

EL PARADIGMA MARXISTA Y LA CIENCIA ECONÓMICA

THE MARXIST PARADIGM AND ECONOMIC SCIENCE

MARIO DEL ROSAL

Universidad Complutense de Madrid

Recepción de manuscrito: 30 de septiembre de 2019

Aceptación de versión final: 14 de octubre de 2019

RESUMEN En el ámbito de la ciencia económica, el paradigma marxista reúne una serie de cualidades que lo distinguen categóricamente de los enfoques ortodoxos. Su carácter heterodoxo, crítico, social, histórico y político permite definirlo como la propuesta de análisis más avanzada y desarrollada en el campo de la crítica de la economía política. En este texto, proponemos una caracterización basada en la contraposición de los elementos esenciales del marxismo con dos tipos genéricos de escuelas y tendencias. Por un lado, las convencionales, defensoras del modo de producción capitalista, ya sea en su versión neoclásica o en su modalidad keynesiana. Y, por otro, con el populoso mundo de las heterodoxias no marxistas, generalmente críticas con el sistema, pero siempre enmarcadas en los límites del reformismo.

PALABRAS CLAVE Marx, crítica de la economía política, heterodoxia, paradigma.

ABSTRACT In the field of economic science, the Marxist paradigm brings together a series of attributes that categorically distinguish it from orthodox approaches. Its heterodox, critical, social, historical and political character makes it possible to define it as the most advanced and developed analysis proposal in the field of the critique of political economy. In this text, we propose a characterization based on the opposition of the essential elements of Marxism against two generic types of economic schools and tendencies. On the one hand, mainstream authors, who advocate for the capitalist mode of production, either in its neoclassical version or in its Keynesian variant. And, on the other, the populous world of non-Marxist heterodoxies, generally critical of the system, but always framed within the limits of reformism.

KEYWORDS Marx, critique of political economy, heterodoxy, paradigm.

JEL CODES B20, B24, B4, B51.

INTRODUCCIÓN

No cabe duda de que la economía política es una ciencia, ya que se esfuerza en emplear el método científico. Sin embargo, como dijo Rosa Luxemburgo, es una «ciencia extraña» (1974, pág. 1). Y lo es por la sencilla razón de que trata de estudiar la faceta material de la sociedad y, por

lo tanto, está tan condicionada por los intereses de clase y por la ideología como cualquier otra rama de las ciencias sociales. Es imposible encontrar escuelas, autores u obras que traten los fenómenos económicos al margen de lo que la epistemología llama *paradigma*, es decir, una visión global de la realidad, del ser humano y del conocimiento. Esto significa, simplemente, que la pretensión de neutralidad y objetividad técnica que caracteriza a los enfoques económicos dominantes no es más que una forma de imponer sus principios como las únicas guías de acción legitimada en el ámbito científico. Por lo tanto, no es más que la versión contemporánea de la estrategia tradicional de imposición de la ortodoxia.

A partir de esta constatación, este trabajo intenta mostrar las características definitorias esenciales del que consideramos paradigma económico crítico por excelencia: el *marxista*. Para ello, plantea una caracterización basada en el análisis comparativo de los elementos básicos del marxismo en la esfera de la ciencia económica en relación con otros paradigmas, tanto convencionales como heterodoxos.

LA NECESIDAD DEL PARADIGMA

Las teorías económicas son racionalizaciones de los intereses políticos de las clases y grupos en conflicto, y hay que entenderlas como tales. Detrás de las alternativas económicas se agazapan visiones de sociedad, modelos culturales y luchas por el poder. Los proyectos económicos llevan consigo proyectos políticos y sociales.

ADAM PRZEWORSKI (1985).

El estudio y la interpretación de cualquier fenómeno mediante la aplicación del método científico implica, indefectiblemente, la adopción de un enfoque teórico específico de análisis. O, para ser más exactos, de un *paradigma*, es decir, «una imagen básica del objeto de una ciencia [que] sirve para definir lo que debe estudiarse, qué cuestiones deben plantearse, cómo deben formularse y qué reglas deben seguirse para interpretar las respuestas obtenidas».¹

Que un autor o un trabajo asuman explícitamente o no un determinado paradigma es indistinto: *es imposible que no exista*. Se trata de un elemento estructural, apriorístico, sin el cual, no es factible trabajo científico alguno. Cualquier desarrollo intelectual que pretenda no tener un paradigma de referencia solo puede ser un caos amorfo de ideas inconexas o, simplemente, un engaño.

Las razones por las que la asunción de un determinado paradigma es clave en cualquier trabajo científico son varias. En primer lugar, cada paradigma afronta la realidad planteando preguntas distintas, enfocando facetas diferentes de dicha realidad y, obviamente, tratando de confirmar hipótesis diversas, favoreciendo unas y marginando otras. Además, cada paradigma analiza fenómenos económicos distintos, considera variables dispares, las interrelaciona de formas diversas y mide magnitudes diferentes.

Por otro lado, cada paradigma implica y estimula la existencia de todo un entramado de prejuicios, intereses y posicionamientos personales y sociales en el investigador que pueden determinar en gran medida su enfoque y los resultados de su trabajo. Máxime cuando la economía se trata, como se ha dicho, de una ciencia social, en la que el sujeto y el objeto de estudio

coinciden como elementos que son de la sociedad humana. Esta red de pulsiones, además de enormemente compleja y profundamente dialéctica en cuanto cambiante y contradictoria, suele ser negada o, simplemente, ignorada por los científicos sociales de las corrientes académicas e ideológicas dominantes. Estos autores, amparados en la aceptación de sus postulados como ortodoxia, o bien presumen innecesario aclarar su posicionamiento, o bien lo entienden como perfectamente neutral.

Por todo ello, consideramos de una importancia esencial, por pura honestidad científica, la correcta y completa determinación del paradigma teórico que se emplee en cualquier trabajo académico, ya que será un factor fundamental tanto del método de trabajo que se siga como de las hipótesis que se planteen, las variables que se manejen y las conclusiones a las que se llegue. Porque «declarar abiertamente las bases subjetivas de una investigación no la hace menos objetiva, sino que, por el contrario, facilita que el lector pueda hacerse un juicio independiente de los resultados» (Edvinsson, 2005, pág. 9).

