

Comunidad y mundialidad: hacia un Marx transmoderno

GEORGE GARCÍA QUESADA

Universidad de Costa Rica

San José, Costa Rica

DOI: 10.36446/rlf499

I 113

Resumen: Este artículo discute los temas de la mundialidad y de la comunidad en la obra de Karl Marx a partir de una serie de lecturas recientes que, en su mayoría, recurren a textos hasta hace poco inéditos para repensar la obra de este fundamental autor. A partir de esta revisión, y desde el concepto de “transmodernidad” de Enrique Dussel, se argumenta que el enfoque de Marx a partir de los *Grundrisse* rompe con los prejuicios modernistas y eurocéntricos todavía presentes en su obra temprana.

Palabras clave: globalización, modernidad, sociabilidad, Karl Marx, Enrique Dussel.

Community and the Worldwide: Towards a Transmodern Marx

Abstract: This paper discusses the topics of the worldwide and community in Karl Marx’s work, based

on several recent readings – most of which draw on previously unpublished texts – to rethink the work of this fundamental author. Based on this review, and drawing from Enrique Dussel’s concept of “transmodernity”, it argues that starting with the *Grundrisse* Marx’s approach breaks with the modernist and Eurocentric prejudices still present in his early work.

Keywords: globalization, modernity, sociability, Karl Marx, Enrique Dussel.

1. Introducción

Las necesidades de nuestras sociedades contemporáneas han llevado a nuevas lecturas en las que Marx se ocupa de una variedad de temas sobre los cuales anteriormente parecía no realizar aportes significativos. Sumado a esto, al ampliarse el corpus marxiano de textos con la nueva edición de sus obras completas (la llamada *MEGA2*, por sus siglas en alemán (Musto 2011)), no solamente se han aclarado temas tradicionales, sino que también han aparecido indicaciones que arrojan luces sobre otros problemas hoy más agudizados que en tiempos de Marx. Aunque con cierta exageración, pero indicando al mismo tiempo una tendencia real en cuanto a las posibilidades actuales de su relectura, un libro reciente de Roberto Fineschi (2024) ha propuesto leer a Marx hoy como un autor nuevo.

En este contexto, adquiere especial pertinencia la tesis de Enrique Dussel sobre las recepciones de Marx en el siglo XX. Para Dussel (2020: 85-126), puede hablarse de un “Marx del primer siglo” –aproximadamente entre la fecha de su muerte y la década de 1980–, que ya habría mostrado diversas limitaciones, y de un “Marx del segundo siglo”, el cual permanece vigente e incorpora problemáticas que habían sido marginales en su anterior recepción. Podemos notar, en efecto, que temas como los de género, reproducción social y la relación sociedad-naturaleza han surgido con gran vigor en las lecturas de Marx de décadas recientes.

Quisiéramos plantear aquí, retomando otra distinción dusseliana, que ese “Marx del primer siglo” es un Marx modernista¹, mientras que el actual es un Marx transmoderno (Dussel 2020: 77-84). Este Marx modernista ha sido retratado de manera particularmente elocuente en la obra maestra de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (2013: 81-128). Allí, a

¹ Sobre las relaciones entre Marx y el modernismo, puede consultarse: Steven (2021) y Lunn (1986).

partir del *Manifiesto comunista*, se nos muestra un Marx que no solo observa, sino que (con algunas reservas éticas) celebra la desaparición de las formas de vida no capitalistas ante el empuje de las nuevas tecnologías y relaciones sociales. Aunque Berman no lo menciona, este es el Marx que elogió las posibilidades de modernización que el colonialismo británico llevó a la India.

Para Dussel (2020: 77-84), en cambio, la transmodernidad es una resolución de las contradicciones de la modernidad, no su agudización. No es el simple rechazo de la modernidad, sino la realización de las potencialidades emancipatorias que ella misma ha abierto a través de su autocrítica, tanto conceptual como artística y política. Como señala Grüner (2010: 44, 45) a propósito de la Revolución haitiana, la modernidad está dividida contra sí misma. La transmodernidad es en ese sentido una posibilidad de atravesar la modernidad sin quedarse atrapados en ella, como planteó la posmodernidad². Es a la luz del Marx transmoderno, que no piensa la historia en términos lineales, sino como un sistema complejo de formas sociales, que podemos retomar la teorización tanto de la mundialización del capital como de lo comunitario en cuanto crítica de las sociabilidades fetichizadas y sacrificiales producidas por el predominio de la lógica del valor.

A continuación, a partir de varias lecturas recientes sobre Marx, y especialmente a través de los aportes de Dussel, nos referiremos a dos aspectos desde los cuales Marx aborda de modo transmoderno el desarrollo del capitalismo: su carácter mundial y sus contradicciones respecto a lo comunitario. Estas tensiones espaciotemporales, argumentamos, ayudan a formular la política anticapitalista en términos distintos a los dominantes en los marxismos del siglo XX.

I 115

2. Una mundialidad desigual y combinada

Si la naturaleza y el trabajo reproductivo son precondiciones del capital, la mundialidad es una necesidad derivada de su misma lógica; es su tendencia inherente, dada por el mismo concepto del capital, según argumentaba Marx (1971a, vol. 1: 360). De hecho, como señala Wa-

² Como se recordará, la posmodernidad se caracteriza, en la influyente versión de Lyotard (1998), por el escepticismo frente a los metarrelatos, tanto del progreso por la modernización (desarrollista, en el caso de los países de la periferia) como de la emancipación por el socialismo. A partir de allí, la acción colectiva es concebida como atomizada en micropolíticas sin una perspectiva de transformación social profunda. Coincidimos en lo básico con la interpretación de David Harvey (1999) sobre este cambio sociocultural de fines del siglo XX.

llerstein (2004: 23-41), la formación social derivada del modo de producción capitalista ha sido el único sistema-mundo que en la historia se ha constituido en *sistema mundial*. El capital produce mundialidad. Precisamente por ello, el último volumen de la obra general sobre la moderna sociedad burguesa proyectada por Marx iba a ser dedicado al mercado mundial, término que según él describe el sustrato de dicha sociedad burguesa (Rosdolsky 2004: 36-86). De allí hubiera surgido una teoría del sistema-mundo.

Aunque Marx insistió tempranamente sobre la condición que hoy suele llamarse globalizante, las implicaciones de esta relación entre capital y mundialidad no han sido con frecuencia debidamente tomadas en cuenta al leer su obra. A pesar de que ya en la Segunda Internacional hubo importantes desarrollos teóricos (de Kautsky, Lenin y Luxemburgo, entre otros) sobre las periferias del capitalismo, prevalecieron en la organización las tendencias evolucionistas, según las cuales las sociedades “atrasadas” tenderían con el tiempo a volverse típicamente capitalistas. Ha sido entonces común pensar la teoría marxiana de la expansión del capitalismo como un proceso de homogenización de culturas y relaciones de producción.

Por otro lado, autores recientes en los enfoques poscoloniales y decoloniales (ante todo en el sur de Asia y en América Latina, respectivamente) han formulado críticas a lo que estiman como tendencias eurocéntricas en el marxismo e incluso en la obra de Marx. Así, Edward Saïd lo ha acusado de reproducir estereotipos colonialistas, mientras que Dipesh Chakrabarty y Ranajit Guha han sostenido que las categorías del análisis marxiano no son aplicables fuera de Europa occidental (Saïd 1990; Chakrabarty 2000; Guha 2003).

