

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA.

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS.

POSGRADOS DE FILOSOFÍA.

TRABAJO DE TESIS DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA:

Formaciones Sociales y Conciencia en la obra de Karl Marx.

Presentado por:

Christian Camilo Castaño García.

Dirigida por

PhD. Jaime Ramos Arenas.

Bogotá D.C. 2018

INDÍCE:

Introducción.....	1
Capítulo I. El naturalismo de Marx.....	2
1.1) Naturaleza increada, real y procesual.....	2
1.2) Seres humanos como naturaleza.....	10
1.3) Producción y Reproducción de los seres humanos: La comunidad Natural.....	17
1.4) El trabajo, la naturaleza y las relaciones sociales.....	20
Capítulo II. Ontología Social de Karl Marx.....	41
2.1) La Realidad Social: Individuos, relaciones y roles.....	41
2.2) El proceso económico de constitución de la realidad social.....	65
Capítulo III. Las Formaciones Sociales.	70
3.1) El concepto de Formación Social.....	70
3.2) Formaciones sociales precapitalistas.....	73
3.3) Disolución de la propiedad comunal y formación del capital.....	78
3.4) La formación social comunista.....	83
Bibliografía.....	86

Introducción.

El presente trabajo, intitulado 'Formaciones sociales y Conciencia en la obra de Karl Marx', está enmarcado en el área de investigación filosófica que se ha denominado 'Ontología Social', disciplina que indaga, entre otras cosas, cuáles son los elementos que constituyen la realidad social, cuál es el lugar y la relación de la realidad social en la realidad física o natural, cuáles son las características de la realidad social y cómo se relacionan entre sí los elementos que la componen. La pregunta que me planteo en la siguiente investigación es: ¿Cómo, según Marx, se constituye el hombre a través del trabajo? Lo cual implica dos cuestiones más básicas: ¿Cuáles son los elementos constituyentes de la realidad social en Marx y la relación de ésta con el resto de la realidad, es decir, la naturaleza?; y ¿En qué consiste la relación de la conciencia con la sociedad? Esta última cuestión implica dar cuenta de algunos aspectos de la mente y su papel constitutivo de la realidad social en la obra de Marx.

En ese sentido y con dichos propósitos intentaré, en primer lugar, exponer la manera en que Marx explica cómo el sustrato fundamental del trabajo constituye la categoría ontológica fundamental. Con ello indagaré cómo el filósofo alemán concibe la naturaleza y su relación con el ser humano. Esto implica exponer en qué consiste el naturalismo de Marx como fundamento de la realidad social.

De otra parte, caracterizaremos cuáles son las unidades fundamentales de la realidad social, que Marx considera que está compuesta por individuos y relaciones sociales. Esto a su vez requiere de un examen sobre cómo se conforma la producción material de la vida humana en la historia, es decir, cómo según Marx se han desarrollado las distintas maneras de producir (modos de producción), las distintas formas de división del trabajo, según las distintas formas históricas de la propiedad (relaciones sociales de producción), y las formas de distribución de los materiales, instrumentos y productos del trabajo, así como los medios e instrumentos de la producción (fuerzas productivas). De ese modo se puede indagar la manera en que Marx describe la realidad social a partir de las relaciones sociales de producción en general y las relaciones de estas con algunos elementos de la cultura (las formas distintivas de familia, los productos de la conciencia, etc.). Este análisis estará enmarcado en la elucidación de la categoría de *Formación Social*, de especial importancia para nuestros propósitos.

Capítulo I. El naturalismo de Marx.

El punto de partida de la ontología social de Marx es el hombre que actúa, que interviene en la naturaleza para satisfacer sus necesidades básicas junto con otros hombres y mujeres. Sin embargo, esto no implica considerar que estos actúan individualmente y tan sólo posteriormente se asocian por mutuo acuerdo o incluso por la fuerza, concluyendo con el establecimiento de una sociedad o comunidad determinadas¹. Marx parte del supuesto que desde un principio hombres y mujeres se encuentran en una comunidad, que en ella trabajan unos con otros, que es éste trabajo el que los mantiene unidos —de las más diversas formas— y que suscita numerosos cambios en la sociedad, en la naturaleza subjetiva y objetiva. Pero esto plantea el siguiente problema: si la sociedad no es ella misma un producto de las acciones de los individuos que de manera voluntaria deciden asociarse —como sucede en las teorías contractualistas— ¿Cómo explicar su existencia? ¿En dónde podemos hallar su fundamento? Para Marx la realidad social debe tener su lugar y su origen en la naturaleza, pues ésta se considera como su presupuesto. La cuestión en juego aquí es el tipo de relación que existe entre los hombres y la naturaleza, cuáles son las características de dicha relación, y por último, cuáles son los sustentos materiales de las relaciones sociales.

Al respecto, argumentaré que Marx toma una posición *naturalista y realista*, pues considera que (1.1) Ni el mundo ni los seres humanos son producto de la *creación*. Los hombres son parte de la naturaleza, la cual se engendra a sí misma y existe independientemente de nuestras representaciones; (1.2) estos hombres se encuentran con una constitución corporal natural que determina sus necesidades como necesidades naturales; (1.3) se generan a sí mismos en el acto de la producción, que incluye la reproducción sexual y la producción para la satisfacción de sus necesidades, por tal razón estos hombres y mujeres en los comienzos de la historia humana se encuentran inmersos en una *comunidad natural* que se disgrega en el cambio histórico; y (1.4) mediante el trabajo entran en relación con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, transforman y constituyen la naturaleza externa, componen y forman su conciencia, y trasfiguran su propia anatomía y las relaciones sociales de producción que constituyen sus modos de vida y de producir. En lo que sigue de este capítulo mostraré cómo se desarrollan cada uno de estos elementos en la obra de Marx.

1.1) Naturaleza increada, real y procesual.

En primer lugar, debe advertirse que el naturalismo de Marx tiene su raíz en la filosofía de Feuerbach, quien sitúa los hombres en la naturaleza y afirma que ésta ‘es el fundamento del hombre’ (Feuerbach, 1984). Con ello criticaba la noción que tenía Hegel de la naturaleza como manifestación del espíritu absoluto, con lo cual eliminaba su papel en relación con la autodeterminación de la conciencia (Díaz, 1986, pág. 122). Según Feuerbach, para Hegel la cuestión de la naturaleza es irrelevante, lo cual tiene como consecuencia la exclusión de temas para el análisis filosófico, tales como la sensibilidad humana o la relación de los hombres con la naturaleza.

¹ Al respecto Marx critica aquella imaginación que considera la propiedad y por ello la sociedad como producto de la fuerza: ‘Es por cierto muy fácil imaginarse un individuo poderoso, físicamente superior, que primero captura animales y luego captura hombres (...) que, en suma se sirve del hombre como de una condición natural preexistente de su reproducción (...) Pero tal imagen es estúpida — por más que pueda ser correcta desde el punto de vista de entidades comunitarias o tribales dadas— pues parte del desarrollo de individuos aislados. El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico’ (Marx, 1982, pág. 75).

Así, Feuerbach considera el materialismo como el fundamento de la crítica a la religión, y apoyándose en éste funda una concepción de la naturaleza como algo real e independiente respecto de la conciencia, que tiene sus propias determinaciones y en la cual se encuentran inmersos los seres humanos². Así mismo, considera que el ser humano es naturaleza y que, en esa medida, cualquier disquisición sobre la autoconciencia, la libertad, el conocimiento y las relaciones humanas debe tener por fundamento un análisis de la naturaleza humana. Marx adhiere a las consideraciones de Feuerbach y fundaría en ellas buena parte de su postura filosófica.

Con esos fundamentos, a través de la crítica a la filosofía especulativa de Hegel y los neohegelianos, Marx partirá de una imagen de la naturaleza como algo increado e independiente de nuestras representaciones, fundamentando esta concepción en **(1.1.1)** una crítica al teísmo, en la misma tradición del materialismo francés y de Feuerbach; y **(1.1.2)** en una crítica a la Filosofía de Hegel (Marx, 2003); **(1.1.3)** con ello Marx concluye que la realidad última es la naturaleza, que ésta es previa a la conciencia o a cualquier principio racional, y que dicha naturaleza es de carácter procesual, de la cual surgen y están conformados los seres humanos.

1.1.1) Crítica al teísmo:

En los *Manuscritos* de 1844, Marx escribe lo siguiente:

“La *creación de la tierra* ha recibido un potente golpe por parte de la Geognosia, es decir, de la ciencia que explica la constitución de la tierra, su desarrollo, como un proceso, como autogénesis. La *generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación (...) ¿quién ha engendrado el primer hombre y la naturaleza en general? Sólo puedo responder: tu pregunta misma es un producto de la abstracción (...) cuando preguntas por la creación del hombre y de la naturaleza haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los supones como *no existentes* y quieres que te los pruebe como *existentes* (...) y si aunque pensando al hombre y a la naturaleza como *no existente* piensas, piénsate a ti mismo como no existente, pues tú también eres naturaleza y hombre. No pienses, no me preguntes, pues en cuanto piensas y preguntas pierde todo sentido tu *abstracción* del ser de la naturaleza y el hombre. ¿O eres tan egoísta que supones todo como nada y quieres ser sólo tú?” (Marx, 2003, págs. 150-151)

En este fragmento podemos apreciar, en primer lugar, una mención de la geognosia, la teoría de Abraham Glottob Werner (1749-1817), considerado el iniciador de la geología histórica, la cual postulaba que la tierra no sólo tendría millones de años sino que su formación dependía del orden de sucesión de las diversas familias o clases de rocas.³ Con esa referencia, Marx fundamentaba en los hallazgos científicos de su tiempo la crítica a las concepciones de la

² Por tal razón enfatizaba que ‘todas las ciencias tienen que fundarse en la naturaleza. Una teoría, mientras no haya encontrado su *base natural*, sólo es una *hipótesis*’ (Feuerbach, 1984). Y al final de las *Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía*, afirma: ‘La nueva filosofía convierte al *hombre, comprendida la naturaleza*, en tanto que base del hombre, en el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía; y, por consiguiente, convierte la *antropología, comprendida la fisiología, en ciencia universal*’ (Ibíd.)

³ Werner había introducido el concepto de ‘*formaciones geológicas*’, resaltando así que las diferencias entre los distintos tipos de composiciones minerales encontradas en la tierra radicaban en el modo y tiempo de su formación. Marx conocía muy bien estas teorías, pues en el Instituto de Tréveris había estudiado con el geólogo alemán Johan Steininger, y posteriormente en la Universidad de Berlín asistía a las lecciones de antropología de Heinrich Steffens, geólogo y filósofo natural formado por Werner (Foster, 2004, págs. 187-188).

teología de su época, resaltando la existencia y la preeminencia de la tierra y su proceso de autogeneración y autoproducción como algo anterior a la historia humana conocida. Con ello, Marx destaca la prioridad ontológica de la naturaleza, de lo cual da muestra en *La Ideología alemana*, donde suscribe la tesis de la *generatio aequivoca*, según la cual el origen de todos los organismos vivos se encuentra en la materia inorgánica (Marx, 1974, pág. 48). De tal suerte que Marx considera la Naturaleza como algo increado, que se genera a sí mismo, y como el fundamento previo del origen del hombre.

Partiendo de estos supuestos, uno de los objetivos de Marx es atacar el argumento cosmológico, interpretando la concepción de una causa primera como una manifestación teórica de la dependencia económica en la vida práctica, la dependencia del individuo a fuerzas sociales más allá de su control⁴. En ese sentido, cree que preguntar por la causa originaria de la naturaleza y de los hombres es partir de una abstracción, pues depende de una progresión a partir de preguntas acerca de las causas de entes naturales particulares, hacia la pregunta cosmológica sobre el origen de la naturaleza:

“Ahora bien, es realmente fácil decirle al individuo aislado lo que ya Aristóteles dice: Has sido engendrado por tu padre y tu madre, es decir, ha sido el coito de dos seres humanos, un acto genérico de los hombres, lo que en ti ha producido al hombre (...) ¿Quién engendró a mi padre? ¿Quién engendró a su abuelo?, etc. Tú contestarás, sin embargo: le concedo este movimiento circular, concédeme tú el progreso que me empuja cada vez más lejos, hasta que pregunto, ¿quién ha engendrado el primer hombre y la naturaleza en general? Sólo puedo responder: tu pregunta misma es un producto de la abstracción” (Ibíd. 151)

Marx advierte que la cuestión por el origen de la naturaleza y el hombre, implica un regreso al infinito una vez que se descarta la respuesta circular que indaga por la causa de cada ente natural en particular. Considera que esto es consecuencia de una cuestión sin sentido, que se plantea a partir de hacer abstracción de los seres humanos reales. Según Marx, la pregunta cosmológica así planteada, no indaga sobre un ser humano concreto, no pregunta por las causas eficientes de *x* o *y* entes reales, lo cual supone que hubo un momento en que ni la naturaleza ni los hombres existieron. Por su parte, Marx rechaza esto último y considera como presupuesto de cualquier concepción materialista de la naturaleza la eternidad de la materia y sus procesos de transformación, lo cual proviene de su estudio del sistema filosófico de Epicuro (Marx, 2010a, págs. 440-441)⁵. Con estas observaciones, el filósofo alemán resalta que responder a la pregunta

⁴ Con la referencia a la *geonogsis* como ‘la única refutación práctica de la teoría de la creación’, Marx quiere señalar que dicha teoría religiosa tiene su sustento en la realidad social, pues según su criterio sólo quien es dependiente de otros seres humanos en el proceso de producción puede considerar que su vida depende de los designios de otra persona, otro *ser*, y en última instancia, llega a considerar toda existencia como dependiente de los designios de una agencia externa, en el caso de la naturaleza, como producto de la agencia de un *ser sobrenatural*, i.e., Dios. En la medida que en el capitalismo la mayoría de los hombres dependen de una clase dominante, a estos les parece imposible concebir la naturaleza, la realidad objetiva y su vida misma como un proceso de continua autocreación, autogeneración y autosuficiencia. (Marx, 2003, pág. 150).

⁵ En últimas, se trata del problema de la relación de Dios con la naturaleza, la cual crea y en la cual interviene pero sin hacer parte él mismo del orden natural. Marx parece plantear el siguiente dilema: (a) Dios hace parte del orden natural y está sujeto a las leyes de dicho orden, por ende es real pero no es autosuficiente y omnipotente; o (b) Dios no hace parte del orden natural y no está sujeto a sus leyes, por ende no es real y su autosuficiencia y omnipotencia son producto de la abstracción. Esto proviene de las lecturas de Spinoza que Marx hizo en su juventud. En el *Cuaderno Spinoza*, Marx extracta lo siguiente: “[6] Por ello, si ocurrió en la Naturaleza cualquier suceso que repugnase a sus leyes universales, repugnará

de la causa primera es inútil, pues parte de un supuesto que hace ininteligible cualquier afirmación sobre el mundo y los entes que lo habitan. Por esta razón insiste en que esta cuestión debe desaparecer tan pronto como se renuncia a tal abstracción⁶.

De otro lado, Marx parte de un presupuesto hegeliano en su argumentación: considerar real tan solo la substancia que es autosuficiente y que no depende de nada más que de sí misma. Para Hegel, solo el espíritu absoluto es real en la medida en que no depende de nada externo. De igual forma Marx considera la naturaleza como un ser esencial, i.e., como un ser que se autogenera en un proceso material de reproducción y que no depende de una agencia sobrenatural externa (Wood, 2004, pág. 175). Partiendo de este postulado, denominado *principio de esencialidad*⁷, según el cual sólo se puede considerar real aquello que se autogenera y que no depende de nada externo, Marx va criticar la concepción que busca una causa sobrenatural de la realidad. En consecuencia, si una substancia como la naturaleza debe su origen a algo externo entonces no puede ser real. Es por esa razón que, según Marx, preguntar por la causa primera es poner la naturaleza como un no-ser, lo cual lleva a ver los objetos de nuestros sensibilidad e incluso a nosotros mismos, en tanto que seres naturales, como entes abstractos o irreales (Marx, 2003, pág. 151).

1.1.2) Crítica de la concepción de la Naturaleza en Hegel.

Sumado a esto, en los *Manuscritos* Marx hace otra reflexión acerca de la realidad externa y la naturaleza en su *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la Filosofía de Hegel en general*. Allí, Marx intenta refutar la concepción de naturaleza presente en el idealismo objetivo de Hegel. En la *Enciclopedia*, Hegel afirma:

“La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del *ser-otro*. Ya que la *idea* es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta idea (y frente a la EXISTENCIA subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad* constituye la determinación en que está la idea como naturaleza” (Hegel, 2005, pág. §247) .

En este fragmento, Hegel plantea la naturaleza como una manifestación exterior de las determinaciones de la Idea, i.e., de las categorías lógicas unificadoras que expresan todo lo real, que aún no se manifiesta de manera plena en el desarrollo del espíritu, entendido este como la realización del absoluto, i.e., del principio racional, unificador e inmanente de todo lo existente. Con esto, la naturaleza aparece como una forma autoenajenada de la Idea que luego deviene espíritu, este el cual posteriormente asume diferentes formas como expresión de las diversas experiencias que hace la conciencia⁸.

necesariamente a la voluntad, al intelecto y a la naturaleza de Dios; o, si se afirmase que Dios obra contra alguna de las leyes de la Naturaleza, se debe al mismo tiempo afirmar que Dios actúa contra su propia naturaleza, lo que es una absurdidad sin igual. (#235)” (Marx, 2012, pág. 128)

⁶ Para Marx la pregunta misma no tiene sentido, pues dudar de la existencia de los hombres y la naturaleza implica dudar de la existencia de quien hace la pregunta por la causa primera: “Ahora te digo, prescinde de tu abstracción y así prescindirás de tu pregunta, o si quieres aferrarte a tu abstracción, sé consecuente, y si aunque pensando al hombre y a la naturaleza como *no existente* piensas, piénsate a ti mismo como no existente, pues tú también eres naturaleza y hombre” (Marx, 2003, pág. 151)

⁷ Esta denominación es hecha por Allen Wood en su libro *Karl Marx* (Wood, 2004)

⁸ Alfred Schmidt lo resume de la siguiente manera: “La filosofía de la naturaleza de Hegel se entiende como la ciencia de la idea en su ser otro. En la naturaleza se nos presenta la idea en una forma inmediata, no purificada aún como concepto. La naturaleza es el concepto, puesto en su no conceptualidad. La naturaleza no es para Hegel un ser determinado en sí, sino el momento de la alienación, por el que pasa

Para Marx, esto significa que Hegel comienza con la 'Idea' en su forma lógica, partiendo de la abstracción absoluta e imponiendo las categorías sobre la naturaleza, de esa manera repitiéndolas en una forma externa para postular racionalmente la realidad sensible del mundo natural. Así, Hegel comienza con la Idea abstracta, pasando luego a la Idea mediada (la naturaleza), y retornando a la Idea resultante como espíritu, con ello eliminando la brecha entre el ser y el pensar. En contra de esta concepción, Marx va afirmar que no es el concepto sino los fenómenos materiales mismos los que sirven como fundamento de la realidad, es decir, que el punto de partida es la naturaleza y su punto de llegada es la naturaleza transformada por la mediación de la actividad humana en el trabajo, con ello manteniendo su estatus ontológico independiente, previo a la conciencia y su conceptualización (Stanley, 1998, págs. 454-455)⁹.

