

La razón ética en Karl Marx a 200 años de su natalicio: lectura para el buen vivir

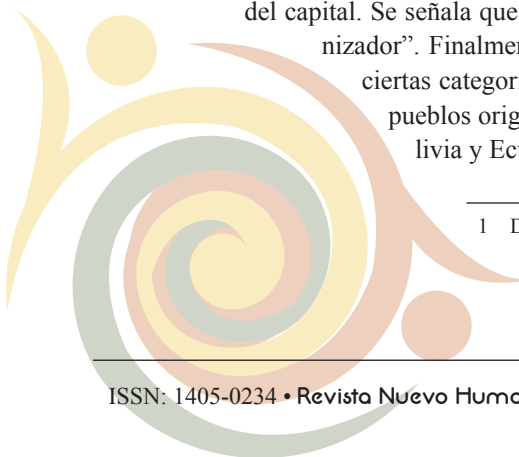
The Ethical Reason in Karl Marx to 200 Years of his Birth: Reading for Good Living

*José Carlos García Ramírez*¹
Tecnológico de Estudios Superiores de Chimalhuacán
México

Resumen

El presente artículo pretende regresar al pensamiento de uno de los filósofos y humanistas más importantes de los últimos dos siglos: Karl Marx. El regreso no es una cuestión nostálgica. Es una responsabilidad para entender el momento presente. El estudio se divide en cuatro temas. En el primero, se discuten las dudas que tienen los economistas ortodoxos con respecto a la ética. El segundo subtema explica algunas consideraciones generales sobre Marx en su vida de periodista y activista político. En el tercer apartado, se expone la crítica que hace el filósofo de Tréveris al derecho privado, en cuanto instrumento de justificación política e ideológica del capital. Se señala que Marx ejerce la crítica y realiza un “giro descolonizador”. Finalmente, se planean algunas directrices análogas entre ciertas categorías de Marx y la perspectiva actual que tienen los pueblos originarios de América Latina (principalmente en Bolivia y Ecuador), los cuales hablan del “buen vivir”.

¹ Doctor en Humanidades, Maestro y Licenciado en Filosofía, académico del Tecnológico de Estudios Superiores de Chimalhuacán, Estado de México. Correo electrónico: josecarlosgarcia357@gmail.com





Palabras clave: propiedad privada; subdesarrollo; giro descolonial; buen vivir.

Abstract

Two hundred years after the birth of Karl Marx (1818), the theoretical legacy and the practical challenges of the postulates are still relevant in the 21st century. This article aims to come back to the thought of Marx. The return is not a nostalgic question. It is a responsibility to understand the present moment. The study is divided in four themes. In the first, I discuss the doubts of orthodox economists with respect to ethics. The second sub-theme explains some general considerations about Marx in his life as a journalist and political activist. In the third section, I comment on the criticism made by the philosopher of Trier to private law as an instrument of political and ideological justification of capital. I point out that Marx exercises criticism from the “decolonial turn”. Finally, I propose some analogous guidelines between some categories of Marx and the actual perspective of the original people of Latin America (Bolivia and Ecuador, principally) who speak of “good living”.

Key words: ethics; private property; underdevelopment; decolonial turn; good living.

El debate entre economía y ética: ¿se puede sostener una postura humanista de Marx?

Pocos años antes de la caída del Muro de Berlín en 1989, se publicó el debate entre Maximilien Rubel y los editores del periódico del Socialist Standard of Great Britain, órgano difusor del marxismo-leninismo británico. El tema discutido era saber si resulta válido o no hablar de la ética en Marx. Rubel sostiene que sí es factible hablar de esta siempre y cuando se le entienda como crítica a la ideología burguesa, es decir, considera que la posición ética de Marx por un lado es una postura existencial (“acto ético”) de denuncia-negación de las desigualdades sociales y, por el otro, es un anuncio o proclama reivindicadora de lo deseable: la emancipación de lo humano libre de explotación y dominación. Los editores, inclinados hacia un marxismo ortodoxo, simplemente le replicaron que hablar de “actos éticos” en Marx era algo conservador y reaccionario, propio de curas y predicadores mojigatos.

Los directivos del periódico Socialist Standard of Great Britain, por ignorancia, nunca supieron lo distante que estaban de la arquitectónica conceptual de Marx. Los prejuicios sobre la ética en Marx se derivaban de lecturas sesgadas del *Manifiesto del Partido Comunista*, en donde se dice repetidas veces que en el ideario comunista no cabe la “moral burguesa”. Además, desde la perspectiva del materialismo histórico, todo postulado normativo, moral o axiológico no tiene



sustento científico, es decir, no puede ser fundamento de la crítica a la economía política. Como bien señala Sánchez Vásquez, filósofo español exiliado en 1939 en México, el marxismo ingenuo simplificó, de manera mecanicista y burda, la dialéctica y la historia, al pretender reducir la totalidad de la obra de Marx a la contradicción entre capital y trabajo. Pretensión arrebatada es aquella creencia, la cual sostiene que para entender la totalidad del programa científico de Marx basta con comprender la historia y la lucha de clases desde el economicismo (Sánchez Vásquez, 1982). Pretender tematizar otros horizontes conceptuales más allá del productivismo era una insolencia o un arrebato burgués. Las interpretaciones de Althusser, Hilferding, Kautsky y el actual filósofo norteamericano Allen Wood reducen la obra de Marx al análisis dialéctico entre los dueños de los medios de producción y los poseedores del trabajo (contradicción entre capital y trabajo), explicada desde una visión meramente productivista.

De allí que toda pretensión interpretativa fuera de los cánones de un economicismo estándar a ultranza, simplemente, es catalogado como ideología burguesa carente de sustento científico. Quizás esas interpretaciones de los clásicos del marxismo, con respecto a la desmitificación de los códigos morales y de todo ideario religioso (especialmente el de la cristiandad que justificaba ideológicamente la dominación del Estado prusiano), se deba a la época de exilio de Marx en Bruselas. *La sagrada familia*, *La ideología alemana* y *Miseria de la filosofía* son tres obras lineales de la época bruselense, en las cuales aparecen un conjunto disperso de polémicas con variados matices bien definidos que emprenden la crítica a la alienación humana, a la propiedad privada y al humanismo abstracto e hipócrita del conservadurismo provinciano de las minorías que detentaban el poder en la Europa del siglo XIX (Sperber, 2013).

