

KARL MARX Y EL PROBLEMA DE LA INVOLUNTARIEDAD DEL VÍNCULO
SOCIAL


Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Edwin Santiago Reina Cortés
Cod.: 2011132027

Director
Raúl Cuadros Contreras

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2016

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>EDUCACIÓN AL SERVIDICIO</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 80	
1. Información General		
Tipo de documento	Trabajo de grado	
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central	
Título del documento	Karl Marx y el problema de la involuntariedad del vínculo social	
Autor(es)	Reina Cortés, Edwin Santiago	
Director	Cuadros Contreras, Raúl	
Publicación	Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2016, p. 74.	
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional	
Palabras Claves	Vínculo social, producción, Estado, relaciones sociales, contrato social.	

2. Descripción
<p>Trabajo de grado que se propone rastrear el argumento en el que Marx plantea que el vínculo entre los hombres aparece de manera fortuita e <i>involuntaria</i>. Argumento que, por lo demás, es posible rastrear en distintas obras del autor, pues una de sus preocupaciones más importantes fue la de precisar cuál es la naturaleza del vínculo social, qué dimensiones o esferas de la vida humana determinan y definen al mismo, junto con qué tipo de relaciones o jerarquías existe entre estas distintas dimensiones. Todo esto en la perspectiva de un proyecto en el que los hombres puedan entablar un vínculo social voluntario, haciendo de la manifestación social de los hombres y de su relación con la sociedad la posibilidad de su <i>realización</i>.</p> <p>De antemano, es necesario precisar que Marx no escribe una teoría sobre el vínculo social, en lleve a cabo una sistematización de su punto de vista al respecto. Por lo tanto, realizar una tarea de reconstrucción juiciosa de un argumento que aparece de distinta manera en obras disímiles entre sí, constituye un aporte filosófico importante, abriendo todo un horizonte de investigación que permite entablar el diálogo y discusiones, especialmente entre el marxismo (Marx-Engels) y la filosofía política contemporánea. Precisamente, en esa dirección se encuentran las dos conclusiones más sobresalientes de este trabajo de grado, a saber: (1) el vínculo social se manifiesta ante todo como la cooperación obligada de muchos individuos para la producción material de la vida humana; y (2) el contractualismo clásico y las “robinsonadas” son, desde la perspectiva defendida en este trabajo, representaciones ilusorias del vínculo social.</p>

3. Fuentes
<p>Engels, F. (1976). <i>El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado</i>. En: <i>Obras escogidas en tres tomos</i>. Moscú: Editorial Progreso.</p> <p>Marx, C., & Engels, F. (1970). <i>La ideología alemana</i>. Wenceslao Roces (trad.). Barcelona: Ediciones Grijalbo.</p>

- Marx, C. (1976). *Manifiesto del Partido Comunista*. En: *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, C. (1976). *Crítica del Programa de Gotha*. En: *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Francisco Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política*. José Aricó (trad.). México: Siglo XXI editores.
- Marx, K. (2007). El dinero como relación social. En: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Grundrisse)*. Vol. I. México: Siglo XXI editores.
- Marx, C. (2014). La mercancía. En: *El capital: crítica de la economía política*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J.J. (1993). *El contrato social*. Madrid: Altaya.

4. Contenidos

El objetivo general de esta monografía es el rastreo exhaustivo y la reconstrucción de la idea en la que Marx plantea que el vínculo o el nexo social tiene un carácter *involuntario* y fortuito. Esta idea hace parte de las preocupaciones más importantes dentro de la obra del autor, cuyas afirmaciones al respecto reflejan el desarrollo mismo de su pensamiento. A lo largo de las distintas elaboraciones colectivas, con Engels, no sólo se esforzaban por comprender la naturaleza del vínculo social, junto con las dimensiones o esferas humanas que lo definen y lo determinan, sino que sus reflexiones y análisis se inscriben en la perspectiva de todo un proyecto por la emancipación humana, de la necesaria construcción de un *vínculo social voluntario*.

De esta manera, para llevar a cabo dicho objetivo se precisaron las ideas claves de Marx y Engels respecto al *vínculo social* y su caracterización, apelando a la reconstrucción juiciosa de los pasajes más notables tanto en sus obras de juventud como en sus obras de madurez. Por ello, en el primer capítulo, “*La ideología alemana* y el vínculo social involuntario”, se rastrea la idea de que históricamente los hombres se han relacionado principalmente por motivos prácticos, específicamente económicos; esto independientemente de la decisión o voluntad humanas. En seguida, en el segundo capítulo, “Vínculo social involuntario y el fetichismo de la mercancía”, se reconstruye esta misma idea en los textos de madurez de Marx: los *Grundrisse* y *El capital*. Allí, se precisa un salto cualitativo en la involuntariedad del vínculo social dentro de la sociedad capitalista, enfatizando en el *carácter fetichista de la mercancía*. En el tercer capítulo, “El comunismo como posibilidad de un vínculo social voluntario”, aparece la perspectiva de un *vínculo social voluntario* planteada por Marx y Engels, señalando algunas formulaciones respecto a la necesidad y la posibilidad de construir un vínculo en el que las relaciones sociales sean claras y conscientes. Dichas formulaciones, todas de distinto alcance, se plantean en relación con las experiencias históricas más relevantes de su época y en permanente contraste con el vínculo tal como se manifiesta en el capitalismo.

Finalmente, en el último capítulo, “Las robinsonadas y El contrato social: como representaciones ilusorias del vínculo social”, se entabla una discusión con respecto a la interpretación del vínculo social hecha por Jean-Jaques Rousseau en su obra *El contrato social*. Así, se polemiza con la idea de que la posibilidad de construir un vínculo voluntario esté meramente en la esfera de la política, es decir, del Estado.

5. Metodología

Este trabajo reconstruye las distintas formulaciones de Marx-Engels en relación con la naturaleza involuntaria del vínculo entre los hombres, cuya precisión o alcance varía a lo largo de su obra, pues no hay propiamente una teoría del vínculo social elaborada sistemáticamente por los autores. Señalar, de entrada, que el trabajo responde a una preocupación sobre la cual los autores se refieren a ella de manera disímil en sus diversas obras, implica una serie de operaciones y determinaciones metodológicas específicas, a saber: rastreo y *reconstrucción* de indicios, *interpretación* de los fragmentos (indicios) y un trabajo de *composición* del punto de vista del autor. En otras palabras, el desarrollo del trabajo imponía una exégesis rigurosa de los textos de Marx en los que aparecen las alusiones sobre nuestro asunto. De allí que el trabajo se centre en la reconstrucción directa de los fragmentos hallados en las fuentes primarias, cuyas primeras aseveraciones al respecto las hallamos nítidamente en *La ideología alemana*. A partir de entonces se abrió la hipótesis de trabajo en relación a si dicha preocupación permanecía en obras posteriores o si, por el contrario, era abandonada.

Estas condiciones del desarrollo del trabajo explican el hecho de que al realizar un estado del arte no se hallaran fuentes que examinaran directamente el asunto de la involuntariedad del vínculo social. La ausencia, por lo demás, de literatura específica exige una lectura cuidadosa, detallada y, sobre todo, basada en los fragmentos o pasajes específicos en los que el autor se refiera al asunto, evitando la arbitrariedad en el tratamiento de sus obras.

6. Conclusiones

Durante el desarrollo de este trabajo se ha podido establecer que el vínculo social, tal como lo interpretan Marx y Engels, tiene que ver con que, históricamente, los hombres se vieron en la necesidad de entrar en relación entre sí con el fin de producir los medios de vida necesarios para la solución de los “apremios materiales” que imponía la vida. Este es un “hecho histórico” y “condición fundamental” que “lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres” (Marx & Engels, 1970, p. 28). Así, el vínculo social surge, principalmente, para dar respuesta a las vicisitudes con que se enfrentan los hombres desde el momento mismo en que nacen. En otras palabras, lo que ellos denominan el vínculo social no es otra cosa que la cooperación social obligada, objetiva, de la que todos los hombres participan para producir y reproducir su vida, independientemente de la decisión o voluntad de quienes están vinculados.

El vínculo social como cooperación obligada en la producción material de la vida humana: Así, se genera todo un sistema de cooperación, de división del trabajo, en el que los individuos establecen espontáneamente relaciones de dependencia recíproca alrededor de la producción material de su existencia. De allí que Marx insista constantemente en el carácter social de la *producción*, en función de la cual diversos individuos cooperan “cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin”. Esta cooperación que existe de hecho entre los individuos permite que la sociedad pueda existir tal como existe ahora Sin la compleja división social del trabajo en la que vivimos, no sería posible acceder a bienes indispensables para sobrevivir. Algo tan elemental como gozar de un desayuno, lo que implica la producción del pan o de las arepas, los huevos o la leche, pero también del gas o de la energía eléctrica, presupone un sistema complejísimo de cooperación social espontáneo que nos es inadvertido por efecto de un proceso de naturalización.

El Estado como representación ilusoria del vínculo social: Marx y Engels en *La ideología alemana* denominaron ese carácter social de la producción como el “interés común” que se manifiesta en la realidad. Pero, a su vez, plantean que ese “interés común” no sólo se manifiesta en la realidad, sino que también se presenta de manera *ilusoria* en el Estado. Esto sucede porque la cooperación social no responde a las necesidades e intereses de los individuos productores. Por el contrario, éstos chocan con ese interés precisamente porque la producción está organizada para el beneficio de la clase poseedora de los medios de producción. Por esta razón, el interés general necesariamente se escinde del conjunto de la sociedad en la forma de *Estado*. Desde su juventud hasta su madurez, Marx sostuvo que el Estado es un *efecto* de las relaciones sociales y económicas, cuyas contradicciones materiales condujeron a que apareciera, como la institución que, cubriéndose de generalidad, intentara “amortiguar” o evitar los choques de intereses particulares antagónicos. Marx demuestra que el Estado no puede sino expresar el vínculo social de modo coherente, al abstraerse *políticamente* de todas las determinaciones concretas en las que viven los hombres, sin que ello signifique una superación *material* de las contradicciones sociales, es decir, de las contradicciones entre las clases sociales. En consecuencia, el Estado aparece como la *comunidad ilusoria* en la que los individuos “superan” sus

mutuas diferencias en el *ciudadano*, mientras subsisten los conflictos sociales y económicos que lo hicieron surgir. Así, dado que el Estado emerge cuando aparecen los conflictos entre clases sociales, no sólo no supera las condiciones que le dieron vida, sino que, por la misma razón, se hace un aparato que sirve a los intereses de la clase que domina económicamente.

El vínculo social en el capitalismo: En la sociedad capitalista, bajo el régimen de producción de mercancías, la cooperación objetiva se estrecha y se complejiza como en ninguna otra sociedad, al mismo tiempo que se torna cada vez más opaca e indescifrable para la sociedad y para los individuos. Los individuos productores, en la sociedad capitalista, se relacionan principalmente mediante el intercambio de sus mercancías, siendo éstas las que permiten a sus poseedores entrar en una relación *social* de cambio. Esta “única forma de ligazón social” presupone una serie de transformaciones históricas con respecto al modo de producción de la vida y a las relaciones de cooperación correspondientes: el avance fenomenal de la capacidad productiva humana —debido al desarrollo de las fuerzas productivas— que trajo consigo una ampliación gigantesca de la división del trabajo; lo que se tradujo en la separación de múltiples trabajos privados que no conocen ningún plan común, así como que la producción sea directamente social, es decir para el cambio, y que sea el cambio lo único que vincula a esos productores dispersos e inconexos: “la independencia d[e la] produc[ci]ón individual se complementa de esta suerte con una dependencia social, que encuentra su correspondiente expresión en la división del trabajo” (Marx, 2008, p. 231).

Así las cosas, el trabajo también sufre una transformación, pues es necesario que sus productos sean equiparables entre sí, que puedan entrar en una relación de intercambio. Por eso, el trabajo reviste un carácter dual: como *trabajo concreto* es útil y produce objetos de *consumo*; mientras que, como *trabajo abstracto* es productor de objetos para el *cambio*, de mercancías. La materialización del trabajo en cuanto abstracto es lo que Marx denomina *sustancia del valor*, y es esto lo que permite que los productos de distintos trabajos concretos puedan entrar en una relación equivalente de cambio, cuya equiparación resulta del hecho de que ambos objetos son productos del *trabajo humano*, son simples “cristalizaciones” de *fuerza humana de trabajo*, independientemente del modo en que fue empleada.

El dinero como reificación del vínculo social: La generalización de las relaciones de cambio hizo necesario la creación de un *medio de cambio* “socialmente valedero” que acabara con los obstáculos al cambio entre mercancías. Así, con la aparición del oro como *forma dinero* no sólo se agilizó el cambio y la acumulación de riqueza, sino que los hombres “enajenaron” en el dinero su vínculo con los demás. Marx denominó este en los *Grundrisse* (2007) hecho como *reificación* de las relaciones sociales, enfatizando en que el dinero ahora comporta como el objeto que permite o impide la relación de los hombres entre sí y con la producción en general. La consecuencia más notable de esta reificación del vínculo social, es que las relaciones sociales quedan ocultas a los individuos y, además, revisten la forma de “relaciones sociales entre cosas”, se presentan como un “movimiento autónomo de las cosas”. En el capitalismo, entonces, asistimos a una especie de inversión, en que las cualidades de los hombres *aparecen* como cualidades de los objetos. Muestra de ello es que el *carácter social* del trabajo, es decir, su *utilidad social* y su reducción en la misma *unidad social*, sólo se manifiesta en los actos de cambio de *sus productos*, revistiendo necesariamente la forma de *cosas*. Esta es la expresión más desarrollada de la pérdida del control sobre la producción y, con ella, se revela la *ajenidad* con que se manifiesta el vínculo social, que *reificado* aparece como autónomo y capaz de dominar las voluntades de los individuos. Frente a ello, el individuo productor se halla ante *su* creación, ante el conjunto de relaciones sociales, como ante algo que lo domina y sobre lo cual no tiene ningún control: este es el *fetichismo de la mercancía*.

Las relaciones correspondientes al modo de producción capitalista no son en absoluto producto consciente de la asociación entre los hombres, ni mucho menos se presentan como relaciones simples y claras. De modo que podemos decir que el conjunto de las relaciones sociales en las que está inmerso cada individuo y que lo determinan materialmente son —como diría Marx a propósito de la mercancía— un “jeroglífico social”.

La posibilidad de un vínculo social voluntario: Marx concibe la posibilidad de construir un vínculo voluntario, esta es una preocupación constante a lo largo de su vida. No obstante, se cuida de pensarla positivamente, al estilo de los utopistas o de los contractualistas. Esto no le impide, con todo, formular ciertas indicaciones acerca de una sociedad nueva, por una vía negativa, en contraste con las relaciones actuales de producción capitalistas, a saber: la *sociedad comunista*. Esta es una manera peculiar de entender la propuesta de Marx y Engels, el comunismo es ante todo una sociedad fundada en la asociación voluntaria y consciente de sus miembros, quienes tendrían la potestad de acordar no sólo acerca de sus relaciones políticas sino sobre todos los aspectos de la vida económica y social.

El contractualismo y las robinsonadas como representaciones ilusorias del vínculo social: En *El contrato*

social, Rousseau postula al “contrato” o “pacto social” como la posibilidad más racional para superar las contradicciones sociales entre los hombres, producidas luego de la salida de un idílico estado de naturaleza. A través del contrato social, los individuos autónomos y autosuficientes por naturaleza consiguen una paz y una libertad civil que les garantiza tanto su vida como su propiedad.

Precisamente, para Marx y Engels, el estado de naturaleza (cuya pérdida en el caso de Rousseau se ve con nostalgia) no es sino una representación ilusoria de las relaciones sociales en la sociedad burguesa, las cuales Rousseau atribuye erróneamente a los hombres y a las sociedades pasadas. Así, el individuo aislado y egoísta, históricamente determinado y resultado de unas condiciones de existencia particulares, se desliza bajo los pies de todos los individuos de las épocas pasadas hasta llegar al “hombre natural”. Marx considera que esa representación del estado de naturaleza hace parte de las famosas robinsonadas del siglo XVIII, en las que los pensadores burgueses imaginan a un individuo aislado y capaz de *producir* sus medios de vida. Para los autores *producir* es ante todo un acto social y, en el capitalismo la producción es más social que en cualquier otra sociedad. De allí que el error de estos pensadores burgueses se haga más notable, pues es en el capitalismo donde el hombre aparece más determinado y vinculado con otros, a través de formas más complicadas y todo poderosas, como en ningún otro momento de la historia.

Los contractualistas diluyen la esfera económica social en la política y en el Estado: Finalmente, Rousseau como los demás contractualistas, postula como solución a los conflictos privados entre los individuos la creación de un pacto social en el que se estipulan las condiciones de una asociación que todo individuo estaría dispuesto a aceptar. El contrato sería la posibilidad de superar racionalmente las contradicciones materiales que provocan tantas disputas entre los hombres, siendo la expresión de un vínculo basado en la libre decisión de quienes contratan. A esto se respondió, siguiendo a Marx, que esa superación es meramente *política* y, por tanto, abstracta y no real. Por eso, desde la perspectiva de Marx y Engels, la superación efectiva de las contradicciones sociales y económicas es un asunto mucho más complejo, en la medida en que involucra el modo en que los hombres se relacionan alrededor de la producción de la vida, es decir, implica una transformación radical del vínculo social en términos económicos. Con otras palabras, se muestra que dicha tentativa diluye las esferas económica y social en la esfera política, a la que limita a las relaciones en el Estado. Dicha tentativa persiste en nuestro tiempo, una tendencia a circunscribir la posibilidad de construir un vínculo voluntario al ámbito estrecho de las relaciones políticas, olvidando toda la complejidad de las relaciones económicas y sociales.

Elaborado por:	Edwin Santiago Reina Cortés
Revisado por:	Raúl Cuadros Contreras

Fecha de elaboración del Resumen:	01	09	2016
--	----	----	------

Karl Marx y el problema de la involuntariedad del vínculo social

Resumen

Esta monografía tiene como objetivo rastrear el argumento en el que Marx plantea que el vínculo entre los hombres aparece de manera fortuita e involuntaria. Argumento que, por lo demás, es posible rastrear en distintas obras del autor, pues una de sus preocupaciones más importantes fue la de precisar cuál es la naturaleza del vínculo social, qué dimensiones o esferas de la vida humana determinan y definen al mismo, junto con qué tipo de relaciones o jerarquías existe entre estas distintas dimensiones. Todo esto en la perspectiva de un proyecto en el que los hombres puedan entablar un vínculo social voluntario, haciendo de la manifestación social de los hombres y de su relación con la sociedad la posibilidad de su *realización*.

La idea de la posibilidad de la construcción de un vínculo social voluntario, que en Marx y Engels es un proyecto a realizar, aparece como un hecho consumado en la interpretación que del vínculo social hacen, por ejemplo, las doctrinas del contrato social. Para éstas, el contrato o el pacto social aparece en la base de todo un ordenamiento social, en el que los hombres, luego de haber salido de su “estado de naturaleza”, entablan racional y voluntariamente un vínculo social que resulta en el mutuo beneficio de los individuos asociados.

En este marco, en el primer capítulo, se desarrollará la concepción del vínculo social aportada por Marx y Engels, apelando principalmente a *La ideología alemana* y a algunos escritos del joven Marx. Allí, aparece no sólo el problema de la involuntariedad del vínculo social como una constante histórica, sino también su expresión ilusoria en el Estado. Esta idea será clave para la discusión con el contractualismo y su idea de la “superación” de las contradicciones sociales en la esfera política.

En seguida, en el segundo capítulo, se rastreará la idea del vínculo social como resultado de la fortuita asociación entre los hombres, en las obras de madurez de Marx, tales como los *Grundrisse* y *El capital*. En este momento del trabajo, se señala que para Marx el vínculo social involuntario adquiere una dimensión cualitativamente mucho más profunda en el capitalismo. En esta sociedad, las relaciones de los hombres entre sí y con la sociedad *aparecen* como relaciones sociales entre cosas, evidenciando una pérdida absoluta del control de su vínculo por parte de los individuos productores.

En el tercer capítulo, se hará una exposición de algunas de las ideas más importantes en la concepción de Marx y Engels a propósito de las posibilidades de edificar un vínculo social voluntario. Para ello nos apoyaremos, principalmente, en aquellas obras en las que los autores plantean esa posibilidad justamente en relación con las experiencias históricas más relevantes de su época y en permanente contraste con el vínculo tal como se manifiesta en el capitalismo.

Finalmente, en el cuarto y último capítulo, se entablará una discusión con respecto a la interpretación del vínculo social hecha por Jean-Jaques Rousseau en su obra *El contrato social*. En este capítulo se polemizará con la idea de que la posibilidad de construir un vínculo voluntario esté meramente en la esfera de la política, es decir, del Estado. Consideración esta que, en nuestro tiempo, tiene todavía vigencia si se considera que a la república democrática se la ha absolutizado, reforzando la idea de que una “superación” de toda contradicción real recae solamente en las relaciones políticas, en el Estado.

Palabras clave: vínculo social, producción, Estado, relaciones sociales, contrato social.

Abstract

The objective of this monophaphy is to trace Marx’s argument in which the link between men appears haphazard and involuntarily. Argument, moreover, can be traced in several works of the author, because one of his major concerns was to clarify what is the nature of the social link, which dimensions or spheres of human life delimit and define this link, besides what kind of relationships or hierarchies there are between these different dimensions. All this in the perspective of a project in which men can engage voluntary social link, making the social manifestation of men and their relationship with society the possibility of its realization.

The idea of the possibility of building a volunteer social link means to Marx and Engels a project to be undertaken, but this idea appears as a fact in the interpretation of social link done, for example, in the doctrines of the social contract. For them, the contract or social pact appears on the basis of a social order in which men, who had left his "state of nature", engage in rational and voluntary social link resulting in mutual benefit of associated individuals.

In this context, in the first chapter, the concept of social link provided by Marx and Engels, mainly appealing to *The German Ideology* and some writings of the young Marx. There not only appears the problem of involuntariness of social link as a historical constant, but its illusory expression in the State appears too. This last idea will be key to the discussion with contractualism and his idea of "improvement" of social contradictions in the political sphere.

Then, in the second chapter, the idea of social link as a result of fortuitous association among men will be tracked in the mature works of Marx, such as the *Grundrisse* and *Capital*. In this time of the monograph, it is noted that for Marx involuntary social link acquires a qualitatively much deeper dimension in capitalism. In this society, the relations of men among themselves and society appear as social relations between things, demonstrating an absolute loss of control of their link by individual producers.

In the third chapter, we will do an explanation about some of the most important ideas in the conception of Marx and Engels about the possibilities of building a volunteer social link. To do this we will base mainly on those works in which the authors present the possibility precisely in relation to the most relevant historical experiences of his time and in permanent contrast to the link as manifested in capitalism.