Con esto dicho, en los *Manuscritos* Marx pretende objetar la noción del saber absoluto como una superación del objeto de la conciencia, i.e., aquel momento en que el saber de la conciencia es incondicionado en tanto que deja de estar determinado por un objeto exterior. Con ello Marx quiere mostrar que la actitud de Hegel hacia los objetos exteriores es una actitud alienada y su ataque se dirige a contradecir su caracterización de los objetos del saber de la conciencia en sus diversas configuraciones, que considera como meras manifestaciones del espíritu y no como objetos reales e independientes de nuestra representación, captadas por la sensibilidad en la percepción antes de ser pensadas o racionalmente concebidas. Marx afirma lo siguiente:

“Suponed un ser que ni es él mismo objeto ni tiene un objeto. Tal ser sería, en primer lugar, el *único* ser, no existiría ningún ser fuera de él, existiría único y solo. Pues tan pronto hay objetos fuera de mí, tan pronto no estoy solo, soy otro, *otra realidad* que el objeto fuera de mí. Para este tercer objeto yo soy, pues, *otra realidad* que él, es decir, soy *su* objeto. Un ser que no es objeto de otro ser supone, pues, que no existe *ningún* ser objetivo. Tan pronto como yo tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto. Pero un ser *no objetivo* es un ser irracional, no sensible, sólo pensado, es decir, sólo imaginado, un ente de abstracción. Ser *sensible*, es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, ser objeto *sensible*, en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de sí, tener objetos de su sensibilidad. Ser sensible es ser *paciente*” (Marx, 2003, pág. 193)

Aquí la autoconciencia del saber absoluto de la *Fenomenología*, aquella que supera las determinaciones externas de sus objetos, es descrita como un 'ser no-objetivo', en contraste con los seres humanos concretos. De acuerdo con Marx, los seres no-objetivos no son seres reales sino abstracciones, seres 'sólo pensados'. En cambio, los entes objetivos son aquellos que se encuentran en relaciones con otros entes, que se ven afectados por otras sustancias o que tienen en ellas los objetos de su necesidad: el alimento, el vestido, las relaciones sociales, etc. Así, la actividad y la existencia de un ser tal depende de otros entes realmente existentes¹⁰.

la idea como abstracta universal, para volver a sí misma sin residuo en el espíritu" (Schmidt, 1977, pág. 19)

⁹ Debe advertirse que Marx no considera ingenuamente que Hegel niegue la naturaleza o que la conciba postulada por el pensamiento subjetivo. Más bien, Marx llama la atención sobre el proceso de constitución de la naturaleza que plantea el filósofo idealista, para quien la naturaleza es un resultado de la necesidad lógica, donde la forma abstracta en la cual se expresa la Idea, debe arribar a una entidad que es su opuesto exacto, i.e., la naturaleza. Para Marx, en la medida en que dicho proceso comienza y termina con la Idea abstracta, la naturaleza de Hegel es desde el inicio un extrañamiento del substrato material del mundo y por ello esta forma de concebirla es una perspectiva alienada, es tan sólo la concepción del filósofo contemplativo.

¹⁰ La sensibilidad aparece como un concepto ontológico, esto en la medida en que el ser humano, como ente objetivo, se ve afectado por objetos. Herbert Marcuse señala que esto proviene de Kant, a través de

Bajo estas consideraciones, si Marx demuestra que todos los entes son 'objetivos', i.e., que son entes que se encuentran en relaciones recíprocas con otros entes, y que 'un ser no-objetivo no es un ser' o es una mera abstracción, entonces habrá mostrado que no hay tales cosas como la superación del objeto de la conciencia o un principio racional incondicionado que funda la realidad (el absoluto hegeliano). El presupuesto del que parte Marx en su crítica de la filosofía hegeliana es el *principio de reciprocidad*¹¹, según el cual todo aquello que existe es un objeto sensible y tiene como referencia a otros objetos. De acuerdo con este principio, para Marx el ser consistiría en las relaciones recíprocas entre una pluralidad de entes que son sujetos y objetos sensibles los unos de los otros (Stanley, 1998). Con esto, Marx va insistir, en contra de Hegel, en la exterioridad de los objetos como condición de los poderes esenciales de todo ser, incluyendo al ser humano. En la medida en que la pluralidad de entes objetivos es la característica de la naturaleza, entonces no puede haber una superación de los objetos ni la anulación de su exterioridad, pues si todo ser es un ser material y natural, entonces todo ser requiere de exterioridad y es externo a algo más (Ibíd., pág. 461).

De esa manera, bajo el principio de reciprocidad, un 'ser no-objetivo' no puede coexistir con otro ser no-objetivo, ya que esto implicaría que existe en un mundo de entes objetivos, que dicho ente tiene a otras sustancias como referencia, con las cuales mantiene algún tipo de relación. De igual forma, según lo quiere expresar Marx, un ente no-objetivo no puede estar en relación con un ente objetivo por las mismas razones, de tal manera que un ser de esa naturaleza debe existir solo, sin relaciones con otras sustancias, en últimas, se tratarían de meras relaciones entre ideas o pensamientos y no entre objetos reales constituidos de materia. De esto se sigue que bajo el principio de reciprocidad, la naturaleza en su totalidad no puede relacionarse o estar determinada por un ser que no sea objetivo. La naturaleza es así la única sustancia y no hay nada más fundamental, nada que le preceda o que le sea exterior. Relacionado con esto y en referencia al acto de creación que ejerce el hombre a través del trabajo, Marx afirma:

‘Cuando el hombre real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales, pone sus fuerzas esenciales reales y objetivas como objetos extraños mediante su enajenación, el acto de poner no es el sujeto; es la subjetividad de fuerzas esenciales objetivas cuya acción, por ello, ha de ser también objetiva (...) Sólo crea, sólo pone objetos porque él [el ser objetivo] está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza’ (Marx, 2003, pág. 191)

En este fragmento se evidencia una crítica de la 'autoconsciencia' en la filosofía de Hegel, en la medida en que la relación del hombre con la naturaleza y sus objetos se da primero como relación sensible en la actividad del trabajo, y no como la autoenajenación de la conciencia en sus objetos, como puro acto mental o intelectual. A la vez, Marx está afirmando aquí el viejo principio de la filosofía epicúrea según el cual nada procede de la nada, pues si algo objetivo existe, tan sólo lo hace en la medida en que es un objeto en relación con otros objetos o como producto de otros entes y sus relaciones causales. Con esto, Marx descarta el punto de vista que pregunta por el proceso de constitución lógica o conceptual de la naturaleza, y de esta

la influencia misma de Feuerbach sobre Marx. En la *Crítica de la Razón Pura*, la sensibilidad es la cualidad por la cual se nos presentan los objetos de la experiencia, y estos solo se aparecen a los hombres en la medida en que afectan la sensibilidad humana. Todo esto presupone la existencia del mundo exterior como algo independiente de nuestras representaciones (Marcuse, 2016, pág. 86).

¹¹ Denominación tomada del trabajo de Allen Wood (Wood, 2004, pág. 173)

manera plantea la existencia del mundo como algo real, increado, regido por causas que le son immanentes y que no está constituida por ningún principio racional.

1.1.3) *Contradicción entre esencialidad y reciprocidad: Naturaleza de carácter procesual.*

Con todo, en la crítica de Marx en el contexto de los manuscritos existe una contradicción entre el *principio de esencialidad* y el *principio de reciprocidad* (Wood, 2004, pág. 179). El primero afirma que la naturaleza es una substancia o ser esencial en la medida en que se autoproduce y no depende de nada externo a sí misma, mientras el segundo principio niega la posibilidad de un ser con dichas características. Esta contradicción se debe a la dificultad que se entrevé de definir a la naturaleza en su totalidad como un *ser*. Por ello parece implausible mantener a la vez el principio de reciprocidad, el principio de esencialidad y la perspectiva de que las cosas finitas y particulares sean en última instancia reales (Ibíd.).

Aun así, se puede entender que si bien el *principio de reciprocidad* podría considerarse una crítica de la existencia de dios, debemos comprender que con éste Marx pretende más bien realizar una crítica de la filosofía de la autoconsciencia de Hegel para destacar la actividad objetiva del hombre en la percepción y el trabajo, resaltar la realidad externa y al hombre como parte de ella comprendida bajo el concepto de *Naturaleza*. Hegel, en la perspectiva de Marx, considera la naturaleza como pensamiento alienado, y en esa medida sólo puede concebir los fenómenos naturales y los productos del hombre como entidades pensadas o meros productos de algún tipo de actividad mental, es un puro pensamiento enajenado y por ello la apropiación de estos objetos por el hombre sólo sucede en la conciencia¹² (Stanley, 1998, págs. 455-456). En contraste, Marx concibe la realidad comprendida en la naturaleza; que ésta se reproduce a sí misma bajo unas leyes que le son immanentes, i.e., tiene su propia existencia y movimiento material independiente de toda concepción racionalizante; y que el hombre hace parte del orden natural, por ello, su desarrollo como un ser social hace parte de la historia natural. Al respecto nos dice Marx en el prólogo a la primera edición de *El Capital*:

‘Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social*, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas’ (Marx, 2008a, pág. 8)

Con esto Marx no pone en cuestión, a la manera escéptica, la existencia del mundo exterior, ni lo reduce a una manifestación del absoluto como sucede en el *idealismo objetivo*. Respecto a éste último, en los *Manuscritos* Marx critica la manera como Hegel comienza la filosofía de la naturaleza. La naturaleza de la filosofía del absoluto comienza con el espacio, que es el fundamento de la Naturaleza y que se corresponde con la nada absoluta de la *Lógica*. Marx critica esta forma de ver la naturaleza como un no-comienzo. Así, el movimiento circular del

¹² Por eso Marx afirma de la *Fenomenología* lo siguiente: “La exterioridad de este pensamiento abstracto... La *naturaleza* tal como es para este pensamiento abstracto; ella es exterior a él, la pérdida de sí mismo; y él la capta también externamente, como pensamiento abstracto, pero como pensamiento abstracto enajenado; finalmente, el espíritu, este pensamiento que retorna a su propia cima, que como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, moral, artístico-religioso, todavía no vale para sí mismo hasta que, por último, como saber *absoluto*, se encuentra y relaciona consigo mismo en el espíritu ahora absoluto, es decir, abstracto, y recibe su existencia consciente, la existencia que le corresponde, pues su existencia real es la *abstracción*” (Marx, 2003, pág. 184)

pensamiento retornando al pensamiento no comienza con la naturaleza, sino con una nada, algo externo que debe ser anulado. Hegel considera que el espacio es el comienzo de la naturaleza y esto significa la posibilidad de la misma con todas sus determinaciones. Pero Marx considera que esto no es adecuado, ya que no permite entender el surgimiento de la naturaleza y sus objetos, tan sólo establece una posibilidad abstracta de realización de la naturaleza y nos conduce al mismo resultado del teísmo, suponer que hubo un momento en que ni la naturaleza ni sus componentes existieron. Además, Hegel cree que la naturaleza debe ser considerada como un “sistema escalonado cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros”, pero piensa que es un error concebir que este proceso es material e independiente de las determinaciones de la Idea, pues “La *metamorfosis* incumbe solamente al concepto en cuanto tal, ya que únicamente el cambio de éste es desarrollo”. Hegel niega la noción de historia natural, y por eso precisa:

“Es una representación torpe, propia de la vieja filosofía de la naturaleza, y también de la moderna, contemplar el proceso de formación y el paso desde una forma y esfera de la naturaleza a otra superior, como una producción externa y efectivamente real, que sin embargo, para hacerla más *clara*, se retrotrae a la *oscuridad* del pretérito [...] Esas representaciones nebulosas, en el fondo sensibles, como particularmente lo es p.e. el *surgir* de las plantas y animales desde el agua, y después el *surgir* de los animales desarrollados desde los inferiores, etc., han de ser expulsadas por la contemplación pensante.” (Hegel, 2005, §249)

Es decir que para Hegel, se da una cierta impotencia de la Naturaleza, que consiste en su exterioridad y su contradicción irreconciliable, que sólo se resuelve con el proceso de desarrollo conceptual de la Idea. En ese sentido, los procesos naturales toman lugar en un nivel inferior y así no cumplen ningún rol constitutivo en el movimiento del concepto, y más bien están determinados por el movimiento de éste (Stanley, 1998, pág. 462). En contraste, Marx tiene una concepción realista, pues reafirma la prioridad de la naturaleza frente a la conciencia, su punto de partida es una naturaleza independiente, opuesta a la concepción hegeliana de una naturaleza dependiente del pensamiento o de una racionalidad universal inmanente¹³. Así, considera que la naturaleza está compuesta de materia inorgánica, la cual es eterna y que constituye a los seres objetivos, i.e., sensibles, condicionados por relaciones causales; de ésta surgen por ‘generación espontánea’ los entes constituidos por materia orgánica, i.e., los seres vivos entre los cuales se encuentran los seres humanos (Marx, 1974, pág. 48). Por ende, el hombre surge de la naturaleza, de ella está compuesta, y como tal, es un ser necesitado y carente que se ve condicionado por los objetos que habitan la naturaleza externa, con la cual se encuentra en relación por medio de la actividad sensible de la percepción y del trabajo (Marx, 2003, pág. 192).

Con lo dicho, se advierte que la contradicción entre el principio de *esencialidad* y el principio de *reciprocidad* más arriba mencionado, sólo se mantiene si consideramos que la naturaleza, en la filosofía de Marx, es comprendida como una cosa, lo que implicaría reificar el concepto de Naturaleza, pretensión que es ajena a sus consideraciones. Por ello, parece más conveniente y más acorde con la perspectiva del filósofo alemán, considerar la naturaleza de manera

¹³ Por eso afirma en el *Capital*: “Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de Idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa” (Marx, 2008a, págs. 19-20)

procesual, i.e., como historia natural¹⁴, como un sistema que es resultado de sus propios presupuestos y que se constituye como un conjunto de interacciones entre los entes objetivos que la componen. La Naturaleza cumple así el *principio de esencialidad* en la medida en que no depende de nada externo o abstracto, como un ser sobrenatural o un principio racional estructurador como el absoluto hegeliano. Surge a partir de un proceso que va de la constitución de los entes de materia más simple, la materia inorgánica, a las formas más complejas, aquellos organismos vivos constituidos por la materia orgánica, entre los cuales se incluyen a los seres humanos. Y por otra parte, dichos entes son objetivos en tanto cumplen con el principio de *reciprocidad*, pues se encuentran inmersos en múltiples relaciones causales, espaciales y temporales, y no dependen del absoluto y su negatividad para su constitución. De aquí que — contrario a lo que plantea Allen Wood— para Marx sea plausible defender ambos principios y la existencia de entes finitos. Por ello resalta la primacía e independencia de la naturaleza respecto al pensamiento o el proceso gnoseológico de su conocimiento y su importancia para la vida del hombre. En ese sentido, Marx hace de la naturaleza el eje fundamental de su concepción de la vida humana en general.

1.2) Seres humanos como naturaleza.

Marx considera que los seres humanos surgen de procesos naturales y que la naturaleza tiene una existencia propia, que no se debe a ningún ente sobrenatural. Bajo estos presupuestos, y en la medida en que Marx considera que hombres y mujeres son seres objetivos y no meras abstracciones —no son pura *autoconsciencia*, como según Marx plantea Hegel— considera que una de sus características fundamentales es su constitución corporal como seres naturales, con una anatomía y necesidades naturales que determinan su comportamiento hacia la naturaleza y hacia sus congéneres. El trato humano con su entorno se da en dos ámbitos, **(1.2.1)** en la percepción; y **(1.2.2)** en el trabajo. **(1.2.3)** En ambos casos se trata de comportamientos naturales.

1.2.1) Percepción sensible.

Respecto a la percepción, Marx plantea que la posibilidad de que los objetos se hagan objetos del hombre, depende de su materialidad, y por otra parte, de la naturaleza de la *fuerza esencial* de los órganos receptivos humanos que le corresponden. De una parte se trata de cómo los objetos se aparecen objetivamente, de sus propiedades, pero además, de las *fuerzas esenciales* de nuestros órganos sensitivos, que son objetivos. Por tal razón, los objetos de la percepción humana no serían objetos dados inmediatos, sino sustancias mediadas por los órganos sensitivos, cuya capacidad se modifica con la actividad productiva del hombre en la historia. Por

¹⁴ Esta concepción es contraria a la de Hegel, quien niega la posibilidad de una historia natural en su sentido naturalista, y más bien tratando sus procesos como un resultado del desarrollo del concepto (Hegel, 2005, §249). En este respecto, John Stanley sugiere que Marx sí tiene una concepción de *dialéctica de la naturaleza*, entendida como historia natural, procesualidad y relación recíproca entre entidades materiales en la naturaleza, contrario a la concepción reinante en el marxismo, difundida por el célebre trabajo de Alfred Schmidt *El concepto de Naturaleza en Marx*, que atribuye la noción de *dialéctica de la naturaleza* a un simple equívoco de Engels (Stanley, 1998). Según esta opinión, para Marx sólo es posible hablar de dialéctica en la praxis humana respecto de la naturaleza, i.e, como transformación del subtrato natural en valores de uso y no como una descripción de la dinámica de los procesos naturales (Schmidt, 1977). Stanley considera que la interpretación de Schmidt es unilateral, pues no considera sendos pasajes de la obra de Marx en que sugiere la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza, y además, demuestra que los pasajes en que se sustenta Schmidt no apoyan su tesis. Esto ha llevado a una concepción 'idealista' de la naturaleza en el marxismo, pues se concibe como constituida totalmente por el trabajo y no le atribuyen un estatus ontológico independiente (Ver: Wood, 2004, pag. 189-194)

esto Marx afirma: 'El modo en que se hagan suyos [los objetos] depende de la *naturaleza del objeto* y de la naturaleza de la *fuerza esencial a ella* correspondiente (...)Un objeto es distinto para el *ojo* que para el *oído* y el objeto del ojo es distinto que el del *oído*' (Ibíd., pág. 145).