CARACTERIZACIÓN DEL PARADIGMA MARXISTA

Antes de caracterizar el paradigma marxista, que es el objetivo de este texto, se debe hacer una distinción terminológica previa. En castellano, los términos *marxiano* y *marxista* no significan lo mismo.² Habitualmente, el primero hace referencia a los postulados originales de Karl Marx, de manera que suele remitir directamente a sus obras o acciones. El segundo alude a elaboraciones posteriores de quienes se consideran sus seguidores y que, en general, tratan de explicar, actualizar, aplicar, continuar, mejorar, reformar o interpretar la obra del pensador alemán (Palazuelos, 1986, pág. 21). La fidelidad con la que siguen la senda de la obra de Marx los que se consideran a sí mismos marxistas es siempre un asunto polémico; tanto que llega a alcanzar extremos que basculan entre lo apasionante y lo desesperante. En este trabajo, no pretendemos tratar la cuestión de ningún modo, sino que nos limitamos a tratar de ofrecer una interpretación de las características definitorias que sitúan al paradigma marxista en el ámbito de las escuelas económicas actuales.

En particular, se va a plantear una caracterización general del paradigma marxista a través de la explicación de las que consideramos sus principales elementos distintivos: su carácter heterodoxo, crítico, social, histórico y político.

UN PARADIGMA HETERODOXO

Para explicar por qué el marxismo constituye un paradigma heterodoxo, obviamente se debe empezar por distinguir entre la ortodoxia y la heterodoxia como las dos grandes categorías en que, a nuestro juicio, se puede dividir la corriente académica general en el ámbito económico. Para ello, puede ser útil acudir a la etimología. La palabra ortodoxo procede de los vocablos griegos ὀρθός, que significa «correcto» y δόξα, que quiere decir «opinión»; por lo tanto, el ortodoxo es quien tiene la opinión que se supone correcta. Por el contrario, la primera mitad de la palabra heterodoxo viene del griego ἕτερο que viene a significar «otro, distinto»; así, heterodoxo es quien sostiene una opinión diferente a la aceptada como correcta por la mayoría.

Evidentemente, lo que se considera correcto depende del momento y el lugar, de manera que algunas escuelas económicas pueden ser ortodoxas o heterodoxas en función de la sociedad y la época que consideremos. Por poner un simple ejemplo, la teoría del valor trabajo era ortodoxa en tiempos de Adam Smith y David Ricardo, mientras que hoy en día se sitúa en los márgenes de la heterodoxia. Lo mismo ocurrió con gran parte de los economistas de referencia para la escuela neoclásica, que hasta la década de 1870 no pasaban de ser autores de segunda fila.

Con intención sintética, podemos llamar *escuelas económicas ortodoxas, convencionales o dominantes* a todas aquellas cuyos principales *supuestos paradigmáticos* (Kerbo, 2002, págs. 80, 108) o presunciones sobre la realidad se pueden resumir del siguiente modo:

(1) Rechazan cualquier tipo de teoría objetiva laboral del valor y asumen teorías subjetivas —como la utilitarista— o ninguna en absoluto. La escuela austriaca sería un ejemplo del primer caso, mientras que el modelo walrasiano propio de la llamada economía del bienestar de Harrod, Domar o Kaldor lo sería del segundo (Dobb, 1973, págs. 261-263; Katz, 2010, págs. 39-45).

(2) Como consecuencia lógica de lo anterior, consideran que cada agente individual o colectivo participa en la economía a partir de su propia dotación de factores productivos y recibe una contraprestación conforme con su aportación al proceso de producción (Gamble y Walton, 1976, págs. 61-62). Por ello, o bien niegan la existencia de intereses antagónicos esenciales entre dichos agentes, descartando, por ende, cualquier tipo de *explotación* intrínseca, o bien la justifican a partir de consideraciones de tipo moral o economicista (Shaikh, 1990, págs. 33, 42).

Como indica Guerrero (1997, págs. 14-15): «[...] los ortodoxos insisten en que, desde un punto de vista económico, no hay razón alguna para hablar de la explotación —que siempre conciben en términos distributivos— de un factor productivo por otro factor, ya que creen que el sistema da a cada factor un equivalente de lo que éste aporta a la producción». La mayor parte de estos enfoques rechaza el concepto de lucha de clases y niega que sea en modo alguno el factor principal de la dinámica económica y social, aunque algunos paradigmas la aceptan más o menos explícitamente y, en ese caso, se posicionan del lado del capital.³

(3) Conciben el capitalismo como sistema económico definitivo, de modo que estudian sus fundamentos y su funcionamiento como si se tratara de una estructura permanente en el tiempo, aunque en constante evolución y adaptación a los cambios internos y externos. Esta capacidad de cambio continuo, tan próxima al adagio lampedusiano, es precisamente una de las principales cualidades del modo de producción capitalista y lo que le ha permitido sobrevivir a tantas y tan graves crisis a lo largo de su historia. En coherencia con esta visión, estas escuelas consideran posible la continuidad indefinida del sistema a lo largo del tiempo, asuman o no sus contradicciones intrínsecas.

Por ejemplo, la escuela keynesiana y sus sucesores —especialmente, los ajenos a la síntesis neoclásica, como los poskeynesianos— tienen perfectamente claras muchas de las contradicciones del capitalismo, aunque no siempre las asuman explícitamente. Precisamente por ello, ha tratado de elaborar un mecanismo de intervención estatal que coadyuve a la supervivencia del capitalismo, aun a costa de distorsionar los supuestos automatismos del mercado. Desde este punto de vista, no puede considerarse a John M. Keynes, por lo tanto, más que como ortodoxo, puesto que creía en la posibilidad de un capitalismo eterno (Guerrero, 1997, pág. 30). Sí cumpliría con ese perfil un autor como Joseph Schumpeter, quien, muy a su pesar, estaba

convencido de que el capitalismo acabaría por sucumbir para ser sustituido por alguna forma de socialismo (Schumpeter, 1942, págs. 61-62).