Finally, in the fourth and final chapter, we will propose a discussion in relation to the interpretation of social link made by Jean-Jacques Rousseau in his *Social Contract*. In this chapter we will discuss with the idea that the possibility of constructing a voluntary link is purely in the politic realm, ie, the State. In consideration of that, in our time, this discussion is still valid if one considers that the democratic republic had been absolutized, reinforcing the idea that an "improvement" of any real contradiction lies solely in political relations in the state.

Key words: social link, production, State, social relationships, social contract.

Introducción

El punto de partida de este trabajo es la afirmación reiterada por Marx de que el vínculo social que existe entre los hombres es *involuntario*, y que esta circunstancia se encuentra en la base de muchas de las desgracias humanas. Esta preocupación aparece en distintos momentos de la vida y la obra de este autor, revistiendo distintos acentos y

matices, y reflejando con ello las transformaciones de su pensamiento. La contrapartida de dicha preocupación es el reconocimiento de la necesidad y la posibilidad de forjar un vínculo social de carácter voluntario. De entrada es necesario advertir que Marx no llega a formular una teoría explícita sobre este asunto, en cambio es posible rastrear un conjunto de alusiones, de formulaciones de distinto alcance y precisión que, no obstante, dan fe de una preocupación constante a lo largo de su vida. A la caza de dichas alusiones y formulaciones nos hemos dedicado en este trabajo, para reconstruir su posición sobre la involuntariedad del vínculo social así como sobre su aspiración a construir dicho vínculo de manera consciente y voluntaria.

Ahora bien, Marx desde muy temprano comprendió que, en última instancia, las relaciones sociales y económicas constituyen un factor decisivo en la definición del resto de las esferas o dimensiones de la vida humana. Así, al ubicar la economía y el modo en que los hombres producen materialmente sus vidas en la base de la vida humana, Marx y Engels consideran que el desarrollo histórico y la explicación de las diferentes maneras en que los hombres han vivido a lo largo del tiempo, no pueden soslayar las determinaciones concretas mediante las cuales los hombres se vinculan para la satisfacción de las necesidades y de los “apremios de la vida material”. En ese sentido, los autores evitan definir al hombre de manera abstracta, al contrario, parten de considerarlo en cada momento histórico en función de su vida práctica y de las necesidades que el hecho de vivir impone a los hombres. Dichas necesidades requieren para su satisfacción de la *producción material*. Por eso, en la *La ideología alemana* los autores plantean que:

Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción. (Marx & Engels, 1970, pp. 19-20)

De manera que los hombres son ante todo seres que, en la producción material de su vida, manifiestan su carácter *social*, estableciendo todo un conjunto de relaciones sociales y económicas entre sí. Por eso, para los autores desde el momento mismo en que nacen, los

hombres se ven insertos en un entramado de relaciones sociales que lo determinan y lo definen como *ser social y relacional*. Esta consideración Marx la plantea en su sexta tesis sobre Feuerbach, pues el hombre “es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (1970, p. 667). Al ubicar al hombre en su vida práctica dentro del conjunto de relaciones que han establecido fortuitamente para la producción de su existencia y la satisfacción de sus necesidades vitales, se hace del hombre un ser que está atravesado por determinaciones *históricas* concretas que corresponden al proceso real en el que los hombres manifiestan su vida. Se trata, pues, de un ser *relacional* e histórico que no coincide con el modo de definir cualquier otra especie biológica. En consecuencia, Marx ubica a los hombres siempre relacionados entre sí, estableciendo distintos tipos de vínculos independientemente de que lo hayan decidido:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. (Marx, 2008, p. 4)

Según Marx, los hombres se vinculan unos con otros principalmente por motivos de carácter práctico y, específicamente, económicos. Estas motivaciones prácticas constriñen a los hombres a entrar en un entramado de relaciones con otros, es decir, se ven empujados a cooperar de hecho entre sí. Esta es una condición que comparten los diferentes estadios históricos, en los que en sentido estricto los hombres no han decidido cómo o bajo qué condiciones asociarse. Sin embargo, los apremios materiales provocaron inexorablemente la asociación entre éstos, establecida en condiciones y limitaciones materiales muy precisas. Por lo tanto, en lo que aquí respecta, nos interesa comprender y rastrear esa idea de un vínculo entre los hombres que, por lo general, no tiene que ver con su decisión ni con el deseo de asociarse, producir y cooperar, socialmente bajo ciertas premisas históricas. Esta condición Marx la identifica en todas las épocas históricas, pero destaca la forma en que ese vínculo espontáneo aparece en la sociedad capitalista. En ésta, el vínculo social también surge como un producto histórico fortuito de unas relaciones sociales particulares con el fin de producir materialmente la vida, pero con la producción capitalista las relaciones sociales aparecen no ya entre personas sino entre cosas. Es esto lo que Marx en

El capital denomina el *fetichismo de la mercancía*, el cual oculta el vínculo social bajo la forma *cósica* que este reviste.

Al mismo tiempo que se esfuerza por comprender en qué consiste el vínculo social en la sociedad capitalista, Marx plantea la necesidad de forjar un vínculo social en el que las relaciones entre los hombres sean producto de la consciente asociación humana. Las condiciones para una asociación tal —según Marx y Engels— se encuentran ya en *potencia* en la sociedad capitalista, cuya gran “virtud” fue la universalización de las relaciones sociales y un aumento muy elevado de la capacidad productiva humana, aunque fuera de modo fortuito y unilateral, desarrollando esa riqueza en relaciones y fuerzas productivas sólo en función del aumento de la ganancia de las clases privilegiadas.

Por otra parte, la preocupación por el establecimiento de un vínculo social voluntario, no ha sido exclusiva de Marx y Engels. Al contrario, en doctrinas como las del contrato social, se postula un momento ideal originario en el que tendría lugar la ruptura con el estado de naturaleza y se abriría paso a la construcción voluntaria de todo un ordenamiento social. No obstante, y en este momento es preciso reparar en la literalidad de la idea “contrato social”, por más que se haya restringido la interpretación de este hipotético acontecimiento a algo meramente político, de lo que se habla es de algo que al parecer tenía originariamente implicaciones mucho más amplias, sociales y económicas. Pues bien, la idea de Marx va justamente en esa dirección, cuando habla del vínculo social no está pensando sólo en asuntos políticos ni mucho menos principalmente en las relaciones que pueden construirse en torno al Estado, está pensando en el entramado de relaciones económicas y sociales que hacen que los hombres estemos vinculados, y esto más allá de que lo hubiésemos decidido o no. Más aún, al respecto Marx no sólo discute el estatus de este acontecimiento originario de los vínculos que unirían a los hombres, sino que también se ocupa de mostrar cómo los pensadores burgueses, economistas y filósofos, han naturalizado las relaciones económicas, sociales y políticas de su mundo, las cuales no conciben como un producto histórico sino como un *factum* natural, y no sólo eso sino que las eternizan y las atribuyen irreflexivamente a las sociedades y los hombres de otras épocas históricas. Al mismo tiempo, es posible mostrar que el contractualismo, cuando piensa el vínculo social voluntario, termina reduciendo las esferas de las relaciones

económicas y sociales a la esfera de la política y, en rigor, al Estado, tendencia que, por lo demás persiste en nuestro tiempo.

Por otra parte, esas discusiones se encuentran en la base de la teorización que el mismo autor adelanta acerca de la necesidad y de las posibilidades de construir un vínculo social voluntario. De allí se entiende que el asunto mismo de determinar cuál es la naturaleza del vínculo social es algo clave para pensar plausiblemente la cuestión de las posibilidades de construir un vínculo social voluntario, que constituye en las doctrinas del contrato social un hecho o una conquista ya alcanzada, mientras que para Marx y Engels es un proyecto a realizar.

Capítulo I

1. *La ideología alemana* y el vínculo social involuntario

La ideología alemana (1970) es un texto de juventud cuyo objetivo era, dicen Marx y Engels, “saldar las cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior”. Esto implicaba la crítica de la filosofía especulativa hegeliana y la exposición de la novedosa concepción de la historia a la que Marx y Engels habían llegado. Así, muy pronto en el texto los autores advierten la existencia de un entronque de todo producto de la conciencia con el mundo que le rodea. Sin embargo, en *La ideología alemana* los autores no tienen aún una teoría económica desarrollada y madura como tampoco cuentan con un desarrollo suficiente de las investigaciones científicas¹. Asunto que no impide, por lo demás, rastrear las premisas generales y las preocupaciones más urgentes que los autores intentan enfrentar y que desarrollan a lo largo de sus vidas.

Entre las preocupaciones más importantes de los autores en este texto se encuentra el asunto del vínculo social. Asunto problemático por el trato que ha recibido desde la tradición contra la que Marx y Engels polemizan, la de la filosofía hegeliana. El problema alrededor del vínculo entre los hombres aparece constantemente en la argumentación de los autores, pues está en la base no sólo de muchas de las desgracias humanas sino de todo un proyecto por la emancipación humana. Por tanto, Marx y Engels definen el vínculo en términos negativos, es decir, fuera de todo control y voluntad humanos, en la perspectiva de

¹ Por ejemplo, en el caso del desarrollo de las fuerzas productivas en las sociedades antiguas. Más tarde, las investigaciones de Lewis H. Morgan publicadas en su libro *Ancient Society* (1877) constituyeron un soporte mucho más sofisticado y completo para las indagaciones de los dos autores.

la necesidad de construir un vínculo voluntario y decidido. De este modo, en las consideraciones que aparecerán en seguida reconstruiremos el primer momento del problema del vínculo social en *La ideología alemana*, apelando a la definición de la naturaleza del vínculo para poder pensar en las posibilidades de uno voluntario.

1.1. Sobre el vínculo social espontáneo o involuntario

Marx y Engels a lo largo del texto insisten en que toda su concepción acerca de *los hombres* y de su desarrollo histórico parte de que la producción² y la reproducción de la vida son decisivas. Al establecer este principio, los autores se diferenciaron radicalmente de la tradición filosófica hegeliana, la cual hacía énfasis en los productos de la conciencia como aquello que definía a los hombres y, por tanto, en donde se concentraban los obstáculos de los mismos. La producción de los medios de vida necesarios para la satisfacción de las necesidades inmediatas de los hombres se impone con apremiante fuerza todos los días. Precisamente sobre la recurrente omisión de este hecho fundamental, los autores se resisten a expresarse bajo cualquier generalidad o abstracción (ideas o conceptos) que desplace “la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma” (Marx & Engels, 1970, p. 28).

Los autores, en este sentido, están refiriéndose no a las representaciones del hombre en general, sino a los hombres concretos que se ven impulsados a satisfacer las necesidades de la subsistencia desde el mismo momento en que existen. De modo tal, Marx y Engels muy rápidamente observan que la dimensión económica de los hombres tiene una importancia decisiva en la consolidación del vínculo social. En efecto, la producción adquiere un carácter social a la luz de que los seres humanos se relacionan, ante todo, bajo resortes prácticos y específicamente económicos. En otras palabras, el esfuerzo humano por satisfacer dichas necesidades ocasiona no sólo la producción sino, a su vez, la *cooperación* entre distintos individuos. La cooperación surge de los apremios materiales a los que se ven enfrentados los hombres, esto es, la sociedad humana surge como efecto, principalmente,

² Se asume dicho concepto en el sentido amplio que expone Marx en sus *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, en donde el hombre, mediante el trabajo como actividad vital, produce el mundo humano todo.

de las vicisitudes de la vida, mas no como producto prístino de la razón humana; he allí el carácter social de la producción:

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. (Marx & Engels, 1970, p. 30)

Así, la producción de la vida da cuenta de una específica cooperación entre los individuos, es decir, “un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social” (Marx & Engels, 1970, p. 30). Así sugiere que el principio de la historia del hombre o de la humanidad tiene que ver con las formas en que se organiza la producción y con los medios a través de los cuales se lleva a cabo, tanto las *fuerzas productivas*³ como la forma correspondiente de cooperación social. La cuestión fundamental aquí es que los hombres entablan relaciones entre sí ante todo por determinaciones de carácter económico y práctico, en las cuales se define el modo en que se realiza y se reproduce la vida:

Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una "historia", aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres. (Marx & Engels, 1970, p. 31)

Por lo tanto, antes que nada cooperamos bajo resortes, causas o motivos prácticos. De hecho, estamos habituados a acceder a múltiples bienes materiales que llegan a suplir ciertas necesidades aun cuando no existe conocimiento alguno del lugar de procedencia de dichos bienes o de los hombres que intervienen en su producción. Cantidad de circunstancias prácticas (trabajos concretos) se suman para que finalmente sea posible

³ Marx, ya en su periodo de madurez, se refiere de modo preciso a los medios de producción como aquellos que median y determinan la relación entre el hombre y la naturaleza. Por ello, los instrumentos de trabajo, las materias primas, la naturaleza, el desarrollo de la ciencia, la fuerza de trabajo, las condiciones naturales hacen parte de dichas fuerzas productivas. Se trata de todo elemento o instrumento que interfiera en la capacidad productiva de la sociedad. Así, el mismo modo de asociación y la división del trabajo significan —para Marx y Engels— una fuerza productiva.

contar, por ejemplo, con los servicios domésticos elementales (agua, gas, electricidad), para que llegue el pan, la leche o el periódico a nuestras mesas todas las mañanas o para que podamos desplazarnos en menos tiempo de un lugar a otro todos los días. Existe una enorme división del trabajo⁴ que permite la cohesión social y el funcionamiento de la sociedad. En últimas, no somos conscientes de cómo se da dicha cooperación, tenemos una relación naturalizada con ella, al punto que pareciera que no existiera o que fuese algo tan natural como ver salir el sol, pero eso no niega el hecho de que existe, de que no podríamos vivir como vivimos sin ella y que no tenemos ningún tipo de control voluntario sobre aquella⁵.

En la división del trabajo, Marx y Engels observan coordenadas muy importantes con respecto al vínculo social y al surgimiento del Estado, como institución que, al parecer, se eleva por encima de los individuos. Pues bien, la división del trabajo contiene la contradicción entre el interés común y el interés particular. El interés común “se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo” (Marx & Engels, 1970, p. 34). Así, el interés común se expresa como aquella forma en que los hombres están organizados para satisfacer las necesidades sociales. No obstante, esa organización está dada de antemano frente a cada individuo particular y en la que éste entra a formar parte independientemente de su voluntad. Efectivamente, la división del trabajo es un hecho y funciona, pero no corresponde con “nuestra expectativa”, pues al nacer ya se está inserto en unas relaciones sociales específicas. Los autores, aunque no lo planteen aquí de modo directo, señalan que dicha cooperación en general no responde a la voluntad de los individuos gracias a la existencia de la propiedad privada (cf. Marx & Engels, 1970, p. 39)⁶. Esto quiere decir que “la plasmación de las actividades sociales” que “se erigen (...) en un poder ajeno y hostil”

⁴ La amplia división del trabajo a la que asistimos es producto del gran desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, del aumento de la capacidad productiva humana y, por tanto, del aumento de la riqueza social. De tal modo, al aumentar la capacidad productiva se generan nuevas necesidades y nuevas funciones sociales. Sucedió de ese modo, primitivamente, con la aparición de la domesticación de animales y la creación de grandes rebaños (ganadería) capaces de abrir “manantiales de riqueza desconocidos hasta entonces” que, además, excedían por mucho la capacidad de trabajo de *un* solo hombre (Engels, 1976, III, p. 243).

⁵ En efecto, todo esto tiene que ver en gran medida con aquello que Marx denomina el “carácter fetichista de la mercancía” en *El capital*. Frente a esto volveremos más adelante.

⁶ “Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (...) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes (...)” (Marx & Engels, 1970, p. 39).

(Marx & Engels, 1970, p. 35) se hacen tales porque la cooperación está al servicio del enriquecimiento de la clase dominante, la cual determina “todo el ámbito de una época histórica” (Marx & Engels, 1970, p. 51) con arreglo a su condición de poseedora de los medios de producción. Así, en *La ideología alemana* afirman:

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. (Marx & Engels, 1970, p. 35-36)

Dicho poder social no es voluntario, entre otras cosas, desde que los hombres producen para el cambio. Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*⁷ reconstruye el surgimiento de la propiedad privada desde el momento en que la producción aumenta considerablemente debido a los avances en la ganadería, en la agricultura y en los oficios manuales. Cuando los pueblos pastoriles se separan del resto de pueblos más atrasados se introduce la primera gran división social del trabajo y, con ella, las condiciones suficientes para el cambio, primero entre tribus distintas más tarde entre individuos⁸. De modo tal, la cooperación que de hecho existe y funciona no responde a los intereses particulares por dos precisiones: (1) surge la producción mercantil y (2) la producción está organizada con arreglo a los intereses de la clase que domina económicamente (la cual ya desde la aparición de la sociedad de clases era una minoría frente a la clase desposeída⁹).

⁷ En adelante nos referiremos a esta obra como *El origen...*

⁸ “En cuanto los productores dejaron de consumir directamente ellos mismos sus productos, deshaciéndose de ellos por medio del cambio, dejaron de ser dueños de los mismos. Ignoraban ya qué iba a ser de ellos, y surgió la posibilidad de que el producto llegara a emplearse contra el productor para explotarlo y oprimirlo. Por eso, ninguna sociedad puede ser dueña de su propia producción de un modo duradero ni controlar los efectos sociales de su proceso de producción si no pone fin al cambio entre individuos” (Engels, 1976, III, p. 295).

⁹ “En tiempos del mayor florecimiento de Atenas, sus ciudadanos libres (comprendidos las mujeres y los niños), eran unos 90.000 individuos; los esclavos de ambos sexos sumaban 365.000 personas y los metecos (inmigrantes y libertos) ascendían a 45.000” (Engels, 1976, III, pp. 300-301).

1.1.1. *El Estado como vínculo social imaginario*

Con todo, el interés común no sólo se presenta en la *realidad* como vimos anteriormente, sino también se presenta, en tanto Estado, de forma *imaginaria*. La contradicción entre el interés particular y el interés común permite que éste “en cuanto *Estado*, [cobre] una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes” (Marx & Engels, 1970, p. 35). Aquí, en *La ideología alemana* aún los autores no explican de modo preciso el surgimiento del Estado¹⁰, aunque ya precisan enseguida que dicha base real en la que el Estado se apoya son las clases sociales. Sin embargo, los autores mantienen la idea que Marx desde muy joven (1843-1844) captó y expresó en sus textos *Sobre la cuestión judía* y *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* acerca de que el Estado es *efecto* de la sociedad civil. En el primer texto desarrolla la idea de que la vida de los hombres se encuentra escindida en dos: “la vida de la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida de la *sociedad civil*, en la que obra como *particular*” (Marx, 1987, p. 470). Marx muy pronto entendió que la comunidad política, el Estado, responde a la sociedad civil, siendo esta el lugar en que efectivamente los individuos actúan bajo móviles prácticos, es decir, actúan como burgueses, como comerciantes, como asalariados, etc. Muestra de ello es que a pesar de que el Estado se eleve por encima de las determinaciones específicas de los hombres (por ejemplo, en tanto religiosos o propietarios) cubriéndose de la generalidad, está “[m]uy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado descansa sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su generalidad en contraposición a estos elementos que forman parte de él” (Marx, 1987, p. 469). Lo cual quiere decir que hasta el Estado más desarrollado se erige sobre la base de los elementos de la sociedad civil que, más tarde, Engels denomina como el “reino de las relaciones económicas” (Engels, 1976, III, p. 388).

En su texto *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx plantea que en ese momento Alemania sólo se halla a la altura de los países más desarrollados (Inglaterra o Francia) en el terreno abstracto de la filosofía especulativa de Hegel, es decir,

¹⁰ Esta explicación la hará Engels de manera científica e históricamente documentada en su texto *El origen...* luego de 40 años de escrita *La ideología alemana*.

su condición económica y política era bastante atrasada, siguiendo el curso de la historia sólo desde su “prolongación ideal”. Sin embargo, “la imagen *alemana*, conceptual del Estado moderno, abstraída del *hombre real*, sólo era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del *hombre real* o satisface al hombre *total* de un modo puramente imaginario” (Marx, 1987, p. 497). Dicha satisfacción del hombre en general, expresado en el Estado como comunidad política, es imaginaria y no real porque —tal como plantea en *Sobre la cuestión judía*— “la vida política se declara como un simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa” (Marx, 1987, p. 480).

Así sucede con los llamados derechos humanos que sólo expresan de manera formal los intereses que cohesionan a los hombres en la sociedad burguesa, a saber, “la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona”, llegando a considerar “como hombre *auténtico y verdadero*” al hombre “en cuanto burgués” (Marx, 1987, 480). En estos textos tempranos esta circunstancia en la cual el carácter general del Estado es solamente expresión de la sociedad civil se explica por el carácter limitado de la “emancipación política” en donde la culminación del Estado (la república democrática) no logra resolver las contradicciones de la vida concreta de los hombres, sino que tan sólo las supera de modo *político* apareciendo por encima de la sociedad civil en general. Así, la comunidad política se *realiza* en el Estado a pesar de la sociedad civil en donde los individuos viven en luchas constantes y sólo se relacionan con los otros bajo motivos particulares. De modo que las contradicciones sociales y económicas no se resuelven y las posibilidades de hacerlo recaen, en general, en el campo político y del Estado como, por ejemplo, al situar como fundamental y determinante la participación dentro de este último.

Un resultado tal de la contradicción entre el interés común y el particular es, desde esta perspectiva, producto de todo un proceso histórico. Marx y Engels hacen una descripción del proceso mediante el cual, en este caso, la burguesía reviste sus intereses particulares, de clase, de la forma de lo general¹¹. Una clase en particular puede reclamar su

¹¹ Esta cuestión ya había sido abordada por Marx en su texto *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* al referirse a aquella situación en la que la “*revolución de un pueblo*” coincide con la “*emancipación de una clase especial* de la sociedad civil”. Para que esto suceda —dice— se necesita que dicha clase especial “resuma en sí la repulsa general, sea la incorporación de los obstáculos generales (...) de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general”. Así describe el joven Marx, en términos generales, lo hecho por la burguesía a través de la Revolución Francesa en donde “[l]a significación negativa general de la nobleza y el clero francés condicionaba la significación primariamente delimitadora y contrapuesta del *tercer estado*” (Marx, 1987, p. 500).

papel revolucionario, en medio de una gran conmoción radical entre la clases, si puede “presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta” (Marx & Engels, 1970, p. 52). Así, esa clase inicialmente no se levanta como tal clase, sino como la *sociedad* entera, en tanto las masas se identifican con aquellas ideas. Por lo tanto, los derechos humanos, las determinaciones jurídicas del Estado y aquella idea de que éste es la comunidad política por excelencia y que es producto de la voluntad general son — como veremos— la expresión ideológica de los intereses de la burguesía que, para consolidarse como clase políticamente dominante (pues ya dominaba económicamente, mas necesitaba afirmar y asegurar su dominio social y económico) teniendo bajo su control al Estado, debía demostrar sus ideas como aquellas que superaban con toda vehemencia el antiguo régimen. Vemos, entonces, cómo aquellas ideas de libertad, igualdad, etc. corresponden a *una* clase y a la dominación de ésta; cómo hay un entronque y, además, una subordinación del Estado frente a la sociedad civil, es decir, frente a las clases sociales.