En *La Crítica a la Filosofía hegeliana*, Marx es más explícito en su consideración de la objetividad de los seres humanos y los objetos de su conciencia. Allí afirma que los objetos de la conciencia son objetos para el hombre en la medida en que su conciencia esta encarnada en su ser sensitivo y activo, dotado de las capacidades de percibir, y en tanto ser viviente con dichas capacidades puede crear y percibir tan sólo cosas reales¹⁵ (Ibíd.). En ese sentido la percepción surge como una relación entre la actividad sensorial y los estímulos de las propiedades de los objetos externos. Así, el fenómeno de la vista o la percepción visual requiere de la luz, escuchar requiere del sonido, y de esa manera varias funciones humanas aparecen sólo en relación a un ambiente natural y los órganos humanos sólo expresan sus fuerzas esenciales en tanto median los estímulos que le vienen desde afuera. Por ello, la concepción de la persona en Marx es dialéctica, en la medida en que la naturaleza humana se establece solo en relación al ambiente, y es en ese sentido que sus objetos hacen parte de su conciencia, sus capacidades son relacionales en tanto sus fuerzas esenciales no son sus propiedades intrínsecas, sino en la relación de su ser sensitivo afectado por los objetos (Rubinstein, 1981, pág. 97).

Por ello, en relación con el idealismo hegeliano, Marx dirá que en correspondencia con la objetividad externa resulta erróneo considerar que hay un retorno del objeto al *sí mismo*, i.e., a la autoconciencia, pues este *sí mismo*, el hombre abstraído en la figura de la autoconciencia, es *mismeidad*, i.e., él mismo es un ser objetivo, natural, encarnado y puesto por objetos¹⁶. La racionalidad y la autoconciencia son sólo un atributo del ser humano, junto con sus órganos y las funciones de estos¹⁷. Por ello, Marx considera que Hegel y los neohegelianos abstraen al hombre corpóreo, encarnado, en la figura de la autoconciencia, separando alma y cuerpo, convirtiendo a los seres humanos en entidades autosubsistentes:

¹⁵ Esto contrasta con la perspectiva de David Hume, quien considera que en la percepción no contamos con criterios certeros para atribuir las propiedades primarias y secundarias a los objetos externos, en la medida en que atribuimos impresiones diversas con orígenes similares, y es sólo nuestra imaginación la que causa nuestra creencia en esos objetos externos: "Si los colores, sonidos, sabores y olores son meramente percepciones, nada de lo que podamos concebir posee una existencia real, continua e independiente, ni aun el movimiento, extensión y solidez, que son las cualidades primarias sobre las que capitalmente se insiste" (Hume, 2001, pág. 175; Maddy, 2007, págs. 39-41)

¹⁶ Aquí Marx se refiere de nuevo a la superación de la objetividad en la *Fenomenología*. Allí se considera que los objetos externos son manifestaciones de un acto de autoenajenación de la conciencia, con la cual ésta se vuelca sobre el mundo y retorna a sí misma en la forma de un contenido o saber de la conciencia con todas las determinaciones conceptuales con las que dota sus experiencias. Marx considera que este proceso no 'supera' la coseidad de los objetos, pues, de acuerdo al principio de reciprocidad antes mencionado, estos se nos presentan primero en la sensibilidad y en la actividad material humana en la medida en que, como seres conscientes encarnados en un cuerpo sensible y activo, sólo podemos ser afectados por entes objetivos. En cambio, para Marx el saber de la conciencia hegeliano, como contenido de la misma, es algo que es sólo pensado o abstracto, que no tiene materialidad y por ello no es lo único real: 'El hombre es mismeidad. Su ojo, su oído, etc. (...) Pero por eso es completamente falso decir: la autoconciencia tiene ojos, oídos, fuerzas esenciales. La autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc., no la naturaleza humana de la *autoconciencia*' (Ibíd. Pág. 189)

¹⁷ Esto proviene de la lectura que Marx hace de Feuerbach: "Para Feuerbach el pensar, el espíritu, se transforma en una cualidad del hombre junto a sus otras cualidades naturales. Toda conciencia es conciencia de hombres dotados de un cuerpo. La ciencia del hombre, como un ser necesitado, sensible, fisiológico, es por lo tanto el presupuesto de toda teoría de la subjetividad" (Schmidt, 1977, pág. 21)

“En Bauer la conciencia de sí es, asimismo, la substancia elevada a la conciencia de sí, o la conciencia de sí tomada como substancia; de atributo del hombre, la conciencia de sí se ha convertido en un sujeto autónomo [...] Todas las propiedades humanas se transforman, en consecuencia, de manera misteriosa, en propiedades de la "infinita conciencia de sí" imaginaria [...] No suponer la substancia en ningún dominio —todavía habla ese lenguaje—, significa para él, pues, no reconocer ningún ser diferente de la idea, ninguna energía natural diferente de la acción [...] ningún sentimiento o ningún deseo diferente del saber, ningún corazón diferente de la cabeza, ningún objeto diferente del sujeto, ninguna práctica diferente de la teoría, [...] ningún tú diferente del yo” (Marx & Engels, 1971, págs. 161, 165)

Por tales razones, Marx llama a su posición *naturalismo*, como superación del idealismo y del materialismo vulgar, y además afirma que sólo dicha concepción es capaz de comprender el acto de la *historia universal*. Acepta de Hegel el hecho que la conciencia pueda producir abstracciones, y que de esa manera pueda enajenarse respecto de ellas, pero Marx considera que ni en la percepción de objetos reales ni en la producción pueda reducirse todo el asunto a la conciencia humana (Ibíd., Pág.191). En un revelador pasaje de los *Manuscritos*, escribe:

“El hombre es inmediatamente *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales, de fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales (...) El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, pues, una *naturaleza* fuera de sí, un *objeto* fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un *objeto* que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial.” (Ibíd. Pág. 192)

Con esto Marx resalta su *realismo* frente al idealismo absoluto de Hegel, admitiendo la independencia propia de los objetos exteriores. Sin embargo, no considera que estos, en el ámbito de la percepción, se presenten como algo dado, ya que los hombres y mujeres reales están dotados de unas ciertas capacidades y disposiciones que les permiten aprehenderlos. A la vez, considera que estos hombres y mujeres reales no sólo se ven afectados por los objetos externos, sino que además tienen ciertos *impulsos* hacia ellos, algo que puede considerarse como las necesidades naturales y que preceden a la actividad consciente¹⁸. En la medida en que los seres humanos tienen necesidades, tienen que satisfacerlas apropiándose de los objetos mediante el trabajo. Es en ese sentido que hacen la *historia universal* por medio de la acción transformadora de la producción, en la medida en que producen sus propios medios de vida y sus modos de vivir, todo esto determinado por sus carencias: requiere del vestido en tanto que no tiene un abrigo natural; requiere de herramientas para producir sus medios de vida, armas para cazar, etc. Así, para Marx el primer hecho histórico es la producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades básicas, con lo cual los hombres y mujeres producen su vida material (Marx, 1974, pág. 19).

¹⁸ Esto resulta de la influencia de Feuerbach en Marx, quien adopta de su antropología ‘el principio pasivo’, i.e., la concepción del hombre como ser necesitado, sufriente y condicionado (Marcuse, 2016, pág. 87)

1.2.2) El trabajo y la naturaleza humanizada.

La carencia natural del ser humano implica la construcción de un mundo, la constitución de la cultura mediante el trabajo. Es con éste que el hombre se objetiva y suple sus necesidades, a la vez que cultiva sus sentidos humanos, ya que es por medio del trabajo que cultiva las *fuerzas esenciales humanas* que lo diferencian en su constitución corporal y su sensibilidad del resto de seres vivos. Para Marx, sólo algo es objeto para el hombre en la medida en que pueda percibirlo, y sólo hombres y mujeres pueden percibir el objeto música o el objeto arte, y la condición necesaria para poder percibir tales objetos es tener una *capacidad subjetiva desarrollada*. Esta capacidad de apreciar objetos culturales es cultivada y creada, y sólo se desarrolla a través del aumento de la *riqueza objetiva*¹⁹, con la cual se cultivan los sentidos que pueden apreciar los productos más elevados del género humano. A esto Marx lo denomina la 'naturaleza humanizada', y esta sólo se produce por medio del trabajo, mediante la constitución del objeto de percepción mediante dicha actividad y la conformación de las *fuerzas esenciales* de los sentidos. Eso le lleva a aseverar que considerar las necesidades básicas como las únicas necesidades del ser humano significa considerarlo de una manera muy limitada, pues esas necesidades son sólo una parte de los sentidos de los hombres y mujeres reales e históricos (Marx, 2003, pág. 146).

El enriquecimiento de la vida material de los individuos, la construcción de herramientas para el trabajo, de refugios y vestimenta, en últimas, el aumento cuantitativo y cualitativo de su *riqueza objetiva*, implica el desarrollo de nuevas habilidades sensitivas, de mayor refinamiento en todas las áreas de la vida humana y por ello conllevan al desarrollo de necesidades de carácter social. Esto implica la modificación misma de la percepción, del gusto, del lenguaje, de todas aquellas manifestaciones del ser social que hacen de las necesidades de hombres y mujeres unas necesidades propiamente humanas. Para Marx entonces, dada la constitución del hombre como ser que trabaja, la *formación de los cinco sentidos* y de los *sentidos prácticos* (el amor, la estética, etc.) es un producto de la historia universal (Marx, 2003, págs. 146-147).

Este tránsito de las necesidades naturales a las necesidades sociales, es un producto histórico de la objetivación del ser humano en el objeto de su trabajo, i.e., la capacidad del hombre de transformar los sustratos materiales de la naturaleza de acuerdo a sus necesidades y propósitos, lo que a su vez implica la transformación del individuo social y el surgimiento de nuevas necesidades. Esto es así en la medida en que Marx sostiene una concepción particular de la acción humana en el trabajo como una relación de agencia causal interna entre sujeto y objeto, siendo dicha relación de carácter asimétrico (Gould, 1978, pág. cap. 3). Con esto se quiere decir que en la relación entre el individuo y su objeto de trabajo, ambos son transformados esencialmente en la relación, pero mientras el sujeto impone y realiza sus propósitos en la materia, le da forma y crea un nuevo objeto, si bien éste último no causa por sí mismo transformaciones en el individuo, sí genera la posibilidad de que tengan lugar transformaciones esenciales de las habilidades, usos, costumbres y actividades humanas.

En primer lugar, respecto a la agencia causal del ser humano sobre su objeto de trabajo, Marx al igual que Aristóteles, concibe que en el proceso de producción están implicados cuatro tipos de causalidad: causas finales, eficientes, formales y materiales (Ibíd.). Para Marx, los objetos que produce el trabajo encarnan los propósitos del agente; estos propósitos son sus causas finales, para lo que son creados, y la actividad tiene lugar gracias a dichos propósitos. Así, en el análisis

¹⁹ La riqueza representada en objetos materiales producidos por medio del trabajo

de Marx, la actividad transformadora o la causa eficiente es inseparable de la causalidad final en el ámbito de la producción. A su vez, el trabajo procede dando forma al material de trabajo, constituyendo su valor de uso y realizando los propósitos humanos. Esto implica la causa material, i.e., las condiciones objetivas o presupuestas para la actividad de dar forma mediante el trabajo, que son resultado del trabajo pasado objetivado, i.e., los medios de producción que se involucran en el proceso de trabajo. De tal forma que el sujeto transforma la materia prima a través de su actividad en sentido fisiológico (causa eficiente) y por medio del uso de herramientas que son ya producto de trabajo pasado, cuya constitución física permite la creación de un nuevo objeto (causa material). Con esto da forma a los materiales (causa formal) con el fin de que cumplan un determinado propósito y satisfagan una necesidad (causa final).

En segundo lugar, Marx considera que la agencia del hombre en la producción causa su propia transformación, es decir que para realizar sus propósitos, el agente en su actividad intencional es causalmente eficiente en su transformación por medio de una acción formativa que cambia las condiciones materiales. Es por medio del trabajo sobre los materiales disponibles y de acuerdo a unos determinados propósitos, que el sujeto adquiere nuevas características, habilidades, saberes o prácticas. Este proceso de autocreación es uno en que el agente a través de su acción causal crea nuevas condiciones, que permiten nuevos propósitos, elecciones y modos de acción. Así, por ejemplo, un trabajador dedicado a un cierto tipo de actividad crea las condiciones de reproducción de su trabajo: constantemente renueva los materiales con que trabaja, los fabrica o los reutiliza de maneras novedosas; gana ciertas características nuevas: adquiere fuerza, mayor concentración, o agilidad; con cada nuevo producto actualiza sus propósitos y formas de elección para nuevos modos de acción, pues cada vez que el hombre produce más y nuevas cosas ve ante sí nuevas posibilidades y utilidades; y por último, llega a formar nuevas formas de cooperación con sus congéneres, que lo transforman radicalmente en un proceso histórico determinado. Entonces, en último término este proceso ontogenético y filogenético de formación del hombre por el trabajo, que en su inicio se ve determinado por unas necesidades netamente naturales, con todas estas transformaciones del sujeto y el objeto, conllevan a la transformación de las necesidades naturales en necesidades sociales. Por estas razones Marx afirma:

“El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente” (Marx, 1989a, pág. 42).

Con esto se indica cómo la producción de alimentos para satisfacer una necesidad natural, ha evolucionado de tal forma desde los inicios de la historia humana, que ya no solo hace falta comer carne cruda o cualquier tipo de carne, sino una con cierto tipo de preparación y que se consume de cierta manera. Desde la invención del fuego y la cocción de alimentos, el ser humano ha complejizado la manera de satisfacer sus necesidades biológicas, hasta el punto de inventar ciertos utensilios para la alimentación y, en muchos casos, determinadas maneras de uso correcto de estos en ciertos contextos sociales significativos, como por ejemplo sucedió con las normas de etiqueta en la sociedad cortesana francesa (Elías, 1982). Por esto Marx también afirma en los *Grundrisse*: “El objeto de arte — de igual modo que cualquier otro producto — crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto” (Marx,

2007a, págs. 12-13). La producción de representaciones estéticas evoluciona hasta el punto de desarrollar la pintura, y produce cierto público ‘capaz de goce estético’ que empieza a instituir ciertos criterios normativos de lo que es bello o de lo que es o no es arte. Entonces, así como el fenómeno de la vista o la percepción requiere de la luz y escuchar requiere del sonido, dando lugar a varias funciones humanas que aparecen sólo en relación a un ambiente natural, de igual forma para que exista el oído musical se requiere de la música, y a la vez, cierto tipo de música predominante en una sociedad demarca lo que cuenta o no como buena música, buenas interpretaciones musicales o composiciones, etc. Siendo todo esto un producto de la actividad humana en el trabajo y determinado por el tipo de relaciones sociales en que producen los individuos²⁰

Desde esta perspectiva, la concepción de la agencia en Marx difiere de dos sentidos tradicionales de la relación entre causalidad y agencia en filosofía y en las ciencias sociales. Por un lado, se aparta de la concepción de la causalidad como una relación externa, en la cual las entidades relacionadas no se transforman esencialmente en la relación. Esto se presenta en la descripción de la relación entre variables dependientes e independientes en la acción, por ejemplo, en el vínculo funcional que se plantea entre estímulos y respuesta en el conductismo. Según dicha perspectiva, las condiciones objetivas de la acción son condiciones causalmente eficientes, cuyo efecto son ciertas acciones o comportamientos del sujeto. Para Marx, en cambio, los condicionamientos externos no sólo juegan un papel causal, sino que también son presupuestos de la actividad del sujeto que determinan, delimitan y condicionan el tipo de propósitos, de acción o producción que puede realizar un determinado agente. En últimas, Marx discrepa del punto de vista que ve todas las acciones humanas como meros efectos de causas eficientes externas, pues también considera el actuar humano como actividad creativa e intencional, en el sentido de ser a la vez causa eficiente, formal y final. Por esto Marx dice en la primera tesis sobre Feuerbach:

“La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo,

²⁰ En una crítica a Max Stirner, Marx apunta sobre la relación de la sociedad con el desarrollo del arte y el talento artístico lo siguiente: “Sancho [Stirner] se imagina que los llamados organizadores del trabajo pretenden organizar la actividad total de cada individuo, cuando son precisamente ellos quienes distinguen entre el trabajo directamente productivo, que es el que debe organizarse, y el trabajo que no es directamente productivo. y en estos trabajos no se trata, como Sancho se figura, de que cada cual pueda trabajar sustituyendo a Rafael, sino de que todo aquel que lleve dentro un Rafael pueda desarrollarse sin trabas. Sancho se imagina que Rafael pintó sus cuadros independientemente de la división del trabajo que en su tiempo existía en Roma. Si compara a Rafael con Leonardo da Vinci y el Ticiano, podrá ver hasta qué punto las obras de arte del primero se hallaban condicionadas por el florecimiento a que entonces había llegado Roma bajo el influjo de Florencia, como más tarde las del tercero por el desarrollo, totalmente distinto, de Venecia. Rafael, ni más ni menos que cualquier otro artista, se hallaba condicionado por los progresos técnicos del arte logrados antes de venir él, por la organización de la sociedad y la división del trabajo dentro de su localidad, y finalmente por la división del trabajo en todos los países con los que su localidad mantenía relaciones de intercambio. El que un individuo como Rafael desarrolle su talento depende enteramente de la demanda, la que, a su vez, depende de la división del trabajo y de las condiciones de cultura de los hombres, que de ello se derivan” (Marx, 1974, págs. 468-469)

el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal.” (Marx, 1974, pág. 665)

Marx conocía muy bien el materialismo francés de Condillac y Helvetius, quienes veían al hombre como un resultado de la educación y las condiciones externas. En la tesis citada, Marx considera que este tipo de materialismo no comprende el papel activo, libre y transformador de los seres humanos, que no sólo son un efecto de causas eficientes externas, sino también agentes causales que transforman su entorno de manera propositiva, constituyéndolo en su forma y materialidad por medio del trabajo (Marx & Engels, 1971, pág. 151; Torrance, 1995, págs. 29-60)

De otro lado, Marx difiere ligeramente de la concepción que considera la agencia humana como una relación interna entre las razones para actuar y la acción presente en ciertas teorías fenomenológicas y hermenéuticas, desde la cual la acción sólo puede ser comprendida en la medida en que comporta un significado en virtud del estado mental del agente. Marx objetaría a esta segunda concepción la fuerte separación que hace entre la comprensión y la explicación causal, ya que no permite entender la acción misma como causalmente eficiente al centrarse sólo en las intenciones, dejando a un lado la transformación y constitución efectiva del mundo por el trabajo, olvidando el papel causal de la agencia en la creación de nuevas condiciones materiales (Gould, 1978, págs. 72-74). A su vez, Marx cree que las intenciones o razones para actuar de los agentes están sujetas a las condiciones materiales y sociales de existencia de los hombres, de tal manera que el contexto socioeconómico de la acción humana delimita los elementos subjetivos y conscientes del actuar, mucho más que la mera voluntad. En *Salario, Precio y Ganancia*, Marx dice lo siguiente:

“Pero, aun así, habría que preguntarse: ¿por qué la voluntad del capitalista norteamericano difiere de la del capitalista inglés? Y, para poder contestar esta pregunta, no tendríamos más remedio que traspasar los dominios de la voluntad [...] lo que hay que hacer no es discurrir acerca de lo que quiere, sino investigar su poder, los límites de su poder y el carácter de esos límites” (Marx, citado en Rubinstein, 1981. Págs. 71-72)²¹

Con esto, Marx recalca que no basta con atender a las razones o intenciones que un sujeto tiene para actuar, pues estas intenciones o razones dependen del contexto de acción y los límites de la acción de los individuos. Con respecto a la agencia en la actividad productiva, Marx considera que si bien la relación en la producción entre sujeto y objeto es interna, en tanto que la agencia constituye al objeto producido, esto se debe a los condicionamientos materiales que determinan el tipo de agencia ejercida por el hombre: los materiales, los saberes y las herramientas, producto de las relaciones sociales de producción en que se encuentra el sujeto. Esto lo cual requiere de un análisis de las condiciones objetivas, materiales, sociales y económicas de la producción que delimitan las razones para actuar. Adicionalmente, Marx resalta que la acción humana es causalmente eficiente sobre los objetos externos, de tal manera que no sólo constituye formas de experimentar el mundo o de comprenderlo, sino que produce y constituye el mundo material y socialmente, que es la base o estructura de todos los contextos significativos en que se da la acción humana.