No olvidemos que en *La ideología alemana* Marx y Engels recurren al concepto de “humanismo real” (preconizado por Feuerbach) para criticar el “idealismo especulativo” de los hermanos Bauer. El debate entre ética y economía, inspirado en el análisis de las obras de Marx, deriva en al menos dos polos: por un lado, aquel que sostiene que el análisis económico está por encima de cualquier otra disciplina científica y, por el otro, aquel que sustenta que para Marx la ciencia no son exclusivamente los criterios epistemológicos de la economía, sino un entramado complejo en el que sobresalen la historia, el derecho, la teología, la biología, la política, la ética, entre otras.

Con respecto a la primera polaridad mencionada, se ha desencadenado una postura empirista, la cual defiende que el criterio de demarcación científica que utiliza Marx se basa en la explicación de los hechos sociohistóricos. Dicho criterio



pretende ser el verdadero. Se deben explicar los procesos productivos de la contradicción entre capital y trabajo, al igual que desmenuzar cómo la mercancía deviene en dinero y este en capital incrementado o plusvalor. El siguiente paso es deducir que, a través de los diversos modos de producción, el capitalismo es el más depredador con respecto al trabajador y que este último está condenado a recibir salarios paupérrimos que para el dueño de los medios de producción se convierten en ganancias. Se concluye, entonces, que la historia tiene que ser la explicación de las paradojas que encierra el paradigma productivista.

Lo importante es comprender por qué algunas regiones son más desarrolladas que otras. La conclusión para algunos marxistas ortodoxos es que el problema por explicar está en la economía. Por eso, según ellos, Marx se ocupó de tal asunto y no perdió tiempo en otras posturas interpretativas hechas sobre sus contribuciones. Hasta aquí los argumentos que pretenden empoderar las interpretaciones economicistas sobre Marx. Sin embargo, Marx diría que eso no es su objetivo estratégico. Es otro hontanar científico que promulga, cuando en la parte final de la siguiente cita textual señala:

Para la economía clásica, el capital es el punto de partida que explica por qué hay que pagar salarios al trabajador, invertir en medios de producción, generar productos para venderlos en el mercado, obtener plusvalor (ya no solo de la clase trabajadora, sino ahora de las naciones dependientes y dominadas por el capital trasnacional), y por qué el capital permite finalmente el desarrollo de las naciones (caso de Inglaterra). Sin embargo, en dicha cita se encuentra que para Marx el fin último es explicar el origen de la pobreza y el demostrar que el trabajo es el punto de partida, es decir, la corporalidad del trabajador como fundamento del capital.

Para Marx la afirmación de la materialidad significa hablar de la vida de las personas, del momento corporal o subjetivo del trabajador cuando se convierte en mercancía de cambio. Hablar de la vida (*das Leben*) es un momento positivo. Es un momento negativo cuando el capital corrompe y logra desmembrar la vida del trabajador al robarle una parte de su vitalidad. Entonces, la ética ya no es solamente lo que supone Rubel cuando dice que esta es un “acto existencial” de protesta contra la explotación, sino que ahora la ética material o de la vida es el criterio desde el cual Marx emprende la crítica a las fuerzas depredadoras del capital para el cual la vida del trabajador vale casi nada.

Hablar de la ética material es para Marx “ponerse de parte” de la vida, pero, en particular, de la vida de las víctimas del capitalismo: los obreros, los desempleados, las mujeres dominadas por el machismo, los jóvenes maltratados por los



adultos, los ancianos despreciados por la edad, los pueblos originarios mancillados por la modernidad tecnológica. Ponerse de lado de las víctimas no es solo una cuestión existencial de observador, sino ser partícipe de aquella subjetividad maltratada: es penetrar en el horizonte práctico de la víctima desde su cotidianidad y militancia, así como ejercer la crítica orgánica del sistema. Por lo tanto, la condición de posibilidad de toda crítica al capital es un giro epistemológico fundamental desde el que se afirma la dignidad de la corporalidad humana o la corporalidad viviente que puede morir de hambre, de frío, por ausencia de trabajo, por enfermedad o por explotación sin límite.

No es difícil deducir de los argumentos desarrollados en los párrafos anteriores la perspectiva de Marx sobre la vida de quienes experimentan en su corporalidad existente las injusticias sociales y la explotación del trabajo. Se puede deducir que en Marx existe cierta tendencia humanística en cuanto a la defensa de la vida de algunos sectores de sociedad capitalista: los pobres, los asalariados, el niño famélico obligado a trabajar en los talleres artesanales londinenses, las mujeres campesinas de los suburbios de Francia (siglo XIX) cuyo destino era la prostitución. Como bien dice Jean Paul Sartre (1992, pp. 15-27), en Marx, el humanismo no necesariamente es una ideología burguesa o un conjunto de ideas abstractas que no asumen responsabilidad alguna por los diversos problemas que le aquejan al ser humano. El humanismo en Marx podría ser catalogado como una ética incipiente, en el sentido de que esta última es el hontanar crítico por excelencia desde el cual se pone en cuestión el sistema capitalista.

Sin embargo, esas intuiciones de tipo humanístico serían las caracterizadas por la necesidad de entender al ser humano desde el ámbito del hombre mismo y por la reivindicación de la dignidad y libertad humanas, a partir de la crítica a la alienación que produce el sistema capitalista. Se debe tener precaución e indicar que Marx nunca elaboró una teoría del “hombre”. La misma pretensión de hablar de “el hombre” en abstracto, sobre el hombre desligado de toda determinación histórico-social, la califica el filósofo de Tréveris como una pretensión absurda carente de sentido.

En esa línea, por lo tanto, Marx nunca desarrolló un estudio sistemático y exclusivo sobre “el humanismo”. Sin embargo, eso no significa que el tema de lo humano haya sido ajeno a su análisis socioeconómico y político-cultural. Así se tendrá en el “joven” Marx que el trabajo, la justicia o simetría social, la apropiación de los medios de producción, las relaciones comunitarias, el tiempo libre, entre otras proyecciones deseables son las directrices reguladoras a través de las cuales se humaniza la vida o se realiza el ser humano. Contrariamente, la



deshumanización viene por la explotación de una clase social que se apropia de los excedentes del trabajo asalariado no pagado, de doctrinas ideológicas que pretenden convencer que la pobreza material es buena para quienes la viven y que la explotación de la naturaleza o del medio ambiente es necesaria para multiplicar las ganancias de minorías rapaces que monopolizan la política y los órganos del Gobierno y del Estado.

Es en su obra de madurez en la que Marx sostiene una postura crítica sobre la defensa de lo humano cuando dice lo siguiente: “El trabajo es ante todo, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre mediatiza, regula y controla su cambio de materia con la naturaleza mediante su propia acción” (Marx, 1988, p. 192). Por eso, en la *Ideología alemana*, le recordará a L. Feuerbach (filósofo idealista y humanista abstracto) que el peor enemigo del humanismo real es el humanismo abstracto (aquel que ingenuamente separa al ser humano de sus condiciones materiales de vida). El humanismo real debería ser aquel que sirve como protesta contra la miseria real (Marx, 2003, p. 102).