Desde otra perspectiva, la de la *historia global del trabajo*, en la línea de Marcel van der Linden, también se han formulado objeciones a los alcances de la teoría marxiana. Este autor señala que la teoría del valor de Marx no puede dar cuenta de las diversas formas de trabajo a nivel global, pues concibe la clase trabajadora únicamente como compuesta por individuos libres que pueden disponer de su fuerza de trabajo como si fuera mercancía y supone que el capitalismo universaliza esa relación de producción. Frente a esta concepción indica que la clase trabajadora global debe ser considerada:

[...] no como una entidad homogénea, sino como un multiverso de estratos y grupos sociales, cuyos procesos de aprendizaje, experiencias, coaliciones y acciones son apoyados menos por sujetos individuales que por familias, comunidades, fraternidades y sororidades, sociedades benevolentes, gremios, sociedades secretas y grupos para acciones específicas. Forman una infraes-

estructura social difusa que es decisiva para la sobrevivencia y formación de normas culturales autodeterminadas (Roth y van der Linden 2014: 448).

Ahora bien, como primera consideración sobre estas críticas, habría que recordar que las revoluciones del siglo XX entendieron y se apropiaron de Marx como un autor anticolonial y antiimperialista (Rodney 2022; Kohan y López Castellanos 2023). Pero, en cualquier caso, nos interesa aquí mostrar la consistencia de su teoría del valor frente a contextos no occidentales, más allá de que históricamente los movimientos periféricos se hayan inspirado en ella y la hayan adaptado a sus necesidades.

En contraste con lo planteado en las mencionadas lecturas post y decoloniales, y de la historia global del trabajo, la ampliación del archivo de Marx nos permite ahora no solo conocer nuevos textos, sino además comprender bajo esta luz muchos de sus documentos ya conocidos y aclarar con ello su abordaje de temas como el colonialismo, el desarrollo desigual mundial y el imperialismo. Estos documentos refuerzan la interpretación de Marx como un teórico de la mundialidad del modo de producción capitalista en todas sus implicaciones. Esta mundialidad aparece, así, como un proceso contradictorio, un campo de tensiones donde el mercado mundial no se impone unilateralmente, sino que se enfrenta continuamente con los intereses que sostienen a los Estados-nación modernos. Es una visión en la que el espacio juega un papel fundamental.

En esta línea de interpretación, Lucia Pradella señala que en la segunda mitad de la década de 1840 Marx analizó y elaboró un resumen de más de 600 páginas sobre el libro de Gustav von Gülich, *Descripción histórica del comercio, industria y agricultura de los Estados mercantiles más importantes*, la primera exposición de historia económica mundial en idioma alemán. En dicho resumen, Marx reorganizó gran parte del orden de exposición, recolectó estadísticas y las sistematizó en tablas. A diferencia de Gülich, Marx no trató allí a los sistemas económicos de los Estados dominantes como sistemas nacionales, sino como sistemas integrados que incluían a sus colonias (formales o no). De manera significativa, comienza por el análisis de la circulación desarrollada de mercancías en el mercado mundial y solo posteriormente aborda la circulación de oro, plata y dinero (Pradella 2015: 82, 83).

La publicación de los *Cuadernos de Londres* ha permitido comprender mejor las primeras aproximaciones de Marx al colonialismo. La amplitud de sus lecturas al respecto y el grado de detalle de sus notas sobre ellas dan testimonio —contra el estereotipo del Marx eurocéntrico— de su interés por los contextos no capitalistas y por el capitalismo periférico. Entre estos veinticuatro cuadernos, el decimocuarto es el que trata principalmente sobre

el colonialismo y las sociedades precapitalistas³. De ese cuaderno surgieron muchas de las observaciones sobre sociedades como la azteca, inca o india en los *Grundrisse*. Asimismo, este cuaderno muestra las primeras lecturas que Marx realizó de Hodgkin y Wakefield, y que posteriormente utilizará en *El capital* para teorizar sobre el colonialismo europeo.

A partir de la revisión de estos cuadernos, Pradella (2015: 119, 120) identifica que el mercado mundial, según Marx, no tiene para el capitalismo solamente una primacía histórica, sino también conceptual. De modo que, desarrollada coherentemente, la teoría del valor remite necesariamente al proceso de internacionalización del capital. Más aún, en los *Cuadernos de Londres* aparecen las bases para las distinciones conceptuales fundamentales en la teoría marxiana del salario. Esta centralidad de lo mundial desde la producción temprana de Marx refuerza, se puede decir, la tesis de Samir Amin de fines de la década de 1970, según la cual el valor debe considerarse necesariamente como *valor mundial*. Aunque haya variaciones de acuerdo con las diversas regiones y mercados nacionales, no se trata de distintas “escalas de valor”:

[...] el capitalismo no son los Estados Unidos y Alemania, con India y Etiopía capitalistas solo “a medias”. El capitalismo es los Estados Unidos e India, Alemania y Etiopía, en conjunto. Esto significa que la fuerza de trabajo tiene un solo valor, aquel que se asocia con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas globalmente consideradas (Amin 2010: 84)⁴.

Ahora bien, los *Grundrisse* marcan el punto más claro de inflexión en el sentido de la perspectiva mundializada en el materialismo histórico. El estudio de Kevin Anderson, *Marx at the Margins*, (2010) ha sido decisivo en la demostración de cómo Marx consolidó su visión no eurocéntrica de la economía y la historia mundial. Además de usar las fuentes tradicionales, Anderson arribó a estas conclusiones mediante la revisión de cartas, artículos periodísticos y de los cuadernos de 1879-1882 de Marx sobre sociedades no occidentales y precapitalistas. Es decir, utilizó fuentes inéditas o a las que

³ La reciente traducción y publicación en español de la mayor parte de este capítulo ha sido un importante aporte para determinar mejor los textos con los que Marx dialogó, así como de sus tomas de posición frente a ellos (Marx 2019).

⁴ En este libro, cuya primera versión es de 1978, Amin afirmaba no haber encontrado en Marx suficientes elementos para teorizar la globalización. Los nuevos materiales de la antes mencionada MEGA2 podrían haberle aportado criterios adicionales para sostener su posición.

previamente se les había prestado poca atención, para aclarar las posiciones teóricas de Marx.

Esta revisión de Anderson muestra cómo la teoría de la historia de Marx se fundamenta *en formas sociales y no en etapas*, a la vez que concibe el capitalismo como un sistema mundial integrado y no como meras sociedades desagregadas cada una siguiendo un desarrollo lineal. En los *Grundrisse*, Marx se refiere al asunto de la fuerza de trabajo global, indicando que “lo propio del capital no es otra cosa que el acoplamiento de las masas de brazos e instrumentos que él encuentra preexistentes. Los aglomera bajo su imperio. Esa es su verdadera acumulación” (1971a, 1: 470).

Por otra parte, los modelos de formaciones precapitalistas en estos borradores explican estructuras y patrones de desarrollo que no siguen una evolución con una direccionalidad única, sino que han coexistido interactuando conflictivamente. De allí que la visión unilineal de la historia que imperó en el marxismo-leninismo sea completamente ajena a la concepción marxiana de la historia desarrollada en los *Grundrisse*. Adicionalmente, como han argumentado Dussel (1990: 238) y Anderson (2010: 171-180), la primera edición al francés de *El capital*, que fue la última que Marx revisó en vida, incorporó explícitamente la consideración sobre la multiplicidad de vías hacia el capitalismo, señalando que el modelo de la “llamada acumulación originaria” era válido para el desarrollo de Europa occidental, pero no era una etapa necesaria para todas las regiones del planeta (Anderson 2022: 41-59).