²¹ Traducción es mía.

1.2.3) *El trabajo como comportamiento natural.*

Por último, Marx considera que el comportamiento de los hombres y mujeres reales frente a la naturaleza es de por sí un comportamiento natural, no solo en la medida en que son sujetos de necesidades corporales que solo pueden satisfacer mediante el trabajo, sino también en la medida en que se comportan con la naturaleza como con una extensión de su propio cuerpo y porque proceden de la misma manera en que lo hace la naturaleza:

“El individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad, en la cual ésta se realiza a sí misma; la principal condición objetiva del trabajo no se presenta como *producto* del trabajo, sino que se hace presente como *naturaleza* [...] tiene en la propiedad de la tierra un *modo objetivo de existencia*, que constituye un *supuesto de su actividad*, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc.” (Marx, 1982, págs. 62-63)

La disponibilidad de la tierra, antes de la separación de los hombres respecto de los medios de producción, aparece como naturaleza inorgánica, es según Marx una extensión del propio cuerpo humano. En los primeros estadios de la historia es parte integral del hombre y solo con el proceso histórico y el desarrollo de la propiedad privada se separa de esta condición.

De igual manera, como lo manifiesta en *El Capital*, Marx considera que el hombre se comporta en la producción como la misma naturaleza, reorganizando o cambiando la forma de los materiales. Además, ese mismo trabajo de transformación de la naturaleza en valores de uso se ve apoyado constantemente por fuerzas naturales, p.e., utilizando la fuerza de la corriente de los ríos o del viento para mover los molinos. De tal manera que el trabajo útil es en toda la historia la condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el *metabolismo* que se da entre el hombre y la naturaleza (Marx, 2008a, pág. 53). Con dicho concepto, el de *metabolismo*, Marx se refería al proceso de ‘Intercambio material’ con la naturaleza por medio del trabajo, mediante el que se adquiere de ella los valores de uso para satisfacer necesidades y garantizar así la vida del género humano, p.e. convirtiendo un bosque en tierra de cultivo, haciendo uso de la selección artificial para modificar la anatomía de animales para su domesticación, etc. Estos procesos modifican la naturaleza y modifican a los hombres y mujeres, y según Marx son análogos a procesos que suceden en la naturaleza externa, en que las plantas y animales toman los nutrientes de su entorno para convertirlos en energía para su propia existencia. La diferencia estriba en que los hombres no sólo toman de la naturaleza lo que requieren y lo consumen inmediatamente, sino que producen sus propios medios de vida²².

²² El término en alemán utilizado por Marx (*stoffwechselprozess*) corresponde al término ‘metabolismo’ en español, cuya raíz griega refiere al proceso de ingerir alimentos y su transformación en sangre y energía (Jaramillo V., 2017, pág. 52). Es con este concepto que se sustenta la idea de *praxis*, que sobrepasa los límites del materialismo vulgar y contemplativo, que se reduce a explicar al hombre como efecto de las solas presiones del medio ambiente o de causas externas, en contraste, Marx resalta la actividad del hombre, y cómo con ésta se transforma a sí mismo y a su medio. Marx utilizaba el término de metabolismo de la misma manera en que lo utilizaba el físico británico John Tyndall y el fisiólogo alemán Theodor Schwann, que afirmaban que el metabolismo refería al intercambio de materia y energía entre las células y su medio. Marx leyó a estos autores y estaba muy impresionado por sus obras. Desde 1840 el metabolismo es un concepto fundamental de la ecología que refiere a la interacción entre los sistemas y su medio, en que estos intercambian materia con el medio para convertirla en energía y aprovecharla para propio desarrollo (Foster, 2004, pág. 248)

1.3) Producción y Reproducción de los seres humanos: La comunidad Natural.

En *La Ideología Alemana*, Marx menciona los hechos fundamentales de los que debe partir toda historia que pretenda dar cuenta de la constitución de los lazos sociales y sus respectivas formas de la conciencia. Así, el primer hecho histórico es la producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades básicas (comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse, etc.), la producción de la vida material; El segundo hecho relevante es que la satisfacción de estas necesidades, la adquisición de los instrumentos para su satisfacción, lleva a la creación de nuevas necesidades, (Marx, 1974, págs. 28-29); El tercer factor que interviene, es la procreación de nuevos hombres a través de la *familia*, la cual se constituye en la primera relación natural y social; y por último, el origen de los modos de producción, que lleva aparejado las relaciones sociales como formas distintivas de cooperación:

“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, 1974, pág. 30)

Observamos que la producción de la vida humana tiene dos aspectos, la reproducción como relación determinada por la biología, y la producción en el trabajo, determinada por nuestra constitución corporal y por las relaciones sociales de cooperación en que nos encontramos inmersos y sin las cuales no podríamos sobrevivir. En este sentido es que la producción de la vida humana tiene un aspecto natural que con el transcurso de la historia se hace social, i.e., la producción de la vida y las sociedades primero constituidas de manera natural luego germinan como resultado de los cambios provocados por la acción transformadora de hombres y mujeres mediante el trabajo en la historia. Esta relación social, en sus inicios, es la ‘*cooperación*’, pero la relación social fundamental es la *cooperación* en la producción, y es esta forma distintiva de interacción la que da lugar a la constitución de la sociedad. Pero como dijimos al principio de este trabajo, estas relaciones de cooperación no se crean por medio de la asociación voluntaria ni por la fuerza, entonces, según Marx ¿cómo surge ésta relación de cooperación para la satisfacción de las necesidades? ¿Cómo surgen las relaciones sociales y, por ende, las relaciones sociales de producción?

En su análisis de *Las Formaciones sociales precapitalistas*, que aparece en un manuscrito preparatorio a su *Contribución de la crítica de la economía política* y *El Capital*, Marx va a exponer su concepción de la evolución histórica y propone una interpretación de los mecanismos que dan lugar al cambio social (Marx, 1982). Allí Marx considera que la relación social de cooperación para satisfacer necesidades, la relación social de producción, *surge en la constitución de la comunidad como familia extendida*, producto de la reproducción sexual. Partiendo de allí, Marx se va a encargar de mostrar cómo en el proceso histórico se consume la disolución de la familia extendida, la propiedad comunal, cómo surgen el trabajo asalariado y el capital, y en último término, el *modo de producción capitalista*, que tiene como supuestos, 1) el trabajo libre que se cambia por dinero; y 2) la separación del trabajo libre de sus condiciones de realización, la tierra y sus instrumentos de trabajo. De esto concluye que el trabajo libre y la *propiedad privada* son productos históricos y no datos o derechos naturales. De tal suerte, Marx cree que la *comunidad natural*, y con ella la propiedad comunal y la pequeña propiedad, son *presupuestos naturales* del trabajo.

Por tales razones Marx enfatiza que en las formas en que el usufructo de la tierra es la base del sistema económico, el suelo y su propiedad son tan sólo un efecto de pertenecer a una *comunidad*. Aparecen como naturaleza pues “por un lado, [[se da]] el individuo viviente, por el otro, la tierra como condición objetiva de la reproducción de éste”. Pero este *comportamiento* con la tierra, tratándola como propiedad, es uno que está mediado por el hecho *natural* e *histórico* de que el individuo que la trabaja pertenece a una *comunidad*. “El comportamiento respecto a la tierra como propiedad es siempre mediado por la ocupación, pacífica o violenta, de la tierra por la *tribu*, por la comunidad en cualquiera de sus formas en mayor o menor grado naturales o ya resultado del desarrollo histórico” (Ibíd., págs. 62-63).

De esa forma Marx parte del supuesto de que las primeras comunidades humanas fueron por naturaleza nómadas, siendo el sedentarismo un resultado histórico. Además afirma que dichas comunidades son naturales en la medida en que son el resultado del proceso de constitución de familias extendidas por vía de reproducción sexual (Ibíd., pág.52). Dichas comunidades se asientan posteriormente en un territorio y trabajan la tierra, dando origen a la propiedad comunal o la pequeña propiedad. Por todo esto, el primer supuesto de toda historia humana es una entidad comunitaria resultante de un proceso natural: La Familia devenida tribu por su crecimiento, por medio de casamientos entrecruzados entre diversas familias o por la unión de diferentes tribus. Con esto se recalca que lógicamente el principio de cualquier comunidad es la familia extensa²³ (Ibíd., pág. 72). De esta manera, la perspectiva de Marx nos permite constatar que en su ontología social la sociedad tiene una primacía sobre el individuo, y que en términos de su historia natural, los hombres y mujeres se encuentran desde sus inicios en comunidades, contrario a las perspectivas individualistas y contractualistas que tratan las sociedades como producto de asociaciones artificiales.

Sin embargo, Marx siempre habla de la producción como algo realizado por los individuos que producen en sociedad; por tanto, se trata siempre de *los individuos en ciertas relaciones sociales de producción*. En las etapas primeras de la historia el individuo es dependiente y parte de un todo mayor, primero de la familia y la familia ampliada que es la tribu, ambas consideradas como un estadio natural, y tan sólo a la postre como parte de las comunidades que son resultado del antagonismo y fusión de las tribus. Por ello Marx afirma:

‘El hombre es, en el sentido más literal un *zoon politikon*, no solamente un animal social sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado fuera de la sociedad —hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en si las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en ‘Una comarca salvaje’— no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí’. (Marx, 1989a, pág. 34).

En este fragmento Marx resalta que el hombre nace siempre en una comunidad natural o históricamente constituida que le precede, es decir, que las sociedades no son agregados de individuos, y que los hombres sólo adquieren cierto grado de particularidad, singularidad y autonomía dentro de un cierto medio social que permite su desarrollo personal e individual, en la medida en que —como veremos más adelante— crece la propiedad privada en desmedro de los lazos de dependencia personal. Con esto se manifiesta una continuidad desde *La Ideología alemana* hasta las obras más tardías de Marx, que demuestra una consistencia en su

²³ Se utiliza el término de ‘familia extensa’ o ‘extendida’ para señalar la familia consanguínea de los primeros grupos humanos.

consideración acerca de la naturaleza del hombre como ser social. En un principio como una relación social de carácter natural, luego como la conformación de relaciones sociales establecidas a través del intercambio económico para suplir las necesidades²⁴. Con esto Marx considera que la esencia del hombre es su ser social, sostiene que el hombre es hombre en virtud de su vida en sociedad y las características de ésta tienen por base la economía (Kradner, Marx as ethnologist, 1973). De esa manera, Marx incluye la historia del ser humano en la historia natural, en la medida en que recalca el origen gregario del hombre inserto en comunidades naturales, vinculadas por lazos de sangre, y que luego devienen comunidades históricas determinadas, debido a los cambios en los modos y relaciones sociales de producción.

1.4) El trabajo, la naturaleza y las relaciones sociales.

A diferencia de otras corrientes filosóficas, Marx plantea el trabajo como una categoría ontológica: **(1.4.1)** Es la actividad que funda la realidad social, en la medida en que construye objetos para el uso humano, constituyendo sus funciones y usos sociales; **(1.4.2)** con el trabajo se transforma la naturaleza humana en un sentido ontogenético y filogenético; **(1.4.3)** transforma y constituye la naturaleza externa, alterando así sus procesos en igual medida en que crecen las fuerzas productivas; y **(1.4.4)** con el trabajo se da lugar a las transformaciones en la sociedad, en la medida en que transforma las relaciones sociales de carácter natural en relaciones sociales de carácter histórico.

1.4.1) El trabajo como asignación de usos y funciones.

Marx pone el énfasis en su ontología social en la cooperación para la producción para satisfacer las necesidades, lo cual implica la relación social manifestada en la actividad del *trabajo*. Dicha actividad es peculiar del ser humano, y en ese sentido plantea unas características esenciales. Una de ellas, es que mediante el trabajo los seres humanos *producen sus propios medios de vida*. Esto quiere decir que en tanto que los hombres deben estar en condiciones de poder vivir y ni su naturaleza corporal ni su medio le brindan los medios necesarios para tal fin, por ello deben garantizárselos para satisfacer sus necesidades básicas, deben construirlos, inventarlos (Marx, 1974, pág. 28). Así, la producción de los medios de vida por medio de la actividad del trabajo implica producir herramientas. De esta suerte y a diferencia de los animales, el hombre puede satisfacer sus necesidades sin consumir aquello que ofrece la naturaleza de manera inmediata²⁵, y por ello puede anticiparse a algunos eventos naturales y paliar sus efectos mediante la mejora de sus prácticas y medios de producción.

²⁴ Basado en estos supuestos hace la crítica de las 'robinsonadas', aquellas historias de la economía política acerca del origen de la sociedad, que veían al individuo como lo primordial o, al menos, como el principio ontológico por excelencia para explicar el fenómeno social de la economía. Por su parte, Marx considera que este punto de vista es tan sólo la manifestación del espíritu de la época de los economistas del siglo XVIII, que acudían al acuciante proceso de individualización con el crecimiento acelerado del modo de producción capitalista (Ibíd., pág. 34-35). De igual forma con dichos fundamentos Marx critica la antropología de Feuerbach y en general la de los neohegelianos, pues si bien él considera que hay una esencia humana que se manifiesta en los hombres y mujeres como 'homo faber', como seres que trabajan, niega un carácter trascendental de dicha característica y la considera como algo histórico determinado.

²⁵ 'El lobo no deja viva, como el cazador, la cierva llamada a suministrarle el cervatillo del año venidero; las cabras de Grecia, que roen la maleza naciente antes de dejarla crecer, han dejado pelados todos los montes del país (...) El hombre deja la tierra pelada para sembrar en ella hortalizas o plantar árboles o viñas, a sabiendas que le reportarán muchas veces lo que ha sembrado' (Engels, Dialéctica de la Naturaleza, 1961, págs. 147-150)

Por esta razón, Marx define la producción como la ‘apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por medio de una sociedad determinada’ (Marx, 1989a, pág. 37). Esta apropiación se hace por medio del trabajo, actividad que Marx considera como algo distintivamente humano y que, en términos generales, se puede considerar como *la actividad social de objetivación de los individuos en los productos de su trabajo para satisfacer sus necesidades* (Gould, 1978, pág. 41). Esta actividad es objetiva y sensible, en la medida en que el hombre, por un lado, trabaja sobre los materiales que encuentra en la naturaleza, y por otro, porque invierte energía en su actividad física, aplicando sus fuerzas naturales en sentido fisiológico, es gasto de ‘cerebro y músculo’. Por ello Marx dice en *El Capital* que todo trabajo es ‘gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso’ (Marx, 2008a, pág. 57).

Dicho esto, el trabajo como actividad material e intencional que pretende apropiarse de objetos para la satisfacción de necesidades, mediante el uso de energía física e intelectual que transforma materiales dados en la naturaleza para lograr determinados fines, implica considerar el trabajo como una actividad ‘dadora de sentido’, i.e., una actividad en que el trabajador transforma substratos naturales físicos en objetos para lograr sus propósitos. De esa manera asigna funciones a los objetos como valores de uso, funciones que no cumplen por su simple constitución física sino en virtud de su uso en relación con propósitos humanos. Por ello, el trabajo para la creación de valores de uso es una actividad de autorrealización, pues es por medio de dicha actividad que hombres y mujeres realizan sus objetivos y constituyen la realidad social sobre la realidad física. Por medio de la transformación de la materia en la actividad de la producción, el ser humano comienza a constituir objetos –herramientas fundamentalmente– cuyos rasgos no existen independientemente del uso humano y de las necesidades humanas que satisfacen en virtud de dicho uso práctico.

En este sentido, Lukács habla del papel del trabajo en la génesis de ‘nuevas formas de objetividad’, que no tienen un correlato análogo a la naturaleza, creando valores de uso por medio de la transformación de los substratos materiales (Lukács, 2007, págs. 72-73). Lukács nos da un ejemplo de este asunto:

El hombre primitivo del que antes partí recogía piedras en algún lugar. Una de las piedras es apta para cortar una rama, la otra no; y este hecho -la aptitud o conveniencia y la no aptitud o no conveniencia- es un planteamiento totalmente nuevo que no existía en la naturaleza inorgánica, ya que cuando una piedra rueda monte abajo el que la piedra ruede en una sola pieza o se quiebre en dos o en cien pedazos no es cuestión de éxito o fracaso. Ello es completamente indiferente desde el punto de vista de la naturaleza inorgánica. Sin embargo, en la aserción del trabajo más simple surge ya el problema de la utilidad y no utilidad, de la adecuación y la no adecuación de un concepto de valor. Cuanto más se desarrolle el trabajo, tanto más amplias llegarán a ser las representaciones de valor implicadas, tanto más sutilmente y en un plano tanto más elevado se situará la pregunta de si una cosa es adecuada o no para la autoproducción del hombre dentro de un proceso que cada vez se hace más social y complicado. (Holz, Kofler, & Abendroth, 1971, págs. 21-22)

Según Lukács, para Marx los valores de uso, i.e., los productos del trabajo humano que satisfacen una necesidad, adquieren atributos cualitativamente nuevos respecto de las propiedades físicas intrínsecas de los materiales de que se conforma. En otras palabras, un valor de uso no es sólo un objeto *x* con unos rasgos intrínsecos *y* (tener cierta masa) o *z* (estar compuesto de cierto tipo de moléculas físicas) que son independientes de la praxis humana, sino que es un objeto con

una función en la vida práctica de los hombres y sólo en relación a ésta, p.e., que dicho objeto sea un destornillador o un martillo, cuyas funciones sólo existen dentro de un contexto de producción para satisfacer necesidades económicas, sociales o culturales.

En ese sentido, la producción de valores de uso sería análoga al concepto de ‘funciones agentivas’ de John Searle, que refiere a la atribución de funciones a objetos que no pueden cumplirlas en virtud de sus rasgos intrínsecos, i.e., de su sola estructura física (atómica, química, etc.), y que sólo pueden efectuarse en relación a los propósitos prácticos humanos (servir como herramienta, como dinero, como utensilio, etc.), constituyendo así ‘rasgos relativos al observador’, i.e., rasgos del objeto que sólo existen para un observador o usuario. Para Searle, estas funciones pueden ser asignadas a través de un uso práctico continuado hasta ser reconocidas e identificadas como tal mediante el lenguaje, esto posibilitado por la propiedad de la mente denominada ‘intencionalidad colectiva’²⁶ (Searle, 1997, págs. 38-39).