Todo esto es importante para nuestro asunto en la medida en que tradicionalmente, hasta Hegel¹², el vínculo entre los hombres aparece en los términos del Estado, es decir, en los términos del derecho y, finalmente, de la ley. Desde este punto de vista, la esfera de la política (Estado) determina la esfera de la economía (sociedad civil). Ello, en efecto, es lo que aparece a primera vista y no sin justificación, tal como aparece en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*:

Como, en cada caso concreto, los hechos económicos tienen que revestir la forma de motivos jurídicos para ser sancionados en forma de ley y como para ello hay que tener en cuenta también, como es lógico, todo el sistema jurídico vigente, se pretende que la forma jurídica lo sea todo, y el contenido económico nada. (Engels, 1976, III, p. 390)

¹² En *El origen...*, Engels contrasta su explicación del Estado con la que ofrece Hegel, quien atribuye un carácter absoluto al Estado y lo sitúa muy por encima de la sociedad civil:

Así pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera a la sociedad; tampoco es “la realidad de la idea moral” ni “la imagen y la realidad de la razón”, como afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado: es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar (Engels, 1976, III, p. 344).

Sin embargo, para los autores la “organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos” (Marx & Engels, 1970, p. 25). Por lo tanto, al no perder de vista el vínculo materialista entre los hombres, Engels puede formular más tarde que el Estado no tiene existencia independiente, por el contrario, es una institución que surge en cierto momento de la sociedad, la sociedad dividida en clases, que surge como un “amortiguador” de los conflictos sociales entre las clases y que su dependencia frente a la sociedad civil es tal que, dado su origen, es “el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida” (Engels, 1976, III, p. 346). También, en *La ideología alemana* los autores apuntalan el carácter de clase del Estado, pues éste no es otra cosa que “la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses” (Marx & Engels, 1970, p. 72). De modo que el Estado es aquella institución que cohesiona y mantiene “en los límites del ‘orden’” el antagonismo de clases fundado abiertamente en un asunto económico: la propiedad privada de los medios de producción y la concentración de la riqueza de unos a expensas de la explotación y miseria de otros.

De manera que obtenemos dos cuestiones importantes: (1) el Estado se levanta “siempre sobre la base real de los vínculos existentes” (Marx & Engels, 1970, p. 35). Vínculos que son determinados por la organización de la producción de la vida y de los desarrollos que ésta impone (por ejemplo, la división del trabajo). Como vimos, el Estado es *efecto de* la sociedad civil, pues aunque *aparece* como aquella institución que presenta el vínculo entre los hombres de una manera coherente, en realidad es *producto de* los conflictos económicos dentro de la *sociedad civil*, es decir, de las clases sociales. Por eso el Estado es *imaginario*, es la *comunidad ilusoria*, en donde las diferencias de los individuos se resuelven o se “superan” en el *ciudadano*. Y, en consecuencia, obtenemos (2) que el Estado es una institución que, en la mayoría de los casos¹³, sirve directamente a la clase que domina en el terreno económico. Esto es, si bien el Estado es una comunidad ilusoria no es

¹³ “Sin embargo, por excepción, hay períodos en que las clases en lucha están tan equilibradas, que el poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencia momentánea respecto a una y otra. En este caso se halla la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII, que mantenía a nivel la balanza entre la nobleza y la burguesía” (Engels, 1976, p. 346).

una fantasía, sino que se encuentra sobre la base de relaciones sociales reales, del vínculo entablado entre los hombres alrededor de la producción de la vida, y que su existencia es expresión de los antagonismos de clase, sobre los cuales “medía” incapaz de superarlos objetivamente.

1.1.2. El derecho: expresión coherente del vínculo social

Esta segunda consideración permite desarrollar un análisis acerca del derecho como expresión coherente del vínculo entre los hombres. La “igualdad” entre los individuos es, hoy en día, una máxima política irrenunciable que demostraría la bondad del Estado moderno con respecto a todas las formas estatales anteriores, en donde se estipulaba vía legal todo tipo de beneficio a la clase poseedora. No obstante, en el derecho se condensa aquella idea de que en el Estado se expresa la voluntad general, pues ante el derecho se presentan todos los individuos (propietarios y desposeídos) como ciudadanos amparados por la ley:

Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se basa en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad *libre*. (Marx & Engels, 1970, p. 72)

Aquella “ilusión jurídica” presenta todo vínculo social como voluntario, como producto de la decisión libre de los individuos. La forma jurídica que expresa de manera explícita una relación basada en la decisión libre entre individuos es el contrato. Para los juristas, los políticos profesionales y los teóricos del derecho el hecho de celebrar o no un contrato (o un matrimonio, por ejemplo) “[desc]ansa íntegramente sobre el [capr]icho individual de los contratantes” (Marx & Engels, 1970, p. 74). Uno de los grandes esfuerzos de la burguesía fue conseguir, poco a poco, que cada individuo pudiese disponer de sí de manera “libre” para poder contraer contratos en “igualdad de derechos”¹⁴. Así ocurre, al

¹⁴ Engels reconoce que esto, en un principio, se hizo de modo inconsciente y bajo móviles religiosos. Sin embargo, la Reforma luterana y calvinista pusieron de manifiesto que “el hombre no es completamente responsable de sus acciones sino cuando las comete en pleno libre albedrío y que es un deber ético oponerse a todo lo que constriñe a un acto inmoral” (Engels, 1976, pp. 266-267).

parecer, cuando se declara para todos los individuos sin distinción alguna, para el ciudadano, el derecho a la propiedad, a la libertad, etc. Por lo tanto, cada quien está en la capacidad legítima de “usar y de abusar” de su propiedad a voluntad. Esto no es más que el lado formal e ideológico de la cuestión. Todo reconocimiento del *derecho a* por parte del Estado no está sino “sobre el papel, desde y a causa de que la burguesía, en su lucha contra el feudalismo y por desarrollar la producción capitalista, se vio obligada a abolir todos los privilegios de casta” (Engels, 1976, III, p. 377). Esto quiere decir que la igualdad de derechos frente a la ley no reconoce ni entiende ninguna circunstancia económica, el contenido económico no aparece por ningún lado; hay una generalización y abstracción de la condición de la clase dominante, de la burguesía, se supone que absolutamente todos los hombres están en la capacidad de poner en práctica sus derechos:

La fuerza que la diferente situación de clase da a una de las partes, la presión que esta fuerza ejerce sobre la otra parte, la situación económica real de ambas; todo esto no le importa a la ley. Y mientras dura el contrato de trabajo, se sigue suponiendo que las dos partes disfrutan de iguales derechos, en tanto que una u otra no renuncien a ellos expresamente. (Engels, 1976, p. 260)

De manera que en la práctica todo derecho dentro del Estado más desarrollado, a saber, dentro de la república democrática¹⁵, sólo es realizable por la clase poseedora, para la burguesía, mientras que para la clase desposeída no es sino “letra muerta”. Así, las contradicciones sociales no pueden ser superadas por vía del Estado tanto por su carácter de clase como por su naturaleza, pues existe sólo y hasta que las clases sociales existan. Por lo tanto, el Estado como producto de la “voluntad general” está tan sólo *en el papel*, pues desde la perspectiva propuesta por Marx y Engels el Estado es, en términos generales, un aparato de una clase para dominar y reprimir a otra, que “obedece, en general, a las necesidades variables de la sociedad civil, a la supremacía de tal o cual clase, y, en última instancia, al desarrollo de las fuerzas productivas y de las condiciones de intercambio” (Engels, 1976, p. 389).

¹⁵ Engels no desecha sin más la república democrática por su carácter de clase burgués. Así, es destacable el hecho de que Engels observe que, desde el punto de vista del proletariado, el sufragio universal, que hace parte de dicha república democrática moderna, permita a los trabajadores una organización (un partido) independiente en donde “elige sus propios representantes y no los de los capitalistas (...) No puede llegar ni llegará nunca a más en el Estado actual, pero esto es bastante” (Engels, 1976, p. 347).

Capítulo II

2. Vínculo social involuntario y el fetichismo de la mercancía

En el anterior capítulo se puntualizó lo que Marx y Engels comprenden por *vínculo social* y se precisó que, desde su punto de vista, la explicación del vínculo social parte fundamentalmente del modo en que los hombres producen socialmente todo lo necesario para la satisfacción de sus necesidades vitales. Esto quiere decir que los hombres se relacionan entre sí principalmente por motivos prácticos, más precisamente económicos. Por ello, la necesidad de satisfacer las necesidades humanas causa la producción y, al mismo tiempo, la cooperación entre los hombres. De ahí que se afirme que la sociedad humana surge de las necesidades materiales que impone la vida, y ello hace que la definición del vínculo social se refiera al conjunto de relaciones sociales y a la cooperación que los hombres entablan alrededor de la producción material de la vida¹⁶.

Por otra parte, se hizo un rastreo del problema del vínculo social en *La ideología alemana*, señalando cómo los hombres dependen unos de otros a través de la división del trabajo y de la cooperación que entablan, de hecho, a pesar de que ésta no haya sido un producto voluntario, sino el resultado fortuito de la satisfacción de las necesidades humanas. Ello hace que el vínculo social material sea algo ajeno y hostil para los individuos y que entre en contradicción con sus expectativas particulares. Esta contradicción se debe, en el capitalismo, a la existencia de la propiedad privada de los medios de producción y al hecho de que el proceso productivo esté organizado al servicio de la ganancia de la clase poseedora.

También, se consideró que el vínculo social no es voluntario, sino más bien espontáneo y fortuito, porque aunque la cooperación entre los hombres existe y funciona, en el capitalismo se produce para el intercambio mercantil. Esta idea no fue desarrollada a profundidad debido a que en *La ideología alemana* todavía los autores no han desarrollado una teoría económica que permita entender claramente las modificaciones históricas y

¹⁶ En el capítulo I se señaló que la producción de la vida es necesariamente un acto social, es decir, que siempre que se produce se hace en sociedad. En el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (2008) Marx insiste en ese carácter social de la producción, señalando que “en la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales (Marx, 2008, p. 4).

sociales que determinaron que en el capitalismo el intercambio mercantil se hiciera un hábito económico dominante.

Finalmente, se precisó la relación que establecen los autores entre la pérdida del control social sobre el conjunto de la producción y el Estado como *comunidad ilusoria*, como aquella institución que *aparece* por encima de los individuos y presenta el vínculo social de forma coherente, fuera de toda contradicción social. Precisamente se discutió esta última idea, explicando que Marx concibe el Estado como *efecto* de la vida material de los hombres (a la que se refiere en su juventud como *sociedad civil*) y de las clases sociales. De modo que el Estado aunque presenta el vínculo social coherentemente (pues se desliga de toda determinación económica, por ejemplo en el derecho) no resuelve ninguna de las contradicciones sociales, sino que trata de “amortiguarlas” o atenuarlas. En contraste, el Estado se funda en aquéllas y, en general, sirve como aparato represivo al servicio de la clase social económicamente dominante.

En este capítulo, se rastreará la idea en la que Marx sugiere que el vínculo social es involuntario en dos de sus obras de madurez: los *Grundrisse* (2007) y *El capital* (2014). En primer lugar, los *Grundrisse* son cuadernos de estudio personales, escritos en 1857-1858, en los que Marx se esfuerza por consolidar su explicación científica del modo de producción¹⁷ capitalista y por definir la estructura general que luego aparecerá definitivamente en *El capital*. Estos cuadernos que si bien no estaban diseñados para ser publicados (y que de hecho sólo aparecieron editados y publicados hasta 1939-1941) son la posibilidad de conocer el “laboratorio teórico y económico” de Marx y por ello constituyen un puente que vincula el periodo de juventud con el periodo de madurez del autor, en el que desarrolla una teoría económica propia. En segundo lugar, *El capital* es el resultado de décadas de estudio sobre la estructura económica del capitalismo, luego de haber comprendido desde muy joven que, en última instancia, la economía es el factor determinante dentro de la sociedad. En *El capital*, Marx ordena y expone todo el material económico que había recopilado y comentado años atrás, y que se encontraba dispuesto en

¹⁷ Para Marx, un modo de producción material es aquel modo en que los hombres organizan la economía y producen el conjunto de los bienes necesarios para su subsistencia, esto es, un modo de producción es la forma en que se lleva a cabo la actividad productiva para la satisfacción de las necesidades humanas. De manera que todo modo de producción está determinado históricamente por el desarrollo de las fuerzas productivas (capacidad productiva humana) y por las relaciones sociales que le corresponden. Éstas se determinan según la posición social que los individuos ocupan en relación a los medios de producción (clases sociales) (Marx & Engels, 1970).

extensos cuadernos (los *Grundrisse* y la *Contribución a la crítica de la economía política*) en los que trataba de manera dispar cada uno de los temas que aparecerían en su más célebre obra.

2.1. *Carácter social del trabajo y la producción de mercancías*

Marx a lo largo de su obra, identificó en la actividad productiva humana, en el *trabajo*, una condición *antropológica*. Esta idea se puede encontrar en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* cuando, refiriéndose al *trabajo enajenado*, plantea que el trabajo es una “actividad vital” humana mediante la cual los hombres llevan a cabo “la producción práctica de un *mundo objetivo*” en la que la “naturaleza [aparece] como *su* obra y su realidad” (Marx, 1980, p. 112). En *El capital* esta idea vuelve a aparecer formulada de la siguiente manera:

El trabajo es una condición de existencia del hombre independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad natural eterna para que opere el cambio de materias entre el hombre y la naturaleza, sin el cual no sería posible la vida humana misma. (Marx, 2014, p. 48)

El trabajo como constante antropológica desempeña, entonces, un papel fundamental en todos los estadios históricos humanos, es decir, siempre que analizamos o nos referimos a alguna organización social, sea primitiva o moderna, aparece el trabajo como una actividad indispensable para el funcionamiento social y para la satisfacción de las necesidades vitales de los hombres. Como resultado de ello, siempre que nos referimos al hombre y a su manifestación *objetiva* tanto en la naturaleza como en la sociedad, es necesario referirnos al *trabajo*.

En el capitalismo, que es una sociedad productora de mercancías, el trabajo adquiere un carácter social particular y un desarrollo muy elevado de su productividad, que tiene como premisa fundamental el aumento de la capacidad productiva humana¹⁸. Históricamente, la división del trabajo se produjo espontáneamente, conforme a los

¹⁸ La ampliación de los mercados (especialmente el descubrimiento de América y la circunnavegación de África) y la demanda productiva que se generó con ello creó la necesidad de revolucionar las fuerzas productivas (desarrollo de la navegación, de los medios de transporte, de los medios de comunicación, de la industria, de la división del trabajo, entre otros). De allí que “la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales” (Marx & Engels, 1976, I, p. 114). La burguesía impulsa todo este desarrollo en función de multiplicar su capital y la ganancia.

descubrimientos en el campo de la producción, concretamente de nuevos usos de materias primas y de la invención de nuevas herramientas¹⁹, y en consecuencia siempre se halló en relación al aumento de la capacidad productiva y de la riqueza social. El capitalismo desarrolla la división del trabajo de modo tal que ningún hombre produce para sí mismo, sino que lo hace, en general, para otros. Razón por la cual en el capitalismo se hace dominante la producción directamente para el cambio, esto es, el trabajo se hace productor de *mercancías*.

2.1.1. *El análisis de la mercancía*

La riqueza en las sociedades capitalistas “se presenta como un ‘inmenso cúmulo de mercancías’ y cada mercancía como su forma elemental” (Marx, 2014, p. 41). Así abre Marx el primer capítulo de *El capital*, justificando con ello por qué inicia el análisis del modo de producción capitalista con el análisis de la mercancía. En la experiencia común, siempre que necesitamos un *bien* cualquiera para satisfacer alguna necesidad nos dirigimos a algún establecimiento comercial, tal como un supermercado, un centro comercial, etc. y lo adquirimos dando a cambio cierta cantidad de dinero. El objeto adquirido así reviste la forma de *mercancía*, siendo ésta la forma más inmediata en que se nos presentan los productos de la producción social a los cuales accedemos todos los días. Intuitivamente, los individuos en su experiencia común identifican que toda mercancía es tanto un objeto de *consumo* como un objeto de *cambio*. Esto es lo que Marx denomina el carácter dual o bifacético de las mercancías: por un lado, satisfacen una necesidad humana y, por otro, son objetos adquiridos a través del cambio. Marx a cada una de estas facetas de la mercancía la denomina *valor de uso* y *valor de cambio*. Por eso, para que un objeto sea una mercancía debe contener ambos aspectos: ser un objeto útil y, *al mismo tiempo*, ser un objeto intercambiable, en cierta proporción, por cualquier otro. Ésta es la particularidad de los productos del trabajo en la sociedad capitalista:

El valor de uso sólo toma cuerpo en el uso o en el consumo. El contenido material de la riqueza cualquiera que sea su forma social, está compuesto de valores de uso. Y en la forma

¹⁹ Tal fue el caso —como aparece en *El origen...*— del uso del hierro, de los avances en la agricultura, de la domesticación de animales o del empleo de nuevas herramientas para el arado y el arte de tejer (Engels, 1976, III).

de sociedad estudiada por nosotros, estos valores de uso son, al mismo tiempo, los portadores materiales del valor de cambio. (Marx, 2014, p. 42)

En cuanto valores de uso, los objetos son considerados por la cualidad de ser útiles en algún sentido; utilidad que está “condicionada por las cualidades del cuerpo de la mercancía y no puede existir sin él” (Marx, 2014, p. 42). El conjunto de las cualidades físicas de los objetos es lo que permite que puedan ser utilizados o consumidos de una u otra manera. Mientras tanto, en cuanto valores de cambio los objetos se hallan en una relación cuantitativa de cambio, esto es, en una “proporción en que valores de uso de una clase se cambian por valores de uso de otra” (2014, p. 42). Así, considerados como valores de cambio, los objetos siempre se hallan en una mutua relación de equivalencia en la que son diferenciables sólo *cuantitativamente* (como cuando decimos que 3 sillas = 1 chaqueta). Ello presupone una *igualdad cualitativa*, una reducción de ambas clases de valores de uso a algo común con respecto a lo cual cada objeto en la relación de cambio “representa un más o un menos” (2014, p. 43).

Marx explica que ese “algo común” entre las mercancías no puede ser ninguna propiedad natural de los cuerpos de las mercancías, pues son esas propiedades las que hacen de una mercancía algo útil, un valor de uso, y sólo interesan en ese sentido. En una relación de cambio, “es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que evidentemente caracteriza la relación proporcional de intercambio entre las mercancías” (Marx, 2014, p. 43), y por eso dos valores de uso distintos *valen* lo mismo si están en la proporción adecuada. En consecuencia, las mercancías son *distintas* cualitativamente en tanto valores de uso (con distintas propiedades físicas, químicas, geométricas o cualquier otra propiedad natural) y, a su vez, son *iguales* cualitativamente en cuanto valores de cambio. Es decir, en su relación de cambio las mercancías necesariamente deben materializar una *misma* cualidad que las haga conmensurables; de ahí que en el intercambio mercantil no haya “ni un átomo de valor de uso” (2014, p. 43) y las mercancías sólo se diferencien cuantitativamente.

Por todo esto, el valor de cambio o la relación proporcional de cambio entre dos mercancías es “el modo de expresarse” de una cualidad común entre ellas y que es diferenciable del valor de cambio mismo:

Si hacemos caso omiso del valor de uso de los cuerpos de las mercancías a éstas sólo les queda una cualidad, la de ser productos del trabajo. Pero, con ello, también el producto del trabajo se transforma entre nuestras manos. Al hacer abstracción de su valor de uso, nos abstraemos también de los elementos corpóreos y de las formas que hacen de él un valor de uso. Deja de ser una mesa, una casa, hilaza o cualquier otra cosa útil. Se borran todas sus cualidades sensibles. Deja de ser, asimismo, el producto del trabajo del carpintero, del trabajo del agricultor, del trabajo del hilandero o de cualquier trabajo productivo específico. Con el carácter útil de los productos del trabajo, desaparece el carácter útil de los trabajos mismos que ellos representan y desaparecen también, por tanto, las distintas formas concretas de estos trabajos, que ya no se distinguirán unos de otros, sino que quedarán todos ellos reducidos a trabajo humano igual, a trabajo humano abstracto. (Marx, 2014, pp. 43-44)

Con esto, Marx plantea que aquello que expresa todo valor de cambio, aquella cualidad común entre las mercancías, es el hecho de ser productos del *trabajo humano*, sin considerar cómo se llevó a cabo éste o la forma concreta en que se realizó. Este trabajo humano indistinto o indiferenciado es el que Marx denomina *trabajo humano abstracto*, y es con respecto a él que las mercancías pueden entrar en una relación de cambio. Así, una relación de intercambio mercantil presupone un proceso de abstracción tanto de los valores de uso de los objetos como de los tipos o formas concretas del trabajo. Luego de esta abstracción, las mercancías se relacionan entre sí como cristalizaciones de esa “sustancia social común”, como simples manifestaciones objetivas de la inversión de fuerza de trabajo humana contenida en ellas. Consideradas desde este punto de vista, las mercancías son *valores*. Esta “espectral objetividad” común en la que todas las mercancías son de igual *sustancia* es el *valor*.