El intelecto, el cuerpo y el activismo

Para Marx existe una división entre el trabajo teórico y el práctico. A temprana edad, comienza a desconfiar del eufemismo hegeliano de que el pensamiento por sí mismo es acción transformadora. En su “carta de un joven al elegir una profesión”, Marx indica que el profesionista que se entrega únicamente a la producción de conceptos abstractos, sin que estos tengan una aplicabilidad socialmente hablando, realiza una tarea insuficiente y pobre. En su adolescencia, Marx, siguiendo la crítica a la razón pura que I. Kant desarrolla, señala que el pensamiento abstracto (las antinomias de la razón teórica kantiana) no es condición suficiente para explicar la totalidad de lo real.

Con la razón práctica el mundo de los medios y los fines (directriz teleológica) o de las relaciones humanas concretas adquiere significado o fundamento. Si para Kant la razón práctica culmina con el imperativo categórico o deber moral como regla universal, al señalar lo siguiente: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Kant, 2009, p. 23), de manera distinta, Marx dice que la razón no es una entelequia metafísica predeterminada al margen de la vida real de los seres humanos. Por el contrario, ella es un constructo histórico cuya practicidad está en función de su utilidad social. El conocimiento tiene una faceta práctica y útil que depende del grado de conciencia y de responsabilidad del sujeto quien lo produce.



A través del conocimiento, los individuos privilegiados en tener acceso a una educación o instrucción profesional están obligados, moralmente, a servir a la humanidad. Esa posición de Marx es comprensible, quizás, por la influencia de la tradición rabínica de su padre, quien seguramente marcó su *ethos* familiar (Leopold, 2000, pp. 29-35:). Velar por la felicidad de la otredad es una posición radical de promover el bienestar ajeno que implícitamente genera la satisfacción de aquel que lo posibilita. Estamos frente a una ética de las acciones directas cuyas decisiones se miden por la actitud consciente de trabajar por el bien común.

La oferta que nos propone el joven Marx es la de una actitud comprensiva que plantea el inicio de la fundamentación de ciertos principios con pretensión de universalidad, que son racionalidad práctica y felicidad o bienestar como condiciones necesarias de la vida humana. Al parecer, Marx, como buen conocedor de la filosofía clásica grecolatina, especialmente de Aristóteles, ubica el problema de la racionalidad práctica como aplicación teleológica para arribar al reino de la felicidad. Pero también es deudor de Kant, al considerar que el acto racional de un sujeto está regulado por principios universales.

Contra el particularismo de Richard Rorty, quien considera que las acciones humanas son el correlato de perspectivas particulares contextualizadas culturalmente y de las cuales es imposible inferir postulados universales (Rorty, 1982, pp. 77-79), para el joven Marx fue lo contrario: los postulados universales son ideas compartidas históricamente que regulan el devenir humano y condicionan los actos subjetivos. El universalismo, según los postmodernos, es un metalenguaje tedioso e inútil, que no sirve para resolver problemáticas sociales. Rorty tiene una visión contextualista y neopragmática.

Marx, en contraste, consciente de que la historia se desenvuelve dialécticamente (contextos particulares y generalidades sociales), se inclina por el uso de ciertos postulados universales como condiciones programáticas emancipatorias. El paradigma de la emancipación de lo humano está constituido por ciertas referencias universales dadoras de sentido operativo o crítico-práctico. Un ejemplo de universalismo emancipatorio es cuando Marx dice lo siguiente: “Los sufrimientos universales que destrozan la vida del género humano (...) posibilitan su negación a través de la afirmación del combate universal (...) Si fuéramos animales, podría naturalmente dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad para ocuparnos de nuestro propio pellejo” (Marx, 1972a, pp. 541-542).

Durante sus estudios como bachiller, Marx identificó que uno de los problemas de la modernidad es haber escindido y generado perspectivas binarias de la realidad:



lo humano versus naturaleza, cuerpo versus alma, esencia versus materia, mente versus sensibilidad. Marx ubica una primera crisis de la modernidad europea cuando esta postula un dualismo antropológico fundamentado en la hegemonía de la racionalidad como vía legítima de acceso al conocimiento de la realidad.

Marx intenta superar el falso debate entre racionalismo y empirismo, entre idealismo y materialismo, y comienza a postular un hontanar antropológico novedoso, en el cual emerge la complejidad de lo real: la corporalidad humana. El cuerpo humano no es solamente una entidad biológica organizada a partir de órganos y sistemas autorregulados por impulsos bioquímicos que producen estímulos y reacciones. La “corporalidad (*Leiblichkeit*)” es una totalidad orgánica que presupone determinaciones socioculturales: *Unser Körper ist alles* (nuestro cuerpo lo es todo), decía Marx. Y, por ser todo, es el punto de partida para poder hablar de aquello que afecta a la vida humana (Marx, 1974, pp. 12-25). En su tesis doctoral, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, nos indicará que en la estructura de nuestra corporalidad acontece todo: los pensamientos, las emociones, las fantasías, las alegrías, las pesadumbres. Nuestro cuerpo es una totalidad multifuncional e interactiva (Schmied-Kowaezik, 1981, pp. 89, 95-105).

Marx presupuso que la corporalidad es lo que define nuestra personalidad. La persona no es la máscara, ni mucho menos una representación teatral. Por el contrario, ella es la inmediatez fáctica de nuestra existencia. La historia, por tanto, tiene que ver con la historia de los cuerpos reunidos en comunidad. Desde sus años de juventud, a Marx le interesaba reflexionar sobre la corporalidad humana. Posiblemente, se ocupaba de esa temática (aún sin sentido crítico), por pretender desmontar la metafísica platónica y judeocristiana cuya representación del cuerpo humano era negativa por estar compuesta de necesidades, impulsos, emociones y todo lo característico del *sōma*.

Abstraer las dimensiones corporales era una forma de negar el nivel práctico, pulsional, del trabajo corporal humano. Pero también se perfilaba la crítica al idealismo alemán. Marx afirma positivamente la corporalidad sus escritos posteriores cuando recuerda que el aspecto de la corporalidad pertenece a las fuerzas de la naturaleza, como son los brazos y las piernas, la cabeza y las manos (*Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand*).