Precisamente, la lectura de Dussel en la segunda mitad de la década de 1980 mostró cómo varios escritos inéditos de Marx permiten pensar la dependencia de las periferias como parte de la dinámica del sistema-mundo capitalista. Es preciso recordar que en vastas regiones de América Latina, a diferencia de la Europa occidental que analiza Marx, tendieron a prevalecer condiciones de población escasa o no dispuesta a incorporarse al capitalismo, amplia disponibilidad de tierras y medios de producción poco desarrollados, lo cual generó lógicas de acumulación distintas a las de los países del capitalismo central. Las lógicas del latifundio o de la pequeña propiedad, que crecieron en ambos casos bajo la sombra del mercado mundial, ilustran la heterogeneidad espaciotemporal estructural del capitalismo (Dussel 1988; Quijano 2014; Tomba 2013; García-Quesada 2022). No le resulta necesario al capital eliminar las formas de producción que no le son típicas; le basta con ponerlas a su servicio.

La mundialidad (capitalista) sería entonces un movimiento de totalización que no solamente impone relaciones asalariadas, sino que también les da nuevo sentido a viejas relaciones de producción, sin eliminarlas completamente. El concepto de subsunción, desarrollado en el capítulo VI (inédito)

del primer tomo de *El capital*, explica cómo el modo de producción capitalista subordina relaciones de producción que provienen de otros modos de producción previos, sin eliminarlas, pero dándoles un nuevo lugar en el mercado mundial. La subsunción formal se basa en la maximización de las ganancias mediante los mecanismos de la plusvalía absoluta (más horas de trabajo en total), mientras que la subsunción real ya incorpora mecanismos de explotación de plusvalía relativa (mayor productividad del proceso). En ambos casos, la explotación no necesita basarse en formas de trabajo asalariado (Marx 1971b: 3-77).

Así como en los *Grundrisse* Marx argumentó reiteradamente acerca de la relación necesaria entre capital y mercado mundial, en el *Manuscrito económico de 1861-1863* afirma explícitamente (1989: 467) que los conceptos de valor y trabajo abstracto solo tienen sentido en el mercado mundial. Seongjin Jeong (2020: 294-295) señala que en estos borradores acuña el concepto de “explotación internacional” (o intercambio desigual internacional), derivado del intercambio de cantidades desiguales de tiempo de trabajo entre países ricos y pobres: los países con menor productividad tienen que invertir mayor cantidad de tiempo de trabajo para producir la misma mercancía que aquellos con más productividad.

120 |

Como apunta Pradella, en este manuscrito Marx (en contraste con teóricos de la dependencia como Arghiri Emmanuel) no basa su teoría del intercambio desigual en unidades nacionales, sino en su teoría del valor y su teoría de la diferenciación de salarios. Al respecto, indica: “la transferencia de plusvalía entre capitales nacionales con diferentes niveles de productividad se basa en y le da forma a un antagonismo global entre capital y trabajo asalariado. El subdesarrollo es una manifestación nacional de este antagonismo” (2015: 152-153).

A partir de su lectura de este manuscrito, Dussel llega a una conclusión similar, subrayando la presencia de la lógica del valor a lo largo de los procesos en las economías nacionales subalternas:

La competencia no desempeña su función solo en la nivelación o distribución del plusvalor producido, *post festum* (en la circulación de mercancías), sino que igualmente interfiere en el proceso de reproducción (*ante festum*). La cuestión de la dependencia, por ello, no es meramente un momento circulatorio, sino igualmente reproductivo, pero siempre dentro del ámbito del “capital global mundial” donde el “capital global nacional” *menos desarrollado* no solo se vuelca en sus exportaciones e importaciones, sino a través de otros múltiples mecanismos que lo articulan como una “parte” de un “todo” que lo comprende en *todos* sus momentos (Dussel 1988: 337).

Jeong, además, relaciona diversos pasajes del *Manuscrito económico de 1861-1863* con las elaboraciones del tercer tomo de *El capital*, con lo cual muestra que el objeto del tomo, el proceso global de la producción capitalista, es mundial. Simplificando el argumento, se lo puede resumir del siguiente modo: la competencia llevaría a que el capitalista recurra al mercado mundial para rebajar sus costos de producción; por ello, los grandes capitales buscarían mercados con mayores tasas de ganancia, lo cual tiende a nivelar los precios de producción –y las tasas de ganancia– internacionales. Es un proceso de transferencia de plusvalía de capitales con baja productividad y composición orgánica (principalmente en países pobres) hacia capitales con alta productividad y composición orgánica (ante todo en países ricos). De allí la desigualdad creciente a nivel global entre países y regiones (Jeong 2020: 295).

Marx ya había observado en sus *Grundrisse* el carácter global de las crisis capitalistas, pero en el tomo tercero de *El capital* indica que a nivel global la expansión del mercado mundial es una contra-tendencia ante tales crisis. En este análisis, existe un importante papel político de los Estados frente a la expansión del capital, pero también, de la clase trabajadora a nivel mundial. Para el Marx maduro, la acción frente al capital mediante la reivindicación nacional puede ser una ruta hacia la revolución socialista (Marx 1976, vol. 3: 274-275 y 304-305; Jeong 2020: 296-299)⁵.

I 121

Los materiales hasta hace poco inéditos o tradicionalmente marginales nos permiten observar, pues, el proceso por el cual Marx fue abandonando los resabios eurocéntricos que podían encontrarse aún en el *Manifiesto*. En 1853, indicaba, por ejemplo, que las posibilidades para la liberación de la India estaban en la revolución proletaria británica o en la rebelión anticolonial, mientras que en sus escritos de la década de 1860 ya encontraba que la emancipación nacional era la única posibilidad para los irlandeses frente al imperio británico. Hay en la concepción de Marx sobre la historia una unidad de lo humano más allá de las diferencias históricas (sin las cuales sin embargo no se pueden comprender las sociedades específicas). No considera irracionales a las sociedades no europeas, ni halla que sus motivaciones estén determinadas por criterios simplemente culturales, a diferencia de diversos autores poscoloniales que han sostenido que las sociedades no occidentales son irreducibles a categorías totalizantes, con lo cual abonan a la exotización de tales sociedades (Marx 1979)⁶.

⁵ Sobre los mecanismos espaciales para contrarrestar la caída de la tasa de ganancia, véase Harvey 2004.

⁶ Sobre la unidad antropológica de la historia, véase García-Quesada 2022, especialmente

El desarrollo desigual y combinado del sistema-mundo capitalista se configura, entonces, a partir de una compleja topografía de relaciones de producción, en la cual lo fundamental es que socialmente impere la forma valor. Contra las visiones que concebían una sucesión de la subsunción formal a la real, y de esta a la relación de salario, las modalidades de subsunción no requieren transformarse en tanto que sean funcionales a la acumulación de plusvalía⁷. Lo que unifica las diversas formaciones sociales bajo el capital es, pues, el tiempo del trabajo abstracto. A partir de allí, el valor *sincroniza* a las sociedades mundializadas por el régimen del capital, el cual tiende a imponer un tiempo global (abstracto e ideal) sobre los tiempos de las prácticas concretas (Tomba 2013; Martineau 2016).