Ahora bien, al intercambiar una mercancía por otra siempre se establece la cantidad en que una es proporcional a la otra. La determinación de la cantidad o la *magnitud del valor* de una mercancía depende de la cantidad de sustancia creadora de valor materializada en ella, es decir, hay una relación directamente proporcional entre el valor de una mercancía y la cantidad de trabajo humano que ésta contiene. La cantidad de trabajo se mide en fracciones de tiempo (horas, días, semanas, etc.) y, por lo tanto, el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía determina su valor. No obstante, hay que matizar esta última aseveración, pues la *magnitud del valor* no se determina simplemente por el hecho de que si el productor se *demora* mucho más tiempo realizando

su trabajo, entonces producirá mucho más valor. Para Marx lo que determina la magnitud es el *tiempo socialmente necesario*, es decir, el tiempo invertido en la producción de una mercancía en las condiciones normales y actuales de producción:

Tiempo de trabajo socialmente necesario es el que se requiere para crear cualquier valor de uso en las condiciones de producción normales, socialmente dadas, y con el grado social medio de destreza e intensidad del trabajo. (Marx, 2014, p. 44)

2.1.2. Cambio y división social del trabajo

Hasta aquí hemos expuesto en lo fundamental la explicación que hace Marx de la mercancía, determinando con ello la doble forma que reviste: por un lado, de una *forma natural* y, por otro, de una *forma de valor*. En su forma de valor, toda mercancía implica su estar en relación recíproca con otras mercancías distintas, pues precisamente en esa relación cada mercancía expresa su valor, pues no hay manera de que una mercancía exprese su valor en una mercancía igual o de la misma especie (por ejemplo, 1 chaqueta = 1 chaqueta). Por eso, el hecho de que el valor sea una cualidad inaprehensible y abstracta, implica que la mercancía en tanto “objeto-valor” tenga una objetividad directamente *social*, que se manifiesta en la mutua relación de cambio con todo “el mundo de las mercancías”:

Recordemos que los valores de las mercancías poseen una realidad puramente social, que sólo adquieren en cuanto son expresión de la misma unidad social que es el trabajo humano, lo que quiere decir que esta realidad social sólo puede manifestarse en la mutua relación de una y otra mercancía dentro de la sociedad. (Marx, 2014, p. 52)

Lo que indica que toda mercancía considerada como valor está determinada socialmente, pues tanto la sustancia del valor (el trabajo humano) como la magnitud de valor (tiempo social de producción) se definen por un *proceso social*, esto es, por una forma específica en que los hombres consideran su trabajo, junto con una forma particular en que se vinculan entre sí y producen materialmente sus vidas. La simple relación de cambio entre dos mercancías distintas y en la que una de ellas expresa su valor en “algo absolutamente distinto de su corporeidad y de sus propiedades corpóreas (...) indica ya por sí misma que oculta una relación social” (Marx, 2014, p. 60). De manera que las mercancías son conmensurables entre sí porque condensan un cúmulo de relaciones sociales en que los hombres producen y satisfacen sus necesidades vitales.

Marx atribuye los dos factores que toda mercancía reviste al doble carácter que el trabajo asume en la producción de mercancías. Por una parte, está el *trabajo concreto* o *útil*, es decir, un “determinado tipo de actividad productiva” que se define “según su fin, su modo de operar, su objeto, sus medios y su resultado” (Marx, 2014, p. 47); cada tipo de trabajo concreto es, entonces, cualitativamente distinto a otro y su utilidad se materializa en el hecho de que su producto sea un valor de uso. Por otra parte, el trabajo es también *abstracto* o indiferenciado si se le considera en tanto “inversión de fuerza de trabajo en sentido fisiológico” (Marx, 2014, p. 49), esto es, como gasto productivo de cerebro, músculos, nervios, manos, etc.; por ello, el trabajo humano desde este punto de vista es productor de valor de las mercancías. En su relación de cambio, la mercancía necesariamente se abstrae de su valor de uso y, al hacerlo, también se abstrae del “trabajo productivo específico” que la produjo (por ejemplo, el trabajo del carpintero, del hilandero, etc.). En consecuencia, los *trabajos concretos* o *útiles* son “igualmente múltiples y distintos en cuanto a su género, familia, especie, subespecie y variedad” (Marx, 2014, p. 47) que los distintos tipos de valores de uso que conforman la riqueza social. Mientras tanto, el *trabajo humano abstracto* es siempre el mismo independientemente de sus modos de manifestarse concretamente, “es siempre *inversión de la fuerza de trabajo del hombre*” (Marx, 2014, p. 49).

El doble carácter que el trabajo reviste en el capitalismo es una condición necesaria para la circulación social de las mercancías y la participación de los individuos en la producción. El capitalismo es una sociedad productora de mercancías, porque hace del cambio entre los productos del trabajo la relación social fundamental. El cambio aparece entre los hombres desde el momento en que la fuerza de trabajo rinde mucho más de lo necesario para la satisfacción de las necesidades del individuo, de la familia o de la comunidad²⁰. Así, con el aumento de la riqueza aparecen nuevas necesidades y nuevas funciones sociales que exceden la capacidad de trabajo de un solo individuo; entonces, la división del trabajo empieza a desarrollarse. Si bien el cambio, antes del capitalismo, sólo aparecía ocasionalmente entre comunidades distintas, es importante destacar que con el

²⁰ En *El origen...*, Engels plantea que: “A consecuencia del desarrollo de todos los ramos de la producción —ganadería, agricultura, oficios manuales domésticos—, la fuerza de trabajo del hombre iba haciéndose capaz de crear más productos que los necesarios para su sostenimiento” (1976, III, p. 336).

aumento de la producción y de la riqueza (como resultado del aumento de la población, del surgimiento de nuevas necesidades y de la progresiva expansión del comercio) se amplió cada vez más la división del trabajo, apareciendo con ello *las condiciones* para la producción directamente para el cambio²¹. Engels en *El origen...* agrega, a nuestro juicio, un elemento determinante para la comprensión del posterior desarrollo histórico y del capitalismo:

Pero en este modo de producir [donde la producción era colectiva] se introdujo lentamente la división del trabajo, la cual minó la comunidad de producción y de apropiación, erigió en regla predominante la apropiación individual, y de ese modo creó el cambio entre los individuos (...). Poco a poco, la producción mercantil se hizo la forma dominante. (Engels, 1976, III, p. 348)

El surgimiento de la propiedad privada sobre los medios de producción (sobre las herramientas de trabajo y la tierra, principalmente), el constante avance de la producción mercantil y la división del trabajo no sólo hacen inviable la antigua apropiación colectiva, sino que, luego de siglos con el capitalismo, tienen un desarrollo enorme. Como resultado de la expansión de la producción mercantil en el capitalismo, los trabajos concretos se desarrollan independientemente unos de otros, de manera *privada*, manifestando su carácter *social* sólo en los actos de cambio, que es posible únicamente mediante la abstracción de sus particularidades. Esto es así porque la producción de mercancías y la consiguiente abstracción de sus cualidades físicas y del carácter útil del trabajo que las produjo, presupone la existencia de cierto *vínculo social*:

El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos, por ser y cuanto que son trabajo humano en general, sólo puede llegar a descifrarse cuando ya el concepto de la igualdad humana ha adquirido la solidez de un prejuicio popular. Y esto sólo puede ocurrir en una sociedad en que la forma mercancía es la forma general del producto del trabajo y en que, por tanto, la relación social predominante es la relación de los hombres entre sí en cuanto poseedores de mercancías. (Marx, 2014, p. 62)

²¹ “Al escindirse la producción en las dos ramas principales —la agricultura y los oficios manuales—, nació la producción directa para el cambio, la producción mercantil, y, con ella, el comercio, no sólo en el interior y en las fronteras de la tribu, sino también por mar” (Engels, 1976, III, p. 338).

Pues bien, el vínculo social se manifiesta fundamentalmente en los actos de cambio que entablan los individuos al encontrarse en el mercado como propietarios privados de mercancías. Los individuos, empujados por la necesidad de cambiar su producto por otro para satisfacer sus necesidades, se ven constreñidos a entablar relaciones de intercambio mercantil entre sí, equiparando *de hecho* sus productos en cuanto *valores*, esto es, en cuanto materializaciones de *trabajo humano abstracto*. “No lo saben, pero lo hacen” (Marx, 2014, p. 74). De ahí que la mutua relación entre individuos, esto es, el vínculo social, no sea en absoluto el resultado de la voluntad y del deseo de los individuos de asociarse y de cooperar entre sí para la producción material de sus vidas.

Dado que el capitalismo “somete al cambio a todas las relaciones de producción y de distribución” (Marx, 2007, p. 86), la actividad productiva se transforma en una producción directamente para el cambio de las mercancías, lo cual determina cómo se llevan a cabo la actividad productiva dentro de la sociedad, pues “solamente los productos de *trabajos privados sustantivos e independientes* unos de otros se enfrentan entre sí *como mercancías*” (Marx, 2014, p. 47). Por lo tanto, el conjunto de los trabajos concretos que conforman la producción general de la sociedad, dada la apropiación privada de los medios de producción y de sus productos, se desarrollan sin ninguna coordinación entre sí, y a causa de esto los individuos productores se relacionan sólo en la misma medida en que se relacionan sus mercancías.

Con todo, el vínculo social no sólo se manifiesta en los actos de *cambio privado*, sino que también se manifiesta objetivamente en el entramado de mutuas dependencias entre los individuos, esto es, se manifiesta en una *división social del trabajo* en la que todos los individuos cooperan y dependen entre sí para la satisfacción de sus necesidades. Si bien en una sociedad productora de mercancías, los trabajos concretos o útiles son “ejercidos aquí como trabajos privados por productores independientes los unos de los otros”, también es cierto que la diferencia cualitativa entre los trabajos concretos “se desarrolla hasta formar un sistema de múltiples ramificaciones, hasta llegar a una división social del trabajo” (Marx, 2014, p. 47). De modo que del desarrollo independiente de los trabajos concretos, resulta una *espontánea* división social del trabajo. Y es espontánea porque aquel *sistema de múltiples ramificaciones* no surge de la acción consciente de los individuos de asociarse y cooperar entre sí debido al considerable aumento de la capacidad productiva humana, sino

que aparece *naturalmente* y como una necesidad que se impone a los individuos. Por esta razón, Marx plantea en los *Grundrisse* (2007) que:

Cambio y división del trabajo se condicionan recíprocamente. Cuando cada [individuo] trabaja para sí y su producto no representa nada para sus propios fines, debe naturalmente realizar intercambios, no sólo para participar en el patrimonio productivo general, sino también para transformar el propio producto en un medio de vida para sí mismo. Es cierto que el cambio, en cuanto está mediado por el valor de cambio y por el dinero, presupone la dependencia recíproca universal de los productos, pero presupone al mismo tiempo el aislamiento completo de sus intereses privados y una división del trabajo social, cuya unidad e integración recíprocas existen, por así decirlo, como una relación natural externa a los individuos, independiente de ellos. (p. 85-86)

De manera que la cooperación entre los individuos, que se expresa en la división social del trabajo, es fortuita e involuntaria, no es producto de la organización consciente de la producción por parte de los hombres asociados, sino que ocurre y se impone como condición de existencia. Prueba de esto es el hecho de que tanto las actividades productivas concretas como sus productos deban tomar un forma abstracta para poder entrar en una relación social, es decir, si los productos no adoptan la *forma de valor* y los trabajos concretos no adoptan la forma de *trabajo abstracto*, entonces no hay posibilidad de que la sociedad funcione tal como ahora lo hace. Es decir, sin la equiparación abstracta de los trabajos y de sus productos no podríamos contar, como lo hacemos, diariamente con un desayuno sobre la mesa o con los servicios domésticos elementales (agua, gas, electricidad, etc.), cuya producción depende de muchos otros trabajos e individuos. Así que, por una parte, se encuentra la *dependencia recíproca universal* de los productos del trabajo (su conmensurabilidad) y, por otra, el *aislamiento completo* de los individuos entre sí, quienes ven en su asociación algo extraño o ajeno y que se impone por la *fuerza* de la necesidad. De ahí que Marx afirme:

La dependencia mutua y generalizada de los individuos recíprocamente indiferentes constituye su nexo social. Este nexo social se expresa en el *valor de cambio*, y sólo en éste la actividad propia o el producto se transforman para cada individuo en una actividad o en un producto para él mismo. (2007, p. 84)

Esta es la naturaleza que adquiere el vínculo o nexo social en el capitalismo, en el que la producción no es “*inmediatamente social*” (Marx, 2007, p. 86), sino que, como efecto de la producción privada, requiere de un rodeo: primero, la equiparación de las actividades y de los productos entre sí; y, segundo, la mediación del *valor de cambio*, esto es, de un acto de intercambio mercantil. Sin este rodeo ninguna actividad productiva individual como tampoco la producción social en general puede manifestar su carácter social y redundar en la satisfacción de necesidades sociales. Por ello, en la *Contribución a la crítica de la economía política* (2008), Marx afirma que para el productor de mercancías su producto sólo tiene un “valor de cambio inmediato” que:

Sólo se volverá medio de subsistencia después que haya adoptado, en el dinero, la forma del producto social universal y pueda realizarse entonces en cualquier forma de trabajo ajeno, cualitativamente diferente. Por consiguiente, produzco sólo para mí cuando produzco para la sociedad, cada uno de cuyos miembros trabaja a su vez para mí en otra esfera. (p. 230)

Aunque el capitalismo haya desarrollado las fuerzas productivas como nunca antes y haya creado todo un “sistema de metabolismo social general” con relaciones, necesidades y capacidades universales (Marx, 2007, p. 85), éste no es un vínculo o nexo social que sea resultado “del saber y de la voluntad de los individuos” (2007, p. 89). Por este motivo, “la producción material de la vida”, que causa la asociación y la cooperación entre los hombres, “no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común”, sino que, por el contrario, en tanto productores “pesa sobre ellos como una fatalidad” (2007, p. 86).

En esa medida, la producción se lleva a cabo azarosamente²² y su carácter social sólo se manifiesta en la mutua relación de los productos del trabajo, en el *valor de cambio* de las mercancías, *apareciendo* inmediatamente como un movimiento autónomo de las cosas, mas no como lo que es: un conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas y que constituyen un modo de producción social específico. Marx denomina esto como el

²² “Toda sociedad basada en la producción de mercancías presenta la particularidad de que en ella los productores pierden el mando sobre sus propias relaciones sociales. Cada cual produce por su cuenta, con los medios de producción de que acierta a disponer, y para las necesidades de su intercambio privado. Nadie sabe qué cantidad de artículos de la misma clase que los suyos lanza al mercado, ni cuántos necesita éste; nadie sabe si su producto individual responde a una demanda efectiva, ni si podrá cubrir los gastos, ni siquiera, en general, si podrá venderlo” (Engels, 1976, III, pp. 145-146).

fetichismo de la mercancía, y estudiarlo nos permitirá ver cómo la asociación entre los hombres se les vuelve a sí mismos en contra, esto es, cómo su manifestación social no significa su realización, sino su envilecimiento.

2.2. *Reificación del vínculo social y fetichismo: relaciones sociales entre cosas*

El vínculo social en la sociedad capitalista se manifiesta, entonces, principalmente en dos momentos: (1) en los actos de cambio entablados por los individuos que producen independientemente unos de otros y (2) en un entramado de dependencias mutuas expresado en la necesaria división social del trabajo. Dado que la relación fundamental que vincula a los individuos es el intercambio de sus mercancías, Marx plantea que en una sociedad que produce cosas útiles para ser directamente cambiadas entre sí:

[La] relación de producción generalmente social consiste en comportarse hacia sus productos como hacia mercancías, es decir, hacia valores, y en relacionar entre sí sus trabajos privados como expresiones de un trabajo humano igual bajo la forma de cosas. (2014, p. 78)

Por lo tanto, el producto del trabajo no representa en absoluto un objeto directo de consumo, sino que es principalmente un objeto de valor, y esta condición le permite a los objetos entrar en una relación social de intercambio. De manera que las actividades productivas independientes y la riqueza material que producen manifiesta su carácter social sólo “bajo la forma de cosas”, de mercancías que se hallan recíprocamente equiparadas en ciertas proporciones. El hecho de que “sólo en esta forma *de cosa* ellas [las actividades productivas] adquieran y manifiesten su *poder social*” (Marx, 2007, p. 86) indica que hay una *reificación* del vínculo social, que aparece no como una mutua relación entre seres humanos, sino como una *relación social entre cosas*.

La reificación del nexo social es una condición de la producción capitalista y es inherente a ella. El *dinero* es la expresión acabada de aquella condición, que con la expansión de las relaciones monetarias y del valor de cambio (con el mercado mundial) se hizo cada vez más necesario un *medio de cambio* universal o “una forma común de valor” (Marx, 2014, p. 52) que suprimiera toda limitación para el intercambio de las mercancías e hiciera mucho más fácil, rápida y económica cada transacción comercial. Engels (1976) describe que al mismo tiempo que la propiedad privada se consolidaba, aparecía más

frecuentemente el cambio entre individuos, y con éste apareció también la necesidad de una mercancía que desempeñara las funciones del dinero²³.

Cada sección del primer capítulo de *El capital* puede ser leída en clave del desarrollo del cambio dentro de las relaciones económicas, desde su aparición hasta su consolidación y más alto desarrollo con el dinero. Primero, Marx plantea que la expresión simple de valor entre dos mercancías (1 chaqueta = 20 varas de lienzo) “sólo se da, manifiestamente, en los primeros inicios, cuando los productos del trabajo se convierten en mercancías mediante un intercambio ocasional y fortuito” (2014, p. 67). En segundo lugar, la siguiente expresión de valor entre mercancías es la “forma desplegada de valor”, en la que cada mercancía no expresa su valor en una sola mercancía distinta, sino que lo hace en todas las demás mercancías. Esta forma “sólo se manifiesta, en realidad, cuando un producto del trabajo, el ganado por ejemplo, no es cambiado por otras diversas mercancías de un modo excepcional, sino consuetudinariamente” (2014, p. 67). En tercer lugar, “la forma general de valor”, aquella mercancía que expresaba su valor en todas las demás haciendo de cada una su equivalente particular, ahora se transforma en la expresión común o en el *equivalente general* de todas las mercancías. Es decir, “todas las otras mercancías expresan su valor en el mismo equivalente, y cada nueva clase de mercancía que surja tiene que hacer otro tanto (2014, p. 68). De la *forma general del valor* a la *forma dinero* hay solamente un paso.

El hecho de que el conjunto de las mercancías instituya una sola clase de mercancías como su *equivalente general* no sólo sugiere que el cambio se ha generalizado, sino que evidencia el carácter puramente social de “la objetividad de valor” de las mercancías. Precisamente, la forma general del valor es la que permite la mutua relación entre los distintos valores de uso, los cuales expresan su valor en una y la misma mercancía (que puede ser el lienzo, el ganado, el hierro, el oro, etc. sin que cambie para nada la cuestión). El cuerpo de esta mercancía es considerado, entonces, “como la encarnación visible, como la crisálida social general de todo trabajo humano” (Marx, 2014, p. 68), y por tanto es la

²³ “Al principio, el cambio se hizo de tribu a tribu, por mediación de los jefes de la gens; pero cuando los rebaños empezaron poco a poco a ser propiedad privada, el cambio entre individuos fue predominando más y más y acabó por ser la forma única. El principal artículo que las tribus de pastores ofrecían a cambio a sus vecinos era el ganado; éste llegó a ser la mercancía que valoraba a todas las demás (...); en una palabra, el ganado desempeñó las funciones de dinero y sirvió como tal ya en aquella época” (Engels, 1976, III, p. 335).

forma desarrollada de la reducción de los valores de uso y de los trabajos concretos, a la misma unidad social, a simple *inversión de fuerza humana de trabajo*.

Leo Huberman (1983) reiteradamente señala que la constante expansión de las relaciones comerciales en Europa (que primero inicia a intercambiar mercancías con Oriente, luego con África y, más tarde, con América) fue un hecho decisivo para el aumento de la producción, para la creación de nuevas necesidades, para el desarrollo de las fuerzas productivas y, en general, para el posterior desarrollo del capitalismo. El aumento de las transacciones comerciales necesariamente conllevó a la necesidad de encontrar una mercancía-dinero que agilizara y facilitara el intercambio entre mercancías, pues la creciente demanda de productos así lo exigía. La mercancía que logró el monopolio de la función social de ser equivalente general fue el oro (Marx, 2014), cuyas propiedades físicas permitieron su fácil transporte, el cambio de moneda, su acumulación, entre otras. De esta forma, el oro y, en general, el *dinero*, empieza a mediar en todos los actos de cambio entre individuos, haciendo que toda participación de éstos en la riqueza social dependa de la cantidad de dinero que posean:

El poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de *valores de cambio*, de *dinero*. Su poder social, así como su nexa con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo. (Marx, 2007, p. 84)

El dinero *aparece*, entonces, no sólo como el objeto que es capaz de universalizar el cambio, dejando de lado toda particularidad capaz de obstaculizarlo, sino que es el objeto que permite a los individuos relacionarse y vincularse entre sí y con la sociedad. Según la cantidad de dinero, así mismo será el “poder social” (participación en la riqueza socialmente producida) del individuo poseedor. El vínculo social no se manifiesta sin el concurso del dinero, que *aparece* ahora con el “poder natural” de relacionar a los individuos y a sus actividades privadas entre sí. Sin embargo, esa “(simbólica) cualidad social” que adquiere la forma dinero sólo es posible y socialmente valedera “porque ella es una *relación reificada* entre las personas, o sea un valor de cambio *reificado*; un valor de cambio no es más que una relación recíproca de la actividad productiva de las personas” (Marx, 2007, p. 88).

El problema —según Marx— es que para ningún productor de mercancías sus productos o el dinero, representan la forma histórica que ha adquirido el vínculo social en el capitalismo. Por el contrario, el contenido social que convierte a los productos del trabajo en mercancías (la inversión de fuerza humana de trabajo, el tiempo de esta inversión y la división social del trabajo) *aparece* como un contenido de las cosas, como algo inherente y natural a éstas. Es decir, el carácter social que en la sociedad capitalista reviste el trabajo de los hombres, se presenta ante todo como una cualidad social de los objetos. Circunstancia que Marx denominó *fetichismo de la mercancía*, enfatizando que apenas el producto del trabajo se convierte en mercancía, ésta toma “un carácter místico” al ser un objeto “sensible y a la vez suprasensible”:

Lo que hay de misterioso en la forma mercancía reside, por tanto, simplemente en que refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como si se tratara del carácter objetivo de los mismos productos del trabajo, como cualidades sociales nacidas de la naturaleza de estas mismas cosas, haciendo con ello, consiguientemente, que también la relación social entre los productores y el trabajo de todos aparezca como una relación entre objetos fuera de aquéllos. Este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] es lo que hace de los productos del trabajo mercancías, objetos sensibles y suprasensibles a un tiempo, objetos sociales. (Marx, 2014, p. 73)

En suma, los hombres se hallan en una condición de “dependencia *respecto a las cosas*” (Marx, 2007, p. 85), pues la relación social que hace de sus trabajos concretos actividades privadas e independientes y que, a su vez, implica un entramado inmenso de mutuas dependencias entre los individuos, aparece siempre y solamente como una cualidad de las cosas y una relación entre ellas. Por esta razón, es posible decir que “los individuos han enajenado, bajo la forma de objeto, su propia relación social” (2007, p. 88), haciendo del vínculo social algo involuntario y fuera del control de los individuos, cuya manifestación social aparece como un movimiento independiente de las cosas, esto es, “en el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas” (2007, p. 85).