Al desarrollar la crítica al capital, dirá que el sistema de producción capitalista es violento en esencia, ya que, entre otras cosas, la forma capitalista de producir se monta de manera agresiva (proceso de subsunción) sobre la corporalidad humana en cuanto forma natural de la vida (Marx, 1981, pp. 192-213). La cruzada contra



el “cuerpo humano y el no reconocimiento de sus necesidades, fue una forma de omitir u ocultar las demandas del cuerpo social” (Friedenthal, 1981, p. 69). Por tal motivo, el ideario kantiano del reino del deber y de la paz perpetua fue necesario en la Alemania prusiana, pues representó el instrumento ideal para ocultar las contradicciones sociales y perseguir, reprimir y torturar los cuerpos de los disidentes (especialmente simpatizantes de la Revolución francesa y los jóvenes de la izquierda hegeliana) críticos del *statu quo*; también para explotar violentamente la condición corporal del trabajador, a partir del valor que se valoriza (o sea, el capital).

Marx se enfrenta al cinismo de aquellos que piensan que el humanismo *sui generis* equivale al orden monárquico. Logra ubicar uno de los problemas de la modernidad: la deshumanización. En el “Fragmento al apéndice de la tesis doctoral” de 1841 indica que las sociedades modernas han desvirtuado sus lazos de reciprocidad. Las cosas y el deseo por poseerlas conllevan al extravío de la emancipación humana. Y lo peor es que se han edificado instrumentos jurídicos y esquemas epistemológicos que justifican el acto de posesión de un conjunto de individuos sobre ciertos bienes materiales. La posesión de los bienes terrenales y el control de las corporalidades se convirtieron en uno de los negocios más redituables en la historia moderna. Marx entendía muy bien cómo el tráfico de esclavos negros, la explotación de indios y el saqueo de las riquezas en las colonias de América constituyeron uno de los orígenes del desarrollo de las metrópolis de Europa. De ahí que el pensador no haya tenido en buena estima a John Locke, el filósofo de la libertad, quien era accionista de la Royal African Company, dedicada a la compra-venta de esclavos (Yolton, 1969, pp. 38-41).

Propiedad privada, acumulación originaria y el giro descolonial

En los primeros meses de 1843, Marx comienza a explorar las categorías político-ideológicas con las que analiza la problemática de la corporalidad y, por primera vez, utiliza la categoría de “derechos de las personas” que posteriormente definirá como “derechos humanos” y, de manera más concreta, “derechos del trabajador”. Para esas fechas, insiste en dos cosas importantes: por un lado, señala que por encima del derecho a las cosas o el derecho a la propiedad privada (postura central de la filosofía del derecho de Hegel) debe estar el derecho de las personas, que no es otra cosa sino el “derecho al goce humano en toda su corporalidad viviente” (Marx, 1974, p. 47), por otro lado, apunta a que la formalización jurídica de la propiedad privada es el primer mecanismo histórico de despojo de los bienes materiales para usufructo de una minoría.



El derecho de propiedad privada implica que quienes son despojados de las propiedades comunales comiencen a soportar las injusticias de un sistema jurídico que pone por encima la voluntad del poderoso y pondera el sistema de propiedad privada. Gracias a la recepción del pensamiento jurídico de Burke en la Universidad de Göttingen y Berlín, Marx comienza lo que hoy se denomina descolonización —utilizando la terminología de Orlando Fals Borda— del derecho. Contra la idea del derecho positivo o formal, Marx indica que las formas jurídicas deben estar al servicio desde, por y para las necesidades materiales del pueblo despojado que también es una parte de la humanidad. Eso nos hace pensar que, según Marx, la ley es para el ser humano y no el ser humano es para la ley. Por tal motivo, nos recuerda lo siguiente: “Que el ser humano viva en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su corporalidad con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. La actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el ser humano como medio para la satisfacción individual” (Marx, 1987, p. 45).

En abril de 1843, es suprimida la Gaceta Renana y, junto con sus colegas Ruge y Herweg, Marx busca dar continuidad a la Gaceta en Zurich bajo un nuevo título. De ese proyecto de edición aparecen *Los anales franco-alemanes* (publicados en París). Desde el exilio en París, Marx comienza a trabajar sus apuntes sobre la “Crítica a la filosofía del Estado de Hegel”. Para los últimos meses de ese año, nuestro joven de Tréveris encara a la intelectualidad dominante que solo se ocupaba del desarrollo pseudocientífico de las ideas (legitimadoras de la opresión terrenal) y a los miembros de la Dieta comprometidos con la privatización de los recursos naturales.

Es en la *Ideología alemana* (Marx, 1978, págs. 40-70) en la cual Marx nos dirá que el derecho privado ha evolucionado históricamente con el desarrollo de la propiedad privada y con la disolución de la comunidad: “*Das Privatrecht entwickelt sich zu gleicher Zeit mit dem Privateigentum aus der Auflösung des naturwüchsigen Gemeinwesens*” (el derecho privado con el paso del tiempo se ha convertido en un privilegio de unos cuantos por encima de la disolución natural de la comunidad). Exiliado en París entre 1843 y 1844, Marx siguió trabajando sobre la base del humanismo abstracto de Feuerbach (criticando la religión y la filosofía especulativa).

Por su parte, Engels convenció a Marx de la importancia de profundizar en los estudios económicos. Junto al hegeliano Arnold Ruge, Marx editó, en 1844, el *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anuario Alemán-Francés o Anales franco-alemanes*), que incluía dos extensos artículos suyos: “La cuestión judía” y “La filosofía hegeliana del derecho”. Fue durante ese año cuando redactó los famosos



Manuscritos económico-filosóficos, que dejó en borrador y no publicó en vida. Sin embargo, independientemente de sus estudios en los años siguientes en economía, política, matemáticas e historia, mantuvo su crítica al derecho subjetivo. En la cuestión judía dirá que “*Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst*” (Toda emancipación es la consagración del hombre con el mundo, de sus relaciones consigo mismo) (Marx, 1988, pág. 76).

En los *Manuscritos económico-filosóficos*, comienza a desplegar la crítica a la economía política y nos dirá que “*Die Akkumulation der Kapitalien auslösen paupertas*” (La acumulación del capital es el detonante o el gatillo del *paupertas* <empobrecimiento>) (Marx, 1970, p. 101).

Acumulación originaria

A principios de 1850, se agudiza la situación económica de Marx. La precaria manutención de su familia la va logrando gracias a que el New York Tribune subsidiaba los artículos que escribía sobre temas de las luchas obreras y el comercio internacional en Europa: nunca tuvo buenas relaciones con los banqueros londinenses que, aunque le permitían obtener dinero por anticipado, muchas veces le suspendían los retiros, haciéndole pasar hambre y enfermedad (Sprigge, 1962, p. 84).