Marx no podía elaborar esta compleja dinámica espaciotemporal más que en un momento tardío de la exposición de su teoría (como hemos señalado, tal tarea correspondía a su tratado sobre el mercado mundial), por lo que al quedar trunco su proyecto también quedaron por desarrollar las implicaciones de sus conceptos mundializantes. Eventualmente, esto le hubiera permitido hacer visibles otras contradicciones del sistema-mundo capitalista. Como señala Dussel respecto al tema de la dependencia, “no solo *hay* espacio [teórico], sino que fue *explícitamente transitado por Marx mismo*, pero necesitaba que nosotros lo *continuáramos* teóricamente” (1988: 339).

122 |

Así, por ejemplo, puesto que Marx desarrolló su exposición en *El capital* partiendo del modelo más “puro” del funcionamiento del capital (para abordar formas más complejas a partir de allí), no elaboró su consideración sobre clases sociales más allá del antagonismo básico, aquel entre clase trabajadora y clase capitalista. No obstante, en textos sobre coyunturas específicas se refiere además a la pequeña burguesía y al campesinado, en tanto que el tomo tercero de *El capital* (no por accidente al final) menciona una clase terrateniente y se pregunta si las profesiones independientes conforman en conjunto otra clase social (Marx 2003: 65-125; Marx 1976: 1123-1124).

Es preciso señalar que cada tipo de relación social de producción tiene características particulares, que impiden en lo inmediato que las personas explotadas se articulen más allá de sus diferencias. El caso tradicional es el de proletariado y campesinado, pero podríamos recordar también el caso, analizado por Marx, de las personas esclavizadas y los *poor whites* en el Sur

55-79. Para la crítica de los enfoques poscoloniales, véase Ahmad 2008; Chibber 2013; Kaiwar 2015; Parry 2004.

⁷ El libro de Harootunian, *Marx after Marx* (2015: 21-72), insiste, correctamente, en el carácter estructural de la subsunción formal dentro del capitalismo, pero se equivoca al tratar la subsunción real como una asimilación a la relación asalariada.

de los Estados Unidos (Marx 2013a: 143-145). Por ello, es crucial pensar las clases subalternas desde sus lugares y situaciones específicos, y no reducir sus necesidades a las del proletariado.

Las cartas y escritos periodísticos de Marx sobre casos como los de las personas esclavizadas en los Estados Unidos y de los movimientos anti-coloniales en China, India, Polonia o Irlanda, muestran que su concepción de la clase trabajadora es radicalmente internacionalista y no se limita al proletariado industrial de los países del capitalismo central. Al aproximarse al problema del mercado mundial, Marx llegó al estudio de diversas sociedades colonizadas, y de allí concluyó que el desarrollo económico de dichas sociedades es imposible mientras se encuentren sujetas al dominio extranjero. Ello le llevó a considerar a las personas colonizadas cada vez más, a lo largo de su vida, como sujetos políticos (Mezzadra y Samaddar 2020: 261-264). Más aún, como indica Anderson (2010: 108-114, 149-153), no prestarles suficiente importancia a las luchas nacionales y contra el racismo es para Marx un error que acarrea consecuencias negativas para los movimientos de clase trabajadora⁸.

Dussel, de nuevo, llama la atención sobre la presencia explícita en la obra de Marx de la doble contradicción entre clases a la vez que entre naciones; más precisamente, acotaríamos, entre estados-nación que defienden en mayor o menor medida sus capitales nacionales. Con base en los *Grundrisse*, argumenta que:

[...] la relación entre las naciones capitalistas es de *competencia* (no de explotación, pero sí de dependencia; de extracción de plusvalor por parte del capital más fuerte, y de transferencia por parte del capital más débil); pero ello no se opone, sino que se articula perfectamente, a la *explotación* de una clase sobre otra, del capital sobre el trabajo (Dussel 1988: 329).

Dussel fundamenta así la importancia política de las categorías de *pueblo* y de *pobre* directamente en textos del fundador del materialismo histórico. Estas categorías amplían significativamente los actores sociales que se

—

⁸ En el contexto de la guerra civil de los Estados Unidos, por ejemplo, Marx (2013b: 208), manifestaba en nombre de la Internacional que “mientras los trabajadores, verdadero poder político del norte, permitieron a la esclavitud manchar su propia república; mientras se jactaban —con relación a los negros que tenían un amo y eran vendidos sin su consentimiento— de gozar del privilegio de ser libres de venderse a sí mismos y de escoger su patrón, fueron incapaces de combatir por la verdadera emancipación del trabajo o de apoyar la lucha emancipadora de sus hermanos europeos”.

enfrentan al capital y al imperialismo, más allá de la tradicional clase obrera industrial, pero, crucialmente, sin excluirla. Sus alcances y limitaciones políticas y filosóficas, no obstante, trascienden el tema del presente artículo (Gallardo 1989; Dussel 1988: 365-372; Cicciarello-Maher 2017).

Podemos concluir, pues, que la teoría del valor de Marx permite comprender las articulaciones (efectivas o potenciales) de los sectores subalternos en tiempos de globalización del capital. No es necesario abandonar la atención sobre la contradicción entre capital y trabajo asalariado, sino comprenderla junto a otras formas de conflicto (con las cuales además se articula) que se siguen también de la contradicción entre valor y valor de uso. El Marx del segundo siglo es, de este modo, un teórico de la mundialidad producida de modo desigual y combinado por la dinámica del valor.

3. Sociabilidades fracturadas y alternativas comunitarias

En esta topografía global desigual, la lógica del valor le da forma también a las relaciones más inmediatas entre seres humanos, en la escala en la que viven el capitalismo y perciben sus interacciones sociales. La dinámica mundializante del valor no solamente produce desigualdades nacionales y regionales, sino que además fractura el tejido social más básico. Importantes discusiones en Latinoamérica en las últimas décadas se han enfocado en la explicación y crítica, a partir de Marx, de estas tendencias destructivas del capital. Es una crítica de la vida cotidiana en el capitalismo, abordada desde la perspectiva de las sociabilidades generadas por ese modo de producción.

Diferentes intérpretes han señalado que la crítica de la religión es para Marx la estructura fundamental de toda crítica (Torres Gaxiola 2021: 41). Las investigaciones de Hinkelammert han elaborado profusamente esta línea de argumentación en diálogo con la Teología Latinoamericana de la Liberación. Una de sus principales tesis de fondo ha sido, precisamente, que la crítica de la religión es la base del humanismo de Marx. Esta problemática no tendría que ver con la existencia o inexistencia de Dios, sino con la constatación de que bajo el capitalismo el capital es el ser supremo para el ser humano. De este modo, la modernidad no secularizó ni desencantó el mundo, sino que sustituyó a los viejos dioses por fetiches tales como el mercado, el dinero y el capital; por esto, el capitalismo es inherentemente idólatra y anticristiano. En palabras de Helio Gallardo, la teoría marxiana del fetichismo, leída por el economista alemán-latinoamericano, es una crítica del dios que asesina (Gallardo 2001: 79; Hinkelammert 2021: 118-135).