Marx sostiene esta idea, además, señalando que en el capitalismo el carácter social de los trabajos privados sólo aparece en el intercambio de mercancías. Este carácter social de los trabajos concretos y privados se expresa: primero, en que deben suplir alguna necesidad

social, es decir, “afirmarse (...) como partes del trabajo total, del sistema de división social del trabajo” (Marx, 2014, p. 74); y, segundo, esa satisfacción de necesidades sólo puede llevarse a cabo si todo trabajo concreto o útil es equivalente a todos los demás, es decir, sólo si cada trabajo concreto se reduce a la misma “unidad social” de *trabajo humano abstracto*. No obstante, este carácter social de los trabajos concretos aparece sólo en el intercambio mercantil, y su utilidad social se revela sólo en la utilidad social *de sus productos* y su equiparación mutua se revela sólo en la equiparación mutua *de sus productos* en tanto *valores* (Marx, 2014); es decir, siempre el carácter social del trabajo reviste la forma de cosas. En consecuencia, el conjunto de relaciones sociales en el capitalismo no son en absoluto relaciones claras y simples en las que los hombres tengan plena conciencia del vínculo social en el que están inmersos. Por el contrario, éste se les aparece como algo extraño y fuera de ellos, no como su relación y cooperación mutua, sino como *una cosa* ajena a ellos.

Ahora bien, Marx plantea que cuando las relaciones de valor o de cambio entre las mercancías se generalizan, esto es, cuando adquieren “cierta firmeza consuetudinaria”, pareciera como si la cualidad de las mercancías de ser intercambiadas en cierta proporción “brotara de la naturaleza misma de los productos del trabajo” (2014, p. 75). Este “encanto fantasmal” —como lo llama Marx— del que se cubren las mercancías y el dinero demuestra su carácter histórico desde el momento en que se compara el capitalismo con cualquier otro modo de producción. Veamos, a modo de ejemplo, qué ocurría en la Edad Media europea.

El sistema social medieval estaba basado, fundamentalmente, en relaciones de dependencia personales y con una extensa jerarquía en relación a la posesión de la tierra (el siervo que la trabajaba lo hacía en nombre de tal individuo, que al mismo tiempo arrendaba la tierra en nombre de otro de más alto nivel, etc. hasta llegar al rey). Se basaba en relaciones de dependencia apoyadas en una serie de obligaciones y deberes contraídos mutuamente. Estas relaciones, por lo general, siempre se fundaban en relación a la posesión de la tierra o a obligaciones militares. Mientras hoy asistimos a una gran división social del trabajo para poder satisfacer nuestras múltiples necesidades, en la Edad Media la tierra producía la mayoría de los bienes que eran necesarios para la satisfacción de las escasas necesidades; cada feudo (división de la tierra de cultivo, compuesta por una aldea y cierta

cantidad de franjas de tierra cultivable) contaba, casi siempre, con artesanos que podían producir sus muebles, ropa, herramientas, etc. La división del trabajo apenas tenía un desarrollo y el cambio de productos se daba sólo circunstancialmente en caso de que el siervo pudiera con fortuna cosechar o producir alguna cosa fuera de lo que debía dar al señor feudal y lo que debía utilizar para su subsistencia (Huberman, 1983).

Por tanto, la economía feudal era una economía de consumo, en la que cada feudo era suficiente a sí mismo. Era una economía local y estática, sin comercio y sin demanda alguna de productos, no había necesidad alguna de producir en gran escala. Todas estas condiciones hacían que las actividades productivas y los productos entraran en el “mecanismo social como servicios naturales y pago en especie” (Marx, 2014, p. 77). No había, por lo tanto, ninguna necesidad de que el trabajo adoptara ninguna forma social general o abstracta, pues su carácter social era su mismo carácter natural y específico. Lo más interesante es que en el modo de producción medieval las relaciones sociales se manifiestan siempre como relaciones con un “carácter determinado”, es decir, los individuos aparecen siempre como señor feudal, como terrateniente, como vasallo, como conde, como siervo de la gleba, etc. Esto hace que las relaciones sociales, por estar basadas en relaciones personales, sean lo bastante claras como para que el siervo sepa que una parte de su tiempo de trabajo le corresponde al señor feudal y otra parte la dedica al mantenimiento de sí y al de su familia:

El trabajo servil se mide por el tiempo, ni más ni menos que el trabajo productor de mercancías, pero todo siervo sabe que es una determinada cantidad de su fuerza personal de trabajo la que invierte al servicio de su señor. (Marx, 2014, p. 77)

No existía, en la Edad Media, sino solamente el “*germen*” de la producción para el cambio, y por lo tanto los productos del trabajo no tenían necesidad alguna de revestir la forma de *mercancías*. Por ello, aunque los medios de producción eran bastantes limitados y la división del trabajo apenas existía, en el modo de producción medieval las relaciones sociales eran claras y, como los individuos hacían de sus productos objetos directos de consumo, no había necesidad alguna de que adoptaran una forma distinta a su forma natural. Con ello, Marx no ve las épocas anteriores nostálgicamente, sino que su objetivo al contrastar estos distintos modos de producción es enfatizar en el carácter *histórico* de las

relaciones sociales capitalistas. Por eso, afirma que aunque seguramente es “preferible” la universalidad de las relaciones que desarrolla el capitalismo “a la ausencia de relaciones o a nexos locales basados en los vínculos naturales de consanguinidad, o en las [relaciones] de señorío y servidumbre”, también es cierto que ese “*nexo puramente material* (...) creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella (a diferencia del saber y de la voluntad reflexivas)” no puede constituir la última fase de desarrollo humano (Marx, 2007, p. 89).

En su análisis de la mercancía, Marx plantea que el fetichismo es algo “inseparable” de la producción de mercancías y que no surge de ninguna de las determinaciones del *valor* que nombramos. Tal es el caso de la cantidad o del tiempo de trabajo necesario para producir los medios de vida humanos, el cual “tiene necesariamente que interesarle [al hombre] en todas las situaciones, aunque no por igual en las diferentes fases de su desarrollo” (Marx, 2014, p. 72). Sin embargo, en el capitalismo el tiempo de la inversión de la fuerza de trabajo necesaria para producir mercancías interesa más que en cualquier otro modo de producción. Interesa sobremanera porque es ese, precisamente, el fundamento de la *plusvalía* o ganancia para la cual produce el capitalista propietario de los medios sociales de producción.

Por último, en *Salario, precio y ganancia* (1976), Marx demuestra que en el modo de producción burgués, la *fuerza de trabajo* es considerada como una mercancía igual que cualquier otra, esto es, el capitalista adquiere o compra, mediante un “libre” intercambio, la fuerza de trabajo del obrero asalariado. Al ser una mercancía, el *valor* de la fuerza de trabajo será, consecuentemente, determinado “por la cantidad de trabajo necesario para su conservación o reproducción” (Marx, 1976, II, p. 57). No obstante, una cosa es el *valor* de la fuerza de trabajo y otra muy distinta el *ejercicio* de ésta o la cantidad de trabajo que puede ejecutar o realizar. El capitalista al comprar la fuerza de trabajo, “adquiere el derecho a usarla durante *todo el día o toda la semana*” (1976, II, p. 57). De modo que, cuando el capitalista hace trabajar al obrero más de las horas necesarias para producir el *valor* de su

manutención y a cambio le entrega un salario²⁴ por el valor de ésta, se produce un *plustrabajo* que rendirá una *plusvalía*²⁵ y un *plusproducto*.

Así, aquel aparente intercambio equivalente entre *el capital y el trabajo asalariado* no es más sino la explotación del primero sobre el segundo, cuyo resultado es el aumento de la “*cuota de plusvalía*” por parte del capitalista en la misma medida “*en que la jornada de trabajo se prolongué más allá del tiempo durante el cual el obrero, con su trabajo, se limita a reproducir el valor de su fuerza de trabajo*” (Marx, 1976, II, p. 58). Esto introduce una particularidad del capitalismo en relación a modos de producción anteriores, pues aunque en el capitalismo aquel *plustrabajo* no es de ninguna manera retribuido *aparece* como si lo fuera, como si *todo* el trabajo estuviera retribuido en el salario, el cual es entregado al obrero justo *después* de su trabajo. Aquí el obrero no diferencia el tiempo de trabajo retribuido del no retribuido, como sí lo hiciera el siervo en la Edad Media.

Finalmente, a partir del hecho de que el vínculo social aparezca como una cualidad de las cosas y que, por tanto, sea extraño e independiente a los individuos, podemos decir que: (1) el carácter social de la producción de la vida y el vínculo social correspondiente no es resultado de la asociación consciente entre los individuos, es decir, “que su producción no es *inmediatamente* social, no es *the offspring of association* [el fruto de una asociación]” (Marx, 2007, p. 86). (2) La reificación del vínculo social, cuya expresión definitiva es el dinero, resulta ocultando las relaciones entre los hombres y, con ello, dejando en la sombra la base de la sociedad capitalista: la explotación del trabajo asalariado. Y, en consecuencia, (3) la manifestación social de los hombres y la producción material de sus vidas se les vuelve en contra de sí mismos, y en vez de realizarlos, los envilece y empobrece.

²⁴ Marx, en la *Crítica del Programa de Gotha*, plantea que: “el salario no es lo que *parece* ser, es decir, *el valor —o el precio— del trabajo*, sino sólo una forma disfrazada *del valor —o del precio— de la fuerza de trabajo*” (Marx, 1976, III, p. 20).

²⁵ Engels, en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, se refiere al descubrimiento de la *plusvalía* del siguiente modo: “Descubrimiento que vino a revelar que el régimen capitalista de producción y la explotación del obrero, que de él se deriva, tenían por forma fundamental la apropiación de trabajo no retribuido; que el capitalista, aun cuando compra la fuerza de trabajo de su obrero por todo su valor, por todo el valor que representa como mercancía en el mercado, saca siempre de ella más valor que lo que le paga y que esta plusvalía es, en última instancia, la suma de valor de donde proviene la masa cada vez mayor del capital acumulada en manos de las clases poseedoras” (1976, III, p. 140).

Capítulo III

3. El comunismo como posibilidad de un vínculo social voluntario

De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede.

Karl Marx. *Crítica del Programa de Gotha*.

El punto de partida de este trabajo es la preocupación de Marx y Engels por la cuestión del vínculo social, cuya naturaleza, afirman, es involuntaria y fortuita. Sus afirmaciones al respecto hacen énfasis constantemente en que la definición del vínculo social tiene que ver con los modos en que los hombres se relacionan entre sí y organizan la producción de la vida para la satisfacción de sus necesidades. Además, al mismo tiempo que los autores describen el vínculo social, se preocupan por la posibilidad y necesidad de un vínculo social voluntario, siendo esta una preocupación muy importante a lo largo de la obra de los autores.

Esta idea de una construcción vínculo social voluntario no es nueva, pues así parece considerarlo la filosofía política moderna, especialmente las doctrinas del contrato social. Según el contractualismo clásico (Hobbes, Locke y Rousseau), existió un momento originario en el que surge voluntariamente todo un ordenamiento social como consecuencia de la ruptura con el estado de naturaleza²⁶. A partir de Marx y Engels es inevitable considerar que dicha ruptura en la que se origina el Estado, tuvo implicaciones no sólo políticas sino, ante todo, sociales y económicas. Justamente por esta razón los autores discuten aquel acontecimiento ideal originario, demostrando cómo las relaciones sociales y la cooperación establecida en la división del trabajo no son voluntarias (por el contrario, la asociación entre los hombres se les vuelve a sí mismos en contra) desde el momento en que no están bajo el control de los hombres asociados, así como tampoco satisfacen las

²⁶ En el capítulo final de este trabajo se problematizará la interpretación del vínculo social hecha por el contractualismo clásico, en particular por Jean Jacques Rousseau. Problematización que girará alrededor de una concepción del vínculo social voluntario en términos políticos y del Estado, dejando de lado las determinaciones y las contradicciones económico-sociales.

necesidades de la mayoría de los individuos dada la existencia de la propiedad privada sobre los medios de producción²⁷.

3.1. *Primeras aproximaciones del joven Marx*

Desde muy temprano Marx señala que, en última instancia, lo decisivo es la economía y el vínculo social entendido como “conexión materialista de los hombres entre sí” (Marx & Engels, 1970, p. 31). Por ello, en sus primeras aproximaciones al asunto del vínculo social voluntario, tanto en los *Manuscritos: economía y filosofía* (1980) como en *La ideología alemana* (1970), subraya la superación de la propiedad privada de los medios de producción como una transformación que significaría el paso decisivo de una sociedad en la que el vínculo es involuntario y hostil a otra nueva en la que es voluntario, denominada *comunismo*.

Así, las primeras formulaciones de Marx acerca del comunismo aparecen en los *Manuscritos*, en donde discute la versión que de éste tienen otros socialistas (Proudhon, Fourier, Saint Simon)²⁸. En esta discusión, Marx halla una primera versión de comunismo, la cual denomina “comunismo grosero” que no es sino “solamente una *generalización y conclusión* de la [propiedad privada]” (1980, p. 140). Para apuntalar esta aseveración, Marx resalta las características más sobresalientes de ese comunismo, entre las cuales están: (1) la supeditación total a la propiedad material, es decir, a la simple apropiación física de los objetos (marginando toda particularidad humana, como el talento); por lo tanto, (2) la relación de los hombres con la naturaleza (mundo de las cosas, objetos) sigue siendo la de la propiedad privada²⁹; y (3) la codicia y la envidia (pasiones propias de la competencia)

²⁷ De este modo, aparecen diversas representaciones ilusorias del vínculo entre los hombres, tales como el Estado y el derecho (ver apartados 1.1.1. y 1.1.2.).

²⁸ En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels critican los socialismos y los comunismos crítico-utópicos representados, en especial, por los socialistas franceses. Al ser productos del entonces incipiente desarrollo de la clase obrera y de las aún rudimentarias contradicciones de la sociedad burguesa, esos primeros intentos de comunismo resultarían reaccionarios frente al posterior desarrollo del antagonismo de clase y de la industria. Sin embargo, los autores no despachan estas tentativas sin más y reconocen sus elementos críticos:

Sus tesis positivas referentes a la sociedad futura, tales como la supresión del contraste entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, de la ganancia privada y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción; todas estas tesis no hacen sino enunciar la eliminación del antagonismo de clase, antagonismo que comienza a perfilarse y del que los inventores de sistemas no conocen todavía sino las primeras formas indistintas y confusas (1976, I, p. 138).

²⁹ Marx utiliza una analogía muy interesante para ilustrar cuán irreflexivo y restringido es este comunismo. La oposición entre propiedad privada y propiedad general que proponen esos socialistas se

llegan a su conclusión, pues se limita la apropiación de la naturaleza por los hombres según el “mínimo *representado*”. Es por ello que Marx plantea que ni la propiedad privada ni la condición del obrero es superada, sino extendida a toda la comunidad, porque se reduce el hombre al “hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella” (1980, p. 142).

En contraste con la versión limitada y empobrecida del comunismo grosero, Marx llama la atención sobre el comunismo que él empieza a perfilar en su juventud, cuyos ejes son la naturaleza *social* de los hombres y el despliegue de las fuerzas esenciales humanas:

El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextranamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la *esencia humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. (1980, p. 143)

En estas primeras aproximaciones, Marx desarrolla el asunto del comunismo partiendo, fundamentalmente, de su definición del hombre como un *ser relacional*, es decir, el hombre es —como dice en las *Tesis sobre Feuerbach*— “en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (1976, I, p. 9). La importancia de esta definición aparece con mayor fuerza cuando es, precisamente, bajo una organización social basada en la propiedad privada de los medios de producción donde aquello que es “esencial” al hombre no se desarrolla, sino sólo de un modo *enajenado*³⁰. Así, por ejemplo, la producción y toda la

entiende cuando plantean la comunidad de las mujeres. Allí, desarrollan la idea de que la mujer pase de manos de su propietario privado en el matrimonio a “la prostitución universal con la comunidad” (1980, p. 141). Su importancia reside en que para Marx la relación entre géneros es decisiva, pues la relación entre el hombre y la mujer evidencia “el grado de cultura del hombre en su totalidad”, pues esta relación muestra “la extensión en que la *necesidad* del hombre se ha hecho *necesidad humana*, en qué extensión el *otro* hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo” (1980, pp. 142-143).

³⁰ En los *Manuscritos*, Marx explica detalladamente el concepto de enajenación. Esta condición material se manifiesta al menos de cuatro maneras: (1) con respecto al producto del trabajo; (2) en relación con la actividad vital humana (el trabajo); (3) en cuanto al *ser genérico*; y, finalmente, (4) como enajenación del hombre con respecto al hombre. Así, una de las características generales de la enajenación es que justamente lo que le es propio al hombre se le vuelve en contra de sí mismo, pues tanto su actividad vital (el trabajo) como la objetivación de ésta no le pertenecen, ya que se los apropian los capitalistas. Para ilustrar esa condición humana, Marx llama la atención sobre cómo a pesar de que la industria materializa la capacidad humana de transformar la naturaleza (su actividad objetiva) para la ciencia nunca representó más que la expresión de la “vulgar necesidad”. En ese sentido, la industria, por ejemplo, es “bajo la forma de *objetos sensibles, extraños y útiles*, bajo la forma de la enajenación, las *fuerzas objetivadas* del hombre” (Marx, 1980, p. 151).

organización social alrededor de ella no *aparecen* como un producto social y común³¹. En cambio, se manifiestan no sólo como un fenómeno en beneficio de una clase social en particular, sino que, por esto mismo, también recae como desgracia sobre la gran mayoría de la sociedad. Allí, el carácter específico del hombre como especie se le vuelve en contra, ese “elemento vital de la realidad humana”, el *ser* social, no lo realiza sino que lo envilece.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* no hallaremos una descripción detallada de lo que *es* o *sería* el comunismo precisamente porque Marx no pretende hacer utopías o construir sistemas sociales sin ninguna base científica; pero ideas centrales como: el carácter polifacético de la relación hombre-naturaleza y la superación de la propiedad privada “dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente”, son muy significativas al momento de indicar esas primeras aproximaciones de Marx al respecto. Así, al referirse a los sentidos humanos, Marx plantea una dialéctica de la sensibilidad humana y de los objetos, pues los sentidos (tanto los físicos como los prácticos) se cultivan o se desarrollan históricamente, siempre en relación con el avance de la capacidad productiva y la actividad humana, especialmente en la industria. Sin embargo, mientras la propiedad privada sea la base de las relaciones sociales, los sentidos humanos estarán limitados sobremanera aunque exista un desarrollo muy elevado de la industria, puesto que “un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros” (Marx, 1980, p. 148). Por lo tanto, con la transformación del carácter social de la propiedad privada en propiedad social y común, la realidad humana toda puede desplegarse ampliamente porque, como dice Marx, el hombre *necesitado* (es decir, aquel cuya única manera de tener acceso a la comida, a la vivienda, etc. es su fuerza de trabajo) no tiene sentido para el más bello espectáculo (Marx, 1980).

³¹ En el *Manifiesto* se plantea esto claramente al referirse al capital, pues, en el capitalismo, el resultado general de la producción aparece como algo puramente individual y el carácter social de la producción queda en la sombra:

El capital es un producto colectivo; no puede ser puesto en movimiento sino por la actividad conjunta de muchos miembros de la sociedad y, en última instancia, sólo por la actividad conjunta de todos los miembros de la sociedad.

El capital no es, pues, una fuerza personal; es una fuerza social.

En consecuencia, si el capital es transformado en propiedad colectiva, perteneciente a todos los miembros de la sociedad, no es la propiedad personal la que se transforma en propiedad social. Sólo cambia el carácter social de la propiedad. Esta pierde su carácter de clase” (Marx & Engels, 1976, I, pp. 123-124).

Ahora bien, la idea de que el comunismo supone “toda la evolución humana hasta el presente” es una idea que Marx y Engels mantendrán en obras posteriores. El comunismo como superación de la propiedad privada parte, incluso, de ésta misma, es decir, no evade su existencia como tampoco señala épocas remotas del pasado en donde no existía propiedad privada alguna³², presentándolas como el pleno desarrollo humano (como hacen Cabet, Villagardelle y, podríamos completar esto, con la idea en algunos grupos difundida, aún hoy, de que la superación del capitalismo está en volver a pequeñas comunidades aisladas en apartados lugares agrícolas³³). A diferencia del comunismo grosero, el joven Marx señala que el despliegue de la riqueza de los hombres depende de su riqueza material, objetiva, desarrollada hasta el momento, es decir, depende del avance de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales establecidas hasta ahora. De allí que cuando Marx se refiera a la sociedad comunista lo hace refiriéndose a “una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista” (Marx, 1976, III, p. 14).

Las ideas planteadas por Marx en los *Manuscritos* aparecen nuevamente en *La ideología alemana* formuladas de la siguiente manera:

Esta comunidad [de los proletarios revolucionarios] no es otra cosa, precisamente, que la asociación de los individuos (partiendo, naturalmente, de la premisa de las fuerzas productivas tal y como ahora se han desarrollado), que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación y por medio de la división del trabajo, se habían convertido en un vínculo ajeno a ellos. (Marx & Engels, 1970, p. 87)

³² En efecto, en *El origen...*, Engels expone científicamente estadios sociales en donde no existía la propiedad privada de los medios de producción, especialmente al describir las gens iroquesa y griega. Sin embargo, no asevera en ningún momento que es en estas sociedades en donde el hombre manifiesta su pleno desarrollo. En cambio, esa exposición sirve para demostrar el carácter histórico de la propiedad privada y, en consecuencia, del Estado. Por tanto, no toda sociedad se organizó alrededor de la propiedad privada de los medios de producción, como tampoco necesitó de una máquina especializada para mediar o evitar el choque entre las clases sociales, es decir, el Estado.

³³ Ya en el *Manifiesto del Partido Comunista* aparece una crítica a este tipo de ideas desarrolladas también por los socialistas utópicos, quienes sustituían la organización gradual y la lucha de la clase obrera por sistemas inventados por ellos. Así, dedicaban suma importancia a experimentos sociales ideales, por ejemplo: el establecimiento de falansterios aislados (colonias socialistas ideadas por Fourier) o la creación de *home-colonies* (nombre que Owen utilizó para referirse a sociedades comunistas modelo).