(4) Centran sus estudios fundamentalmente en el análisis estático del equilibrio, tanto global como parcial, dan enorme importancia al desarrollo matemático de la teoría y tienden a separar taxativamente los fenómenos económicos de la dinámica social y política.

Las *escuelas heterodoxas, críticas o alternativas*, llamadas así por oposición a las ortodoxas y entre las que se circunscribiría el marxismo, serían, por tanto, aquellas que:

(1) En general, o bien asumen la teoría laboral del valor, o, al menos, rechazan las teorías subjetivas. Algunos ejemplos de autores heterodoxos que, a pesar de serlo, rechazan la teoría laboral del valor marxiana son Joan Robinson o Piero Sraffa (Guerrero, 1997). En estos casos, no obstante, desarrollan sus postulados sobre la base de algún tipo de lucha de clases antagónicas en el seno del capitalismo.

(2) En coherencia con lo anterior, consideran que el sistema capitalista se fundamenta en la existencia de dos clases sociales fundamentales —capital y trabajo—, cuyos intereses son esencialmente antagónicos debido a la explotación económica sistemática a la que la segunda es sometida por la primera.⁴ De esta explotación nace el excedente en forma de plusvalor que permite la dinámica de acumulación.

(3) Confirman la tendencia autodestructiva del sistema capitalista derivada de sus propias contradicciones internas y, como resultado de ello, conciben el capitalismo como una etapa histórica destinada a desaparecer antes o después.

(4) Priorizan el análisis dinámico sobre el estático, reconocen la innegable importancia de los fenómenos y las relaciones sociales y políticas en la economía, se alejan del fundamentalismo matemático y mantienen una visión más próxima al holismo metodológico.

La gran diversidad de teorías económicas vigentes y las enormes dificultades que la economía como ciencia social tiene para aplicar el principio de falsabilidad podrían llevar a la conclusión de que, en nuestros días, existen múltiples enfoques posibles para estudiar los fenómenos económicos sin que ninguno sea superior a otro. Y, aunque esto es parcialmente cierto, la verdad es que la preeminencia de las corrientes ortodoxas es innegable, gracias, al menos en parte, a sus intereses compartidos con los poderes económicos y empresariales y a los inauditos medios financieros y mediáticos que tiene a su disposición. Las teorías ortodoxas tratan de marginar —o absorber, si se diera el caso— con tal fuerza a las corrientes alternativas que resulta ilusorio suponer que todas las propuestas gozan de iguales posibilidades de desarrollo en el ámbito académico, político o institucional. Por eso, la elección de un paradigma distinto o contrario a los convencionales es, como lo ha sido siempre, una tarea arriesgada que asegura a quien la toma mayores dificultades tanto para desarrollar su carrera profesional como para gozar de una difusión amplia. No en vano, Keynes decía «amigablemente» de los heterodoxos que formaban el «submundo herético» de la economía (Dobb, 1973, pág. 134).

UN PARADIGMA CRÍTICO

Las grandes obras económicas de Karl Marx y una buena parte de sus textos históricos, políticos y filosóficos, ya sean en solitario o con la colaboración de Friedrich Engels, incluyen en su

título o en su subtítulo la palabra «crítica», lo que muestra claramente la vocación de su pensamiento. Esto se da en la mayor parte de sus escritos de carácter económico, como Introducción a la crítica de la economía política (1857), Elementos fundamentales para la crítica de la economía política —conocidos como los Grundrisse— (1857/58), Contribución a la crítica de la economía política (1859) y, por supuesto, los tres volúmenes de El capital (1867/85/94), subtulado Crítica de la economía política. También, se muestra en los opúsculos sobre diversos programas de la socialdemocracia alemana, como la Crítica al programa de Gotha (1875). Esta tendencia llega a la hipérbole casi cómica en el irónico subtítulo de La sagrada familia, escrita a cuatro manos con Engels y publicada en 1845: Crítica de la crítica crítica.

Pero, ¿por qué es el marxismo un paradigma crítico? Para responder a esta pregunta adecuadamente es recomendable acudir, de nuevo, al auxilio de la etimología. El adjetivo «crítico» procede del latín *criticus* y éste, a su vez, del griego κριτικός, procedente del sustantivo κριτική, cuyo significado se asimila al de «juicio», «examen» o «análisis». Así, un enfoque crítico es, etimológicamente, un enfoque que analiza, examina y juzga. Evidentemente, ninguna teoría científica —ya sea la economía o cualquier otra ciencia social o natural, ya sea la perspectiva marxista o alguna distinta— puede dejar de ser crítica en este sentido, dado que la ciencia no es sino la constante puesta en duda de lo previamente creído o demostrado. O, dicho de otra forma, la *perenne posibilidad de refutación*. En este sentido, toda teoría científica deberá ser crítica, ya que el incumplimiento de este requisito la convertiría en dogma, que es la antítesis de la ciencia. Como dice un pensador italiano actual:

El dogma produce intolerancia en cualquier campo del saber [...], considerar la propia verdad como la única posible significa negar toda búsqueda de la verdad. En efecto, quien está seguro de poseer la verdad no necesita ya buscarla, no siente ya la necesidad de dialogar, de escuchar al otro, de confrontarse de manera auténtica con la variedad de lo múltiple. Solo quien ama la verdad puede buscarla de continuo. Esta es la razón por la cual la duda no es enemiga de la verdad, sino un estímulo constante para buscarla. Solo cuando se cree verdaderamente en la verdad, se sabe que el único modo de mantenerla siempre viva es ponerla continuamente en duda. Y sin la negación de la verdad absoluta no puede haber espacio para la tolerancia. (Ordine, 2013, pág. 131)

Pero, mucho más allá de esto, el marxismo es un paradigma *explícitamente* crítico porque pone en cuestión tanto las presunciones teóricas de los enfoques ortodoxos como, sobre todo, el propio modo de producción capitalista (Lichtheim, 1970, pág. 101). De hecho, «[e]n su aspecto teórico, el marxismo era tanto una explicación como una crítica de la sociedad burguesa» (*ibidem*, pág. 93). Así, mientras los postulados convencionales asumen como axiomas ciertas afirmaciones que no se plantean debatir y que, en la mayor parte de las ocasiones, ni se molestan en explicar, el marxismo critica radicalmente —es decir, *desde su raíz*— los cimientos mismos de esos constructos intelectuales.