Ahora bien, más allá de la consabida y descontextualizada frase sobre “el opio del pueblo”, ¿en qué consiste entonces la religión para Marx? Luca Basso (2015: 16) la caracteriza como una representación ilusoria de la estructura de las relaciones sociales y la naturaleza. Sin embargo, esta definición yerra por no observar el carácter *práctico* de la religión, es decir, no aparece como productora de mundo, sino meramente como representación mental errónea.

Siguiendo a Hinkelammert (2021: 137), por el contrario, la crítica marxiana de la religión es más radical que la crítica de la ideología, precisamente porque la primera rige las sociabilidades entre seres humanos. La crítica del fetichismo de la mercancía sería para Marx una crítica de la religión en su sentido más amplio, aquel que está etimológicamente referido a la *re-ligación* de los sujetos entre sí. Se trataría, pues, de una crítica del lazo social fundamental, el cual variaría según los diferentes tipos de organización social. Walter Benjamin (1996) había esbozado esta línea de análisis, en la que indicaba que la religión del capitalismo es culto puro, que no necesita dogmas o teologías, pues su eficacia está en las prácticas y no en las creencias; no se necesita *creer* en el capitalismo para participar en él y, en la práctica, reafirmarlo.

Este automatismo se fundamenta en que, en el capitalismo, el dinero produce relaciones entre seres humanos sin que estos tengan que relacionarse entre sí directamente. En los *Grundrisse*, Marx (1971a, vol. 1: 157) afirma que “el dinero mismo es la *comunidad*, y no puede soportar otra superior a él”; el dinero no es solamente el equivalente general entre los objetos, sino además el mediador fundamental entre sujetos, con la particularidad de que en esta mediación impone sus reglas sobre las relaciones entre esos sujetos. De este modo, el capital tiende a destruir la diversidad de las demás formas de tejido social, sustituyéndolas por la única comunidad del dinero.

Como indica Facundo Martín (2014: 31), precisamente a partir de estos borradores, el capital reemplaza el nexo social inmediato de la comunidad o la familia por el nexo social universal y abstracto del intercambio generalizado. Maximiza la interdependencia de los individuos con relación al todo de la producción social; pero maximiza también la independencia del individuo frente a todo lazo social directo. Así se produce históricamente un nexo social contradictorio, que reúne a los seres humanos, pero se eleva como algo externo a ellos.

Este nexo social cosificado –basado en el valor, como forma originaria del dinero– se consolida como un poder ajeno, anónimo e impersonal, y con él se impone el capital como sujeto de la sociedad burguesa. La teoría marxiana del valor muestra así al capitalismo como irruptor de las condiciones que permiten una convivencia saludable entre seres humanos. Este

planteamiento de Martín, en discusión con el concepto de “dominación” de Postone (1993: 29-33), es consistente con la crítica hinkelammertiana de los fetichismos de las sociedades capitalistas en *El capital*. La crítica marxiana de la religión es entonces, ante todo, crítica de las sociabilidades fetichizadas.

En *El capital*, la teoría del fetichismo de la mercancía es la crítica más sistemática de las sociabilidades producidas por la lógica del valor. No casualmente, el concepto de fetichismo —el cual ya aparecía en uno de sus primeros artículos periodísticos en 1842, sobre el robo de leña (Marx 2015: 54)— articula la crítica de la economía política y la crítica de la religión. En ambos casos, se refiere a la inversión de las relaciones entre seres humanos y cosas (ante todo las *relaciones sociales* consideradas como cosas), donde estas últimas se imponen sobre los primeros. Así, no importa que el individuo sea ateo, puesto que la sociedad sigue la religión del capital. Mientras que Feuerbach se ocupó de la crítica de los dioses celestes, Marx lo hizo respecto a los dioses terrestres⁹.

Esta lectura en clave de la teología de la liberación no es una teoría de aplicación local para Latinoamérica, producto de una anomalía o residuo de épocas premodernas, sino la crítica de una tendencia general del capitalismo, que ha sido mejor apreciada desde las religiosidades de nuestra región. La lógica inherente del capitalismo es fetichista e idolátrica. Hinkelammert propone un humanismo radical, en el cual la oposición a la idolatría implica poner al ser humano como ser supremo; cualquier dios sobre el ser humano sería ilegítimo. En esta medida, recordando a Ernst Bloch, indica que solamente un ateo puede ser un buen cristiano y solamente un cristiano podría ser un buen ateo (Hinkelammert 2021: 51).

Siguiendo un pasaje de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, según Hinkelammert el criterio ético fundamental sería para Marx (Hinkelammert 2018: 25-26) acabar con todas las relaciones sociales en las que el ser humano sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Frente a la lógica del valor (la cual supone el cálculo de utilidades), se trataría de basar la ética, la *espiritualidad*, en la reciprocidad libre que carece de

⁹ Contra la crítica de que el término *fetichismo* tiene una carga colonialista, se puede observar que para Marx el fetichismo solo domina allí donde impera la abstracción: en la modernidad capitalista. Para que haya fetichismo debe haber un ocultamiento de la relación de dominio, y esta es evidente tanto en las formas comunitarias como en otros modos de producción, el feudal, por ejemplo (Fernández Díaz 2022: 296-300; Basso 2015: 50-53). La hipotética “sociedad de seres humanos libres” de la que habla *El capital* (2002, vol. 1: 96-97) comparte esta característica con las formas comunitarias, así como la de basarse en un lazo social que sigue una racionalidad orientada a la reproducción de la vida.

utilidad (pues no es un medio), pero que es indispensable para la buena vida (Hinkelammert 2012: 204-212).

En contraste con la abstracción descarnada del valor y el capital, se abre entonces la posibilidad de pensar otras formas de sociabilidad no idólatricas, basadas en un nexo social no cosificante. A partir de esta necesidad de *re-ligar* a los seres humanos bajo otras condiciones resurge en las formulaciones marxistas contemporáneas el tema de lo común y de la comunidad.

La crítica del lazo social fundamental del capitalismo se ha complementado en los más recientes lustros con el estudio en Marx sobre las condiciones sociales comunitarias. Esta lectura se ha basado en textos anteriormente marginales en el corpus marxiano, e incluso en textos hasta hace poco inéditos. El nuevo interés sobre los últimos años de Marx, en contraste con el Marx modernista de juventud, ha contribuido a delinear un aparato conceptual en el que la modernización capitalista no es una ruta necesaria para el socialismo.

Además del célebre apartado en los *Grundrisse* sobre formas comunitarias precapitalistas, han cobrado gran relevancia los apuntes etnológicos de 1881-1882 y los cuadernos de Londres de 1850-1851. Las ediciones hechas por el gobierno boliviano han sido esenciales para esta recuperación de lo comunitario dentro de la obra marxiana, y ha sido precisamente el vicepresidente de los gobiernos de Evo Morales, Álvaro García Linera, quien, inicialmente en colaboración con Raquel Gutiérrez, impulsó la reflexión (y, con el Ejército Guerrillero Tupac Katari, la acción política revolucionaria) sobre este tema (García Linera 2015: 35-42).

La vía anticapitalista pasaría, según esta lectura, por potenciar la forma comunidad como nexo social fundamental frente a la forma valor. Es bien conocida la carta de Marx en la que le indicaba a Vera Zásulich que las formas comunitarias rusas permitían una vía al socialismo sin pasar por el capitalismo (en Shanin 1990: 131-162). Siguiendo esta línea, según García Linera (2015: 345-348) la resistencia comunitaria permite alternativas frente al desarrollo industrial y a la vía obrerista dominantes en el socialismo del siglo XX.