En efecto, no sólo hay una continuidad en las ideas de Marx, sino que se agregan nuevos elementos en relación a nuestro asunto. La nueva sociedad comunista pone bajo su control las condiciones a partir de las cuales los individuos desarrollan y manifiestan su vida, es decir, las condiciones de producción de la vida. Una sociedad tal contrastaría radicalmente con la sociedad capitalista, cuya producción permanente y acelerada de mercancías requiere de la existencia de trabajos privados independientes (división del trabajo) que producen sin ninguna regulación basada en un plan basado en la satisfacción de las necesidades sociales. Por ello, la asociación entre los individuos independientes unos de otros se convierte en un vínculo totalmente extraño y ajeno a los hombres mismos; la cooperación que de hecho existe y que es una condición de vida de los hombres se manifiesta sólo de manera fortuita, mas no como un resultado de una asociación consciente y voluntaria. De manera que si “la sociedad se encarga de regular la producción general” (Marx & Engels, 1970, p. 34), es decir, si el objetivo de la producción no es el intercambio de mercancías y la ganancia, será la sociedad la que defina qué, cómo y cuánto se produce, siempre con arreglo a la satisfacción de las necesidades sociales.

La determinación de cómo se llevará a cabo aquella regulación por parte de la sociedad es un asunto que se va resolviendo paralelamente a los grandes acontecimientos de la lucha de clases. En el epígrafe aquí citado, Marx llama la atención sobre el carácter científico de sus consideraciones a propósito de una sociedad nueva, comunista, que surge de una capitalista. La experiencia más avanzada al respecto que vivieron Marx y Engels fue la Comuna de París en 1871. Las conclusiones a las que llegaron a partir de esta corta experiencia, en la que —como anticiparon en el *Manifiesto del Partido Comunista*— el proletariado organizado y armado implantó su dominación social como clase, aparecen en *La guerra civil en Francia*. Tanto en este texto como en la *Crítica del Programa de Gotha* están las consideraciones más avanzadas de los autores con respecto a una sociedad futura, apelando, en el primero, a una de las experiencias más significativas para el proletariado mundial y, en el segundo, a una rigurosa crítica de la versión lasalleana del programa para el partido socialista único de Alemania en 1875.

3.2. *Vínculo social y control social sobre la producción*

En *La guerra civil en Francia*, Marx analiza y generaliza críticamente la experiencia de la Comuna de París, cuya existencia aportó contenido objetivo a aquella idea de la

dictadura del proletariado³⁴, apenas esbozada en el *Manifiesto del Partido Comunista*³⁵. En *La guerra civil*, la conclusión más importante es que la clase obrera, luego de haber tomado el poder, “no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines” (Marx, 1976, II, p. 230). Esto comprendía lo que Marx había escrito en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* a propósito de las revoluciones de 1848 en Francia: “Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla” (1976, I, p. 488). Las medidas tomadas por la Comuna en sus 72 días de existencia significaron un avance importantísimo tanto para la caracterización de la transición de una sociedad capitalista a una sociedad comunista³⁶ como para precisar la idea de la regulación o el control de la sociedad sobre la producción.

Marx en el tercer capítulo de *La guerra civil* inicia su exposición reconstruyendo cómo el desarrollo de la industria, que profundiza el antagonismo de clase (contradicción entre el capital y el trabajo), y las revoluciones evidencian, cada vez más, al Estado como máquina para la represión de una clase sobre otra. Así, en medio de una radical lucha de clases donde las diversas fracciones de la clase apropiadora (la gran burguesía y los terratenientes, especialmente) se unen ante la amenaza de un levantamiento de la clase productora, la versión última del Estado es el bonapartismo (por ejemplo, el Segundo Imperio francés), en el cual un personaje en particular *aparece* por encima de las clases e, incluso, dice defender clases totalmente opuestas³⁷. Esta última forma estatal es un resultado inexorable en una situación que pone en peligro el poder político en manos de la

³⁴ En la *Crítica del Programa de Gotha* aparece claramente la idea de la necesidad de un periodo de transición entre una sociedad capitalista y una comunista: “Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que *la dictadura revolucionaria del proletariado*” (Marx, 1976, III, p. 14).

³⁵ “El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas” (Marx & Engels, 1976, I, p. 129).

³⁶ El marxismo posterior desarrolló profundos análisis acerca de esta transición. En efecto, con la Revolución Rusa de 1917 nuevamente aparece este problema en toda su complejidad, proporcionando nuevos hechos y planteando nítidamente el problema de las tareas fundamentales de la clase obrera luego de llevar a cabo la revolución y la toma del poder. Así, tanto Lenin en *El Estado y la revolución* (1960, II) como Trotski en *La revolución traicionada* se esfuerzan por hacer un análisis que contribuya al esclarecimiento de dicha cuestión sumamente importante en el terreno de la práctica y la acción del proletariado.

³⁷ “Decía [el Segundo Imperio francés] que salvaba a la clase obrera destruyendo el parlamentarismo y, con él, la descarada sumisión del Gobierno a las clases poseedoras. Decía que salvaba a las clases poseedoras manteniendo en pie su supremacía económica sobre la clase obrera; y, finalmente, pretendía unir a todas las clases, al resucitar para todos la quimera de la gloria nacional” (Marx, 1976, II, p. 232).

clase apropiadora y, por tanto, ésta dota de todas las facultades de represión al poder ejecutivo con el fin de asegurar su dominación.

Por ejemplo, esto ocurrió, de hecho, en Francia donde el desarrollo de la industria y del comercio pegaron un gran salto y donde las revoluciones recurrentes ponían sobre la superficie cada vez más la contradicción entre el proletariado y la burguesía. Marx observa cómo el Estado francés en poco tiempo se desarrolla aceleradamente hacia una versión definitiva, es decir, a su forma de “máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo” (1976, II, p. 232). Desde la revolución burguesa del siglo XVIII, en Francia se desarrolló rápidamente el Estado moderno desde la eliminación de los estorbos medievales, pasando por intentos de república y restauraciones monárquicas, hasta concluir con el perfeccionamiento del poder ejecutivo en manos de Napoleón III. Éste, golpe de estado mediante, toma el poder en medio de una conmoción muy fuerte de la lucha de clases, en donde la burguesía no quería renunciar a su poder, y donde la clase obrera *aún* no estaba en la capacidad de gobernar.

Ahora bien, otra de las características fundamentales del Estado es la transformación de sus órganos especiales (el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura) de “servidores de la sociedad en señores de ella” (Engels, 1976, II, p. 198). El Estado aparece *por encima* de la sociedad, es decir, no es un instrumento de los hombres asociados para administrar sus asuntos comunes, sino que es, por el contrario, una máquina superpuesta a la sociedad³⁸. Justamente la Comuna tomó una serie de medidas en dirección a destruir y remplazar radicalmente ese Estado, cuya función se revelaba cada vez más como abiertamente represiva al servicio de una clase. Así, remplazó los aparatos de represión estatales, el ejército³⁹ y la policía, por el pueblo armado⁴⁰. La Comuna estaba

³⁸ De ello es muestra que, incluso en las repúblicas democráticas, el sector de los políticos es sumamente privilegiado, parasitando de la sociedad sólo por hacer parte de la burocracia del Estado. Engels ilustra esto claramente en su Introducción a *La guerra civil*:

Y es precisamente en Norteamérica donde podemos ver mejor cómo progresa esta independización del Estado frente a la sociedad, de la que originariamente debía ser un simple instrumento. Allí no hay dinastía, ni nobleza, ni ejército permanente (...), ni burocracia con cargos permanentes o derechos pasivos. Y, sin embargo, en Norteamérica nos encontramos con dos grandes cuadrillas de especuladores políticos que alternativamente se posesionan del poder estatal y lo explotan por los medios y para los fines más corrompidos; y la nación es impotente frente a estos dos grandes cárteles de políticos, pretendidos servidores suyos, pero que, en realidad, la dominan y saquean (Engels, 1976, II, pp. 198-199).

³⁹ Por ejemplo, “en los distritos rurales el ejército permanente habría de ser remplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto” (Marx, 1976, II, p. 234).

compuesta de “consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad”, cuya característica era que o bien eran obreros o bien eran representantes directos de la clase obrera. Además, todos los funcionarios públicos, representantes e incluso la policía eran absolutamente electivos, responsables y revocables. Su carácter burocrático y de sector privilegiado *por encima* de la sociedad empieza a desaparecer en el momento mismo en que por desempeñar sus cargos reciben *salarios de obreros* (Marx, 1976, II, p. 233).

Marx considera que los aparatos del Estado exclusivamente represivos debían ser eliminados en un nuevo Estado, y, a la par, reconoce que las “funciones legítimas [del Estado] habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servidores responsables de esta sociedad” (1976, II, pp. 234-235). La Comuna era la forma estatal que hacía posible el regreso de ese instrumento al seno de la sociedad misma para la administración de sus asuntos comunes. Por esta razón, “La Comuna no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo” (Marx, 1976, II, p. 233). Esta idea no sólo tiene que ver con un recorte o simplificación de la división del trabajo dentro el Estado, sino que, al desaparecer la restricción de las funciones estatales a un sector especial de la sociedad, la Comuna desarrolló la administración de los asuntos públicos y colectivos partiendo de asambleas de delegados por cada distrito de las que resultaría el envío de diputados a una Asamblea Nacional (donde todos los delegados son revocables y están obligados por el mandato de quienes los eligieron). Por ello, esta organización política bajo un régimen comunal de gobierno convertiría en una realidad aquella “unidad de la nación”, antes solamente realizada *abstractamente* o *ilusoriamente* en el Estado burgués, y “habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito” (Marx, 1976, II, p. 235).

La Comuna estableció unas instituciones realmente democráticas, pero ello sin unas condiciones económicas correspondientes no hubiera tenido mayor alcance para los intereses de las clases explotadas. Sobre este punto Marx llama la atención:

⁴⁰ Aquí nos referimos al alzamiento en armas por parte de obreros en la resistencia de París al ejército invasor prusiano en el marco de la guerra franco-prusiana. La radicalidad en la defensa de Francia de la Guardia Nacional, compuesta especialmente por obreros, entró en contradicción con los planes previos del gobierno provisional (que remplazaba al emperador Luis Napoleón tras su derrota en Sedán) de capitular frente al ejército prusiano.

La Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo.

Sin esta última condición, el régimen de la Comuna habría sido una imposibilidad y una impostura. La dominación política de los productores es incompatible con la perpetuación de su esclavitud social. Por tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Emancipado el trabajo, todo hombre se convierte en trabajador, y el trabajo productivo deja de ser un atributo de una clase. (1976, II, p. 236)

Por esta razón, la Comuna y, por extensión, la dictadura del proletariado, no es un Estado en el sentido estricto del término, sino que es un instrumento que está en función de destruir sus propias condiciones de existencia (las clases sociales). De modo tal, Marx señala la emancipación del trabajo como una característica de una nueva sociedad en la que, al no basarse en la separación de clases y en la explotación, el trabajo productivo pierde su carácter de clase y pasa a ser —como dirá en su *Crítica del Programa de Gotha*— “la primera necesidad vital” de los hombres.

En efecto, un Estado obrero como el que empezó a perfilar la Comuna de París tendía sus esfuerzos hacia la desaparición de la dominación de clase, y, conforme a ello, llevó a cabo una serie de medidas en el plano económico que están relacionadas con nuestro asunto⁴¹. Pues bien, Engels en su introducción de 1891 a *La guerra civil* plantea que una de las grandes medidas que adoptó la Comuna fue “una organización para la gran industria e incluso para la manufactura, que no se basaba sólo en la asociación de obreros dentro de cada fábrica, sino que debía también unificar a todas estas asociaciones en una gran Unión” (1976, II, p. 197). Por otra parte, Marx plantea a propósito de las sociedades cooperativas que estas sólo serían de provecho a los intereses de las clases explotadas si “unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y

⁴¹ En lo que aquí respecta sólo llamaremos la atención sobre algunas de esas importantes medidas. Sin embargo, las siguientes fueron otras disposiciones adoptadas por la Comuna: “Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un Gobierno del pueblo por el pueblo. Entre ellas se cuentan la abolición del trabajo nocturno para los obreros panaderos, y la prohibición, bajo penas, de la práctica corriente entre los patronos de mermar los salarios imponiendo a sus obreros multas bajo los más diversos pretextos, proceso este en el que el patrono se adjudicaba las funciones de legislador, juez y agente ejecutivo, y, además, se embolsa el dinero. Otra medida de este género fue la entrega a las asociaciones obreras, a reserva de indemnización, de todos los talleres y fábricas cerrados, lo mismo si sus respectivos patronos habían huido que si habían optado por parar el trabajo” (Marx, 1976, II, p. 241).

poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista” (1976, II, p. 237). Todo esto supone la transformación de los medios de producción, de la tierra y del capital en propiedad común, en propiedad social, pues sin ello el control y regulación efectivos de la producción no podrían existir.

En la sociedad capitalista, basada en la propiedad privada de los medios de producción, la producción para el cambio supone —como se mencionó— la existencia independiente de trabajos privados que producen sin arreglo a un plan común. De manera que el carácter social de la producción no sólo queda oculto, sino que se manifiesta *indirectamente*, es decir, no aparece sino hasta que los individuos intercambien sus mercancías en el mercado. En contraste, Marx plantea en su *Crítica del Programa de Gotha* que:

En el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, *como valor* de estos productos, como una cualidad material, inherente a ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente. (1976, III, pp. 13-14)

A partir de este pasaje es posible caracterizar la producción para el cambio, pues en ésta el valor *aparece* como algo propio y natural de los productos del trabajo; y, además, los trabajos concretos, individuales, al no estar bajo ningún tipo de planificación social y colectiva, forman parte del trabajo común solamente de manera *indirecta*, dando un rodeo, esto es, los trabajos individuales aparecen como trabajo *social* de manera fortuita. También Engels en *El origen...* planteaba que con la desaparición del control sobre el proceso de producción⁴², “los productores han dejado ya de ser dueños de la producción total de las condiciones de su propia vida (...). Los productores y la producción están entregados al azar” (1976, III, p. 348). Por lo tanto, como el vínculo social se define por las relaciones

⁴² “En todos los estadios anteriores de la sociedad, la producción era esencialmente colectiva y el consumo se efectuaba también bajo un régimen de reparto directo de los productos, en el seno de pequeñas o grandes colectividades comunistas. Esa producción colectiva se realizaba dentro de los más estrechos límites, pero llevaba aparejado el dominio de los productores sobre el proceso de la producción y sobre su producto. Estos sabían qué era del producto: lo consumían, no salía de sus manos” (Engels, 1976, III, p. 348).

sociales y económicas en las que los hombres producen sus vidas, entonces el vínculo en el capitalismo no puede estar más que de forma involuntaria y fortuita, forzado por la división del trabajo.

Por el contrario, si los medios de producción son propiedad colectiva y la producción es regulada por la sociedad misma⁴³, todo trabajo concreto se hace directamente *social*, es decir, los hombres *libremente* asociados invierten —como aparece en *El capital*—“sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una sola fuerza de trabajo social” (Marx, 2014, p. 78). El vínculo social, en estas circunstancias, ya no es ajeno, hostil y fortuito, sino producto de la asociación consciente entre los hombres, cuyas relaciones expresan su manifestación social y asociados desarrollan toda la riqueza humana. A esto se referían Marx y Engels en *La ideología alemana* cuando planteaban que “solamente dentro de la comunidad [con otros tiene todo] individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal”, pues “dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación (1970, pp. 86-87). El vínculo social, de esta manera, no es algo que sobrevenga en desgracia para la mayoría de los individuos, como tampoco tiene la necesidad de expresarse ilusoriamente en el Estado.

El desarrollo del comunismo tal como Marx y Engels lo entienden implica una capacidad productiva de los hombres muy avanzada, es decir, junto a la transformación de la propiedad privada de los medios de producción en propiedad colectiva, es necesario un gran aumento de las fuerzas productivas y con ellas de la riqueza social. Frente a esto último, la sociedad capitalista ha dado pasos gigantescos, pero las relaciones sociales propias del capitalismo se han convertido desde hace mucho en un obstáculo enorme para un avance mayor de las fuerzas productivas⁴⁴. Así, finalmente, la comprensión que del

⁴³ Tal como vimos mediante un plan común para regular la producción. Además, el desarrollo de las técnicas de administración y control desarrolladas en el capitalismo simplifican dichas funciones. Por lo tanto, no será necesario un sector especializado en dichas tareas, sino que todo individuo, cuando le corresponda, podrá llevar a cabo esas funciones (pues las capacidades para hacerlo bien puede brindarlas la educación) (Lenin, 1960, II).

⁴⁴ En el *Manifiesto del Partido Comunista* se plantea que: “Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa” (Marx & Engels, 1976, I, p. 116).

comunismo tienen los autores podría resumirse con el siguiente pasaje de la *Crítica del Programa de Gotha*:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!. (Marx, 1976, III, p. 15)

Por ello, el problema de un vínculo social involuntario, en el que los hombres se hallan insertos en condiciones de existencia en las que su asociación con otros aparece como ajena y, además, hostil, es desarrollado por Marx en la perspectiva de la superación efectiva de esas contradicciones económicas y sociales que causan esa condición del vínculo. Frente a ello, Marx plantea la posibilidad de un vínculo social voluntario, en términos de la transformación de la propiedad privada en propiedad *social* y del control efectivo de las relaciones sociales bajo el dominio de los individuos asociados. Superando, entonces, la dominación de la producción sobre los individuos, y sometiendo el conjunto de la producción material a un plan colectivo en el que los individuos definen conscientemente las condiciones de su existencia social.

Capítulo IV

4. Las robinsonadas y *El contrato social*: como representaciones ilusorias del vínculo social

En los capítulos anteriores reconstruimos el argumento en el que Marx plantea que el aspecto fundamental, en el esfuerzo de indagar sobre el vínculo social, es el conjunto de relaciones sociales y económicas en las que los hombres están inmersos. En ese sentido, los hombres ante todo se hallan en un entramado de relaciones con otros con el fin de producir materialmente sus vidas, lo que ocurre independientemente de su decisión y de su voluntad. Con esta caracterización, desde muy temprano, deslinda en su obra dos planos de distinto nivel: la esfera de la economía y la esfera de la política o el Estado. En efecto, desde su juventud Marx captó la relación entre estas distintas esferas que determinan la vida humana

y, si bien siempre observó que éstas se hallan en una relación de mutua influencia, las jerarquizó enfatizando en la idea de que el Estado es un *efecto* de las relaciones económicas. Por esta razón, los autores insisten en que la posibilidad de construir un vínculo social voluntario, en el que las relaciones entre los hombres sean claras, simples y expresión consciente de la asociación, no puede evitar el problema que suscita las contradicciones sociales y económicas; es decir, no puede soslayar la lucha y el antagonismo entre las clases sociales, como tampoco la explotación y apropiación del trabajo en beneficio de una clase en particular.

En contraste, en la filosofía política moderna, especialmente en el siglo XVIII, no parece existir esa distinción entre la esfera de la política y de la economía. Por el contrario, lo que parecen expresar los filósofos de esa época es una confusión de estas esferas, pues no hay una diferenciación explícita entre las relaciones políticas, es decir, el Estado, y las relaciones económico-sociales. Por ello, sin un punto de partida que diferencie esas dos esferas y, además, poniendo el acento de sus investigaciones en el Estado, estos pensadores resultan evitando o reduciendo las determinaciones económicas del vínculo social a relaciones políticas en el Estado.

En este marco, al examinar la cuestión del vínculo social en este trabajo, resulta inevitable ocuparse de algunas ideas planteadas por los filósofos políticos modernos en las que exponen una interpretación particular —meramente política— del vínculo social. Así, una de las decisiones metodológicas para llevar a cabo esta empresa fue tomar como referencia a uno de los autores más representativos de esa tradición, evidenciando tanto sus límites en relación con la explicación del vínculo social como las consecuencias de la mencionada confusión de las esferas política y económica. Por consiguiente, en el desarrollo de este capítulo final se hará, primero, una reconstrucción sucinta de los planteamientos de Jean-Jaques Rousseau en *El contrato social* (1993); segundo, se problematizará el punto de partida de Rousseau según el cual el contrato social se fundaría en la existencia de un *individuo* libre y autónomo por naturaleza, incurriendo en lo que Marx denomina las “robinsonadas del siglo XVIII”; y, finalmente, se subrayarán algunas consideraciones acerca del Estado, en las que aparece no sólo la confusión a la que nos referimos, sino toda una interpretación del vínculo social en la que su carácter material y económico se reduce a su expresión formal en el Estado. Estas consideraciones adquieren

mucha importancia aún para nuestro tiempo, pues siempre y cuando exista un interés por el carácter del vínculo social y por las posibilidades de su transformación, se hace necesaria una definición del mismo que incluya cuáles son las dimensiones de la vida social que determinan el vínculo entre los hombres.

4.1. *La creación voluntaria del pacto social*

Las doctrinas del contrato social representan, dentro de la filosofía política moderna, un esfuerzo por explicar el surgimiento del ordenamiento social y de las condiciones bajo las que éste se funda. En otras palabras, el núcleo de las disertaciones de los contractualistas es el problema de explicar el orden social sobre bases que incluyan condiciones legítimas y racionales, que todos los individuos estarían dispuestos a aceptar voluntariamente. En ese sentido, *El contrato social* (1993) pretende comprender aquella transición que todos los contractualistas clásicos identifican: el paso del estado de naturaleza⁴⁵ al estado civil. En el caso de Rousseau, esa transición es nefasta en relación con aquel estado idílico del *buen salvaje*, y agrega que ese hecho es *irreversible*, es decir, después de que los hombres salen de su estado natural ya no hay marcha atrás. Veamos, entonces, cómo afronta Rousseau este problema, planteado, aunque con distintos matices, por todos los contractualistas modernos.

El punto de partida de Rousseau es que “el hombre ha nacido libre”, pero “en todas partes se encuentra encadenado” (1993, p. 4). El hombre, desde este punto de vista, es libre por *naturaleza*, su condición natural consiste en el intercambio armonioso de sí mismo con la naturaleza. Esta libertad natural se apoya no sólo en la capacidad racional de los individuos, sino que se dirige esencialmente a la “propia conservación”, es decir, a la reproducción materialmente de su vida. Por este motivo, Rousseau considera que si, después de hacer uso de la razón, un individuo sigue vinculado, por ejemplo, a la familia (cuyo “lazo natural” se mantiene hasta que los primeros cuidados del individuo terminan), este vínculo será voluntario, producto de su discernimiento y, por tanto, se mantendrá sólo

⁴⁵ El estado de naturaleza hace referencia a un momento primitivo en el que los hombres aún no están asociados de ninguna manera, ni están bajo ningún ordenamiento social. Es un estado en el que las inclinaciones naturales de los hombres se manifiestan directamente, sin arreglo a ningún principio social o civil. Los contractualistas clásicos identifican ese estado con el momento previo a la asociación civil entre los hombres, es decir, antes de la creación del Estado y de la sociedad. Esta representación es de por sí inconcebible para Marx y Engels, pues el hombre, si es hombre, siempre es social y no vive en la mera naturaleza, de lo contrario no sería aún hombre, un ser por definición social-natural-artificial. Esto es así por más limitado que sea el estado de su desarrollo técnico y social.