Esto no es nada nuevo, desde luego. Ya Marx criticaba a los clásicos en el mismo sentido cuando decía lo siguiente:

La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. [...] La Economía Política no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división

de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario, acepta como fundamento último el interés del capitalista; en otras palabras, parte de aquello que debería explicar. Otro tanto ocurre con la competencia, explicada siempre por circunstancias externas. (Marx, 1844, pág. 104)

Cuando el marxismo pone en duda la supuesta tendencia al equilibrio y la armonía social del sistema económico, cuando mantiene vivo el debate sobre las teorías del valor e impugna la teoría subjetiva de la utilidad marginal, cuando afea a la Academia su huida de la realidad y su enroque en las torres de marfil de las platónicas matemáticas⁵ o cuando reta a marginalistas y keynesianos a refutar la hipótesis de la tendencia autodestructiva del capitalismo, está siendo crítico en un sentido fuerte, ya que plantea, sencillamente, la necesidad de no dar nada por hecho, sino de seguir debatiendo seriamente (Guerrero, 1997, págs. 28-29).

En este sentido, no deja de ser paradójico que muchos economistas celosamente cobijados en los convencionalismos de la ortodoxia conciban el método marxista, en general, y a Marx, en particular, como dogmáticos, con la excusa de la espuria apropiación que se hizo de su nombre en la construcción de filosofías de pensamiento único en algunos países del llamado socialismo real. Estas concepciones se encuentran tanto más alejadas del espíritu marxista cuanto más creen en la infalibilidad de sus postulados, de igual manera que las verdades reveladas de las religiones constituyen la antítesis de la filosofía y de la ciencia. El propio Engels, en una carta al economista y sociólogo alemán Werner Sombart fechada en 1895, lo manifiesta con claridad meridiana: «[...] toda la concepción de Marx no es una doctrina, sino un método. No ofrece dogmas hechos, sino puntos de partida para la ulterior investigación y el método para dicha investigación» (Marx y Engels, 1974).

Por eso, leer o citar *El capital* acriticamente, como se lee un texto religioso, es, sin duda alguna, peor que prohibirlo o quemarlo.

[Marx], que despreciaba todo dogmatismo, que tenía por máxima aquello de que hay que dudar de todo y que presentaba la crítica precisamente como forma de hacer entrar en razón a los dogmáticos, todavía tuvo tiempo de ver cómo, en su nombre, se construía un sistema filosófico para los que no tienen duda de nada y se exaltaba su método como llave maestra para abrir las puertas de la explicación de todo. (Fernández Buey, 2009, pág. 13)

Pero la palabra crítico tiene, como explica el diccionario de la RAE, una segunda acepción según la cual se refiere a algo perteneciente o relativo a la *crisis*. Este concepto, procedente del latín *crisis* y, a su vez, del griego κρίσις, se refiere a un cambio, una ruptura o una elección decisiva. En su concepción dialéctica propia del materialismo histórico, el marxismo considera el capitalismo como una etapa histórica más dentro de la evolución de la sociedad humana; una etapa caracterizada por contradicciones internas crecientes que, del mismo modo que permitieron su advenimiento y apogeo tras la disolución del feudalismo, lo conducirán a su crisis, esto es, a su desaparición y sustitución por otro sistema diferente (Gamble y Walton, 1976, pág. 120). Así, «su objetivo es comprender la naturaleza del capitalismo en tanto que sistema transitorio, como estadio particular del desarrollo social. Para el marxismo, la búsqueda de las leyes económicas del funcionamiento y de la evolución del sistema capitalista está indisolublemente vinculada a la perspectiva de su transformación» (Gill, 1996, pág. 75). En este sentido, por lo

tanto, la teoría marxista es una teoría crítica por ser una teoría de la crisis, del cambio, de la evolución a través de la revolución.

Por otra parte, la naturaleza profundamente crítica de la teoría marxista responde también a que adopta una perspectiva *conflictiva* de la realidad económica. La razón está en que considera que la división en clases en que se basa la sociedad capitalista se fundamenta en la explotación de una clase por otra; en este caso, del capital por el trabajo. Por ello, afirma que ambas clases sociales son antagónicas por definición y, consecuentemente, rechaza de plano la posibilidad de que existan intereses comunes a ambas en el marco del modo de producción capitalista (Gill, 1996, págs. 233-256). Impugna, consecuentemente, las tesis que niegan la existencia de dichas clases sociales o de la lucha entre ambas, cuestiones que el marxismo considera consustanciales al capitalismo y esenciales para su comprensión.

Por lo tanto, la perspectiva marxista se construye sobre un paradigma crítico del conflicto entre clases sociales según el cual una minoría es capaz de imponer su dominación sobre una mayoría sometida gracias a la propiedad o el control de los medios de producción. Esta concepción cree posible y deseable la construcción de una sociedad más justa e igualitaria en la que no exista esta relación de explotación gracias a la abolición de las clases sociales. Lógicamente, sobre la base de una idea optimista de la antropología que considera al hombre como un ser naturalmente cooperativo, solidario y dotado de cualidades como la empatía y el altruismo o, al menos, capaz de serlo si las instituciones sociales, fuertemente restrictivas a causa del poder que sobre ellas tienen las clases dominantes, permitieran, facilitaran o estimularan este tipo de comportamiento.