El teórico boliviano se basó inicialmente en las elaboraciones de los *Grundrisse* sobre formas precapitalistas, en los borradores de 1861-1863 y 1865-1887 de *El capital* y en los cuadernos etnológicos de 1881-1882 (especialmente en el *Cuaderno Kovalevsky*), para pensar, contra el marxismo modernista, el desarrollo multilíneal de la historia. El análisis se enfoca en la relación entre población y tierra en el proceso de trabajo inmediato. Sigue los criterios básicos de la concepción materialista de la historia, referida a las relaciones entre medios y fuerzas de producción y no a una *historia de los fetichismos*, como sugiere Anselm Jappe (2016: 180-181), para comprender estas formas.

En ellas, el nexo social fundamental está constituido por la apropiación comunitaria de la tierra, desde la cual se desarrolla la producción de bienes materiales con un contenido técnico-organizativo específico del proceso de trabajo inmediato. Esta forma general de apropiación de los recursos agrarios da lugar a muy diversos tipos, pero el exvicepresidente indica (2015: 238-245) que hay en Marx dos fundamentales: la comunidad ancestral o arcaica, y, derivada de esta, la comunidad agrícola o rural.

Tanto la comunidad ancestral como la agrícola se basan en la cooperación y la organización. La diferencia principal estriba en que en la primera el trabajo es organizado por la comunidad en su conjunto, mientras que, en la segunda, se lo estructura a través de las familias. En ambas formas, la relación entre el individuo y la comunidad está determinado por el parentesco natural o simbólico (que es por sí mismo una técnica organizativa), y forman parte de una unidad más amplia con el territorio: “territorio y parentesco quedan fundidos en un elemento activo que es el proceso de *trabajo-en-acto*, que existe así como proceso de trabajo de la comunidad, en la comunidad, para la comunidad, hacia la comunidad” (2015: 281, énfasis en el original).

Así, el principal producto del proceso de trabajo es la misma comunidad, y no, como en el capitalismo, la ganancia generada por la realización de mercancías. Mientras que en el modo de producción capitalista las herramientas y el medio de trabajo son el elemento principal de la producción, el componente decisivo en las formas comunitarias es el trabajador colectivo (García Linera 2015: 268-269). La forma comunidad es, pues, una organización de toda la vida social en su relación metabólica con el entorno natural. El trabajo no es una inversión para multiplicar los recursos, sino un proceso de reciprocidad con la naturaleza. La sociabilidad no se rige por un vínculo abstracto, sino por la sostenibilidad del intercambio entre los seres humanos entre sí y con la naturaleza.

Como indica Bruno Bosteels (2021: 271), el interés de Marx al analizar las formas precapitalistas en los *Grundrisse* está en determinar los diversos grados de integración entre individuo y comunidad, en relación con la presencia o ausencia de propiedad privada y de formas despóticas o democráticas de Estado. La relación con la tierra define en estas formas el lazo social del que se derivan sus formas de sociabilidad, esto es, sus formas de religión como *re-ligación* de los individuos con su colectividad.

En este sentido, García Linera (2015: 290-297) argumenta que la religión es en la comunidad parte del proceso técnico, mientras que la tecnología tiene una dimensión religiosa, de modo que la religiosidad juega un rol determinante entre las fuerzas productivas de la comunidad. La religión organiza y regula los ritmos de las actividades del trabajador colectivo. De allí, además, la importancia de los rituales colectivos por sobre la producti-

vidad abstracta. Puesto que para la comunidad la riqueza es aquello útil para su reproducción física y simbólica, esta riqueza se refiere a los objetos que satisfacen necesidades específicas y no se convierte en una abstracción como un fin en sí misma, al modo del capital.

Por su parte, Juan José Bautista Segales, retomando a Hinkelammert, ha leído a Marx en relación con la racionalidad de lo comunitario y sus posibilidades emancipatorias. Esta racionalidad se caracterizaría por un lazo social cuyo criterio fundamental es la reproducción de la vida. En referencia a la teoría de la racionalidad de Max Weber, la comunitaria sería una *acción racional con arreglo a la reproducción de la vida* (Bautista Segales 2014: 277-282), una posibilidad que el teórico alemán no contempló (o, en rigor, que le hubiera parecido una forma no factible de racionalidad material). Esta racionalidad sería, pues, ajena a la del capitalismo (y, añade Bautista, también necesariamente a la de la modernidad), y supondría a la naturaleza como sujeto vivo: la *Pachamama*.

Al considerar autosuficientes a las formas comunitarias, Bautista Segales se aleja de otros marxólogos que analizan el tema de lo comunitario. Mientras que para García Linera (2015: 43-55), Kevin Anderson (2010: 212-213) y Bosteels (2021: 271-311), por ejemplo, la forma comunidad es importante como resistencia frente al capital, pero no es un horizonte utópico final, para Bautista Segales las comunidades tradicionales andinas son ya plenamente transmodernas y no requieren más que alejarse del capitalismo. Considera que incluso el socialismo está limitado al contexto de la modernidad (2014: 111).

I 129

Los otros autores mencionados consideran las formas comunitarias históricas como la base para “atravesar” la modernidad. Bosteels argumenta a favor del fortalecimiento de los lazos comunitarios en dirección a una política autonomista, distinta a un socialismo dirigido por el Estado (2021: 298-299), mientras que García Linera, como es conocido, apostó por la actividad estatal para promover el socialismo, en tensa combinación (García Linera 2012) con la promoción de las formas comunitarias.

Según el exvicepresidente, lo relevante en la actualidad es que de esas formas se puede derivar una formación “terciaria” sin pasar por el capitalismo. Las formas comunitarias podrían desarrollarse en dirección hacia una totalización universal desenajenada, que restituya el dominio de las fuerzas creadoras de las personas trabajadoras. Estas últimas deberían, para ello, producir su autodeterminación material-subjetiva-cultural-religiosamente. La meta sería “la comunidad universal fundada en el trabajo social-universal, en la que el individuo trabajador recobra su actividad laboral como algo gozoso, y en su unidad originaria con la naturaleza como el cuerpo vivo y sagrado de la autodeterminación humana” (García Linera 2015: 335, 347).

Luca Basso sostiene, a partir de su lectura de Marx, una posición bastante más reservada acerca de las posibilidades de lo comunitario. Del desarrollo capitalista desigual y combinado se sigue la necesidad para la acción política de prestarle atención a las condiciones locales específicas y a no aplicar criterios únicos en contextos distintos. Sin embargo, el rasgo político fundamental de la revolución sería el internacionalismo. Más allá de la composición de las formaciones locales (ya sean caracterizadas por un capitalismo avanzado o por relaciones de producción subsumidas al capital), el filósofo italiano argumenta que la comuna rusa, para el último Marx, al relacionarse con el capitalismo, podía transformarse hacia la propiedad privada o profundizar su carácter colectivo. El criterio principal para el tránsito de la comuna al comunismo radicaba, entonces, en la posibilidad de que una revolución en Rusia abriera paso a la revolución en Europa occidental y que ambas se complementaran (Basso 2015: 94-107; Anderson 2010: 235-236).