“por convención” (1993, p. 4). De modo que Rousseau parte de la libertad natural como una condición de todos los individuos y, por tanto, igualmente “repartida” entre ellos. Por eso, afirma que los individuos “sólo renuncian a su libertad a cambio de su utilidad” (1993, p. 5), es decir, nunca renuncian de modo gratuito a su libertad y a su naturaleza sin que exista en medio algo a cambio que asegure mucho más su “conservación”.

Consecuentemente, para Rousseau el hecho de que en un momento dado —puede ser en la familia o en el Estado— los hombres se vinculen entre sí no es sino un acto “convencional”, de ningún modo producto de la naturaleza humana. Sin embargo, Rousseau advierte desde el inicio de su obra que los hombres se hallan “en todas partes encadenados”, suscitando la necesidad de una explicación de esa situación, totalmente contraria a la naturaleza humana. Sin posibilidad de regresar al idílico estado de naturaleza, Rousseau plantea que en su obra se dedicará a investigar qué hace a un gobierno *legítimo*, qué permite que la fuerza se convierta en derecho y la “obediencia en deber” (1993, p. 7). En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau asevera, a propósito de la salida de los hombres del estado de naturaleza, que:

Haciendo los más poderosos de sus fuerzas o los más miserables de sus necesidades una especie de derecho al bien ajeno, equivalente, según ellos, al de propiedad, la igualdad deshecha fue seguida del más espantoso desorden; de este modo, las usurpaciones de los ricos, las depredaciones de los pobres, las pasiones desenfrenadas de todos, ahogando la piedad natural y la voz todavía débil de la justicia, hicieron a los hombres avaros, ambiciosos y malvados. Entre el derecho del más fuerte y el del primer ocupante alzabase un perpetuo conflicto, que no se terminaba sino por combates y crímenes. La naciente sociedad cedió la plaza al más horrible estado de guerra; el género humano, envilecido y desolado, no pudiendo volver sobre sus pasos ni renunciar a las desgraciadas adquisiciones que había hecho, y no trabajando sino en su vilipendio, por el abuso de las facultades que le honran, se puso a sí mismo en vísperas de su ruina. (1923, p. 38)

El ginebrino considera que, después del estado de naturaleza, vino una violencia encarnizada entre los hombres, cuyas motivaciones se hallaban exclusivamente en la cuestión de la propiedad. Según Rousseau, la propiedad despertó las pasiones más terribles del género humano, hasta el punto en que ese estado de violencia permanente constituyó un verdadero “obstáculo” para la conservación de los hombres. En efecto, esta idea recuerda la

formulación de Hobbes: *bellum omnium contra omnes*. Pero Rousseau también señaló un estado de guerra que, de no cesar, destruiría a todo el género humano. Ciriza (2000) plantea la misma idea, basándose en Althusser, señalando una diferencia entre el estado de naturaleza o “asocial”, en el que los individuos viven aisladamente unos de otros y en armonía con la naturaleza, y “el estado pre-social”, que tiene como signo distintivo la aparición de la propiedad privada y de las disputas alrededor de ella.

Con todo, luego de definir al hombre como un ser que por naturaleza es libre y cuya “primera ley” es la conservación personal, Rousseau plantea lo siguiente:

Parto de considerar a los hombres llegados a un punto en el que los obstáculos que dañan a su conservación en el estado de naturaleza logran superar, mediante su resistencia, la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Desde ese momento tal estado originario no puede subsistir y el género humano perecería si no cambiase de manera de ser. (1993, p. 14)

Los obstáculos a los que se refiere el autor no son otros que las diferencias de propiedad y de riqueza entre los individuos, impidiendo continuar viviendo según las posibilidades naturales de cada quien. También, en *El contrato social*, Rousseau sugiere la existencia de un “estado pre-social” cuando se refiere a la esclavitud, la cual “no puede existir en el estado de naturaleza, donde no hay propiedad, ni en el estado social, donde todo se encuentra bajo la autoridad de las leyes” (1993, p. 10). Por lo tanto, hay un momento intermedio o transicional entre el estado de naturaleza y el estado civil en el que los intereses individuales chocan entre sí de manera violenta, haciendo manifiesta la necesidad de un nuevo orden social en el que los hombres no perezcan. Por esa razón, Rousseau formula el problema a resolver por el contrato social en los siguientes términos:

«Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes.» Este es el problema fundamental que resuelve el contrato social. (1993, p. 14)

El contrato social es, entonces, la solución más razonable a las disputas entre los hombres, quienes renuncian a su “libertad natural” para obtener una “libertad convencional”. Esta libertad se fundamenta en “la alienación total de cada asociado con

todos sus derechos a toda la comunidad” (Rousseau, 1993, p. 15), y bajo esta premisa cada uno de los contratantes se halla en “igual condición”, pues “dándose cada uno a todos”, a la comunidad en general, entonces “ningún asociado tiene nada que reclamar” y “la unión es la más perfecta posible” (1993, p. 15), porque:

«Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo.»

De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea (...). (1993, pp. 15-16)

De esta manera surgiría, según Rousseau, un ordenamiento social nuevo, fundado principalmente en la voluntad de quienes se asocian teniendo en cuenta el “interés común” que les une y en condiciones beneficiosas para todos. En una asociación tal, el ginebrino ve la oportunidad de que las capacidades humanas más sofisticadas puedan realizarse en todo individuo a través de su asociación con otros. El contrato social permitiría, entonces, a los hombres manifestar y ampliar sus facultades, extender sus ideas e incluso “ennoblecen” sus sentimientos, logrando el paso “de un animal estúpido y limitado” a “un ser inteligente y un hombre” (1993, p. 19). Esto es posible porque los individuos al crear las condiciones de su propia asociación, logran la “libertad moral”, cuya característica fundamental es la superación de la inclinación personal en favor de una obligación moral, reemplazando el *impulso* por la *ley* elaborada en conjunto por la sociedad.

Desde esta perspectiva, el vínculo social entre los distintos individuos se ancla especialmente en la esfera de la política y, en particular, del Estado o, en palabras del ginebrino, del “cuerpo político”. En el Estado, todas las particularidades y los intereses individuales logran por fin vincularse consentidamente, superando ese estado de guerra en que se hallaban tras haber salido del estado de naturaleza, y uniéndose pueden dirigir sus esfuerzos hacia un “interés común”, cuya expresión es la “voluntad general”. En consecuencia:

Es lo que hay de común en estos diferentes intereses lo que forma el vínculo social; y si no existiese un punto en el cual se pusiesen de acuerdo todos ellos, no podría existir ninguna

sociedad. Ahora bien, sólo en función de ese interés común debe ser gobernada la sociedad. (Rousseau, 1993, p. 25)

En ese sentido, el vínculo social, para este contractualista, aparece en el mismo momento en que los individuos deciden racionalmente prescindir de sus muchas diferencias y disputas, para crear un orden social que todo individuo estaría dispuesto a suscribir. Así, el vínculo entre los hombres es, fundamentalmente, un vínculo político fundado en la necesidad de asegurar no sólo la conservación de la vida, sino ante todo la legitimación de “las desgraciadas adquisiciones” de los individuos. Sin la aceptación racional y voluntaria de la propiedad del otro, no hay razón alguna para crear el “pacto social”, y así lo demuestran las palabras “del rico” que decide asociarse y terminar con el permanente estado de guerra, que de golpe podría arrebatarse los bienes conseguidos:

Con este fin, después de exponer a sus vecinos el horror de una situación que los armaba a todos contra todos, que hacía tan onerosas sus propiedades como sus necesidades, y en la cual nadie podía hallar seguridad ni en la pobreza ni en la riqueza, inventó fácilmente especiosas razones para conducirlos al fin que se proponía. «Unámonos —les dijo— para proteger a los débiles contra la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertenece; hagamos reglamentos de justicia y de paz que todos estén obligados a observar, que no hagan excepción de nadie y que reparen en cierto modo los caprichos de la fortuna sometiendo igualmente al poderoso y al débil a deberes recíprocos. En una palabra: en lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, concentrémoslas en un poder supremo que nos gobierna con sabias leyes, que proteja y defienda a todos los miembros de la asociación, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en eterna concordia.» (1923, pp. 38-39)

4.2. *Robinsón o el individuo autónomo del siglo XVIII*

Como mencionamos, el punto de partida de Rousseau es el hombre que por naturaleza es libre y que se basta a sí mismo. Tal como aparece en *El contrato social*, los hombres “en su estado de independencia primitivo, no establecen entre sí lazos suficientemente constantes (...)” (Rousseau, 1993, p. 10). El hombre, entonces, es un individuo aislado y autónomo por naturaleza, sin ningún vínculo con los demás y capaz de producir por sí solo lo necesario para mantenerse con vida. Aquí, es evidente el contraste entre el punto de partida de Rousseau y el que sostienen Marx y Engels, quienes, al

contrario, consideran que en todo momento el hombre ha estado vinculado materialmente con otros “bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad” (Marx & Engels, 1970, p. 25). Además, los autores en reiteradas ocasiones plantean que la *producción* es algo que se lleva a cabo siempre en *sociedad* y por eso en su *Introducción general a la crítica de la economía política* (1982), Marx plantea que:

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El *contrat social* de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Ésta es sólo la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. (Marx, 1982, p. 33)

El individuo autónomo que imagina Rousseau en los estadios primitivos del hombre, no es más que un reflejo distorsionado de las relaciones sociales de su época, las cuales atribuye irreflexivamente a las sociedades y a los hombres pasados. El hombre que Rousseau tiene en mente es el hombre que vive y se desenvuelve en la “sociedad civil”, es decir, en la sociedad burguesa, cuyo desarrollo, en algunos países de Europa, se había acelerado al menos desde el siglo XVI. Así, este individuo autónomo refleja una sociedad en la que los individuos aparecen desprendidos de todos los “lazos naturales” y de las relaciones personales determinadas en las que se hallaba en la Edad Media. El individuo *aparece* despojado de todo vínculo *personal* determinado y, por eso, aparece la ilusión de que es más libre que antes, pues puede disponer de sí, al parecer, a voluntad y entrar en diversas relaciones con otros ya no como representante de cierta casta o estamento, sino como individuo particular:

En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (y esta apariencia es seductora para los demócratas) los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados (los vínculos personales se presentan todos por lo menos como relaciones *personales*); y los individuos *parecen* independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse

más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad. Pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se abstrae, de las condiciones de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan por así decirlo como condiciones de la naturaleza, o sea incontrolables por parte de los individuos). (Marx, 2007, p. 91)

Desde el momento en que desaparecen los vínculos *personales* entre los individuos, las relaciones *aparecen* como la expresión de relaciones entre individuos autónomos y desprovistos de toda determinación política, personal o estamental. En su reemplazo, surgieron relaciones enmarcadas en “el imperio de la libre concurrencia, de la libertad de domicilio, de la igualdad de derechos de los poseedores de mercancías y tantas otras maravillas burguesas más” (Engels, 1976, III, p. 142). Estas circunstancias permitieron que en la conciencia de los individuos se consolidara la “ilusión” de ser “independientes” unos de otros, es decir, que pueden entablar diferentes relaciones entre sí con arreglo a su voluntad y deseo. Marx considera que esta independencia es una *ilusión* precisamente porque se supone una abstracción de las condiciones y relaciones *materiales*⁴⁶ que determinan a los individuos. Así, esta independencia, reconocida constantemente como un logro de la democracia, es posible tanto por la abstracción de las condiciones materiales de los hombres, como por la *enajenación* del vínculo social en una *cosa*, en el dinero (Marx, 2007).

Por otra parte, ese individuo aislado y egoísta, que aparece en el estado de naturaleza, también es un producto de las transformaciones económicas que el capitalismo introdujo al minar el modo de producción medieval. Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1976) describe el tránsito de la propiedad medieval a la propiedad privada capitalista. El rasgo fundamental es que en la Edad Media, que era una economía de consumo:

(...) regía con carácter general la pequeña producción, basada en la propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción (...). Los medios de trabajo —la tierra, los aperos

⁴⁶ “La relación de dependencia material no es sino [el conjunto de] vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, [al conjunto de los] vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos” (Marx, 2007, p. 92).

de labranza, el taller, las herramientas— eran medios de trabajo individual, destinados tan sólo al uso individual y, por tanto, forzosamente, mezquinos, diminutos, limitados. Pero esto mismo hacía que perteneciesen, por lo general, al propio productor. (Engels, 1976, III, p. 142)

Sin embargo, con el avance de las fuerzas productivas (la introducción de la producción maquinizada y con el desarrollo de la división del trabajo dentro de las fábricas) la producción deja de ser individual y de consumo, y pasa a ser *social* o producto de la cooperación “de cientos y miles de obreros” (Engels, 1976, III, p. 143). Además, el creciente comercio y la constante expansión de las relaciones de cambio causaron que los distintos productores individuales, que continuaban produciendo a la manera medieval (taller artesanal, con una poca división del trabajo), sucumbieran ante la competencia con la gran industria que provocó una “depreciación” de sus productos, al introducir nuevas y eficaces formas de producción. En el campo, mientras tanto, al descomponerse la servidumbre, los campesinos iban siendo expulsados de sus fincas y de las tierras comunales y del Estado que garantizaban su subsistencia y la propiedad sobre los medios de producción. Ese proceso de expropiación, que Marx describe en “La llamada acumulación originaria”, es la base para el desarrollo del capital y de la producción a gran escala y, al mismo tiempo con su contrapartida, la creación de una nueva clase social de desposeídos, de individuos que sólo poseían su *fuerza de trabajo*, así surge el trabajo asalariado y la clase obrera (Marx, 2014). En consecuencia, la aparición de un individuo aislado tiene que ver con todo este proceso histórico determinado, en el que las relaciones materiales entre los hombres, es decir, las relaciones de producción y de cambio, se han transformado.

En suma, luego de que los estorbos medievales fueron superados⁴⁷, las relaciones sociales burguesas se desarrollan ampliamente en toda la sociedad, obteniendo como resultado el *individuo autónomo* del que parte Rousseau, un individuo aislado, que ve en su vínculo con la sociedad algo *externo* o *ajeno*, es decir, considera su vínculo social como un medio a través del cual puede satisfacer sus intereses particulares. No obstante, esta es una

⁴⁷ Así sucedió, por ejemplo, en la Revolución Francesa, que “rompió plenamente con las tradiciones del pasado, barrió los últimos vestigios del feudalismo y creó, con el *Code civil*, una adaptación magistral a las relaciones capitalistas modernas del antiguo Derecho romano, de aquella expresión casi perfecta de las relaciones jurídicas derivadas de la fase económica que Marx llama la ‘producción de mercancías’” (Engels, 1976, III, p. 112).

particularidad *histórica* del modo de producción capitalista, y no una condición *natural* humana, pues:

Cuanto más lejos nos remontamos en la historia tanto más aparece el individuo —y por consiguiente también el individuo productor— como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar, y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. Solamente al llegar el siglo XVIII con la “sociedad civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (generales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, en el sentido más literal un ζῷον πολιτικόν [animal político] no solamente un animal social sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad. (Marx, 1982, p. 34)

En el capitalismo, la inmensa y compleja división social del trabajo y el intercambio global de toda clase de productos, han universalizado las relaciones sociales y, al mismo tiempo, han creado un entramado interminable de dependencias recíprocas entre los individuos, cuya satisfacción de sus múltiples necesidades depende de la producción de todo el mundo. Así, es esa misma sociedad que desarrolla ampliamente las relaciones sociales entre los hombres, inmersos en una red de dependencias recíprocas, la misma que posibilita a los hombres “individualizarse”. El desarrollo de la sociedad burguesa con todas sus determinaciones permite que, dado un avance gigantesco en la capacidad productiva humana, los hombres puedan aparecer como *individuos*, sin ninguna relación externa *personal* o *política*, sino como un ser que persigue únicamente sus intereses particulares y ve los demás la limitación de su libertad. De manera que el individuo al que se refiere Rousseau es un resultado *histórico* y no una condición *natural* de la cual sea correcto partir:

Este individuo del siglo XVIII —que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI— se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. (Marx, 1982, p. 33)

Además, Rousseau no sólo considera que el hombre es por naturaleza un individuo aislado y sin ningún vínculo con otros, sino que incluye que su única preocupación es la conservación de su vida. Por supuesto, para conservar su vida todo hombre tiene que *producir* materialmente sus medios de existencia, por ordinarios o simples que sean. Esta idea recuerda con mucha más fuerza a Robinsón, quien aislado en su isla produce todas y cada una de las cosas que necesita para subsistir. Para Marx esta idea es absurda y la compara con el desarrollo del lenguaje, el cual no sería posible sin que los individuos “vivan *juntos* y hablen entre sí” (1982, p. 34). En consecuencia, siempre que se habla de *producción* necesariamente hay que referirse a “un estadio determinado de desarrollo social” o a “la producción de individuos en sociedad” (1982, p. 35). Aquel individuo aislado que puede bastarse a sí mismo no es *causa*, sino *efecto* de relaciones sociales determinadas y de una sociedad específica. El hecho de que los pensadores burgueses, economistas y filósofos, atribuyan las relaciones sociales de su tiempo a sociedades pasadas constituye, para Marx, un error que, aunque las “formas superiores” (en este caso la sociedad capitalista) permitan la comprensión de las formas precedentes, no puede más que denunciarse:

La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos. (Marx, 1982, p. 56)

4.3. *El Estado como representación imaginaria del vínculo social*

El hombre, dice Rousseau, “cuando alcanza el uso de la razón, al ser él quien tiene que juzgar cuáles son los medios más apropiados para su conservación” (1993, p. 5), recupera la independencia que por naturaleza le corresponde. La capacidad de razonar es la que explica el hecho de que el hombre decida voluntariamente mantener (en el caso de la familia) o aceptar un vínculo con otros. Así, al llegar a un punto en el que los individuos salen del estado de naturaleza y en el que aparecen disputas privadas entre sí, se hace necesario para su propia conservación y de su propiedad, la asociación voluntaria y racionalmente aceptada por cada uno de los individuos asociados. El resultado de la

asociación es la creación de un “cuerpo moral y colectivo”, de una “persona pública”, de un “cuerpo político”, o, en general, de un Estado.

En efecto, Rousseau considera que en el Estado se hallan las condiciones de la asociación entre los individuos; condiciones que se basan en la abstracción de los intereses particulares. Sus descripciones del Estado, del derecho y de la ley que de éste emanan, son posibles mediante la renuncia a toda particularidad concreta, a toda voluntad individual y a la libertad natural de hacer cuanto permita el uso de la fuerza, con el fin de consolidar un “cuerpo político” que, aunque formado no “más que de los particulares que lo componen” (Rousseau, 1993, p. 18), puede siempre legislar en beneficio del “interés común”. Al respecto recordamos la idea del joven Marx en la que planteaba una escisión en la vida del hombre: la vida de la *comunidad política* y la vida de la *sociedad civil*, demostrando que la primera es *efecto* de la segunda. Rousseau tiene que suponer una abstracción total de los intereses particulares bajo los cuales los individuos actúan en la vida concreta o en palabras de Marx —en *Sobre la cuestión judía*— consolidar la *emancipación política*, en la que todas las particularidades se confinan a la esfera de lo privado. El Estado, entonces, se cubre de la generalidad, sin que ello signifique la superación material, de hecho, de las desigualdades concretas que existen en la sociedad civil, en la que los hombres no actúan como *ciudadanos*, sino como fabricantes, asalariados, terratenientes, campesinos, comerciantes, banqueros, etc. De allí que el Estado *parezca* situarse por encima de la sociedad y de los individuos que la conforman hasta tal punto que *aparece* como la institución que presenta de manera coherente el vínculo social, sin ningún conflicto o disputa privada:

La anulación política, a su modo, [de la *propiedad privada*,] de las diferencias de *nacimiento*, de *nivel social*, de *cultura* y de *ocupación*, al declarar el nacimiento, el nivel social, la cultura y la ocupación del hombre diferencias *no políticas*, al proclamar que todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, participa *por igual* de la soberanía popular, al tratar a cuantos intervienen en la vida real del pueblo desde el punto de vista propio del Estado. Pero ello no obsta para que el Estado deje que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo, es decir, como tales propiedades privadas, cultura y ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado descansa sobre estas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su

generalidad en contraposición a estos elementos que forman parte de él”. (Marx, 1987, p. 469)

Así, *El contrato social* defiende la idea de la posibilidad de un Estado o de un pacto social que logre que el conflicto entre intereses individuales logre su fin en una armonía social consentida y voluntaria, en la que la ley media las relaciones sociales y evita el abuso particular en favor del interés común. Según esto, los hombres vivirían bajo un orden social racional y pacífico, actuando como *ciudadanos* igualmente aptos para hacer efectivos sus derechos. Esto es posible por la abstracción que el Estado hace de los intereses particulares de los individuos, que necesariamente se hallan no en la esfera de la política, sino principalmente en la esfera de la economía.

Ahora, si en algo hay claridad en los postulados del ginebrino, es en el hecho de que el pacto social legitima la *propiedad* de cada individuo y, además, que la *igualdad* es solamente ante la ley. Aquí el Estado aparece como la solución racional y efectiva de las contradicciones *reales* entre los hombres. En esa dirección parecen apuntar las precisiones que hace Rousseau con respecto a la propiedad, cuyo derecho y regulación política estaría bajo los criterios de “la necesidad” de quien posee cierto *bien* y del “trabajo” que el poseedor demuestra que ha realizado sobre su *bien*. No obstante, la regulación que el Estado puede llegar a hacer sobre la propiedad privada es solamente parcial, pues simplemente avanza hasta donde lo permite la posibilidad de conservarse como “institución general”. Así las cosas, el Estado sólo puede avanzar en la regulación de la propiedad privada “por medio de *violentas* contradicciones con sus propias condiciones de vida” y “declarando la *permanencia* de la revolución”, llegando por mucho “hasta las tasas máximas, hasta la confiscación de bienes, hasta el impuesto progresivo”. Por esa razón, para continuar siendo la institución general que es, regresa finalmente al “restablecimiento (...) de la propiedad privada y de todos los elementos de la sociedad burguesa” (Marx, 1987, p. 472).