En relación con la idea marxiana del hombre, dice el sociólogo C. Wright Mills: «una imagen positiva del hombre, de lo que el hombre podría llegar a ser, subyace a cada línea de su análisis de lo que consideraba una sociedad inhumana» (citado en Kerbo, 2002, pág. 86). En todo caso, conviene no confundir esta visión con el concepto rousseauiano del «buen salvaje». Jean-Jacques Rousseau abjuraba de la civilización por ser, a su juicio, un agente de corrupción de la naturaleza esencialmente bondadosa del hombre. Marx, sin embargo, cree en la idea de progreso y afirma que el ser humano solo puede alcanzar su plenitud en la sociedad, aunque solo si ha abolido las clases sociales. Rousseau pretendía la vuelta a la comunidad primitiva como medio de regeneración del hombre, mientras que Marx apostaba por superar el capitalismo como tipo último de sociedad explotadora y aprovechar sus logros materiales para alcanzar y construir el socialismo.

UN PARADIGMA SOCIAL, HISTÓRICO Y POLÍTICO

Marx se educó bajo la influencia del grandioso sistema filosófico de G. W. F. Hegel y perteneció al círculo de los hegelianos de izquierda. Consideraba la *dialéctica* como el método definitivo para comprender la evolución de la sociedad humana, pero pronto abominó del idealismo propio del sistema del filósofo alemán (Marx, 1867: xxiii-xxiv; Marx y Engels, 1845, págs. 49-50). Primero, siguiendo los pasos de la crítica a la religión de Feuerbach y, después, desarrollando el concepto finalmente bautizado como *materialismo histórico*, visión de la sociedad que supone el conocimiento humano como reflejo de la realidad, y no al contrario (Fernández Buey, 2009). Se recuerda, en todo caso, que la dialéctica, del griego *διαλεκτική*, no es solo un

concepto hegeliano, sino una forma de afrontar las contradicciones de la realidad en la búsqueda de la verdad o la razón que se remonta a Platón.

Pero si la figura de Marx, resulta única es porque a este sustrato filosófico del idealismo alemán le agregó las bases políticas del socialismo utópico francés y la estructura científica de los economistas clásicos británicos (Lichtheim, 1970, pág. 93). El resultado es una concepción del mundo que le permite deducir que las sociedades y su historia son, en última instancia, el resultado de las condiciones de su propia producción y reproducción, es decir, de sus condiciones materiales de vida.

Esta idea no debe confundirse con una concepción simplona e interesada del marxismo como una teoría economicista, reduccionista o determinista. El materialismo no consiste en identificar cada elemento o cambio en la forma de las relaciones sociales unívoca y unidireccionalmente con un determinado factor económico. Tampoco implica que la estructura productiva condicione siempre y en cualquier caso la superestructura jurídica y cultural (Harrison, 1978, pág. 18). Como afirma Fernández Buey: «[L]een a Marx al revés quienes reducen sus obras a un determinismo económico» (2009, pág. 13). Si bien hay ciertos textos políticos de Marx en los que puede parecer evidente un determinismo economicista, las obras de madurez —entre las que destacan los Grundrisse de 1857-58 como material complementario de *El capital*— rechazan esta interpretación (Kerbo, 2002, pág. 89).

A partir de este enfoque, el marxismo considera los modos de producción, sus fuerzas productivas y las relaciones sociales que generan como el punto de partida en el estudio de las sociedades humanas y la comprensión de aquéllas como la única manera de entender el desarrollo, evolución y cambio de éstas a lo largo de la historia (Marx y Engels, 1845, págs. 36-37).

Según esta concepción, Marx distingue metafóricamente entre la *estructura* —a veces llamada infraestructura—, que serían las *relaciones sociales* determinadas por las *fuerzas productivas* que forman la base económica o material de la producción, y la *superestructura*, que estaría compuesta por el conjunto de valores, creencias, normas y mitos que configuran el corpus ideológico, político, religioso, cultural, filosófico y legal de la sociedad (Marx y Engels, 1845, pág. 63). La estructura determina *en última instancia* la superestructura y ésta garantiza la legitimación y continuidad de aquélla (Kerbo, 2002, pág. 89; Harrison, 1978, págs. 17-18). El celeberrimo prólogo de Contribución a la crítica de la economía política aclara estos conceptos de forma insuperable:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. (Marx, 1859, págs. 4-5)

La idea materialista de la historia, unida a los conceptos de fuerzas productivas, relaciones de producción, estructura y superestructura, conducen a Marx a una comprensión *dialéctica* de

los fenómenos económicos y de la evolución de las sociedades humanas.⁶ Esta evolución se caracteriza porque los constantes avances y cambios de las fuerzas productivas acaban chocando contra las relaciones sociales de producción que, aunque también evolucionan, lo hacen mucho más lentamente y acaban convirtiéndose en un obstáculo para el desarrollo productivo (Marx y Engels, 1845, pág. 168). Esta contradicción fundamental acaba, antes o después, dando lugar a una transformación necesariamente *revolucionaria* tanto de las relaciones sociales basadas en la producción (estructura) como de las configuraciones jurídicas, sociales y políticas (superestructura). Como dice Marx en la continuación del texto anterior:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes [...]. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. [...] Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. (Marx, 1859, pág. 5)

La dialéctica materialista conduce a Marx a una conclusión obvia: las sociedades humanas no son, en ningún caso, eternas o permanentes, sino esencialmente históricas y, por lo tanto, necesariamente temporales. Nacen, se desarrollan, llegan a un período de auge y acaban decayendo como consecuencia de la interacción entre estructura y superestructura, de la dinámica de las relaciones sociales basadas en el progreso técnico. Esto significa, por lo tanto, que las sociedades humanas se van sucediendo a lo largo de la historia, pero no en una línea cualquiera, y mucho menos de forma circular o cíclica, sino a través de un proceso con una tendencia materialmente progresiva basada en el conocimiento acumulativo del género humano.