El vivir Marx en carne propia la pobreza, el releer a los clásicos del idealismo alemán, especialmente a Hegel, y el examinar metódicamente la propuesta de Adam Smith, referente a la acumulación de riquezas de algunas metrópolis europeas (Inglaterra y Holanda), como epopeya civilizatoria de las fuerzas productivas del mercado, contribuyeron para que el estudioso radicalizara críticamente su discurso sobre la desmitificación del capital, la denuncia del sistema capitalista como enemigo de los derechos humanos y la explicación de la división internacional del trabajo.

Marx realiza una de las críticas más consistentes a la economía política burguesa en sus obras como *Elementos para una crítica de la economía política* (1858), *Para una crítica a la economía política* (1859) y en sus célebres manuscritos titulados *Teoría sobre la plusvalía* (1863), *Salario, precio y ganancia* (1865), *El Capital*, tomo 1 (1867). En esos escritos, problematiza las contradicciones entre capital-trabajo y explica cómo se consolida el capitalismo a partir de su expansión absorbente, caracterizado por su voracidad destructora, incluso, de los mismos componentes que lo fundamentan: el trabajo como “fuente viva del valor



(*lebendige Quelle des Werts*)” y la tierra “*Land/Natur* (tierra/naturaleza)” como origen abastecedor de valores de uso.

En una de sus páginas, Marx nos dice claramente que para que exista capital es necesario partir de la apropiación del trabajo y de la tierra, luego afirmar la propiedad privada y finalmente constituirse el capitalista como una clase social. En *Teoría sobre la plusvalía*, seguirá sosteniendo que el proceso de acumulación del capital e incluso los sistemas de jubilación o pensión son resultado de trabajo acumulado (en tiempo pasado).

El valor agregado en esta parte de los beneficios (incluyendo la jubilación que también quiere subsumir el dueño de los medios de producción. Siempre el capitalista ve el valor en las manos, es decir, busca la manera de sacar ganancias, aun cuando el trabajador se convierte en jubilado pues una parte de sus ingresos estarán invertidos en capital) no se reconvierte en capital: solo del trabajo que acaba de agregar en el último año. El capital es como una especie de Leviatán automatizado que rompe las geografías y que todo lo que toca lo convierte en dinero o miseria. Enloquecido por su afán imperialista, humilla a los pueblos. Su deber no es garantizar la reproducción de la vida del trabajador, sino asegurar la ley de apropiación, acumulación y expansión del sistema capitalista.

La “mala conciencia” representa la moral sacrificial del capital, ya que cree que, al fundar el sistema de salarios, la vida del trabajador es *ipso facto* asegurada y digna. Sin embargo, con la política del salario mínimo, se reduce a los trabajadores (obreros y agrícolas) a “simples bestias de trabajo” que solo mal comen y mal duermen. Pero Marx también vaticina que la vida miserable que ofrece la economía de mercado será mejor en comparación con el incremento de la tasa poblacional y, por tanto, con la multiplicación del desempleo. Las poblaciones sobrantes, es decir, que no están incorporadas a las fuerzas productivas, se convertirán en otro detonante que agudizará las contradicciones del capitalismo.

En su artículo “Teoría moderna del colonialismo”, Marx indica que la economía política burguesa no se detiene a examinar si este o aquel hecho es cierto o falso, sino en saber si es beneficioso o nocivo para el capital. La organización de trabajadores, la defensa por el medio ambiente y los derechos humanos, por ejemplo, son eventualidades nocivas para la reproducción del capital. De ahí que las luchas de resistencia social y la crítica a la economía de mercado sean consideradas por el *statu quo* como acciones agresivas ante las cuales la ley y la represión deben aplicarse de manera invariable. Individuos dóciles, acrílicos y pueblos sumisos son las recomendaciones ideales que formula la economía de mercado. De esa



manera, la factibilidad de la colonización tiende a ser eficiente. Marx señala que la acumulación originaria del capital mercantil inicia en el siglo XVI y se acentúa con la dominación colonial de Inglaterra en África; España, Holanda y Francia, en América durante el siglo XVII.

Sin embargo, considera que el capitalismo moderno inaugurado con la primera Revolución Industrial consagra definitivamente un principio nuevo para el trabajo del ser humano: el trabajo orientado por el interés del crecimiento acumulativo de la productividad laboral. Consecuentemente, los métodos de producción, por primera vez en la historia, pueden ser objeto de un cálculo metódico en el que se incorporan ciertas ciencias (como la física y las experimentales) para contribuir funcionalmente en la racionalización del capitalismo.

La inevitabilidad del sistema capitalista consiste en procrear, muchas veces no intencionalmente, contradicciones entre desarrollo y subdesarrollo. Por su automatismo imparabile, produce estructuras más o menos estables, donde se ubican los bastiones de desarrollo económico-tecnológico; pero, concomitantemente posibilita desequilibrios regionales en los cuales se asientan las economías periféricas y dependientes.

La economía de mercado, según Marx, produce desarrollo desigual entre quienes poseen el monopolio de capital financiero, comercial, industrial y de tecnología especializada, y quienes se caracterizan por utilizar métodos de producción tradicionales. Estos últimos terminan por importar más de lo que exportan, también acumulan desempleo o subempleo, salarios bajos, déficits productivos y, muchas veces, Estados-Nación dependientes, susceptibles de corrupción. Las tendencias de los Estados con economías dependientes terminan promoviendo la aniquilación del Estado (el concepto de “Estado mínimo” difundido actualmente por Nozick, (1988), el fortalecimiento de las empresas transnacionales y, finalmente, la consolidación de relaciones de poder político basadas en esquemas autoritarios.

El giro descolonial: la resistencia civil

El concepto reciente de “giro descolonial” no solo es una crítica a los mecanismos de poder político y económico de una región sobre otra, sino también es una interpelación frontal contra las formas coloniales en las que se producen los conocimientos y las estrategias lingüísticas que se construyen para justificar el poder hegemónico o de sistema (Maldonado, 2008). Desmitificar la producción de las teorías funcionales o instrumentales en las que se apoya el sistema capitalista, así como de los recursos pedagógicos y de lenguaje propios de los discursos



mercadotécnicos empresariales que permean los sistemas de educación universitaria, por ejemplo, es una tarea fundamental que han emprendido sociólogos, historiadores, lingüistas, pedagogos, filósofos, a partir de lo que se denomina “descolonización epistemológica” (Dussel, 2015).

El “giro descolonial” es una práctica discursiva y metodológica que invierte el discurso colonial o de dominación, para generar nuevos sentidos hermenéuticos, narrativas creativas y estrategias críticas denunciando de poderes alienantes y represivos.