Por lo tanto, uno de los fines explícitos de la necesidad de la asociación entre los individuos —según Rousseau— fue la defensa de la propiedad o, en palabras de Rousseau, cada vez se hizo más necesaria una asociación que “defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado”. Aquello que provocaba la guerra, es decir, la propiedad, había que legitimarlo, había que lograr que los hombres no se destruyan

entre sí, sino que aceptaran voluntariamente su existencia. Por eso, la renuncia racional y voluntaria de los contratantes a su libertad natural resulta en la legitimación o aceptación de la propiedad de quienes la poseen. De allí que:

Lo que hay de singular en esta enajenación [del bien particular en bien público o del Estado] es que, al aceptar la comunidad los bienes de los particulares, no les despoja de ellos, sino que les garantiza su legítima posesión, convirtiendo la usurpación en un verdadero derecho, y el disfrute en propiedad. (Rousseau, 1993, p. 22)

De esta manera, hallamos en *El contrato social* que el Estado parece solucionar la raíz de los males humanos al solucionar la cuestión de la propiedad, logrando que la “comunidad” en general acepte y respete el *derecho a* la propiedad de cada individuo. Sin embargo, lo hace no eliminándola, sino legitimándola y asegurándola. El Estado al abstraerse de todo interés particular, se abstrae de la “sociedad civil” o del “reino de las relaciones económicas”. Su posición fundamental es la de declarar la igualdad del *derecho a* la propiedad para todos los *ciudadanos* por igual. La *igualdad*, entonces, no es en relación a la propiedad, sino con respecto a la *ley*, es una igualdad jurídica:

Cuando digo que el objeto de las leyes es siempre general, entiendo que la ley considera a los súbditos en cuanto cuerpos y a las acciones como abstractas, nunca a los hombres como individuos, ni a las acciones como particulares. Así, la ley puede decretar que habrá privilegios, pero no puede concederlos específicamente a nadie. La ley puede establecer muchas clases de ciudadanos, y hasta señalar las cualidades que darán derecho a formar parte de estas clases, pero no puede nombrar a éste o a aquél para ser admitidos en ellas; puede establecer un gobierno real y una sucesión hereditaria, pero no puede elegir rey ni nombrar una familia real: en una palabra, toda función que se relacione con algo individual no pertenece al poder legislativo. (Rousseau, 1993, p. 37)

Si bien hay pasajes de la obra de Rousseau en los que sostiene que la igualdad “por convención y derecho” que tienen los individuos al asociarse se hace efectiva “si todos poseen algo y ninguno de ellos tiene demasiado”, pues “las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que nada tienen (1993, p. 23); no hay sino un reconocimiento formal del *derecho a* la propiedad que los individuos tienen políticamente. Desde el momento en que el Estado no puede inmiscuirse en los asuntos privados sino sólo

de modo *general*, desaparece de sus determinaciones el contenido específicamente económico que empuja a los individuos a actuar de una u otra manera. En el caso concreto —como veíamos en el capítulo I— del contrato, cuya figura supone siempre un vínculo voluntario entre las partes, no aparece ninguna determinación económica que indique la fuerza que cierta “situación de clase”, esto es, “la situación económica”, ejerce sobre quienes contratan. Ninguna consideración económica-social aparece en ningún término del contrato, suponiendo con ello que mientras dure éste las partes se hallan en igualdad de derechos hasta que alguna parte renuncie a ello.

Aquellas precisiones que aparecen en *El contrato social* en relación con la posibilidad de que el Estado limite la pretensión individual de acumular mucha más riqueza de la necesaria y que cada individuo esté en la capacidad de hacer efectivo su *derecho a la propiedad*, no son más que una —al decir de Marx y Engels— “ilusión jurídica”. Esta ilusión debe su existencia a dos factores: (1) el Estado aparece por encima de todo interés particular y encarna la “voluntad general” movido siempre por el “interés común”; y (2) “como, en cada caso concreto, los hechos económicos tienen que revestir la forma de motivos jurídicos para ser sancionados en forma de ley” (Engels, 1976, III, p. 390), entonces se pretende que lo político o jurídico sea lo determinante, desapareciendo todo carácter económico. En realidad, el Estado aparece como la “voluntad general” desde el momento en que una clase que reclama su papel revolucionario dentro de la sociedad “es capaz de presentar sus intereses particulares”, de clase, como “los intereses generales”, del conjunto de la sociedad. Este fue el caso de la burguesía que, en su afán por arrebatar el poder político a la aristocracia, presentó sus ideas como las más racionales y universales; entre ellas la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad* y el conjunto de los *derechos del hombre*.

Posteriormente, Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1976) precisa que si clase, y en este caso particular la burguesía, puede atribuirse la representación de la sociedad entera, se debe principalmente al hecho de que “manteniase en pie en el antagonismo general entre explotadores y explotados, entre ricos holgazanes y pobres que trabajan” (Engels, 1976, III, p. 122). Luego de la conquista del poder político por parte de la burguesía, cada una de las ideas y de las promesas que planteaban justo antes de su ascenso político fueron desvaneciéndose y evidenciaron abiertamente su carácter interesado y de clase:

Hoy sabemos ya que ese reino de la razón no era más que el reino idealizado de la burguesía, que la justicia eterna vino a tomar cuerpo en la justicia burguesa; que la igualdad se redujo a la igualdad burguesa ante la ley; que como uno de los derechos más esenciales del hombre se proclamó la propiedad burguesa; y que el Estado de la razón, el «contrato social» de Rousseau pisó y solamente podía pisar el terreno de la realidad, convertido en república democrática burguesa. (Engels, 1976, III, p. 122)

Cada una de las determinaciones del Estado expresadas en la ley no es más que la expresión jurídica de los intereses de la clase económicamente dominante, que al conquistar el poder político establece las condiciones más favorables para la consecución de sus intereses de clase, es decir, para la explotación y la represión de las clases dominadas. Este es el caso, por ejemplo, de los derechos humanos, que son el reflejo del “hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa (...) del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad” (Marx, 1987, p. 480).

Los derechos que evidencian nítidamente las relaciones en la sociedad burguesa son los derechos a la *libertad*⁴⁸ y a la *propiedad*⁴⁹. En el primer caso, la libertad es:

El derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás. Los límites dentro de los cuales puede moverse todo hombre sin detrimento para otro los determina la ley (...). Se trata de la libertad del hombre considerado como un mónada, aislado, replegado sobre sí mismo. (Marx, 1987, p.478)

Mientras tanto, el derecho a la propiedad refiere directamente al *derecho a la propiedad privada burguesa*, pues es:

El derecho a disfrutar de su patrimonio libre y voluntariamente (*a son gré*) sin preocuparse de los demás hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del interés personal. Aquello, la libertad individual, y esto, su aplicación, forman el fundamento sobre que

⁴⁸ “Article 6. ‘*La liberté est le pouvoir qui appartient a l’homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d’autrui*’ [La libertad es el poder del hombre de hacer todo lo que no atente contra los derechos de otro] o, según la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791: ‘*La liberté consiste él pouvoir faire tout ce qui nuit pas a autrui.*’ [La libertad consiste en poder hacer lo que no perjudique a otro]” (Marx, 1987, p. 478).

⁴⁹ “Article 16. (*Constitution de 1793*): ‘*Le droit de ‘propriété’ est celui qui appartient a tout citoyen de jouir et de disposer a son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.*’ [El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades.]” (Marx, 1987, p. 479).

descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. (Marx, 1987, p. 479)

Por lo tanto, aquel hombre aislado del que parte no sólo Rousseau, sino las doctrinas del contrato social en general, es sólo el reflejo distorsionado, hecho *naturaleza*, de un individuo determinado por relaciones sociales precisas, en este caso determinado por las relaciones sociales de producción capitalista. Este mismo individuo aislado, es decir, el individuo *burgués*, constituye un Estado “a su imagen y semejanza”, cuyas determinaciones jurídicas son la expresión de los intereses de dominación de una clase específica, de la burguesía. Sin embargo, las doctrinas del contrato social, al no diferenciar claramente las relaciones políticas (Estado) de las relaciones sociales y económicas, termina presentando el vínculo social solamente en términos políticos, tal como sucede en la concepción del Estado como la institución general por excelencia, libre de toda particularidad y de toda influencia concreta del conjunto de individuos que, *ilusoriamente*, lo componen. Así, las determinaciones de cada individuo se convierten, dentro del Estado moderno, en asunto privado, recaen solamente en el ámbito privado de cada individuo, pero esta operación no significa que esas determinaciones concretas que diferencian a los individuos, es decir, que sean asalariados, burgueses, comerciantes, religiosos, etc., se superen en la esfera del Estado, ni siquiera cuando éste se emancipa *políticamente* de todas ellas (como en la república democrática). En consecuencia, obtenemos que “el *Estado* puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de ella” (Marx, 1987, p. 468).

Finalmente, esa confusión entre la esfera de lo político y la esfera de lo económico-social aún subsiste en el marco de las democracias contemporáneas, y se sigue considerando al Estado, en palabras de Hegel, “la realidad de la idea moral” o, más precisamente, “la imagen y la realidad de la razón”. El Estado no aparece como el producto necesario del antagonismo entre las clases sociales, sobre el que intenta “mediar” sin superarlo objetivamente. Por lo tanto, hay una suerte de “absolutización” de las relaciones políticas y del Estado como encarnación de la “voluntad general”, en cuyo seno se cree posible la solución de las contradicciones sociales y económicas. Así lo evidencia el hecho de que comúnmente se sitúe como lo fundamental y determinante la participación dentro del Estado, dejando en la sombra no sólo su carácter de clase, sino también evitando encarar el vínculo social en sus determinaciones concretas, es decir, evitando una solución

material y real a la que es la base de toda la sociedad, a saber: la explotación y apropiación del trabajo por parte de una clase privilegiada.

Precisamente, por eso que en este trabajo nos interesa tanto evidenciar la comprensión que Marx y Engels hacen de dicho vínculo social involuntario, como reivindicar su aspiración a la creación de un vínculo social voluntario, algo que por supuesto no se reduce a un mero asunto de participación política, sino que reclama profundas transformaciones económicas y sociales. Tal como plantea Engels, en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, a propósito de una asociación de hombres libres en la que luego de llevar a cabo una revolución por parte del proletariado:

[Se] redime los medios de producción de la condición de capital que hasta allí tenían y da a su carácter social plena libertad para imponerse. A partir de ahora es ya posible una producción social con arreglo a un plan trazado de antemano. El desarrollo de la producción convierte en un anacronismo la subsistencia de diversas clases sociales. A medida que desaparece la anarquía de la producción social languidece también la autoridad política del Estado. Los hombres, dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueño de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres. (Engels, 1976, III, p. 159)

Por ello, desde la perspectiva contractualista presentada por Rousseau, la posibilidad de un vínculo genuino y, por tanto, la superación de las contradicciones materiales en las relaciones efectivas de los hombres, recae en la creación de un “pacto social”, que consolide un ordenamiento social racional y pacífico, en la que la asociación entre los hombres resulta en la amplia *realización* de éstos. Mientras tanto, desde la perspectiva de Marx y Engels, la superación en el Estado de esas contradicciones es sumamente limitada y parcial, es decir, no las resuelve *prácticamente*. Afirman que esa superación se ancla en la naturaleza de un vínculo social en sus determinaciones concretas, económicas y sociales, y, en consecuencia, tiene que ver con algo superior y más complejo, pues necesariamente excede la esfera de lo político y del Estado. En otras palabras, a la expresión política del contrato social, a la república democrática, se le contraponen el *comunismo*.

5. Conclusiones

Durante el desarrollo de este trabajo se ha podido establecer que el vínculo social, tal como lo interpretan Marx y Engels, tiene que ver con que, históricamente, los hombres se vieron en la necesidad de entrar en relación entre sí con el fin de producir los medios de vida necesarios para la solución de los “apremios materiales” que imponía la vida. Este es un “hecho histórico” y “condición fundamental” que “lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres” (Marx & Engels, 1970, p. 28). Así, el vínculo social surge, principalmente, para dar respuesta a las vicisitudes con que se enfrentan los hombres desde el momento mismo en que nacen. En otras palabras, lo que ellos denominan el vínculo social no es otra cosa que la cooperación social obligada, objetiva, de la que todos los hombres participan para producir y reproducir su vida, independientemente de la decisión o voluntad de quienes están vinculados.

El vínculo social como cooperación obligada en la producción material de la vida humana: Así, se genera todo un sistema de cooperación, de división del trabajo, en el que los individuos establecen espontáneamente relaciones de dependencia recíproca alrededor de la producción material de su existencia. De allí que Marx insista constantemente en el carácter social de la *producción*, en función de la cual diversos individuos cooperan “cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin”. Esta cooperación que existe de hecho entre los individuos permite que la sociedad pueda existir tal como existe ahora. Sin la compleja división social del trabajo en la que vivimos, no sería posible acceder a bienes indispensables para sobrevivir. Algo tan elemental como gozar de un desayuno, lo que implica la producción del pan o de las arepas, los huevos o la leche, pero también del gas o de la energía eléctrica, presupone un sistema complejísimo de cooperación social espontáneo que nos es inadvertido por efecto de un proceso de naturalización.

El Estado como representación ilusoria del vínculo social: Marx y Engels en *La ideología alemana* denominaron ese carácter social de la producción como el “interés común” que se manifiesta en la realidad. Pero, a su vez, plantean que ese “interés común” no sólo se manifiesta en la realidad, sino que también se presenta de manera *ilusoria* en el Estado. Esto sucede porque la cooperación social no responde a las necesidades e intereses

de los individuos productores. Por el contrario, éstos chocan con ese interés precisamente porque la producción está organizada para el beneficio de la clase poseedora de los medios de producción. Por esta razón, el interés general necesariamente se escinde del conjunto de la sociedad en la forma de *Estado*. Desde su juventud hasta su madurez, Marx sostuvo que el Estado es un *efecto* de las relaciones sociales y económicas, cuyas contradicciones materiales condujeron a que apareciera, como la institución que, cubriéndose de generalidad, intentara “amortiguar” o evitar los choques de intereses particulares antagónicos. Marx demuestra que el Estado no puede sino expresar el vínculo social de modo coherente, al abstraerse *políticamente* de todas las determinaciones concretas en las que viven los hombres, sin que ello signifique una superación *material* de las contradicciones sociales, es decir, de las contradicciones entre las clases sociales. En consecuencia, el Estado aparece como la *comunidad ilusoria* en la que los individuos “superan” sus mutuas diferencias en el *ciudadano*, mientras subsisten los conflictos sociales y económicos que lo hicieron surgir. Así, dado que el Estado emerge cuando aparecen los conflictos entre clases sociales, no sólo no supera las condiciones que le dieron vida, sino que, por la misma razón, se hace un aparato que sirve a los intereses de la clase que domina económicamente.

El vínculo social en el capitalismo: En la sociedad capitalista, bajo el régimen de producción de mercancías, la cooperación objetiva se estrecha y se complejiza como en ninguna otra sociedad, al mismo tiempo que se torna cada vez más opaca e indescifrable para la sociedad y para los individuos. Los individuos productores, en la sociedad capitalista, se relacionan principalmente mediante el intercambio de sus mercancías, siendo éstas las que permiten a sus poseedores entrar en una relación *social* de cambio. Esta “única forma de ligazón social” presupone una serie de transformaciones históricas con respecto al modo de producción de la vida y a las relaciones de cooperación correspondientes: el avance fenomenal de la capacidad productiva humana —debido al desarrollo de las fuerzas productivas— que trajo consigo una ampliación gigantesca de la división del trabajo; lo que se tradujo en la separación de múltiples trabajos privados que no conocen ningún plan común, así como que la producción sea directamente social, es decir para el cambio, y que sea el cambio lo único que vincula a esos productores dispersos e inconexos: “la independencia d[e la] produc[ci]ón individual se complementa de esta suerte con una

dependencia social, que encuentra su correspondiente expresión en la división del trabajo” (Marx, 2008, p. 231).

Así las cosas, el trabajo también sufre una transformación, pues es necesario que sus productos sean equiparables entre sí, que puedan entrar en una relación de intercambio. Por eso, el trabajo reviste un carácter dual: como *trabajo concreto* es útil y produce objetos de *consumo*; mientras que, como *trabajo abstracto* es productor de objetos para el *cambio*, de mercancías. La materialización del trabajo en cuanto abstracto es lo que Marx denomina *sustancia del valor*, y es esto lo que permite que los productos de distintos trabajos concretos puedan entrar en una relación equivalente de cambio, cuya equiparación resulta del hecho de que ambos objetos son productos del *trabajo humano*, son simples “cristalizaciones” de *fuerza humana de trabajo*, independientemente del modo en que fue empleada.

El dinero como reificación del vínculo social: La generalización de las relaciones de cambio hizo necesario la creación de un *medio de cambio* “socialmente valedero” que acabara con los obstáculos al cambio entre mercancías. Así, con la aparición del oro como *forma dinero* no sólo se agilizó el cambio y la acumulación de riqueza, sino que los hombres “enajenaron” en el dinero su vínculo con los demás. Marx denominó este en los *Grundrisse* (2007) hecho como *reificación* de las relaciones sociales, enfatizando en que el dinero ahora comporta como el objeto que permite o impide la relación de los hombres entre sí y con la producción en general. La consecuencia más notable de esta reificación del vínculo social, es que las relaciones sociales quedan ocultas a los individuos y, además, revisten la forma de “relaciones sociales entre cosas”, se presentan como un “movimiento autónomo de las cosas”.

En el capitalismo, entonces, asistimos a una especie de inversión, en que las cualidades de los hombres *aparecen* como cualidades de los objetos. Muestra de ello es que el *carácter social* del trabajo, es decir, su *utilidad social* y su reducción en la misma *unidad social*, sólo se manifiesta en los actos de cambio de *sus productos*, revistiendo necesariamente la forma de *cosas*. Esta es la expresión más desarrollada de la pérdida del control sobre la producción y, con ella, se revela la *ajenidad* con que se manifiesta el vínculo social, que *reificado* aparece como autónomo y capaz de dominar las voluntades de los individuos. Frente a ello, el individuo productor se halla ante *su* creación, ante el

conjunto de relaciones sociales, como ante algo que lo domina y sobre lo cual no tiene ningún control: este es el *fetichismo de la mercancía*.

Las relaciones correspondientes al modo de producción capitalista no son en absoluto producto consciente de la asociación entre los hombres, ni mucho menos se presentan como relaciones simples y claras. De modo que podemos decir que el conjunto de las relaciones sociales en las que está inmerso cada individuo y que lo determinan materialmente son — como diría Marx a propósito de la mercancía— un “jeroglífico social”.

La posibilidad de un vínculo social voluntario: Marx concibe la posibilidad de construir un vínculo voluntario, esta es una preocupación constante a lo largo de su vida. No obstante, se cuida de pensarla positivamente, al estilo de los utopistas o de los contractualistas. Esto no le impide, con todo, formular ciertas indicaciones acerca de una sociedad nueva, por una vía negativa, en contraste con las relaciones actuales de producción capitalistas, a saber: la *sociedad comunista*. Esta es una manera peculiar de entender la propuesta de Marx y Engels, el comunismo es ante todo una sociedad fundada en la asociación voluntaria y consciente de sus miembros, quienes tendrían la potestad de acordar no sólo acerca de sus relaciones políticas sino sobre todos los aspectos de la vida económica y social.

El contractualismo y las robinsonadas como representaciones ilusorias del vínculo social: En *El contrato social*, Rousseau postula al “contrato” o “pacto social” como la posibilidad más racional para superar las contradicciones sociales entre los hombres, producidas luego de la salida de un idílico estado de naturaleza. A través del contrato social, los individuos autónomos y autosuficientes por naturaleza consiguen una paz y una libertad civil que les garantiza tanto su vida como su propiedad.

Precisamente, para Marx y Engels, el estado de naturaleza (cuya pérdida en el caso de Rousseau se ve con nostalgia) no es sino una representación ilusoria de las relaciones sociales en la sociedad burguesa, las cuales Rousseau atribuye erróneamente a los hombres y a las sociedades pasadas. Así, el individuo aislado y egoísta, históricamente determinado y resultado de unas condiciones de existencia particulares, se desliza bajo los pies de todos los individuos de las épocas pasadas hasta llegar al “hombre natural”. Marx considera que esa representación del estado de naturaleza hace parte de las famosas robinsonadas del siglo XVIII, en las que los pensadores burgueses imaginan a un individuo aislado y capaz de

producir sus medios de vida. Para los autores *producir* es ante todo un acto social y, en el capitalismo la producción es más social que en cualquier otra sociedad. De allí que el error de estos pensadores burgueses se haga más notable, pues es en el capitalismo donde el hombre aparece más determinado y vinculado con otros, a través de formas más complicadas y todo poderosas, como en ningún otro momento de la historia.

Los contractualistas diluyen la esfera económica social en la política y en el Estado: Finalmente, Rousseau como los demás contractualistas, postula como solución a los conflictos privados entre los individuos la creación de un pacto social en el que se estipulan las condiciones de una asociación que todo individuo estaría dispuesto a aceptar. El contrato sería la posibilidad de superar racionalmente las contradicciones materiales que provocan tantas disputas entre los hombres, siendo la expresión de un vínculo basado en la libre decisión de quienes contratan. A esto se respondió, siguiendo a Marx, que esa superación es meramente *política* y, por tanto, abstracta y no real. Por eso, desde la perspectiva de Marx y Engels, la superación efectiva de las contradicciones sociales y económicas es un asunto mucho más complejo, en la medida en que involucra el modo en que los hombres se relacionan alrededor de la producción de la vida, es decir, implica una transformación radical del vínculo social en términos económicos. Con otras palabras, se muestra que dicha tentativa diluye las esferas económica y social en la esfera política, a la que limita a las relaciones en el Estado. Dicha tentativa persiste en nuestro tiempo, una tendencia a circunscribir la posibilidad de construir un vínculo voluntario al ámbito estrecho de las relaciones políticas, olvidando toda la complejidad de las relaciones económicas y sociales.

Bibliografía

Ciriza, A. (2000). A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad. En: *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Atilio Borón (comp.). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/moderna/moderna.html>

Engels, F. (1976). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En: *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

Engels, F. (1976). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. En: *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

Huberman, L. (1983). *Los bienes terrenales del hombre*. México: Editorial Nuestro Tiempo

Marx, C., & Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Wenceslao Roces (trad.). Barcelona: Ediciones Grijalbo.

Marx, C. (1976). *Manifiesto del Partido Comunista*. En: *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, C. (1976). *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En: *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, C. (1976). *La guerra civil en Francia*. En: *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, C. (1976). *Salario, precio y ganancia*. En: *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, C. (1976). *Crítica del Programa de Gotha*. En: *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Francisco Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1982). *Introducción general a la crítica de la economía política*. José Aricó (trad.). México: Siglo XXI editores.

Marx, K. (2007). El dinero como relación social. En: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Grundrisse)*. Vol. I. México: Siglo XXI editores.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. José Aricó (trad.). México: Siglo XXI editores.

Marx, C. (2014). La mercancía. En: *El capital: crítica de la economía política*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

Rousseau, J.J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Ángel Pumarejo (trad.). Madrid. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/rousseau/disc.pdf>

Rousseau, J.J. (1993). *El contrato social*. Madrid: Altaya.