Los científicos sociales convencionales, aun sinceramente dispuestos a reconocer esto para las sociedades anteriores a la capitalista, suelen ser reacios a aplicar el mismo rasero al capitalismo. El propio título de la otrora famosa obra de Francis Fukuyama, *El fin de la historia y El último hombre* (1992), habla bien a las claras de esta actitud. Como explica Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923): «[e]sta médula no histórica y antihistórica del pensamiento burgués aparecen en una forma más evidente cuando consideramos el problema del presente como un problema histórico. [...] La completa incapacidad de todos los pensadores e historiadores burgueses para comprender los acontecimientos histórico-mundiales del presente como historia del mundo quedará como un recuerdo desagradable para toda gente sensata» (citado en Sweezy, 1942, pág. 32). No obstante, esta incapacidad no es exclusiva de la economía convencional, sino que también caracteriza a los diversos tipos de socialismo premarxista y a otras formas de pseudosocialismo pequeñoburgués, como el cooperativismo o todo tipo de propuestas más actuales, desde la economía del bien común hasta las teorías del decrecimiento (Harrison, 1978, págs. 11-15).

Este progreso histórico se cimienta, como decimos, en la dinámica potencial de cambio que subyace a todo sistema social y que acaba haciéndose realidad mediante episodios

revolucionarios de mutación radical. Sin embargo, aunque el marxismo considera que estos procesos latentes y sus manifestaciones explosivas dependen en gran medida de factores ajenos al comportamiento humano consciente, lo cierto es que no se trata de un paradigma mecanicista (Sweezy, 1942, pág. 31).

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos. (Marx, 1852, pág. 33)

Su filosofía materialista, dialéctica e histórica es la razón por la que el marxismo no puede aceptar las ideas que sobre la sociedad tienen las escuelas económicas ortodoxas. Según éstas, animadas por metáforas de toda índole, como la de las abejas de Mandeville o la mano invisible de Adam Smith, los individuos (agentes económicos) interactúan con las cosas (bienes y servicios) de forma racional y utilitarista, buscando el máximo beneficio propio y, con ello, supuestamente, el máximo beneficio colectivo. El resultado de estas acciones independientes, aisladas y descoordinadas daría lugar, mediante una tendencia intrínseca al equilibrio, al mejor de los resultados posibles, como defiende la escuela neoclásica, o, al menos, a un resultado subóptimo susceptible de ser mejorado mediante mecanismos compatibles con el sistema, como afirma el enfoque keynesiano. De esa manera, estos análisis parten necesariamente de una entelequia, una idea del ser humano absolutamente ajena a la realidad social del hombre. En lugar de concebirlo como el producto y, al mismo tiempo, el productor de la sociedad, lo suponen independiente de ella. Y la sociedad, en lugar de ser un todo en constante cambio determinado por sus partes y, al mismo tiempo, determinante para ellas, resulta ser la simple agregación de átomos autónomos.

Para la perspectiva marxista, la sociedad, cuya configuración ideológica y política está determinada por las relaciones de producción, condiciona decisivamente la vida de los hombres, cuya conciencia del mundo, aspiraciones y comportamiento no pueden ser estudiados como una variante acumulativa de seres individuales, sino como el resultado de una serie compleja de relaciones sociales (Marx y Engels, 1845, pág. 17). Para el marxismo, el ser humano no es el *Homo economicus* del capitalismo utilitarista de Bentham, sino el *Zóon politikon* (ζῷον πολιτικόν) de Aristóteles.

El hombre es, por naturaleza un animal cívico [*zoon politikon*]. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre. [...] Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios. (Aristóteles, s. IV a.C., págs. 47-48)

A este respecto, Marx manifiesta su crítica feroz y sarcástica sobre el gusto por las «robinsonadas» de los que solía llamar economistas vulgares.

El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikon*, no solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí. (Marx, 1857, págs. 282-283)

De esta cuestión deriva otra más esencial a la hora de entender las razones por las que el marxismo es una teoría profundamente social. Todas las escuelas ortodoxas, acepten o no la existencia de contradicciones consustanciales al sistema, asumen una concepción *armonicista* del capitalismo, es decir, que creen que todos los miembros de la sociedad comparten intereses comunes. Y que esos intereses comunes pueden ser satisfechos en el marco del sistema capitalista en términos generales, por más que puedan darse desequilibrios puntuales, discrepancias parciales o sectores minoritarios netamente perjudicados. De este modo, niegan la existencia de clases sociales antagónicas y de explotación sistemática del trabajo por parte del capital. Y de ahí que estas escuelas convencionales insistan en centrar el análisis de los posibles desequilibrios del sistema en la esfera de la *circulación*, superficial por naturaleza, y no de la *producción*, fundamento esencial del mecanismo de explotación del capitalismo.

El marxismo impugna este armonicismo desde su misma raíz. No solo constata la existencia de clases sociales con intereses contrarios, sino que considera que estas clases y su antagonismo son producto del capitalismo y el resultado directo de la explotación de unos seres humanos por otros. Afirma que la clase trabajadora, crecientemente mayoritaria, es explotada sistemáticamente por la clase capitalista, que en esta situación se fundamenta la lógica del sistema y que no cabe la posibilidad de que sus intereses converjan de ninguna manera dentro de las reglas de este modo de producción. Como dijo en una de sus más famosas citas:

Toda la historia de la sociedad humana, hasta el día de hoy, es una historia de lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras, franca y abierta, en la lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes. (Marx y Engels, 1848, págs. 35)

Por consiguiente, mientras que las teorías ortodoxas son *asociales* (Sweezy, 1942, pág. 15), en el sentido de que consideran la sociedad capitalista como un dato previo, un conjunto básicamente armónico, estático y susceptible de continuidad *ad aeternum*, el marxismo tiene sus raíces en la mismísima naturaleza contradictoria y dinámica de la sociedad, lo que le da un carácter profundamente social.