Para Marx en cambio, el trabajo, antes que la actividad mental, es el puente entre la realidad objetiva/natural y la realidad social. Así, las funciones asignadas a objetos físicos como valores de uso, que sólo se cumplen en relación a una forma de vida humana, están determinadas por las necesidades naturales y/o sociales de los hombres, pero no necesariamente descansan en una imposición de funciones de status a través de la capacidad mental de la intencionalidad colectiva, y más bien dependen de una serie de prácticas que en su nivel más básico se dan en la producción económica. En últimas, la asignación de funciones sucede primero en el trabajo que en la mente.

En un sentido histórico y genético, esto significa que a través del trabajo y con la asignación de funciones o usos a objetos físicos a que da lugar, se comienza a constituir el ámbito de la cultura y, posteriormente, de las instituciones. A esto le llama Marx ‘naturaleza humanizada’, lo que significa la constitución de la naturaleza y sus substratos por el trabajo en relación a las necesidades humanas. Este proceso supone en un principio unas necesidades básicas o naturales de los seres humanos (necesidad de alimentación, de abrigo, de refugio, etc.), presentes desde tiempos remotos en la historia natural de los antropoides, y las necesidades sociales surgidas en el proceso histórico de transformación y crecimiento de las fuerzas productivas humanas (necesidades culturales, políticas, económicas)²⁷. En la medida en que esto se da gracias al trabajo como actividad humana, y en la medida en que Marx considera el trabajo como una práctica material, la constitución de valores de uso que conforman la base de toda sociedad, es un producto de la acción antes que de la mente, y es esto lo que distingue la propuesta de Marx de los neohegelianos, y en su ontología social, de la propuesta de John Searle. Con razón Marx observaba en la *Ideología*, lo siguiente:

²⁶ La intencionalidad colectiva es la capacidad de compartir estados mentales intencionales de manera colectiva, y cuyo contenido está descrito en la primera persona del plural: ‘Nosotros creemos’ ‘nosotros hacemos’, etc. Esta capacidad de la mente es un presupuesto psicológico de todo hecho social en la ontología social de John Searle (Searle, 2006, pág. 57)

²⁷ En una crítica a Proudhon, Marx refiere que es un requisito lógico en cualquier disquisición económica suponer ciertas necesidades que deben ser satisfechas por la producción: “Proudhon habría podido con el mismo derecho invertir el orden de las cosas, sin trastocar con ello la exactitud de sus conclusiones. Para explicar el valor de cambio, hace falta el intercambio. Para explicar el intercambio hace falta la división del trabajo. Para explicar la división del trabajo hacen falta necesidades que requieran la división del trabajo. Para explicar estas necesidades, es menester ‘suponerlas’, lo que no significa negarlas, contrariamente al primer axioma del prólogo de Proudhon: ‘Suponer a Dios es negarlo’” (Marx, 1987, pág. 4).

“(…) no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado, imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida” (Marx, 1974, pág. 26)

Con lo expuesto, podemos afirmar que el trabajo es la actividad natural y distintiva del hombre mediante la cual éste entra en relación con la naturaleza externa²⁸ y a través de la cual se transforma la naturaleza interna o subjetiva de los hombres. El *naturalismo* de Marx es bien particular, ya que concibe la naturaleza como el fundamento de la realidad empírica y social, pero al introducir el elemento ontológico del trabajo, concibe la naturaleza como algo que se transforma por la actividad teleológica de los hombres, a la vez que constituye el fundamento y el origen de la realidad social. Esto es posible porque para Marx la naturaleza humana está sujeta a transformaciones, en la medida en que hombres y mujeres pueden convertir los objetos de sus necesidades en los objetivos y propósitos ‘que el individuo mismo’ se pone o plantea (Marx, 2007b, pág. 119). En un sentido genético, esto conlleva a la transformación de sus necesidades y al surgimiento de nuevos propósitos y posibilidades de actuar, y en tanto actividad social, a su vez genera reglas para la acción, i.e., criterios evaluativos para la acción individual, de tal manera que los seres humanos terminan constituyendo unas prácticas y se autodeterminan en el proceso de interactuar con la naturaleza al imponerse sus propias reglas, hábitos, normas e instituciones (Gould, 1978, pág. 113).

Desde esta perspectiva, en el proceso en que se despliega el trabajo se da la superación del ser natural en formas y contenidos de la sociabilidad, esto es, que así como se pasa del mero animal al hombre en sociedad, también se da el paso del contenido material de las cosas al contenido de las categorías sociales con las cuales nos referimos al mundo objetivo²⁹. Por ello, en la relación entre Naturaleza y Sociedad a través del trabajo, aparecen las cosas como valores de uso, como algo útil y significativo para el hombre en relación con sus necesidades, sobre lo cual surgirá en el proceso histórico el valor de cambio, y en últimas, las categorías del pensamiento y la conciencia. Por ende, la objetividad de la realidad social no puede desprenderse de su base naturalista, presupone la objetividad natural, el ser natural transformado por la actividad social de los humanos en relaciones sociales de producción (Lukács, 2007, pág. 72). De esta manera, lo social no solo presupone la naturaleza sino que además se produce y reproduce a través de la transformación de ésta por medio del trabajo, concluyendo así con la relevancia de la economía en el ámbito social.

²⁸ ‘Por lo demás, en esta concepción de las cosas tal y como realmente son y han acaecido, todo profundo problema filosófico se reduce a un hecho empírico puro y simple. Así, por ejemplo, el importante problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (o, incluso, como dice Bruno Bauer, las "antítesis de naturaleza e historia", como si se tratará de dos "cosas" distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural), del que han brotado todas las "obras inescrutablemente altas" sobre la "substancia" y la "autoconciencia", desaparece por sí mismo ante la convicción de que la famosísima "unidad del hombre con la naturaleza" ha consistido siempre en la industria, siendo de uno u otro modo según el mayor o menor desarrollo de la industria en cada época, lo mismo que la "lucha" del hombre con la naturaleza, hasta el desarrollo de sus fuerzas productivas sobre la base correspondiente’ (Marx, 1974, pág. 47)

²⁹ Según Lukács, esto es posible en Marx, ya que en su obra hay una precaución que no existe en Hegel, la separación de lo real en sí y el proceso gnoseológico de su conocimiento. En Hegel, según la crítica de Marx, el proceso de conceptualización de la realidad se convierte en un sustituto del ser, de lo ontológico, lo cual hace de la relación entre hombre y naturaleza una cuestión irrelevante o subsumida bajo el concepto del desarrollo de la Idea del Espíritu Absoluto (Lukács, 2007, pág. 72).

1.4.2) *Transformación de la naturaleza humana por el trabajo.*

Marx considera que los individuos son quienes producen, pero dicha producción tiene lugar en ciertas relaciones sociales. Esto implica que los constituyentes últimos de la realidad social en Marx son los individuos y las relaciones sociales, estas últimas las cuales son relaciones sociales objetivas. En ese sentido, se considera que toda producción es la objetivación de un individuo social³⁰. Por tal razón, el trabajo impone unas transformaciones en los individuos que son el resultado de dicha actividad. Por ello, Marx considera que los cambios que suceden en el ámbito de la producción son provocados por los individuos, y estos, a su vez, se ven objetivados en los productos de su trabajo.

En efecto, la producción para un sujeto implica un determinado aprendizaje, una destreza, unos materiales e instrumentos. Todos estos elementos le vienen dados en un determinado contexto, el cual presupone, y son las condiciones necesarias para el trabajo. En esa medida Marx considera que ‘Ninguna producción es posible sin un instrumento de producción, aunque este instrumento sea sólo la mano; ninguna, sin trabajo pasado acumulado, aunque este trabajo sea tan solo la destreza que el ejercicio repetido ha desarrollado y concentrado en la mano del salvaje’ (Marx, 1989a, pág. 35). Así, el trabajo como actividad humana supone toda una historia natural de la actividad del hombre sobre la naturaleza, la cual suministra unos ciertos instrumentos para producir y unas habilidades adquiridas mediante la experiencia individual, la instrucción social y el desarrollo filogenético de la anatomía humana. Es así que nuestra especie se ha desarrollado a partir de una existencia animal anterior a través del trabajo hasta alcanzar su forma y funciones actuales. Para Marx, la especie humana aparece como la única que se ha producido a sí misma, sobre todo mediante el perfeccionamiento de las manos y el cerebro (Krader, 1998, pág. 3).

Como se ha mencionado, Marx ve la historia humana como parte de la historia natural, y tanto él como Engels conocían la obra de Darwin y los primeros trabajos de antropología evolucionista. En consecuencia, Marx era consciente de las hipótesis que se manejaban al respecto del origen del hombre y cómo el trabajo y la producción de la vida influyeron en la transformación de sus características físicas y mentales. En una carta Marx admite que en Darwin y la teoría de la selección natural se encuentra el fundamento de su concepción de la historia humana como parte de la historia natural³¹. Así mismo escribió: “En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono. Por consiguiente, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior” (Marx, 1989a, págs. 55-56), con ello indicando que los hombres son producto de la evolución, la cual puede reconstruirse en retrospectiva hasta sus orígenes, los cuales se encuentran en los ancestros comunes que prefiguran su desarrollo.

Empero, sería Engels quien profundizaría en el tema en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (Engels, 1961, págs. 142-154). A partir de Darwin, habla de la transformación de manos y pies como el paso decisivo del mono al hombre, argumentando que

³⁰ Por eso Marx afirma: “Toda producción es una apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio, de una forma de sociedad determinada” (Marx, 2007a, pág. 7); o “los individuos se reproducen como individuos pero como individuos sociales” (Marx, 2007b, pág. 395)

³¹ En 1860 Marx le escribe a Engels lo siguiente: “Durante todo este tiempo de desgracias —las cuatro últimas semanas— he leído toda clase de cosas. Entre otras, el libro de Darwin sobre la *Natural Selection*. Pese a la falta de finura muy inglesa del desarrollo, en este libro se encuentra el fundamento histórico-natural de nuestra idea” (Marx & Engels, 1975, pág. 22)

el uso de la mano, como 'primer instrumento de producción', se da con las modificaciones que se desarrollan a través de su utilización por generaciones para satisfacer necesidades básicas, liberándolas de su utilización para caminar y así adquiriendo nuevas funciones. Por tanto la mano es un órgano de trabajo pero también producto de éste³² (Ibíd. Pág. 143).

En el texto también considera el origen del hombre como un ser social y cómo a través del trabajo se fortalece la cooperación con sus congéneres. Esto lleva al aumento de dicha reciprocidad y un mayor dominio sobre la naturaleza, con esto se modifica el sentido de la vista, se amplía y mejora hasta que empieza a conocer nuevas propiedades de los objetos externos (Ibíd., pág.144). En ese proceso surge el trabajo, y a la par el lenguaje, ambos los incentivos más importantes para generar cambios en el cerebro del mono para crear el del hombre. Engels argumenta que con el desarrollo de éste se desenvuelven también los sentidos humanos y posteriormente la conciencia, lo cual implica una mayor transformación de los hombres y, por último, la conformación de sociedades en sentido pleno (Ibíd., pág. 146). El trabajo tiene lugar solo cuando el hombre produce herramientas y estas son las utilizadas en la caza y en la pesca, lo que trae consigo la variación misma de la alimentación, todo lo cual lleva a nuevos cambios en la anatomía humana, ya que el consumo de carne y leche posibilitó el desarrollo del cerebro y suscitó dos cambios fundamentales a nivel tecnológico y social, a saber, la utilización del fuego para la cocción de alimentos y la domesticación de animales (Ibíd., pág. 148). Todo esto llevaría al desarrollo de las sociedades humanas y los diferentes modos de producción³³.

De todo lo anterior, cabe resaltar que Marx suscribió en sus *Apuntes Etnológicos* la tesis que presenta Engels acerca de los cambios en el tamaño del cerebro y el cráneo humanos. Acepta de Lewis H. Morgan la afirmación de que son el tipo de uniones conyugales entre personas no emparentadas y su régimen alimenticio las que determinan el tamaño del cerebro y el cráneo, y en general, la contextura física de los hombres y mujeres de una determinada sociedad (Marx, 1988, pág. 92)³⁴. Podemos afirmar así que para Marx el trabajo implica cambios en la anatomía

³² Si bien Engels no entra en detalles sobre la manera en que se originan estos cambios a partir de mecanismos de selección natural, su propuesta se basa en las tesis de Darwin: "Tan pronto como algún antiguo miembro de la gran serie de los primates habrá llegado (o por un cambio en el modo de procurarse la subsistencia o en las condiciones del país habitado) a vivir menos sobre los árboles y más sobre el suelo [se daría un cambio en las manos y por ello una ventaja adaptativa] [...] Pero manos y brazos no hubieran conseguido ser nunca órganos bastantes perfectos para fabricar armas y arrojar piedras y lanzas con precisión, mientras hubiesen continuado sirviendo habitualmente a la locomoción del cuerpo y a soportar su peso, o mientras estuviesen sólo particularmente dispuestas, como hemos visto, para permitirle vivir en los árboles" (Darwin, 1909, págs. 104-105); De manera similar, Marx respecto al carácter nómada de los seres humanos: "[...] los hombres no son por naturaleza sedentarios (para ello deberían encontrarse en un ámbito natural tan especialmente fértil como para que se establecieran en él al igual que monos en un árbol; al no ocurrir esto; andarán roaming [vagabundeando] como las bestias salvajes)" (Marx, 1982, pág. 52)

³³ Engels anticipa lo que hoy se conoce como la tesis de la 'co-evolución genético-cultural'. Según esta perspectiva, los homínidos con variaciones fenotípicas favorables a las actividades del trabajo, sobre todo órganos aptos para manipular objetos (el pulgar oponible, músculos y constitución ósea más apta para caminar erguido y liberar las manos para otras tareas, etc.) tenían mayores ventajas adaptativas y por ello habrían sido seleccionados (Foster, 2004, págs. 310-312). Sin embargo, en la medida en que Engels no entra en detalles sobre el proceso de selección natural, queda la duda de si comprendió bien la tesis de la selección natural de Darwin, y no la interpretó como un lamarckismo, i.e., considerando que los cambios adquiridos pueden ser heredados.

³⁴ "La ausencia de animales aptos para la domesticación en el hemisferio occidental [América], excepto la llama, y las diferencias específicas en los cereales de los dos hemisferios, influyeron poderosamente sobre el relativo adelanto de sus habitantes [...] Esta restricción sobre un género esencial de alimentos era desfavorable para los pueblos indios [en el período inferior del salvajismo]; y sin duda explica

del hombre, en sus facultades físicas y cognitivas. Sin embargo, queda como interrogante si Marx comprendía este proceso en un sentido análogo al evolucionismo de Lamarck o cómo se compaginaría con la teoría de la selección natural de Darwin. De otro lado, como dijimos, la actividad productiva conlleva a que los productores se transformen a sí mismos en el proceso ontogenético, pues desarrollan nuevos saberes, cualidades, nuevas formas de relacionarse, nuevas necesidades y 'nuevo lenguaje' (Marx, 1982, págs. 72-73). Así, cuando un hombre o mujer satisface una de sus necesidades mediante el trabajo, en seguida surgen nuevas necesidades enriqueciendo el desarrollo de su vida, haciéndola más sofisticada. Si tomamos un individuo prehistórico, podemos imaginarnos cómo comienza utilizando algunas piedras como utensilios para romper un objeto y satisfacer una necesidad, luego, descubre que este utensilio sirve para otras acciones que le son útiles, p.e. cortar la carne; tiempo después comienza a utilizar una combinación de objetos para nuevos fines cada vez, constituyendo los instrumentos con que puede construir otras herramientas, formando unas prácticas y una serie de procesos para ciertas actividades, lo cual a su vez requiere de otras técnicas necesarias para acometer un fin. Esto le lleva a necesitar nuevos materiales para su fabricación, nuevas habilidades, ciertas experiencias y entrar en dinámicas de cooperación. Esto le enriquece de manera objetiva, constituyendo un patrimonio material e inmaterial, y también le enriquece de manera subjetiva, adquiriendo nuevos saberes, conceptos, etc.

Por todas las razones expuestas, podemos afirmar que para Marx, el trabajo, como actividad intencional y significativa que se apropia de la naturaleza para satisfacer sus necesidades, implica la transformación de hombres y mujeres en el proceso filogenético y ontogenético, a la vez que involucra el surgimiento de nuevas destrezas, la sofisticación de los sentidos y el apareamiento de nuevas formas de la conciencia y de su manera de manifestarse. En razón de ello, las habilidades adquiridas mediante el trabajo y el nivel de sofisticación en que esa labor se encuentra, manifiestan el grado de desarrollo de las destrezas individuales, y aunque sólo se ponen en ejercicio en la producción social, imprimen ciertas características en los hombres y mujeres individualmente tomados.

1.4.3) *Transformación de la naturaleza externa por medio del Trabajo.*

Desde los *Manuscritos*, Marx concibe a la industria como la relación histórica real entre el hombre y la naturaleza. La industria devela las fuerzas o capacidades humanas esenciales, las capacidades propiamente humanas o que le pertenecen, de lo cual se sigue que la naturaleza para el hombre que la trata, adquiere características humanas (Marx, 2003, pág. 148). Por eso concibe que el hombre en sí mismo es naturaleza y que ésta última es naturaleza humanizada, porque en ella imprime sus fuerzas esenciales mediante la sensibilidad y la producción de su vida mediante el trabajo. Sin embargo, será solo en *La Ideología alemana* cuando Marx haga muchos más explícito este punto y por ello se aparte de Feuerbach y su materialismo

suficientemente el tamaño inferior del cerebro entre ellos, en comparación con el de los indios en el estadio inferior de la barbarie [Etapa histórica posterior]. En el hemisferio oriental [Europa y Asia], la domesticación de animales permitía a los hacendados y económicos asegurarse una provisión permanente de alimento animal, con inclusión de leche, cuyo influjo saludable vigorizador sobre la raza, y especialmente en los niños, era, sin duda, notable" (Morgan, 1975, pág. 95) Y más adelante: "Cuando dos tribus que marchan hacia el progreso, poseedoras de vigorosas cualidades físicas y mentales, se reúnen y fusionan, por los accidentes de la vida bárbara, en un solo pueblo, el nuevo cerebro y cráneo resultante se ensancha y crece hasta la suma de las capacidades de ambas. La nueva raza, será superior a las dos anteriores, y esta superioridad se manifiesta en el aumento, de la inteligencia, y de su número" (Ibíd. 461).

contemplativo. Le critica que conciba la naturaleza externa como algo dado e inmutable, cuando ésta ha sufrido cambios inmensos gracias a la acción de hombres y mujeres en sociedades históricas:

“(…) y así se explica por qué Feuerbach, en Manchester por ejemplo, sólo encuentra fábricas y máquinas, donde hace unos cien años no había más que ruedas de hilar y telares movidos a mano, o que en la *Campagna di Roma*, donde en la época de Augusto no habría encontrado más que viñedos y villas de capitalistas romanos, sólo haya hoy pastizales y pantanos (…) Por lo demás, esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach” (Marx, 1974, págs. 47-48)

Marx considera desde muy temprano que la naturaleza no permanece igual ante la acción del hombre, y se modifica mucho más en la medida en que las fuerzas productivas crecen y se hacen mucho más eficientes para extraer de ella lo necesario para la subsistencia³⁵. Ahora bien, sería trivial considerar esto si no se examinan las consecuencias de esta perspectiva, ya que la acción de cualquier otro ser vivo imprime cambios en el medio. Esto lo nota Engels cuando afirma que también los animales provocan tales transformaciones, como las cabras en Grecia o los cerdos en la isla de Santa Elena que acabaron con toda la vegetación (Engels, 1961, pág. 150). Pero tanto él como Marx creen que la diferencia entre unos y otros es que los humanos hacen transformaciones en el medio de manera propositiva, con la idea de acometer unos fines concretos. Mientras los animales consumen lo que les pueda brindar el ambiente sin proponérselo, los seres humanos planifican sus intervenciones en el entorno. Para ello utilizan de manera instrumental las fuerzas de la naturaleza y sus suplementos para producir nuevos materiales para el consumo y la vida. En consecuencia Marx considera que se da un *metabolismo* entre hombre y naturaleza en que se modifican los materiales naturales para producir energía. En este caso, las proteínas y medios necesarios para la supervivencia del hombre, las necesidades naturales que posteriormente devienen necesidades sociales.