El análisis de Basso (2015: 54-107) no aborda en detalle las formas de sociabilidad comunitaria, sino que se basa en la posibilidad de la revolución más allá de los límites nacionales. Bautista (2014: 210-217), por el contrario, opta por una salida aislacionista para las comunidades andinas. Sin embargo, no es claro cómo, desde su planteamiento, podría evitar la confrontación con el capital internacional. Los análisis de Marx de coyunturas específicas siempre tomaron en cuenta el mercado mundial como factor relevante. Esto es especialmente necesario al abordar formaciones periféricas, ya que el mundo del capital, el *mercado mundial*, requiere que se le aborde siempre con criterio geopolítico.

Por otra parte, históricamente las comunidades no han estado exentas de alienaciones. Por ejemplo, García Linera (2015: 276-278) indica que, debido a que en estas formas es indispensable proteger el recurso de la fuerza de trabajo, las mujeres son allí un recurso social por su capacidad de procreación y que esta función como madres las cosifica. A partir de sus lecturas de Marx, tanto este autor, como Anderson (2010: 196-236) y Bosteels (2021: 313-317), consideran que el lazo social comunitario permite vislumbrar un modo de vida no alienado, particularmente porque este, como su forma de re-ligar a los miembros, no se basa en un fetichismo. Parten, sin embargo, de que las formas comunitarias conocidas han tenido límites en cuanto a la emancipación humana. Estos límites se relacionan también con su fragilidad ante el crecimiento, que conduce, según los *Grundrisse*, a la disolución de dichas formas sociales e incluso a su transformación en formas opresivas.

En síntesis, podemos concluir que desde este Marx transmoderno la reconstitución del tejido social comunitario adquiere una centralidad indiscutible; no obstante, tal planteo no conlleva una impugnación absoluta

de la modernidad¹⁰. Los grupos sociales subalternizados por el capital tendrían que gestar, entonces, una combinatoria de espacios comunitarios y modernos —que ya existe, aunque de modo alienado— bajo una racionalidad orientada a las necesidades humanas y no a la producción de valor como un fin en sí mismo. A su vez, las propias comunidades, si funcionaran de modo transmoderno, deberían someterse también a la crítica de sus eventuales formas de alienación.

4. Conclusión

Durante el siglo XX prevaleció la idea de un Marx modernista, que celebraba la mundialización de las relaciones sociales capitalistas, como momento previo a la emancipación socialista. Esto, en términos de sociabilidades, se tradujo en una exaltación de relaciones sociales que rompían completamente con los tejidos sociales tradicionales. El Marx modernista suponía que la buena vida provenía del desarrollo productivo y de la realización individual, pero partía ante todo del desencanto y la imposibilidad de encontrar referencias sociales estables. Según Berman, Marx considera la buena vida “no una vida de perfección definitiva, no la encarnación de unas esencias estéticas prescritas, sino un proceso de crecimiento continuo, incesante, abierto y sin fronteras. Así, pues, espera curar las heridas de la modernidad mediante una modernidad más plena y más profunda” (1991: 93). Según esa versión, Marx no ofrece una salida de las contradicciones de la vida moderna, sino “un camino más profundo para entrar en esas contradicciones” (Berman 1991: 128).

I 131

Como hemos argumentado, esto puede ser cierto para los jóvenes autores del *Manifiesto*, pero no concuerda con las elaboraciones de Marx a partir de los *Grundrisse*, con los cuales revisó y reformuló su concepto de historia. Más aún, su teorización sobre el valor como forma fundamental del capitalismo planteó problemas y conceptos que prefiguran los abordajes sistema-mundiales respecto a las relaciones entre centros y periferias. Contra actuales mitos de la globalización, Marx plantea *avant la lettre* que el mecanismo básico del valor produce desigualdades regionales y nacionales, y que el desarrollo del capitalismo no es en modo alguno homogeneizante.

¹⁰ En este sentido, concordamos con Santiago Castro-Gómez (2019: 82-88) en cuanto a que la transmodernidad no consiste en un retorno a culturas anteriores a la colonización y que los problemas de las sociedades modernas no pueden ser solucionados por medios exclusivamente comunitarios.

Puesto que las periferias del sistema-mundo están tan atravesadas por el capitalismo como los centros económicos, la fuerza de trabajo explotada bajo las distintas modalidades de subsunción tiene también potencialidad de resistencia ante el capital. El Marx maduro rechazó la colonización capitalista de China, India, México e Irlanda, y estudió atentamente en sus últimos años las formas comunitarias como formas de resistencia y, eventualmente, como alternativas al capital. Con estas investigaciones tardías sobre las formas comunitarias, Marx buscó vías contra la religión de la mercancía, del capital y del dinero: alternativas a través y más allá de la modernidad capitalista, orientadas hacia formas de sociabilidad más solidarias.

La crítica del valor de Marx implica que hay que derrocar el imperio de la abstracción del trabajo y la mercancía, y someter el valor a las necesidades humanas. Una sociedad de este tipo no estaría dominada por la razón formal-instrumental que prevalece en la Modernidad, sino más cercana a los lazos sociales comunitarios. De allí se podría aspirar a lo que Hinkelammert (2018: 40-43) llama el imperativo categórico marxiano: que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. La reivindicación de lo comunitario en la obra marxiana de madurez tiene, pues, el doble sentido de resistencia frente al capital y de referencia para la construcción de nuevos lazos sociales.

132 | En ambos sentidos, es necesaria la unión entre grupos sociales anticapitalistas. No se trata de cambiar el ideal de socialismo por el de la comunidad, sino de reconocer, en un contexto mundializado, la posibilidad de articularlos frente al dominio de la lógica del valor y sus patologías para la convivencia y la naturaleza. Para cerrar, suscribimos, pues, las palabras con las que Massimiliano Tomba (2024: 7) sintetiza esta perspectiva marxiana:

Lo arcaico, al ser contemporáneo, no está condenado a morir, sino que puede combinarse con la temporalidad de las luchas de la clase trabajadora, dando lugar así a una nueva formación social alternativa a la modernidad capitalista. La visión “geológica” de Marx, en capas, de períodos históricos [...] surge de la necesidad de construir un paradigma historiográfico adecuado a la competencia entre capitales y a la combinación de diferentes formas de explotación, por un lado, y, de la necesidad de considerar el globo entero, por el otro: el rincón europeo del mundo junto con las tres cuartas partes del planeta en cuyo saqueo se produce la riqueza de aquel.¹¹