Pero, además de reconocer esto, el paradigma marxista no se presenta como neutral, al estilo de las escuelas ortodoxas, que pretenden serlo, pero no lo son (Marx y Engels, 1845, pág. 285). Los economistas marxistas se esfuerzan en desvelar el funcionamiento real del capitalismo con un doble objetivo: el inmediato, que es mejorar la situación de la clase trabajadora, y el mediano, que es acelerar la caída del sistema y promover su relevo por el socialismo. Por lo tanto, podríamos decir que el marxismo no concibe la economía como ciencia únicamente positiva, sino también normativa, sea cual sea la perspectiva desde la que se plantee. Exactamente del mismo modo que no concibe la filosofía como una pura especulación metafísica, sino como un camino para la comprensión y, sobre todo, la transformación del mundo, como afirma su conocida 11.ª tesis sobre Feuerbach. El marxismo se diferencia de las corrientes dominantes en que toma partido *explícitamente*, mientras que aquéllas lo hacen de forma *implícita*, aunque se empeñen en negarlo de plano. De ahí que Marx, criticando la supuesta amoralidad radical con

la que se quería investir a la economía política ya en los tiempos de los clásicos, afirmara que «pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias» (Marx, 1844, pág. 159).

Por último, el marxismo critica abiertamente la separación estanca entre ramas del conocimiento que se ha generalizado como norma en las diversas ciencias, incluyendo las sociales. Es obvio que la división en áreas se hace inevitable cuando la ciencia ha llegado lejos y que la pretensión renacentista del sabio universal es inabarcable en el siglo XXI. Sin embargo, de ahí a parcelar el conocimiento en espacios cerrados y casi comunicados entre sí va un abismo. Esta separación convierte a los economistas en técnicos especializados, supuestamente neutrales y perfectamente ajenos a los historiadores, los filósofos, los politólogos y los sociólogos, lo que significa simplemente que son perfectos ignorantes de la historia, la filosofía, la política y la sociología. Este aislamiento mutuo es algo profundamente irracional e insensato por cuanto la economía, como las demás áreas mencionadas, no deja de ser una perspectiva de análisis de la misma sociedad que estudian el resto de disciplinas y no un conjunto separado de herramientas o conocimientos.

Esta impugnación de la separación y el aislamiento de las ciencias sociales entre sí no es una crítica únicamente marxista (Ordine, 2013, pág. 14). Por ejemplo, el economista sueco Gunnar Myrdal, entre otros, insiste en ello: «[el] aislamiento de una parte de la realidad social demarcándola como económica, no es lógicamente posible. En realidad, no hay problemas “económicos”, “sociológicos” o “psicológicos” sino, simplemente, problemas, y todos ellos son complejos» (1972, pág.171).

El proceso de transformación del científico con vocación social, crítica e interdisciplinar en un economista supuestamente técnico, neutral, acrítico y ultraspecializado se refleja hasta en el nombre de la materia, que, desde finales del siglo XIX, deja de conocerse por su denominación tradicional, economía política (*political economy*), para llamarse, simplemente, economía (*economics*). En efecto, la acuñación original, ideada en 1615 por el célebre fisiócrata Antoine de Montchétrien en su obra *Traicté de l'æconomie politique*, fue la utilizada por todos los economistas y pensadores clásicos hasta la popularización del famoso manual de economía de Alfred Marshall de 1890, *Principles of Economics*. En este texto, el autor inglés dio la partida de nacimiento oficial a la nueva manera de ver y llamar a esta ciencia, si bien ya había sido un término propuesto por William Jevons algunos años antes.

Este cambio de nombre no es solo eso, sino una declaración de intenciones que evidencia el interés por la reestructuración integral de los objetivos y el alcance de la materia, que se centrará cada vez más en las cuestiones técnicas y matemáticas del equilibrio, marginando su naturaleza social y contradictoria en un ejercicio de evasión cada vez más evidente y preocupante (Sampedro, 1976, pág. 14).

Al impugnar esta postura, el marxismo retoma una visión holística y crítica del hombre y de la sociedad en su profunda interrelación mutua sin la que es imposible entender cabalmente sus procesos y fundamentos, lo que redundaría en un marco de análisis verdaderamente social, es decir, completo y multidisciplinar. Y lo hace porque la economía no es una ciencia técnica, sino una *ciencia social, histórica y política* por varias razones.

En primer lugar, la economía política es una ciencia social porque estudia las relaciones sociales de producción y no únicamente las fuerzas productivas, su combinación o su rendimiento,

cuestiones más propias de las ciencias técnicas y físicas, así como del campo de la ingeniería. Como afirma Engels en su prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, «[l]a economía no trata de cosas, sino de relaciones sociales entre personas y, en última instancia, entre clases; si bien esas relaciones van siempre unidas a cosas y aparecen como cosas» (Marx, 1859, pág. 341).

En segundo lugar, la economía política es una ciencia histórica porque no estudia la sociedad en términos genéricos o atemporales, sino en función del momento concreto que atraviesa y también del entorno físico y cultural en el que se asienta, ya que cada etapa de la historia económica del ser humano está regida por leyes distintas que requieren preguntas, métodos y respuestas diferentes (Engels, 1878).

Y, en tercer lugar, la economía política es, valga la redundancia, una ciencia política, es decir, íntimamente relacionada con el poder y las relaciones de dependencia y explotación que se establecen entre grupos y clases sociales sobre la base de sus relaciones de producción. Estas cuestiones no solo, no son ajenas de ninguna manera al campo de estudio de esta ciencia, sino que constituyen por definición un elemento central de su ámbito de conocimiento, puesto que son, al mismo tiempo, consecuencia y causa directa de los fenómenos económicos, hechos cuya comprensión es sencillamente imposible sin atender a estas consideraciones.

CONCLUSIONES

La asunción explícita de un paradigma teórico es algo que, lejos de aflorar prejuicios acerca de la supuesta neutralidad o la validez metodológica de un planteamiento determinado, debería ser un requisito exigible a cualquier trabajo académico con pretensiones científicas. A partir de esta convicción, en este texto hemos tratado de destacar y explicar los atributos esenciales que caracterizan al paradigma marxista y que evidencian su superioridad tanto sobre las corrientes ortodoxas como sobre las demás tendencias heterodoxas.