Desde los inicios de la historia humana, la forma de explotación que adopta la propiedad comunal mediante el trabajo, condicionado por límites naturales como el clima o la geografía, cambia a su vez las condiciones naturales con que se encuentran los hombres. De esa manera, según Marx, la humanidad ha dejado su impronta en el medio ambiente, modificando los paisajes y *ecosistemas* al alterar sus procesos naturales para satisfacer las necesidades humanas. Esto le lleva a decir que al hombre “Hasta los objetos de la “certeza sensorial” más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial” (Marx, 1974, pág. 47). Partiendo de estos supuestos y de sus conocimientos sobre los avances científicos de la industria moderna, el filósofo comunista haría la crítica del materialismo de Feuerbach y de la Economía Política de los fisiócratas y de Malthus. Marx no sólo concebía el medio ambiente en que convivimos como algo permanentemente trastocado por nuestra influencia y modo de vida, sino que además creía imposible llegar a las conclusiones a que llegaban aquellos que estudiaban la renta de la tierra o la cuestión de la sobrepoblación, pues el hombre no solo transforma la manera en que se nos presenta la naturaleza sino también el rendimiento de los suelos y su productividad.

³⁵ En este asunto Marx estaba muy influenciado por la geografía histórica de Karl Ritter, geógrafo idealista de quien recibió lecciones en la universidad de Berlín, y quien afirmaba que la tierra era transformada por las influencias naturales y que éstas ceden ante la actividad del hombre (Foster, 2004, pág. 192).

La actividad esencial del hombre como *homo faber* implica que la reproducción de su vida y sus necesidades, puede llevarse a cabo bajo acciones más o menos planeadas y con ciertos propósitos, pueda modificar la fauna y la flora, los ecosistemas y constituir de esa manera los objetos de la naturaleza, trasladando plantas y animales de un lugar a otro o modificándolas genéticamente, afectando de esa manera las cadenas tróficas (Engels, 1961, pág. 150). Pero además, puede llegar a afectar de tal manera a los ecosistemas que los efectos de la producción son inesperados. Esto sucedió en Mesopotamia, Grecia y Asia menor, donde los bosques se convirtieron en tierras desiertas como efecto de la roturación de sus suelos para los cultivos, y con mayor intensidad en el capitalismo que empezó a aplicar la ciencia experimental para aumentar la productividad en la agricultura. De esto era muy consciente Marx, quien a partir de sus estudios sobre la renta se percató que la teoría de Ricardo, quien consideraba que la ganancia de la producción agrícola dependía de los rendimientos naturales del suelo, era incorrecta. Esto resultaba bastante desatinado a nivel histórico, pues los métodos de abono que mejoran la utilidad de la tierra eran muy conocidos. De ahí que Marx concibiera la tesis de Malthus errónea, ya que no es un *fatum* que la progresión de los recursos naturales sea aritmética mientras que el aumento de la población sea una progresión 'geométrica'. Esto quedaría confirmado con los avances de la técnica, que aumentaron la productividad de los suelos y sus beneficios, lo que a su vez tendría como consecuencias la pérdida de fertilidad de los campos británicos, con lo cual Marx confirmaba los efectos del hombre sobre la naturaleza (Foster, 2004, págs. 230-235)

Pero estos efectos del trabajo no sólo pueden palear la angustia por satisfacer las necesidades humanas, enriqueciendo la vida de los hombres, sino que también la empobrece según sea la manera de producir y redistribuir el producto social. En los *Manuscritos* y en *La Ideología* se recalca cómo, con la institución del régimen de propiedad privada y el capital, decae el nivel de la vida humana hasta el punto en que ya el hombre no se distingue del animal (Marx, 2003, pág. 146). Esto mismo le reprocha Marx a Feuerbach cuando dice que él no ve en 'el hombre' un tropel de gente enferma, hambrienta y fatigada, con un nivel de vida paupérrimo debido a la brutalidad del capital y su industria sobre el medio ambiente, todas consecuencias de la separación violenta del hombre respecto a la naturaleza y por el tratamiento que se le da en el modo de producción actual. Por tal razón Marx y Engels, consideraban la *situación obrera* como producto de las condiciones insalubres producidas por la contaminación del humo de las fábricas y el vertimiento de desechos humanos a los ríos Támesis en Londres o el Sena en París (Foster, 2004, pág. 252).

Por todo esto, el realismo y el naturalismo de Marx y Engels no son ingenuos, pues no consideran los objetos de la naturaleza que se presentan a los sentidos y conocimiento humano como dados, sino que conciben que estos son producto de una *síntesis* material, que cobra así el sentido de una práctica constitutiva del mundo (Habermas, 1989, pág. 36). Esta perspectiva difiere ligeramente de la postura del pragmatismo, corriente filosófica con la que se ha equiparado a Marx, pues mientras dicha escuela parte de la premisa de que el hombre se adapta a una naturaleza dada y pre-existente, el filósofo de Tréveris considera que el hombre transforma el mundo y lo constituye por medio de su acción realizadora en el trabajo (Avineri, 1968, págs. 74-75). Con esto se constata la lucidez de Marx en este asunto, pues concibe al trabajo como la acción instrumental que pone al hombre en relación con la naturaleza y advierte cómo la modifica según sea el alcance de las fuerzas productivas, por lo cual cobra sentido dentro de una concepción marxiana la denominación de nuestra época como 'antropoceno', era geológica en que el hombre ha modificado las condiciones naturales de la biósfera hasta el punto de amenazar su propia existencia.

1.4.4) *Transformación de la comunidad natural y las relaciones sociales por medio del Trabajo y sus productos.*

Como mencionábamos antes, Marx considera que en los inicios de la historia humana los hombres y mujeres se encuentran en una comunidad natural. Esta es producto del proceso de reproducción sexual en una existencia animal gregaria anterior en la historia natural de la humanidad. En dicha comunidad se realizan todas las actividades para la subsistencia, constituyendo así las primeras relaciones de cooperación. Esto da lugar a la entidad comunitaria que posibilita la apropiación de las condiciones objetivas del trabajo, es decir, la tierra que proporciona el medio de trabajo, la materia prima y la sede de la comunidad. En virtud de su pertenencia a esta entidad social, los individuos se comportan como propietarios o poseedores, se comportan con los demás como co-propietarios o propietarios individuales que comparten ciertos bienes comunes, y la finalidad del trabajo es la manutención de la familia y la comunidad mediante la creación de valores de uso (Marx, 1982, pág. 51). Conforme aumenta la producción y la reproducción de la vida humana en esta colectividad, así mismo se transforma *la comunidad natural*, la cual se disuelve en el proceso histórico y da lugar a diferentes *Formaciones Sociales* como efecto de los cambios operados a su interior por el desarrollo económico.

Marx trata estos temas principalmente en *Las Formaciones Sociales precapitalistas*, uno de los apartados de los famosos *Grundrisse*, y en los últimos años de su vida profundizaría la cuestión en sus *Apuntes Etnológicos*, donde hace anotaciones sobre la lectura de algunas obras etnográficas. En este último manuscrito, Marx responde al dilema planteado por la antropología moderna entre la primacía del individuo o de la sociedad, afirmando el carácter histórico natural del hombre como individuo que siempre se encuentra en relaciones sociales. Entre los autores que lee y comenta en los *Apuntes*, Marx quedaría impresionado con los trabajos de Lewis Henry Morgan, quien consideraba que el origen del cambio social se encontraban en la disolución de las antiguas gentes, a las cuales denominaba con el término 'gens'³⁶. En sus notas de lectura, Marx adhiere a una de las tesis centrales que presenta Morgan en su obra *La Sociedad Primitiva*. Marx anota:

“La organización más antigua fue social, basada en las gentes, fratrías, tribus; así se creó la sociedad gentilicia, en la que el gobierno actuaba sobre las personas a través de las relaciones de éstas con una gens o tribu. Estas relaciones, puramente personales. Luego viene una organización política, basada en el territorio y la propiedad; aquí el gobierno actúa sobre las personas a través de las relaciones territoriales de estas, como por ejemplo, pueblo, distrito y Estado.” (Marx, 1988, pág. 117)

Este fragmento condensa los elementos de la teoría de la evolución social de L.H Morgan, a la cual Marx adhiere como soporte a su concepción materialista de la sociedad y el cambio social³⁷.

³⁶ El término utilizado por Morgan proviene del ámbito social de la antigua Roma, donde designa un grupo social vinculado por el parentesco, cuya descendencia de un antepasado común podía ser reconstruida de hijos a padres, en la gens patrilineal, o de hijos a madres, en la gens matrilineal. Morgan descubriría ésta última en las tribus iroquesas de Norteamérica.

³⁷ En el prefacio a la primera edición de su libro, Engels afirma: “Las siguientes páginas vienen a ser, en cierto sentido, la ejecución de un testamento. Carlos Marx se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto, puedo llamarlo nuestro) análisis materialista de la historia, para esclarecer así, y sólo así, todo su alcance [...] Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia [...] de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado

Básicamente, Morgan considera que en la historia humana dos han sido las formas de organización social: una, la más primitiva y que podemos encontrar en varios pueblos históricos de Asia, América, Europa y Australia; y otra, alcanzada por griegos y romanos, que luego fundamentaría las más diversas instituciones sociales modernas (el estado, el derecho, la política, la familia monógama, etc.). La primera forma de organización social, que pudo garantizar la cooperación para la producción, la defensa, la administración de justicia y la redistribución del producto del trabajo social, se fundamentaba en los lazos de sangre, denominada por Morgan 'la sociedad gentilicia'³⁸; y la segunda forma de organización social, surgida por los inconvenientes de la sociedad gentilicia para cumplir sus funciones en relaciones sociales mucho más complejas, fundamentada en el territorio y la propiedad, y denominada por Morgan como 'sociedad política'. Cada una de estas etapas se corresponde con el crecimiento de las invenciones y la inteligencia humana, así como con el crecimiento de la producción y de la riqueza, o en términos de Marx, con el crecimiento de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción.

Según Morgan, la sociedad gentilicia exhibe una de las instituciones más antigua y de amplio alcance en la historia humana, y ésta sienta sus bases en la 'gens', que define como un cuerpo de consanguíneos que descienden de un antepasado común, distinguidos por un nombre gentilicio y ligado por afinidades de sangre (Morgan, 1975, págs. 126-127). Para que se dé la constitución de una gens, deben cumplirse tres condiciones: La existencia de un vínculo de parentesco; un linaje puro mediante la descendencia por la línea femenina; y la prohibición del matrimonio entre personas de la misma gens. Por todo esto la gens no incluye a todos los descendientes de un mismo antepasado, sino sólo a la mitad:

“La causa está en que cuando se implantó la gens no se conocía aún el matrimonio entre dos individuos solamente y la descendencia por la línea masculina no se podía individualizar con seguridad. Los parientes se vinculaban mayormente por su descendencia materna. En la gens antigua el linaje se circunscribía a la línea femenina. Comprendía todas las personas que derivasen su descendencia de un supuesto antepasado femenino común, a través de las mujeres, cuyo testimonio consistía en la posesión de un nombre gentilicio común. Incluiría a esta antepasada y sus hijos, los hijos de las hijas de ellas, y los hijos de sus descendientes femeninos, a perpetuidad; mientras que los hijos de los hijos varones de ella, por la línea masculina, pertenecían a otras gentes, a saber, a las de sus respectivas madres. Tal era la gens en su forma arcaica,

por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra. Cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanta mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social. Sin embargo, en el marco de desmembramiento de la sociedad basada en los lazos de parentesco, la productividad del trabajo aumenta sin cesar, y con ella se desarrollan la propiedad privada y el cambio, la diferencia de fortuna, la posibilidad de emplear fuerza de trabajo ajena y, con ello, la base de los antagonismos de clase: los nuevos elementos sociales que en el transcurso de generaciones tratan de adaptar el viejo régimen social a las nuevas condiciones hasta que, por fin, la incompatibilidad entre uno y otro nos lleve hasta una revolución completa” (Engels, 1979, págs. 7-8)

³⁸ Esto fue producto del trabajo etnológico realizado por Morgan en las tribus indígenas de Estados Unidos y por un número de estudios realizados por él sobre otros grupos humanos alrededor del mundo, esto con ayuda de observadores extranjeros que le facilitaron la información necesaria para su comparación y sistematización. Morgan encontrará muchas similitudes en las formas de organización de iroqueses y kamilaroi de su época (Australia) y los aztecas encontrados por los españoles en el XVII, los griegos y romanos de los siglos VIII-V a.c., celtas, escoceses anteriores a la colonización inglesa, etc.

cuando no se podía precisar la paternidad de los niños, y su maternidad ofrecía el único criterio cierto de descendencia” (Ibíd., pág. 130).

Ésta institución de la organización en gentes surge de hordas de hombres y mujeres en que existe un trato promiscuo, i.e., donde se da una convivencia y reproducción sin una pareja exclusiva. Consistía en uniones entre grupos de hermanos y hermanas, denominados por Morgan como ‘familias consanguíneas’, que son las formas de organización humana más antiguas provenientes de una existencia animal anterior. Posteriormente, con el crecimiento de la población y por medio de la prohibición de casar parientes nacidos de la misma madre, se van conformando las gentes, con nuevas formas de matrimonio y de familia que instituyen parentescos marcados por la descendencia de un antepasado común femenino³⁹. Así, se van constituyendo grupos humanos en que conviven individuos que tienen un vínculo con un antepasado común, que no pueden casarse entre ellos, y que tienen varios derechos, deberes y obligaciones entre sí en virtud de su ascendencia. Luego, con la dispersión de dichos grupos en territorios adyacentes como consecuencia de la lucha por la existencia, buscando nuevos asentamientos con suficientes recursos, se van conformando aldeas que cooperan entre sí para el intercambio de productos y la defensa respecto a invasores, todo esto en virtud de la asociación de distintas gentes que mantienen sus obligaciones recíprocas⁴⁰.

A la larga y debido a las presiones económicas y demográficas, la gens, como cuerpo de consanguíneos dotados de un nombre gentilicio común, se convierte en una fratría, una reunión de gentes vinculadas y unidas en una asociación que ocupan unos territorios determinados. Posteriormente las fratrías se convierten en una tribu, i.e., en una reunión de gentes comúnmente organizadas en fratrías, cuyos miembros hablan el mismo dialecto; y posteriormente, esto conlleva la conformación de una confederación de tribus o naciones, cuyos miembros hablan dialectos del mismo tronco lingüístico y que comparten y defienden un territorio, lo cual marca el momento de desarrollo más alto de la organización humana en gentes o de ‘la sociedad gentilicia’⁴¹. De manera similar, Marx considera que el principio de la historia

³⁹ Marx acepta estas afirmaciones de Morgan en los *Apuntes*, y lo utiliza en una crítica al historiador Grote: “Pero la gens brota con necesidad de un grupo promiscuo; en cuanto comienza a rechazarse en éste el matrimonio entre hermanos y hermanas, puede insertarse ya la gens sobre el grupo, pero no antes; presupuesto de la gens: que hermanos y hermanas (propios y colaterales) se distingan ya de otros consanguíneos” (Marx, 1988, pág. 170)

⁴⁰ “Cuando la multiplicación de su número excedía los medios de subsistencia, el sobrante se trasladaba a una nueva ubicación, donde se establecían con facilidad, porque el gobierno era integral en cada gens y en cualquier número de gentes reunidas en una tribu. [¡Esto era una ‘colonización organizada!’] Lo mismo pasaba de forma un poco modificada entre los indios pueblos. Cuando un pueblo llegaba a estar superpoblado, salía una colonia río arriba o río abajo y fundaba otro pueblo; repetido periódicamente, aparecen varios poblados, cada uno independiente del otro y autónomo, pero unidos en una liga o confederación para protegerse mutuamente; al producirse finalmente divergencias dialectales, se consuma su constitución en tribus” (Marx, 1988, pág. 130). El fragmento entre grapas es un comentario que hace Marx a los extractos de la obra de Morgan.

⁴¹ Este punto de desarrollo gentilicio más avanzado, se representó en Grecia (Atenas) de la siguiente manera: 1) las gens (genos) basada en el parentesco; 2) fraternidad de gentes derivada de la segmentación de una gens originaria; 3) la tribu (phylon y luego phyle) compuesta de fratrías cuyos miembros hablaban el mismo dialecto; y 4) un pueblo o nación, compuesto de varias tribus reunidas por fusión en una sociedad gentilicia y ocupando el mismo territorio (el Ática) (Morgan, 1975, pág. 260). Y en Roma: a) la gens, agrupación de consanguíneos y la unidad del régimen social; b) la curia, análoga a la fratria, formada por diez gentes enlazadas en una organización más elevada; c) la tribu formada por 10 curias y con algunos atributos propios de una nación; y d) el pueblo romano compuesto en época de Tullo Hostilio, por 3 de esas tribus fusionadas en una sociedad gentilicia, 300 gens (Ibíd., pág. 328)

humana se da con la comunidad como presupuesto de la producción, siendo ésta una entidad establecida primero por vínculos de sangre. En las *Formaciones sociales precapitalistas*, escribe:

“En la primera de estas formas de propiedad de la tierra, aparece, ante todo, como primer supuesto una entidad comunitaria resultante de un proceso natural. La familia o la familia devenida tribu, por ampliación o por casamientos entrecruzados entre familias, o una combinación de tribus [...] en consecuencia, la entidad comunitaria tribal, la entidad comunitaria natural, no aparece como resultado sino como supuesto de la apropiación colectiva (temporaria) del suelo y de su utilización” (Marx, 1982).