Hablar de Marx y pretender añadir la categoría de “giro descolonial” no es una labor de hipóstasis, como tampoco se pretende suponer cosas de las que nunca habló el filósofo de Tréveris. Lo que pretendo es mirar con “ojos críticos” algunos postulados de Marx, clarificar sus posturas ante la vida cotidiana y remarcar su posición “ético-existencial”, para inferir que la programática crítica de Marx fue un claro ejercicio de lo que hoy en día podríamos denominar “descolonización epistemológica del capital”.

En un artículo titulado “Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Karl Marx: Un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia en América Latina”, me di a la tarea de señalar siete postulados de Marx sobre los cuales desmanteló el concepto idealista burgués de “derechos humanos”, para emprender un giro distinto y proponer la categoría de “derechos humanos del trabajador” (García, 2009).

Ahora la importancia es que, de la afirmación de los derechos humanos de la clase trabajadora, se deriva el término de resistencia. Si en un primer momento Marx afirma que los trabajadores tienen derecho a la vida y a satisfacer sus necesidades fundamentales (como son el comer, vestir, alojarse en un lugar digno, educarse y tener acceso a la salud), eso solamente se podrá lograr a partir de las luchas sociales en sus diferentes grados de confrontación política. Una colectividad solo puede aspirar a una vida digna si asume su responsabilidad histórica organizativa y defiende sus derechos hasta sus últimas consecuencias. Esa praxis transformadora comienza no solo con la toma de conciencia, sino también con las acciones de resistencia contra los poderes “coloniales” o de sujeción. Las categorías político-estratégicas de la arquitectura de Marx no son únicamente la “revolución” o “transformación”, igualmente lo es la “resistencia”.

Aunque las voces expertas del marxismo de corte leninista han querido hegemonizar el método revolucionario como vía única de transformación social, no han problematizado suficientemente la cuestión de la resistencia civil. A pesar de que Marx no le haya dedicado una minuciosa reflexión, es un presupuesto básico de



sus planteamientos en su crítica a la política, al derecho y a la economía. La resistencia es el hontanar desde el que se edificará la praxis revolucionaria (vía armada o vía democrática). Para una lectura desde la descolonización (especialmente en América Latina), volver a Marx significa deconstruir algunos conceptos inoperantes y revitalizar otros que pueden ayudar a redimensionar ciertas prácticas sociales y desafíos políticos.

Marx utiliza el sustantivo “*Widerstand* (resistencia)” para referirse a las acciones sociales de oponerse o combatir un régimen despótico y dominador. Con el desarrollo de las contradicciones sociales, esa acepción será desplazada por tres términos: “*revolutionäre Aktivität* (actividad revolucionaria)”, “*Bürgerkrieg* (guerra civil)” y “*Bürgergehorsam* (desobediencia civil)”, que utilizará en los textos de la *Ideología alemana* (Marx, 1978, p. 69, 76, 139-142), *La guerra civil de Francia* (Marx, 2003, p. 14, 53, 83) y en *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 1972b, p. 34, 43, 52-54). Sin embargo, el tema de la resistencia estará implícito en la argumentación sobre el de la revolución democrática, una especie de suspiro que alentaba a Marx a seguir direccionando otras formas de pensar y hacer economía política.

La resistencia civil no solo es la consigna política para confrontar decisiones institucionales que, en sus efectos directos o indirectos, generan inconformidad social porque producen impactos negativos en la vida de los gobernados, sino que, asumida seriamente, ella es la base en toda programática de acción política. Marx descubre, desde sus primeros artículos de crítica social, como por ejemplo “Robo de leña”, que la inconformidad generalizada por un conjunto de sujetos afectados y organizados, de tal forma que cuestionan las disposiciones normativas, deriva en una resistencia civil, la cual puede tener varios momentos evolutivos.

La evolución de la resistencia civil depende de la complejidad del fenómeno por enfrentar o resistir, se puede llegar a equilibrios en las fuerzas políticas contrapuestas o, en su defecto, a emprender acciones violentas. La resistencia civil es el medio, más nunca el fin. La finalidad de cualquier proceso de transformación social es la emancipación de lo humano. Y por esto último Marx entiende la posibilidad real, fáctica, histórica de poder disolver las desigualdades sociales generadoras de pobreza relativa y absoluta. Si bien es cierto que Marx no tematiza ampliamente la categoría de resistencia civil, proporciona relatos de confrontaciones sociales de los revolucionarios franceses (y de América también). Durante los siglos XVIII y XIX, intuirá que, en un primer momento, la resistencia civil fue representada por el incipiente ciudadano (comerciante) organizado que se opuso a la tiranía del monarca y al Estado bonapartista.



Ese ciudadano asentado en los Burgos francos vendrá a ser el sujeto burgués (figura histórica con ciertos méritos que Marx reconoce). La lucha civil en Francia es el mejor testimonio para hablar positivamente de la resistencia civil burguesa. Pero Marx también plantea que las luchas del campesinado alemán o ruso son tan importantes como la emprendida por los ciudadanos burgueses.

A modo de conclusión: notas introductorias para el paradigma del buen vivir

En el 2018 se cumplen 200 años del natalicio de Marx. A juicio del discurso teórico dominante, el programa científico-humanístico (ético) del filósofo y economista de Tréveris es considerado obsoleto y subversivo. Sin embargo, el tiempo actual, con sus contradicciones de clases sociales, el desmantelamiento de los bienes comunales, la violencia y la inseguridad en casi todos los países de América Latina, la destrucción del medio ambiente, el racismo, el machismo, el desempleo y la corrupción escandalosa de los gobiernos autoritarios disfrazados de democracias, así como el aumento de jóvenes sin futuro y la pérdida de valores mínimos necesarios para la convivencia humana hacen, sin duda alguna, que el pensamiento de Marx siga vigente.

Hablar de la razón ética en Marx es hablar a favor de la vida en sus diversas manifestaciones materiales y espirituales. Indudablemente, la ética es el horizonte estratégico desde donde nuestro filósofo puso en tela de juicio el sistema capitalista y sus diferentes estrategias justificadoras de la explotación del trabajo humano y la extracción salvaje de los recursos naturales en favor de los capitales transnacionales y las oligarquías nacionales irresponsables.

Por eso, es necesario pensar y proponer alternativas históricamente posibles, concretamente realizables, las cuales coadyuven a negar o superar las condiciones materiales inhumanas que vive el ochenta por ciento de la población mundial. Esas alternativas pueden nacer, sin duda alguna, de los pueblos originarios, de los saberes populares, los cuales son una posible clave para rehumanizar lo que el sistema vigente ha deshumanizado, por ejemplo, la categoría del modo de vida denominado “el buen vivir”.