Esta superioridad se afirma tanto en su construcción lógica como, sobre todo, en su capacidad de análisis e interpretación de los fenómenos económicos que se producen en el seno del capitalismo. Y, por supuesto, también se afirma en su mayor grado de honradez científica, ya que, en lugar de ocultar su posicionamiento de clase, como hacen otros enfoques que se esfuerzan en escamotear o esterilizar su paradigma de referencia, lo muestra con total claridad. Esto no solo evita interpretaciones erróneas y facilita la elaboración de un juicio informado al lector, sino que es fundamental para huir del eclecticismo que tanto enturbia la comprensión de las contradicciones del modo de producción capitalista y para poder construir, así, una crítica de la economía política coherente, sólida y completa.

NOTAS

1 Ritzer, G. (1980). *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. (Revised Edition). Boston: Allyn and Bacon; citado en Kerbo, 2002, pág. 108.

2 En otros idiomas, como el inglés (*Marxian-Marxist*), esta distinción, o bien no existe, o no es clara.

3 Un ejemplo de esto último sería el del propio Keynes, quien afirmaba con rotundidad en su artículo *¿Soy un liberal?*, firmado en 1925, lo siguiente: «Yo puedo estar influido por lo que estimo que es de jus-

ticia y buen sentido, pero la lucha de clases me encontrará del lado de la burguesía educada.» (Keynes, 1972, págs. 297-308).

4 Evidentemente, en una investigación como la que nos ocupa no tiene cabida un estudio pormenorizado del concepto de clase social. Máxime cuando el propio Marx no llegó a desarrollar una teoría completa sobre esta idea, sino que se limitó a algunas consideraciones prácticas e interpretativas en diversos puntos de su obra. Los ejemplos más obvios son el tercer volumen de *El capital* (1894: 817-818) y, sobre todo, en *Las luchas de clases en Francia* (1850), *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852) y *La guerra civil en Francia* (1871).

5 Acerca de esto, resulta preclara la afirmación de L. Wittgenstein sobre la función puramente instrumental y nunca finalista de las matemáticas: «En la vida [...] utilizamos las proposiciones matemáticas *solo* con el fin de deducir, de las proposiciones que no pertenecen a las matemáticas, otras que igualmente no pertenecen a las matemáticas» (Wittgenstein, Ludwig (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Londres: 169; citado en Dobb, 1973, pág. 20).

6 Para un estudio ordenado y didáctico de estos conceptos, recomendamos el tercer capítulo de Martínez Peinado y Vidal Villa, 1995.

REFERENCIAS

- Aristóteles (2009). *Política*. Madrid, España: Alianza.
- Dobb, M. (1975). *Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith: ideología y teoría económica*. México DF, México: Siglo XXI.
- Edvinsson, R. (2005). *Growth, accumulation, crisis. With new macroeconomic data for Sweden 1800-2000*. (Tesis doctoral). Universidad de Estocolmo, Estocolmo, Suecia.
- Engels, F. (2011). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. [Libro electrónico]. Tecnibook Ediciones.
- Fernández Buey, Francisco (2009). *Marx (sin ismos)*. Madrid: El Viejo Topo.
- Gamble, A., Walton, P. (1978). *El capitalismo en crisis. La inflación y el Estado*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Gill, L. (2002). *Fundamentos y límites del capitalismo*. Madrid, España: Trotta.
- Guerrero, D. (1996). *Un Marx imposible: el marxismo sin teoría laboral del valor*. Working paper 17. Universidad Complutense de Madrid.
- Guerrero, D. (1997). *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Madrid, España: Trotta.
- Harrison, J. (1978). *Marxist Economics for socialists: a critique of reformism*. London, UK: Pluto Press.
- Katz, C. (2010). *La economía marxista hoy*. Seis debates teóricos. Madrid, España: Maia Ediciones.
- Kerbo, H. R. (2003). *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global*. Madrid, España: McGraw-Hill.
- Keynes, J. M. (2009). *Ensayos de persuasión*. Madrid, España: Síntesis.
- Lichtheim, G. (1990). *Breve historia del socialismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Luxemburgo, R. (2015). *Introducción a la economía política*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Luxemburgo, R. (2009). *Reforma o revolución*. Madrid, España: Editorial Sol 90.
- Martínez Peinado, J. y Vidal Villa, J. M. (coords.) (1995). *Economía mundial*. Madrid, España: McGraw Hill.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos económicos y filosóficos*. Madrid, España: Alianza.
- Marx, K. (1967). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid, España: Ciencia Nueva.
- Marx, K. (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid, España: Alianza.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) vol. 1, 2 y 3*. Siglo XXI.

- Marx, K. (1971). *La guerra civil en Francia*. Madrid, España: Ricardo Aguilera.
- Marx, K. (1857). *Introducción general a la crítica de la economía política*. (s. d.).
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Marx, K. (2017). *El capital. Crítica de la economía política (vol. 1)*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Marx, K. (2014). *Crítica al programa de Gotha*. Leaf Books.
- Marx, K. (2017). *El capital. Crítica de la economía política (vol. 2)*. México DF, México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2017). *El capital. Crítica de la economía política (vol. 3)*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2005). *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires, España: Editorial Losada.
- Marx, K. y Engels, F. (1999). *Manifiesto del Partido Comunista*. Barcelona: Los libros de la frontera.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *Obras escogidas*. Moscú, Unión Soviética: Editorial Progreso.
- Myrdal, G. (1980). *Contra la corriente: ensayos críticos sobre economía*. Barcelona, España: Ariel.
- Ordine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil*. Barcelona, España: Acantilado.
- Palazuelos, E. (et al.) (1987). *Las economías capitalistas durante el periodo de expansión, 1914-1970. Estructura y funcionamiento del modelo de acumulación de posguerra*. Madrid, España: Akal.
- Przeworski, A. (1988). *Capitalismo y socialdemocracia*. Madrid, España, Alianza.
- Sampedro, J. L. (1976). *La inflación en versión completa*. Barcelona, España: Planeta.
- Schumpeter, J. A. (2008). *Capitalism, socialism and democracy*. New York, USA: Harper Perennial Modern Thought.
- Shaikh, A. (1990). *Valor, acumulación y crisis*. Bogotá, España: Tercer Mundo.
- Sweezy, P. M. (1964). *Teoría del desarrollo capitalista*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica, 1964.