¹¹ Este artículo forma parte de los resultados del proyecto 743-C0-149 del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmad, A.** (2008), *On Theory: Classes, Nations, Literature* (Londres - Nueva York: Verso).
- Amin, S.** (2010), *The Law of World-Wide Value* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Anderson, K.** (2010), *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (Chicago - Londres: University of Chicago Press).
- Anderson, K.** (2022), "Marx's French Edition of Capital as Unexplored Territory", en M. Musto (ed.), *Marx and Le Capital: Evaluation, History, Reception* (Londres - Nueva York: Routledge, 41-59).
- Basso, L.** (2015), *Marx and the Common: from Capital to the Late Writings* (Chicago: Haymarket).
- Bautista Segales, J. J.** (2014), *¿Qué significa pensar desde América Latina?* (Madrid: Akal).
- Benjamin, W.** (1996), "Capitalism as Religion", en M. Jennings y M. Bullock (eds.), *Walter Benjamin: Selected Writings 1913-1926* (Cambridge: Harvard University Press, 1996, 288-291).
- Berman, M.** (1991), *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad* (Barcelona: Siglo XXI - Anthropos).
- Bosteels, B.** (2021), *La comuna mexicana* (México: Akal).
- Castro-Gómez, S.** (2019), *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno* (Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana).
- Chakrabarty, D.** (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton - Oxford: Princeton University Press).
- Chibber, V.** (2013), *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (Londres - Nueva York: Verso).
- Cicciarello-Maher, G.** (2017), *Decolonializing Dialectics* (Durham: Duke University Press).
- Dussel, E.** (1988), *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63* (México: Siglo XXI).
- Dussel, E.** (1990), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (México: Siglo XXI).
- Dussel, E.** (2020), *Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial* (Madrid: Trotta).
- Fernández Díaz, O.** (2022), *Itinerarios y trayectos heréticos* (Buenos Aires: CLACSO).
- Fineschi, R.** (2024), *Un nuevo Marx: filología e interpretación tras la nueva edición histórica-crítica (MEGA2)* (Madrid: El Viejo Topo).
- Gallardo, H.** (1989), *Actores y procesos políticos latinoamericanos* (San José: DEI).
- Gallardo, H.** (2001), "Fetichismo, fe y razón", en J. Duque y G. Gutiérrez (eds.), *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años* (San José: DEI, 79-93).
- García Linera, Á.** (2012), *Las tensiones creativas de la revolución: la quinta fase del proceso de cambio* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).

- García Linera, Á.** (2015), *Forma valor y forma comunidad: aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- García Quesada, G.** (2022), *Marx, historiador de espacio-tiempos sociales: ensayo sobre los fundamentos del materialismo histórico* (Buenos Aires: CLACSO).
- Grüner, E.** (2010), *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución* (Buenos Aires: Edhasa).
- Guha, R.** (2003), *La historia en el término de la historia universal* (Barcelona: Crítica).
- Harootunian, H.** (2015), *Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism* (Nueva York: Columbia University Press).
- Harvey, D.** (1999), *The Condition of Postmodernity: an Enquiry on the Origins of Cultural Change* (Malden - Oxford: Blackwell).
- Harvey, D.** (2004), *El nuevo imperialismo* (Madrid: Akal).
- Hinkelammert, F.** (2012), *Lo indispensable es inútil: Hacia una espiritualidad de la liberación* (San José: Arlekin).
- Hinkelammert, F.** (2018), *Totalitarismo del mercado: El mercado capitalista como ser supremo* (México: Akal).
- Hinkelammert, F.** (2021), *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión* (Buenos Aires: CLACSO).
- Jappe, A.** (2016), *Las aventuras de la mercancía* (Logroño: Pepitas de Calabaza).
- Jeong, S.** (2020), “Globalization”, en M. Musto (ed.), *The Marx Revival* (Cambridge: Cambridge University Press, 285-301).
- Kaiwar, V.** (2015), *The Postcolonial Orient* (Chicago: Haymarket).
- Kohan, N. y López Castellanos, N.** (2023) (eds.), *Marxismos y pensamiento crítico en el Sur global* (Madrid: Akal).
- Lunn, E.** (1986), *Marxismo y modernismo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Lyotard, J.-F.** (1998), *La condición postmoderna: informe sobre el saber* (Madrid: Cátedra).
- Martín, F. N.** (2014), *Marx de vuelta: hacia una teoría crítica de la modernidad* (Buenos Aires: El Colectivo).
- Martineau, J.** (2016), *Time, Capitalism and Alienation* (Chicago: Haymarket).
- Marx, K.** (1971a), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858. Grundrisse* (Madrid: Siglo XXI).
- Marx, K.** (1971b), *El capital, libro 1, capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción* (México: Siglo XXI).
- Marx, K.** (1976), *El capital* (México: Siglo XXI).
- Marx, K.** (1979), “The Future of British Rule in India”, en K. Marx y F. Engels, *Collected Works* (Moscú: Progress Publishers, tomo 19, 217-222).
- Marx, K.** (1989), “Economic Manuscript of 1861-1863 (Continuation)”, en K. Marx y F. Engels, *Collected Works* (Nueva York: International Publishers, tomo 32, 7-543).
- Marx, K.** (2002), *El capital* (México: Siglo XXI).
- Marx, K.** (2003), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (Madrid: Alianza).

- Marx, K.** (2013a), “La Guerra Civil norteamericana”, en A. Lincoln y K. Marx, *Guerra y emancipación: Abraham Lincoln & Karl Marx* (Madrid: Capitán Swing, 133-145).
- Marx, K.** (2013b), “Carta de la Asociación Internacional de Trabajadores a Abraham Lincoln”, en A. Lincoln y K. Marx, *Guerra y emancipación: Abraham Lincoln & Karl Marx* (Madrid: Capitán Swing, 207-208).
- Marx, K.** (2015), “En defensa de los ladrones de leña”, en K. Marx y D. Bensaïd, *Contra el expolio de nuestras vidas: en defensa del derecho a la soberanía energética, a la vivienda y a los bienes comunes* (Madrid: Errata Naturae, 9-54).
- Marx, K.** (2019), *Colonialismo: cuaderno de Londres n° XIV, 1851* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).
- Mezzadra, S. y Samaddar, S.** (2020), “Colonialism”, en M. Musto (ed.), *The Marx Revival* (Cambridge: Cambridge University Press, 247-265).
- Musto, M.** (2011) (coord.), *Tras las huellas de un fantasma: la actualidad de Karl Marx* (México: Siglo XXI).
- Parry, B.** (2004), *Postcolonial Studies: a Materialist Critique* (Londres - Nueva York: Routledge).
- Postone, M.** (1993), *Time, Labor and Social Domination: a Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pradella, L.** (2015), *Globalisation and the Critique of Political Economy: New Insights from Marx's Writings* (Londres - Nueva York: Routledge).
- Quijano, A.** (2014), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO).
- Rodney, W.** (2022), *Decolonial Marxism: Essays from the Pan-African Revolution* (Londres - Nueva York: Verso).
- Rosdolsky, R.** (2004), *Génesis y estructura de El capital de Marx* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Roth, K. H. y van der Linden, M.** (2014), “Results and Prospects”, en K. H. Roth y M. van der Linden (eds.), *Beyond Marx: Theorising the Global Labour Relations of the Twenty-First Century* (Chicago: Haymarket, 445-485).
- Saïd, E.** (1990), *Orientalismo* (Madrid: Prodhufi).
- Shanin, T.** (1990), *El Marx tardío y la vía rusa* (Madrid: Revolución).
- Steven, M.** (2021) (ed.), *Understanding Marx, Understanding Modernism* (Londres: Bloomsbury).
- Tomba, M.** (2013), *Marx's Temporalities* (Chicago: Haymarket).
- Tomba, M.** (2024), “The prism of exploitation: Marx's analysis of the world market”, *Cultural Dynamics*, 36(3): 290-297.
- Torres Gaxiola, A.** (2021), *La técnica del capital: ensayos sobre Bolívar Echeverría y Karl Marx* (México: UNAM).
- Wallerstein, I.** (2004), *World-Systems Analysis: an Introduction* (Durham - Londres: Duke University Press).

Recibido: 17-10-2024; aceptado: 19-03-2025