Como todos saben, el concepto de buen vivir ha cobrado notoriedad a partir de los debates en América del Sur y, en especial, por sus recientes formulaciones constitucionales. Esto sucede justamente desde la visión de los marginados por la historia, desde los pueblos y nacionalidades indígenas, desde donde se plantea el buen vivir como una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en la



convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la naturaleza, desde el reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en cada país y en el mundo. En Ecuador el concepto de buen vivir se traduce como *Sumak Kawsay*. Mientras que en Bolivia se le denomina “vivir bien”: *suma qamaña* en lengua aymara, o *ñandareko* en guaraní.

Ahora bien y sin pretender realizar un ejercicio brusco o de tensión para relacionar algunos planteamientos de Marx, descritos en las líneas anteriores con el paradigma del buen vivir, me gustaría proponer para investigaciones futuras lo siguiente:

1. Marx menciona su primer constructo intuitivo central cuando habla de *das lebens*, en su *Carta de un joven al elegir una profesión*, en su tesis doctoral, en el artículo “Robo de leña” y en la *Ideología alemana*. La vida es desde donde se funda la totalidad de lo real. La vida es la relación dialéctica entre lo universal y particular, entre la subjetividad y el mundo. El “mundo (*der Welt*)”, es la “base material (*Bass matëriall*)” donde se despliega y reproduce el trabajo humano, lo “natural (*Natur*)” es donde las cosas aparecen para ser transformadas y la “*Umwelt* (naturaleza), se convierte en una extensión del ser humano y éste una extensión de aquella. A ese vínculo indisoluble Marx lo denomina “vida genérica (*generisches Leben*)”. Sin la naturaleza la vida del humano es impensable. Por su parte, para el postulado del “buen vivir”, la vida, el cosmos, la naturaleza, representan lo sagrado, donde los valores de uso de una comunidad sirven para mantener el equilibrio y la conservación. Para Marx la naturaleza está viva. Para la cosmovisión de los pueblos originarios se le llama buen vivir a todo aquello que nace, se desarrolla y trasciende en este globo terráqueo, en esta *pachamama* (según la visión del pueblo Inca) o la madre tierra.
2. La “felicidad (*Glückseligkeit*)” para Marx es una modalidad del buen vivir, pues no solamente implica ausencia de desdicha, sino fundamentalmente desarrollo pleno de las potencialidades humanas en comunidad, donde el género humano logra su emancipación (¿liberación?) consigo mismo y con su entorno. Se trata de un tiempo y “lugar” vital, de reproducción de la vida creativa, libre. Se trata del “reino de la libertad (*Reich der Freiheit*)” o el *Sumak Kawsay* que en lengua quechua significa vida en plenitud.
3. “*Sozialen Beziehungen* (relación social)” versus “*Beziehungen in der Gemeinschaft* (relación en la comunidad)”, es una diferenciación estratégica que establece Marx en sus obras de madurez. La relación social es la jerarquización que establece el capitalismo entre los dueños de los medios de producción y los dueños de la fuerza de trabajo. Es decir, es una relación que implica desigualdad e injusticia social entre los individuos. Por eso dirá que



“sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción. Pero unos y otros sólo lo son potencialmente si están separados. Para que se produzca en general, deben combinarse.

La forma especial en la que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas económicas de la estructura social” (Marx, 1998, p. 122). Por su parte, la comunidad para Marx o lo comunal para los pueblos amerindios, es el “randi-randi”, el cual es un concepto cosmogónico fundado en la reciprocidad simétrica de los habitantes del *Abya Yala* (tierras de América).

4. Sin embargo, ya en 1858, en el primer manuscrito del plan de *El capital*, la rigurosidad conceptual del discurso, va tomando mayor cuerpo. En tanto que en los artículos periodísticos del New York Daily Tribune era una condensación de unas características económicas contemporáneas de ciertas regiones de la India o una forma de régimen político contemporáneo en la Rusia zarista y en regiones del Oriente.

Es en el libro de los *Grundrisse* donde las categorías “forma antigua simple de la producción y propiedad comunitaria” o bien, “propiedad comunitaria, producción comunitaria”, tendrán una connotación no sólo de carácter histórico sino como referencias a modos de vida ancestrales deseables (ya que suponía producción y trabajo comunitario donde a cada quien consume según sus necesidades y trabaja según sus capacidades pero, sobre todo porque dichas formas antiguas comunitarias de reproducir la vida permitiría describir el “reino de la libertad”, el cual es un mundo de vida utópico concreto deseable).

El randi-randi, se apoya en las categorías de *ruray*, *maki-maki*, *ushay*, los cuales son estrategias de organización sociopolítica, cultural y familiar que todavía se reproducen en comunidades indígenas de Bolivia, Panamá, Colombia y Ecuador. Esas categorías de los pueblos originarios de América se refieren en esencia al concepto de propiedad comunal.

5. Propiedad y producción comunitaria implicaría un modo de vida basado en la producción y consumo de lo suficiente para la comunidad. El buen vivir apunta, precisamente a una ética de lo suficiente para toda la comunidad y no solamente para el individuo. El buen vivir supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye no sólo al ser humano, sino también al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la *Pachamama* (Tierra), con las energías del Universo.



Para Marx la comunidad ancestral de los pueblos originarios representa una proyección histórica de la propiedad comunal la cual hunde su sabiduría organizativa (económica y culturalmente hablando) en la relación que tenían esos pueblos con la tierra. La comunidad agrícola será una expresión más de la propiedad comunal o de las formas comunitarias ideales o utópicas (Hinkelammert, 2002) por excelencia.

6. Decía Marx (1981, p. 123): “Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst (Toda emancipación es la consagración del hombre con el mundo, de sus relaciones consigo mismo). La emancipación es el resultado alternativo “poscapitalista” (Bolívar, 2007) predictora de una “nueva civilización transmoderna” (Dussel, 2006) que presupone Marx, vía la resistencia o la actividad revolucionaria. Según los teóricos del buen vivir cuya perspectiva es desde la matriz nativa o de los pueblos originarios, la *Emanzipation* sólo sería posible a partir de la refundación del pasado tradicional indigenista: el *Sumak Kawsay*, sería la utopía concreta donde el humano se reencuentra de manera respetuosa con la naturaleza (Macas, 2014; Maldonado, 2014).
7. Siguiendo la línea de análisis sobre el *Sumak Kawsay*, también sobresale otra postura teórica la cual es relacionada con el socialismo comunitario que implicaría el análisis histórico de las luchas emancipatorias de los pueblos víctimas del sistema capitalista. El buen vivir sólo es alcanzable a través de las luchas sociales transformadoras de las estructuras necrofilicas del poder político, económico y cultural del sistema capitalista. Las transformaciones sociales implica introducir el concepto de desarrollo de las diversas formas de las relaciones humanas (comunitarias) y del “medio ambiente” (García-Linera, 2010; Borón, 2010; Houtart, 2010). La idea de *Emanzipation* de Marx, sería entonces la construcción de una especie de socialismo comunitario andino.