Marx considera que el crecimiento de la producción y la reproducción de la vida llevan aparejada la transformación de esta propiedad, como manifestación de las relaciones sociales de producción. Esto conlleva innovaciones en el conjunto de características de las sociedades históricas, lo cual incluye la metamorfosis de las diversas formas de participación política, las formas del derecho, de las relaciones sociales de producción, de la familia y de la conciencia (Marx, 1974, págs. 21-23). En la misma línea, Morgan asegura que en las primeras etapas de la historia humana, las tierras en que se asienta la tribu, así como las viviendas, son de propiedad común. A la postre, con el desarrollo de nuevas invenciones, el crecimiento de la producción y la población, instituciones sociales como la propiedad, las reglas de la herencia, el matrimonio, las formas de gobierno y las jerarquías se verán transformadas, ocasionando cambios en las comunidades constituidas por un desarrollo natural (Morgan, 1975, pág. 525)

Según el etnólogo estadounidense, en los primeros estadios de la historia humana la propiedad de tierras es común, las posesiones del individuo apenas consistían de algunas cosas — instrumentos de caza, adornos, tejidos y algunos utensilios— en razón de la poca cantidad de bienes existentes en esta etapa de la cultura, y los objetos más valiosos para una persona eran enterrados con ella a su muerte. En este estadio de la humanidad el tipo de familia que predomina es la familia consanguínea, consistente en hordas de hombres y mujeres entre los que se da un trato promiscuo.

Más adelante, una vez instituida la *gens* mediante la prohibición del casamiento entre hermanos, se instituye la norma de repartir los efectos personales de una persona fallecida entre sus gentiles, i.e., entre los miembros de su grupo de consanguíneos por descendencia de un antepasado común femenino. Con esto, según Morgan, surge la primera regla de la herencia: Distribuir los efectos del difunto entre sus gentiles, lo cual permitía conservar la propiedad colectiva dentro de la comunidad de sangre (Ibíd., pág. 525). En este estadio la propiedad de la tierra es común y es el resultado de hacer parte de una comunidad.

Posteriormente, con la domesticación de animales, la invención de la alfarería y el cultivo de maíz y hortalizas, aumentan los bienes disponibles para la tribu y sus individuos. Ahora existen como bienes las tierras y huertas cultivadas, estas poseídas por la tribu y con el reconocimiento del derecho al individuo o grupo sobre la posesión de sus productos. Existía así una propiedad comunitaria y una mínima propiedad individual (pequeños lotes de tierra o huertas, animales domésticos, etc.), y la forma de familia predominante es ‘sindiásmica’, i.e., familias compuestas por parejas, sin deberes de castidad, que conviven con otras familias en un techo común y que practican un tipo de comunismo, esto debido a la dificultad de las parejas para sustentarse con su sólo trabajo, por lo que requerían de la vivienda común con otras parejas y de su concurso en la producción para garantizarse la subsistencia.

Las comunidades vivían en la misma vivienda y las tierras eran poseídas en común, por lo cual eran hereditarias únicamente dentro del grupo de gentiles asentados en ellas. Marx coincide

con Morgan, y además considera que algunos rezagos de este tipo de familia pueden verse en comunidades eslavas y rusas de su tiempo (Morgan, 1975, pág. 456; Marx, 1988, pág. 90). Respecto a la herencia, esta organización social mandaba que a la muerte de marido o mujer en un matrimonio, las posesiones individuales de uno u otro fueran repartidas dentro de las gentes a las que cada uno pertenecía, y que los terrenos quedaran en la comunidad en que la pareja estaba asentada, los cuales generalmente se encontraban en la comunidad de gentiles de la mujer⁴². Esta forma de distribución traía, según Morgan, la segunda regla de la herencia: La repartición de los bienes en los agnados, i.e., aquellos parientes que pudieran demostrar su descendencia directa de un antepasado común con el intestado. Aquí, aún se mantiene la propiedad dentro de la comunidad unida por vínculos de sangre (Morgan, 1975, Parte III, Cap. IV)

En estas etapas de la evolución social que señala Morgan y que Marx enmarca dentro de la categoría de ‘formaciones sociales precapitalistas’, se da la propiedad de la tierra gracias a la pertenencia a una comunidad tribal, que es producto del desarrollo natural de las comunidades vinculadas por lazos de consanguinidad, y también como efecto del comportamiento de los hombres con la tierra como condición inorgánica de la producción, a la cual tratan como una extensión de su propio cuerpo. En este sentido, se posee la tierra en común, y los instrumentos de producción y animales de cría aparecen como posesiones individuales garantizadas por el usufructo del territorio tribal y sus recursos. Por ello Marx define la propiedad de la siguiente forma:

“Propiedad no significa entonces originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con condiciones pertenecientes a él, tuyas, presupuestas junto con su propia existencia; comportamiento con ellas como con presupuestas naturales de sí mismo, que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo (...) La propiedad significa entonces pertenecer a una tribu (entidad comunitaria) (tener en ella existencia subjetiva-objetiva) y por intermedio del comportamiento de esta entidad comunitaria frente a la tierra, comportamiento del individuo con la tierra, con la condición originaria de la producción —pues la tierra es a la vez material en bruto, instrumento, fruto— como con presupuestos correspondientes a su individualidad, modos de existencia de ésta. Reducimos esta propiedad al comportamiento frente a las condiciones de la producción” (Ibíd., págs.70-71)

Esta propiedad, en su sentido original, se transforma de acuerdo al creciente desarrollo económico, con el cual aumenta la división del trabajo y crecen las fuerzas productivas, desarrollando y extendiendo el comercio. Para Marx, cada fase de la división del trabajo va acompañada de unas formas distintivas de las relaciones de propiedad, estableciendo la manera en que se da la distribución de los instrumentos, materias y beneficios de la producción (Marx, 1974, pág. 21). Así, el proceso en que crece la propiedad común, las fuerzas productivas y la población, va acompañado de un cambio en las instituciones sociales. Morgan y Marx describen este transcurso como uno en el que se va conformando la creciente individualización de la

⁴² Morgan pone el caso de los iroqueses, en el cual si un marido moría dejando mujer e hijos, sus bienes se repartían a sus gentiles, hermanos y los hijos de estos y a sus tíos maternos, sin dejar nada a la esposa. Cuando moría una mujer dejando marido e hijos, se repartían sus bienes entre sus hijos, sus hermanas, su madre y las hermanas de esta, dejando nada al marido. En ambos casos los bienes quedaban dentro de la *gens* de cada uno (Ibíd., pág. 527). Los esposos convivían en las comunidades de sus esposas, y cuando morían, los hombres solo se llevaban sus efectos personales y volvían a la comunidad donde habían nacido. Los hijos se quedaban en la comunidad de la madre, heredaban algunas de las pertenencias de esta y las tierras quedaban en la comunidad de la difunta.

familia y de los miembros de la sociedad. Como consecuencia, las unidades básicas de la solidaridad por vínculos de sangre, antes más amplias en la medida en que involucraba muchos más miembros en la tenencia de la tierra, su herencia y la seguridad personal, se van estrechando con el avance de la propiedad privada y la familia monógama, posibilitado por las transformaciones económicas (Morgan, 1975, pág. 462; Marx, 1988, pág. 92).

Dichas transformaciones se corresponden con diferentes formas de organización de la sociedad y su gobierno. Morgan describe en *La sociedad primitiva* el régimen de gobierno en las sociedades gentilicias, el cual es de carácter democrático al estar organizado a través de mecanismos representativos de las gentes en asambleas o consejos. Así, por ejemplo, en la sociedad gentilicia griega por medio de un consejo de jefes de las gentes (*boulé*) que proponían leyes o mandatos; la asamblea popular (*ágora*) que aprobaba o rechazaba dichas propuestas; y el jefe militar (*basileus*), cuyo cargo requería de la aprobación de las tribus, y que además tenía en un principio tan sólo funciones militares. De tal manera que las primeras leyes atenienses no tenían que ver con la propiedad, sino con la división en fratrías o gentes y sus respectivos derechos y obligaciones (Morgan, 1975, Parte II, Caps. VIII y IX).

De igual forma ocurrió en la sociedad gentilicia romana, con el consejo de jefes (*senado*), representantes de las gentes y las curias —análogas a las *fratrías*— que proponen leyes o mandatos; la asamblea popular de las curias (*comitia curiata*) que aprueban o rechazan dichas propuestas, eligen magistrados y funcionarios; y el comandante militar (*rex*) que requiere de la elección del senado y las curias para ejercer funciones exclusivamente militares y religiosas (Ibíd., Parte II, Caps. XI y XII). El gobierno actuaba así sobre los individuos a través de las relaciones personales, i.e., en virtud de su pertenencia a tribus y gentes y a través de éstas.

Marx aprueba la descripción que hace Morgan de las sociedades antiguas como sociedades democráticas, en que existe una participación popular cimentada en asambleas tribales. Por ello afirma, respecto al papel de los jefes militares en la antigua Grecia, lo siguiente:

“Aristóteles no asigna al [basileús] ninguna función civil. En cuanto a su función judicial, tiene que ser interpretada al igual que entre los antiguos germanos como presidente del tribunal, que es una asamblea; el presidente plantea la cuestión, pero no es quien da la sentencia [...] Los eruditos europeos, en su mayoría lacayos de los príncipes por nacimiento, hacen del [basileús] un monarca en sentido moderno” (Marx, 1988, pág. 171;176).

Mientras duró la sociedad gentilicia, todos los cargos eran electivos, y si bien empezó a regir — como en el cargo de jefe militar entre los iroqueses y los griegos— una suerte de herencia de cargos dentro de las gens cuando existía una vacante, esto tan sólo significaba que los hijos de quienes habían ocupado el cargo tenían mayor probabilidad de ser elegidos por el pueblo. Este sería el germen de la nobleza y tendría un papel importante en los cambios políticos dentro de las sociedades antiguas, pero indica el carácter democrático y tribal de la organización de la comunidad hasta entonces (Engels, 1979, pág. 97). Las decisiones requerían de la aprobación popular y los cargos de jefe de la tribu o similares eran electivos, todo esto conforme a la igualdad reinante en las tribus y sus vínculos personales. Con la conformación de aristocracias debilitaría el sentido de la organización por gentes, que luego dejaría de cumplir funciones civiles y se convertiría tan sólo en signo de linaje, y apenas manteniendo algunas obligaciones de carácter religioso. Esto lleva a decir a Marx: “El miserable elemento religioso se convierte en lo principal en la gens, a medida que se acaban la cooperación real y la propiedad común; el aroma a incienso, lo que queda” (Marx, 1988, pág. 172). La decadencia de las gentes daría lugar a la sociedad política.

Ésta, según Morgan alcanzada tan sólo por griegos y romanos antes de la modernidad, se fundamenta en una organización social que descansa en instituciones de carácter formal y que se relacionan con los individuos a través del territorio y la propiedad. Surgen de la incapacidad de la organización en gentes para mantener el orden social, la cohesión de un pueblo y la propiedad como efecto del aumento de la riqueza, la población y el territorio donde se reclama soberanía⁴³. Con el avance de las artes y habilidades en la producción, así como con el crecimiento demográfico y el dominio territorial, lo que a su vez lleva a las guerras entre tribus, aumentan la cantidad de bienes de posesión individual, y las tierras, cada vez menos propiedad de la colectividad. De esa manera empieza a surgir la propiedad privada, impulsada por dos fenómenos: por un lado, la esclavitud, la propiedad sobre una persona como producto de la guerra; y por otro lado, el aumento de la incorporación del trabajo de los varones y sus hijos sobre la tierra y en la crianza de animales domésticos, que tiende a identificarlos con el suelo y al patrimonio que es producto de su actividad (Ibíd., pág. 537). Esto último conllevó al cambio de la línea de descendencia femenina a la descendencia por línea masculina en la gens, i.e., a instituir la descendencia a partir de un antepasado común masculino en vez de un antepasado femenino⁴⁴. Con este cambio en la institución gentilicia, se introduce la tercera regla de la herencia: Distribuir la herencia sólo entre los hijos, excluyendo de la misma a los demás gentiles y a los agnados, síntoma del apareamiento de la propiedad privada.

Respecto al primer fenómeno, el de la esclavitud, Marx ya se había pronunciado en su análisis de las formaciones sociales pre-capitalistas. Acerca de la cuestión de la propiedad en la forma de propiedad antigua, representada por los griegos y los romanos, Marx resalta que, cuanto mayor sea el grado en que las migraciones, las conquistas de nuevas tierras y el alejamiento del centro original rompa la unidad original de la tribu, es más factible el desarrollo de la propiedad privada, siendo la esclavitud una de sus manifestaciones (Marx, 1982, pág. 57).

En el principio, señala Marx, la única limitación con que se encuentran las comunidades naturales en su propiedad común es la existencia de otras tribus que puedan reclamar el suelo y la vida de los miembros de la comunidad por la conquista, de ahí la necesidad de la organización militar de las tribus y naciones para la defensa y la invasión. Por ello y en la medida en que la propiedad derivada de la pertenencia a una comunidad hace parte de la constitución

⁴³ “Mirando hacia atrás sobre la línea del progreso humano, se advierte que la aldea con empalizada fue el albergue habitual de la *tribu* en el estadio inferior de la barbarie. En el estadio medio aparece la vivienda colectiva de adobe y de piedra, especie de fortaleza. Pero en el estadio superior aparecen, por primera vez, en la experiencia humana, las villas rodeadas de terraplenes, y más tarde de muros de sillería. Fue un gran paso hacia adelante el que se dio, cuando la idea se tradujo en obra, al rodearse una zona amplia, para una población numerosa, con un muro defensivo de sillería, con torres, parapetos y puertas, destinadas a proteger por igual a todos y a ser defendido por el esfuerzo común. Las villas de esta categoría, suponen la existencia de una agricultura estable y desarrollada, la posesión de animales domésticos en rebaños y manadas, de mercaderías en grandes cantidades y de la propiedad en casas y tierras. La villa trajo consigo, al crear un cambio en el régimen social, nuevas necesidades en la organización del gobierno. Surgió gradualmente la necesidad de magistrados y jueces, funcionarios militares y municipales de diferentes categorías, y un modo de reunir y mantener fuerzas militares que haría indispensable un sistema de rentas públicas. La vida y las exigencias municipales debieron acrecentar mucho los deberes y las responsabilidades del consejo de jefes y posiblemente excedieron su capacidad de gobierno” (Ibíd., pág. 291)

⁴⁴ Con este cambio se afectó la condición humana de la mujer, que antes era predominante. Sobre las afirmaciones de Morgan, Marx comenta: “Costumbres de siglos habían impreso en las mentes de las mujeres griegas el sentimiento de su inferioridad. [Pero la situación de las diosas del Olimpo muestra reminiscencias de una posición anterior de las mujeres, más libre e influyente. La ansiosa de poder Juno, la diosa de la sabiduría nace de la cabeza de Zeus, etc.]” (Marx, 1988, pág. 95)

corporal de los hombres, pues tratan la tierra como una extensión de su propio cuerpo, la conquista de un territorio implica la sujeción de los hombres y mujeres que allí habitan como una *condición inorgánica* de la producción, es decir, como parte de la tierra misma (Ibíd., pág. 69, 71). Esto a su vez conlleva al fortalecimiento de la propiedad privada y de la familia, como lo notan Morgan y Marx, este último quien comenta: “De hecho la familia monógama presupone siempre, para poder existir aislada autónomamente, una clase de servidores que originariamente en todas partes fueron directamente esclavos” (Marx, 1988, pág. 95)⁴⁵. La imposibilidad de la auto suficiencia para las parejas y sus hijos, antes suplida por su cohabitación con otras familias bajo un techo común, la propiedad compartida y la cooperación, paulatinamente se ve suplida con la apropiación del trabajo ajeno en la esclavitud, producto de la actividad económica de la guerra. Esto acentúa la individualización de las familias y sus miembros y el sentimiento de la propiedad privada.

De otra parte, el segundo fenómeno señalado por Morgan, la crianza de animales y su aumento como objetos de propiedad individual, y la posibilidad de poseer como propiedad casas y campos con la evolución de la labranza, llevó a los padres y sus hijos a luchar contra la norma que entregaba la propiedad a los gentilicios de la madre, que no dejaba nada a los parientes del varón que había trabajado la tierra —éste vivía en la tierra de la comunidad de su pareja— ni a sus hijos, pues la herencia sólo se transmitía de la madre a su gentiles. El resultado de la lucha por cambiar la línea de descendencia femenina a la masculina, permitió que la herencia quedara en la gens del padre y transmitirla a sus descendientes.

Una vez instituida la descendencia por línea masculina, la herencia empieza a repartirse, primero, entre los parientes agnados del hombre difunto; más tarde se comienza a excluir a los demás gentiles por los agnados más cercanos; y por último, se declara la herencia exclusivamente a los hijos (Morgan, 1975, pág. 364). El proceso aquí descrito, es uno en el que una determinada pareja cría animales que le sirven para su alimentación, para el intercambio y la celebración de ritos religiosos; posteriormente con el cultivo de la tierra, que “tiende a identificar la familia con el suelo, y a hacer de ella una institución elaborada de bienes” (Ibíd., pág. 537), y que además garantiza la vivienda exclusiva, se establece la idea de la propiedad individual bajo la cabeza del padre, y con ello se establece la idea de su patrimonio personal que termina de consolidar la idea de la familia monógama y la herencia exclusivamente a los hijos. Todo esto lleva al debilitamiento de los lazos de sangre y sus dinámicas de cooperación, dando origen a los conflictos entre las gentes. En ese sentido Marx afirma: “[...] las diferencias de propiedad en el interior de la gens habían transformado la unidad de sus intereses en antagonismo entre su miembros” (Marx, 1988, pág. 183)

Marx ya había hecho este tipo de observaciones en *La Ideología Alemana*. Consideraba que en la familia monógama se encontraba en germen la idea de la esclavitud y la propiedad privada, pues el trabajo de la mujer y los hijos es allí propiedad del marido. A la vez, esto se expresaba en la división natural del trabajo en el seno mismo de la familia, y luego en la sociedad,

⁴⁵ Marx extracta de Morgan: “La aparición moderna de la familia entre las tribus romanas se halla demostrada por el significado de familia, que contiene los mismos elementos que famulus = siervo [...] Por tanto ‘familia’, en su sentido primitivo, no tenía relación con la pareja unida en matrimonio o con sus hijos, sino con el conjunto de esclavos y servidores que trabajaban para su mantenimiento y se hallaban bajo la autoridad del paterfamilias” Y más adelante comenta: “Fourier caracteriza la época de la civilización por la monogamia y la propiedad privada del suelo. La familia moderna encierra en germen no sólo el servitus (esclavitud) sino también la servidumbre, pues se halla ligada de antemano a servicios agrícolas. Es la miniatura de todos los antagonismos que se despliegan posteriormente en la sociedad y su Estado” (Marx, 1988, pág. 94)

conllevando la distribución desigual del trabajo y sus productos. Dicha división del trabajo, concomitante con la distribución de la propiedad, lleva consigo la contradicción del interés del individuo o de las familias con el interés común, este último representado en la mutua dependencia entre los individuos en que se divide el trabajo. Esta consecuencia, resultante del hecho que individuos y familias quedan circunscritos a un cierto tipo de actividad, que le es impuesta por la necesidad y la división de las labores en la sociedad, implica también un acceso delimitado a la propiedad (Marx, 1974, págs. 33-34). Así comienzan a aparecer, de forma más definida, las clases sociales, y de igual forma, un cierto tipo de organización política que no descansa más en las relaciones personales entre tribus, sino en la división territorial y en la división de clases sociales en conformidad a la propiedad de bienes. En términos de Morgan, el cumplimiento de estos requisitos consumarían el paso de la sociedad gentilicia a la sociedad política, esta última donde aparece por fin el estado.