Las notas últimas que he enumerado simplemente pretende abrir el diálogo para futuros debates sobre la relación de algunas categorías de Marx con algunos presupuestos cosmogónicos o políticos de los pueblos originarios y la forma en el cual éstos están siendo actualizados por proyectos políticos latinoamericanos antisistémicos y anticoloniales (Grosfoguel, 2006), como es el caso de Bolivia, Ecuador y los movimientos defensores del medio ambiente.



Finalmente, en cuanto a la idea del buen vivir, no se logrará de manera *ex nihilo*, ni tampoco será una concesión armoniosa otorgada por quienes detentan el “poder colonial” o de dominación, ni mucho menos será una carta de compromiso que extiendan las oligarquías nacionales. La resistencia civil tiene que ser una mediación organizativa y combativa desde donde se interpelen las estructuras despóticas del poder. Marx lo entendió muy bien. Agotar las diferentes praxis de resistencia es contemplar derroteros alternos y es pronunciarse a favor de la vida y la emancipación de lo humano.

Referencias

- Althusser, L. (1969). *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI Editores.
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la blanquitud. En D. Lizarazo (coord.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología e Imagen*. México: Siglo XXI Editores.
- Borón, A. (2010). El socialismo del siglo XXI: notas para su discusión. En *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES Ediciones.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI-Crefal.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal/Inter Pares.
- Friedenthal, R. (1981). *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit*. München: Piper Verlag.
- García, Á. (2010). El Socialismo Comunitario. *Revista de Análisis*, 5
- García, J. (2009). Siete tesis sobre la descolonización de los derechos humanos en Karl Marx: Un diagnóstico popular para evaluar la calidad de la democracia en América Latina. *Revista Tabula Rasa*, (11), 253-285.
- García, J. (2013). *Derechos humanos y participación ciudadana en Karl Marx*. México: Ediciones Juan Pablos.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Revista-Tabula Rasa*, (4), 17-48.
- Hilferding, R. (1923). *Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des Wissenschaftlichen Sozialismus*. Berlin: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée.



- Houtart, F. (2010). La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del Sumak Kawsay, En *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES Ediciones. Recuperado de: <https://vdocuments.site/socialismo-sumak20-kawsay.html>
- Kant, I. (2009). *Crítica a la razón práctica*. Madrid: Edición Alianza.
- Kautsky, K. (1975). *Las tres fuentes del marxismo: La obra histórica de Marx*. Bogotá: Linotipo.
- Leopold, D. (2000). *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macas, L. (2014). Sumak Kawsay. La vida en plenitud. En Hidalgo-Capitán, L.; Guillen, A. & Deleq, N (ed.) (2014) *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva-España: FIUCUHU-Huelvay Cuenca. pág 169-177
- Maldonado, L. (2014). El Sumak Kawsay / Buen Vivir / Vivir Bien. En Hidalgo-Capitán, L.; Guillen, A. & Deleq, N (ed.) (2014) *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva-España, FIUCUHU-Huelvay Cuenca. pág. 193-210
- Maldonado, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Revista Tabula Rasa*, (9), 61-72.
- Marx, K. (1970). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Madrid: Paulinas.
- Marx, K. (1972a). *Crítica al programa de Gotha*. Bogotá: Linotipo. *Kritik des Gothaer Programms*. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1972b). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. México: Ediciones Roca. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. y Engels, F. (1973). *Manifiesto del Partido Comunista*. México: Ediciones Roca. *Manifest der Kommunistischen Partei*. Berlín: Akademie Verlag.
- Marx, K. (1974). *Sobre la filosofía de epicúreos, estoicos y escépticos*. Moscú: Ediciones Progreso. *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEW, 15. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. y Engels, F. (1978). *La Ideología alemana*. México: FCE. *Die deutsche Ideologie*. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1979). *Las luchas de clase en Francia de 1848-1850*. México: Ediciones Roca. *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-50*, MEW, 47. Berlín: Dietz Verlag.



- Marx, K. (1981). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 tomos. México: Siglo XXI. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1986). *El Capital. Crítica de la Economía Política*, México: FCE. Theorien über den Mehrwert. En *Ökonomisches Manuskript, 1861-1863*. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. y Engels, F. (1982). Reflexiones de un joven al elegir profesión. En *Obras Fundamentales*. México: FCE. *Reflexionen eines jungen Mannes, wenn Beruf gewählt wird*, MEW, 2, Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. y Engels, F. (1982a). Carta del 30 de abril de 1867. En *Obras Fundamentales*. México: FCE. *Brief vom 30. April 1867*, MEW, 2. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. y Engels, F. (1982b). Carta al Padre. En *Obras Fundamentales*. México: FCE. *Brief an Vater*, MEW, 2. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1987). *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel*. México: Juan Pablos. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW, 17. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. (1988). *La cuestión judía*. Bogotá: Linotipo. *Zur Judenfrage*, MEW, 16. Berlín: Dietz Verlag.
- Marx, K. (2003). *La guerra civil en Francia*. Madrid: Fundación Federico Engels. *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW, 17, 1. Berlín: Dietz Verlag.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rorty, R. (1982). *Consequences and Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Brighton: The Harvester Press.
- Rubel, M. (2008). La ética en K. Marx. Recuperado: <https://bataillesocialiste.files.wordpress.com/2008/07/rubel-spgb2.pdf>
- Sánchez, A. (1982). *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*. México: Grijalbo.
- Sartre, J. (1992). *Situaciones VI: Problemas del marxismo* Barcelona: Gedisa Editorial.
- Schöt, R. (1991). *Das Leben des jungen Mar*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schmied-Kowarzik, W. (1981). *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*. Freiburg/München: Alber Verlag.
- Sperber, J. (2013). *Karl Marx. Una vida decimonónica*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.



Sprigge, C. (1962). *Karl Marx. The personal life of the founder of modern Communism*. Nueva York: Collier Books.

Wood, A. (2004). *Karl Marx*. London: London Press; Routledge & Kegan Paul plc.

Yolton, J. (1969). *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.