Así, Morgan describe cómo en Grecia el poder de la sociedad, que antes se dividía en el consejo de jefes, la asamblea y el poder militar, con el paso a la sociedad política se complejiza, y pasa consistir ahora en una organización en que el poder armado recae en un mayor número de capitanes y generales, el poder judicial en manos de arcontes y dicastas, y luego ejercido por unos magistrados municipales. Así mismo, recuerda que con Solón surgen las *naucrarías*, unidades administrativas que debían dotar de buques, soldados e impuestos a la nación, y la clasificación del pueblo en cuatro categorías de acuerdo a los bienes, por ello invistiéndolas de determinados poderes y obligaciones, instituyendo un régimen basado en el territorio y en la propiedad. De esto resultaría que la primera clase, la más rica, era la única que podía ocupar los cargos importantes, y la cuarta clase, la más pobre, no podía ser elegida en altos cargos aunque pudiera participar de la asamblea popular. Así Morgan afirma que Solón “Transfirió de las *gentes, fratrias* y *tribus* a las categorías de propietarios, una parte de los poderes civiles. A medida que la substancia del poder fuese quitada a aquéllas y atribuidas a éstas, serían debilitadas las gentes y comenzaría su decadencia” (Morgan, 1975, pág. 296).

Todo esto fue provocado por las migraciones de atenienses a lugares lejanos, rompiendo así con los lazos de cercanía con sus consanguíneos, y también por la llegada de nuevos habitantes que no pertenecían a ninguna de las gentes que conformaban las tribus áticas y que, por tanto, no podían participar de la vida pública y tenían un status dudoso respecto de sus derechos y obligaciones. Esto se profundizaría con las reformas de Clístenes, quien dividió la ciudad en *demos* y en distritos, obligando a sus habitantes a inscribirse en ellos junto con sus propiedades y bienes, siendo estos los requisitos indispensables para participar políticamente. Así la mayoría de ciudadanos podía hacer parte de la toma de ciertas decisiones, aun cuando le estuviera vedada la posibilidad de ser elegido en los cargos más importantes. Toda esta invención implicaba la atribución de derechos y obligaciones según el distrito y la cantidad de bienes de en propiedad. Morgan resume así la cuestión:

“Así, los atenienses fundaron sobre el territorio y la propiedad su segundo gran plan de gobierno. Sustituyeron la serie ascendente de conglomerados de personas por una serie de conglomerados territoriales [...] descansaba sobre el territorio, necesariamente permanente, y sobre la propiedad más o menos localizada; y se entendía con los ciudadanos, ahora localizados en *demos*, a base de sus relaciones territoriales. Para ser ciudadanos del estado era necesario ser ciudadanos de un *demos*. El individuo votaba y era imponible en su *demos*, y era su *demos* el que le llamaba a servicio militar [...] Sus relaciones con la *gens* o *fratría* cesaron de regir sus deberes como ciudadano” (Ibíd., pág. 303)

Este proceso de reemplazo de la sociedad gentilicia por la sociedad política, es comentado por Marx y sería profundizado por Engels en *El origen de la propiedad privada, la familia y el estado*. Ambos notan que el influjo del crecimiento económico y el fortalecimiento de ciertas familias de las tribus áticas, conllevó a la instauración de constituciones que basaron el gobierno de Atenas en el territorio y la propiedad. Marx anota cómo desde Solón algunas familias se hicieron ricas gracias al comercio y la manufactura, y cómo en las reformas de Clístenes se le dio ciudadanía a inmigrantes como una solución al poblamiento de personas que no hacían parte de las tribus, y que por ello, no hacían parte de la toma de decisiones ni del servicio militar y el pago de impuestos (Marx, 1988, págs. 184-186). Empero, estas reformas fueron producto del influjo de la riqueza y el consecuente debilitamiento de la cooperación entre consanguíneos, por lo cual Marx afirma: “Prescindiendo de su localización, las diferencias de propiedad en el interior de la gens habían transformado la unidad de sus intereses en antagonismo entre sus miembros; además, junto con la tierra y el ganado, el capital monetario había cobrado importancia decisiva con el desarrollo de la esclavitud” (Ibíd., pág. 183). El fortalecimiento de ciertas familias con el comercio marítimo y la piratería, que abarrotaron sus arcas con dinero (oro), permitió el surgimiento de la usura, con lo cual se logró el endeudamiento de los pequeños agricultores y su ruina, estableciendo la esclavitud por deudas e impulsando el debilitamiento de la solidaridad gentilicia. Surgen así los conflictos entre familias acreedoras y deudoras en desmedro de la cooperación de consanguíneos, y con el surgimiento de las clases sociales definidas por la ocupación, se generan corporaciones con intereses propios que van más allá de los vínculos de sangre y que no se corresponden con la organización basada en gentes. Esto impulsó el surgimiento de nuevos órganos independientes que pusieran límites a la nobleza (las reformas de Solón, Clístenes y Arístides) y dio origen a la confrontación de clases en una sociedad organizada políticamente (Engels, 1979, págs. 100-109).

De igual forma, en Roma se hace el tránsito de la sociedad gentilicia a la sociedad política a través de tres cambios: La Constitución de clases, medida por la riqueza individual en reemplazo de las gentes; La institución de la *comitia centuriata* como nueva asamblea en reemplazo de la *comitia curiata*, la asamblea de las gentes; y la creación de cuatro barrios o distritos de la ciudad en los que los individuos debían registrar sus nombres y sus bienes. Este proceso fue iniciado por Servio Tulio, quien dividió al pueblo en cinco clases asignándole a cada una, de manera arbitraria, un número de centurias, cada una de las cuales correspondía a un voto en la *comitia centuriata* (asamblea popular). De esa manera, las clases más ricas se quedaron con la mayoría de los votos en la asamblea, la cual elegía los funcionarios y aprobaba o rechazaba reformas.

A la par surgen los censos, para que los ciudadanos romanos inscribieran sus bienes con el fin de determinar los impuestos que debían pagar, y también se conformaron órganos administrativos territoriales para gestionar estas rentas. Todo esto tuvo por motivo superar las corporaciones cerradas de las gentes, sobre las cuales estaba organizada la sociedad gentilicia romana que ya no se correspondía con el crecimiento de la población que no pertenecía a ninguna de sus tribus (plebeyos), y que por ello no participaba de la vida pública. Esto llevó a las reformas, y además, a la creación de una sociedad política, cuya administración ahora se basaba en la división territorial y en la participación popular delimitada por la propiedad de bienes individuales.

De esta forma resulta la organización de un estado político que suplanta la organización social y militar en gentes por una basada en clases sociales. Como consecuencia de este proceso, se da una constitución basada en el territorio y en las diferencias de patrimonio, respaldada por una fuerza pública consistente en ciudadanos romanos sujetos al servicio militar que se opone tanto a los esclavos como a los plebeyos, estos últimos exentos de obligaciones marciales y sin derecho

a portar armas. Esto daría lugar a las continuas luchas entre patricios y plebeyos por la tierra y el acceso a la vida pública, lo que al final terminó en la caída del Imperio Romano (Engels, 1979, pág. 118) Este transcurso, en el que se pasa de una forma de organización social basada en las gentes a una organización social basada en el territorio y la propiedad —según Morgan el paso de la sociedad gentilicia a la sociedad política—, es un desarrollo que se ve acompañado por el progreso de la cultura y la inteligencia humanas, en ese sentido, está determinado por el alcance y el aumento de la producción económica y cultural, dando lugar al cambio social y a nuevas instituciones sociales.

En consecuencia, para Marx los factores que median el paso de una forma social inferior a una superior son criterios objetivos y económicos: Acumulación de propiedad, colonización de un territorio y la disolución por estos factores de los vínculos gentilicios, estos últimos, base primera y dominante de la unidad social (Krader, 1973, pág. 9). Esto implica que el origen del estado y de las relaciones entre hombres como relaciones sancionadas por cierto tipo de formalidad, como el derecho, se fundan en los cambios fundamentales a nivel económico. Por tal motivo, Marx piensa que las relaciones políticas no son otra cosa sino un efecto del crecimiento de producción, la acumulación de propiedad por ciertos individuos y la formación de clases sociales con intereses contrapuestos. Por ello, la evolución social presente en las transformaciones en la organización familiar y tribal, son los efectos de los cambios en la producción social de la vida.

En resumen: En este capítulo hemos hecho un análisis sobre el naturalismo de Marx.

1.1) Demostramos que para él ni el mundo ni los seres humanos son producto de la *creación*, ya que los hombres y mujeres son parte de la naturaleza, la cual es producto de sus propios presupuestos. Al suscribir la concepción naturalista de la *generación espontánea*, Marx concibe el origen de la vida a partir de la materia inorgánica, de la cual surge la materia orgánica, dentro de la cual se encuentran las plantas, los animales y los seres humanos, quienes se encuentran en una compleja red de relaciones causales, espaciales y temporales en tanto seres objetivos. Con ello advierte la primacía e independencia de la naturaleza respecto de la conciencia o de la Idea hegeliana, que Marx considera como una mera imposición del filósofo a la realidad sensible. En contraste Marx hace de la naturaleza, y no del absoluto hegeliano, el fundamento del hombre y de la sociedad;

1.2) De igual manera, mostramos cómo según Marx estos hombres y mujeres, constituidos de materia, poseen un cuerpo y necesidades naturales que se manifiestan en la percepción y el trabajo como actividad sensible, afirmando los objetos de sus sentidos y su actividad como resultado de su ontología, en la medida en que su ser está puesto por objetos y él mismo es sujeto sensible. Así, descarta el punto de vista de Hegel y los neohegelianos, quienes reducen al hombre a la pura autoconciencia, desligada de todo ser sensitivo. Por medio del trabajo estos hombres y mujeres concretos, producen los objetos de sus sentidos y transforman de esa manera sus modos de percibir, humanizando la naturaleza. Por último, estos seres se comportan con la naturaleza de manera natural, lo que quiere decir que actúan reorganizando los materiales de la misma en su relación metabólica y práctica, no meramente pasiva como sucede con el materialismo vulgar.

1.3) A partir de estos presupuestos, observamos que según Marx los seres humanos se producen a sí mismos en el acto de la producción económica y la reproducción sexual, encontrándose inmersos en una *comunidad natural* que se disgrega en el cambio histórico, de esa manera rechazando la idea que concibe la sociedad como un agregado de individuos, presente en el contractualismo y la economía política; y

1.4) Vimos cómo los individuos en sociedad mediante el trabajo asignan funciones a objetos materiales a través de la producción de valores de uso, constituyendo la realidad social sobre la base de la realidad física. Así, por medio de la producción también se transforman a sí mismos, cambiando su naturaleza subjetiva en lo referente a su anatomía, necesidades naturales y sociales, en sus habilidades prácticas y cognitivas. En la relación económica con la naturaleza externa u objetiva, Marx considera que los individuos no sólo se adaptan, sino que la transforman y la constituyen. Por último, distinguimos cómo el trabajo y el desarrollo de la producción es motor del cambio social, transformando y eliminando las relaciones sociales de carácter natural, i.e., superando las relaciones constituidas por lazos de consanguinidad que naturalmente constituyen los primeros lazos de cooperación en la historia natural de hombres y mujeres, conformando de esa manera las relaciones sociales de producción que cimientan sus modos de vida y de producir.

II. Ontología Social de Karl Marx.

Como hemos visto, para Marx los individuos siempre se encuentran en relaciones sociales. Los seres humanos, en las primeras etapas de la historia, existen en conglomerados que son un resultado de toda una historia natural de carácter gregario. Sólo en cierto momento del desarrollo económico social se convierten en individuos en el pleno sentido de la palabra, vale decir, en el capitalismo. Pero aún en esta formación social los individuos presuponen unas ciertas relaciones sociales, en las que se encuentran situados y desde las cuales actúan. Así lo afirma en los *Grundrisse*:

“La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados. Como si alguien quisiera decir: desde el punto de vista de la sociedad no existen esclavos y citizens : éstos y aquéllos son hombres. Más bien lo son fuera de la sociedad. Ser esclavo y ser citizen constituyen determinaciones sociales, relaciones entre los hombres A y B. El hombre A, en cuanto tal, no es esclavo. Lo es en y a causa de la sociedad” (Marx, 2007a, págs. 204-205)

Este pasaje puede interpretarse de diversas maneras. Por un lado, se puede considerar que Marx concibe la sociedad como un sistema de relaciones, y que las entidades relacionadas no gozan de un estatus independiente. De otra parte, considerar que para él lo único real son los individuos, siendo las relaciones una descripción derivada de cómo estos se vinculan entre sí. Una última interpretación, sería la que afirma que la teoría de la realidad social del filósofo alemán, tiene como elementos fundamentales a los individuos y las relaciones sociales. Ésta última versión es la que sostiene Marx (Gould, 1978, págs. 31-32).

En el presente capítulo, en el apartado **(2.1)** sobre las Relaciones y los individuos, defenderé que **(2.1.1)** Marx concibe las relaciones y los individuos -en tanto agentes de la producción- como las entidades básicas de la realidad social; **(2.1.2)** Las relaciones entre individuos pueden caracterizarse como relaciones internas, en la cual estos asumen unos roles sociales; y **(2.1.3)** los roles que asumen los individuos en la sociedad, se adscriben por medio de categorías del lenguaje que expresan la función de estos en la producción, dada la división del trabajo en una sociedad determinada. En el apartado **(2.2)** mostraré cómo, según Marx, se da el proceso económico de constitución de la realidad social.

2.1) La Realidad Social: Individuos, relaciones y roles.

2.1.1) Las entidades básicas: Individuos y relaciones.

En *Los Manuscritos*, Marx considera que tanto los individuos como las relaciones son reales. En su perspectiva, es la sociedad la que produce al hombre y la sociedad es producida por él. Parte de la premisa de que el individuo es en esencia social, y el hombre verdaderamente humano es aquel cuya existencia se torna plenamente social mediante la superación de la propiedad privada y la enajenación. En ese sentido, Marx afirma: ‘Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social. Su exteriorización vital (...) es así una exteriorización y afirmación de la vida social’ (Marx, 2003, pág. 142); y en la sexta tesis sobre Feuerbach, asevera “[...] la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”

(Marx, 1974, pág. 667). Dicho esto, ¿podemos considerar a los individuos y a las relaciones que establecen como ‘entidades’ reales? ¿En qué sentido las relaciones sociales ‘son reales’?

En primer lugar, Marx no considera que los individuos y las relaciones tengan existencia independiente, es decir, no concibe a las relaciones y a los individuos que se relacionan como entidades básicas preexistentes que posteriormente se coordinan⁴⁶. En su lugar, Marx concibe a los individuos y a las relaciones como categorías mutuamente dependientes en la realidad social. Así, afirma que las “relaciones sociales determinadas son producidas por los hombres, lo mismo que el lienzo, el lino, etc.” (Marx, 1987, pág. 68), de tal manera que las relaciones son constituidas por la actividad de los individuos como agentes de la producción. Para Marx “Los individuos han arrancado siempre de sí, parten siempre de sí. Sus relaciones son relaciones de su proceso de vida real” (Marx, 1974, pág. 670). De manera que los individuos, en tanto agentes de la producción social de la vida, son quienes producen y mantienen las relaciones sociales. Esto es así en tanto que Marx concibe el trabajo y la producción como actividades materiales que realizan los individuos, y no ‘la sociedad’ como un todo. Por ello, define la producción como “una apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio, de una forma de sociedad determinada” (Marx, 2007a, pág. 7). De esto se deriva que en la filosofía de Marx, el trabajo aparece como la actividad en que los individuos se objetivan y se desarrollan como individuos sociales (Gould, 1978, pág. 34).

En esta perspectiva, Marx considera que los individuos son unidades básicas de la sociedad en la medida en que las relaciones sociales y las instituciones son constituidas en virtud de la acción individual en el ámbito de la producción. Si bien este tipo de actividad presupone la cooperación, ésta sólo es posible en la medida en que cada individuo realice una actividad material concreta en pos de la apropiación de la naturaleza para satisfacer sus necesidades individuales. En cierto sentido, esto sugiere que la actividad material individual, i.e., el trabajo como ‘apropiación de la naturaleza por parte del individuo’, es una condición necesaria y básica para la constitución de las relaciones sociales y su mantenimiento.

Con esto, Marx describe al individuo como entidad básica de la sociedad bajo un predicado particular, a saber, como individuo productor. De esa manera, el tipo de individuo así descrito difiere del individuo racional egoísta de Adam Smith o aquél del contractualismo hobbesiano o rousseauiano. El primero considera que la constitución de la sociedad se debe a una predisposición natural de los hombres al intercambio y al egoísmo, este último entendido como la predisposición natural a buscar la utilidad personal, lo cual lleva a la conformación de las relaciones de intercambio y las sociedades (Uricoechea, 2002, págs. 104-105); en el segundo caso, Hobbes y Rousseau consideran que la sociedad es un producto de un contrato entre individuos que tienen por interés evitar el estado de guerra o la imposición del derecho del más fuerte. En cambio, Marx no postula a los individuos como sujetos con unas predisposiciones psicológicas (el egoísmo y la predisposición al intercambio de Smith, o el deseo natural y la razón natural de Hobbes) que posteriormente llevan a la creación de relaciones sociales. Tan sólo afirma que los hombres y mujeres individualmente tomados, desde siempre se encuentran en un determinado tipo de sociedad (en su historia natural, a partir de la comunidad primitiva que es resultado de la vida en manadas), y, como individuos carentes y necesitados, se caracterizan por producir sus propios medios de vida para satisfacer sus necesidades mediante el trabajo,

⁴⁶ Carol C. Gould advierte que pensar a los individuos y las relaciones como entidades ontológicamente independientes, plantea el problema tradicional propuesto por F.H Bradley, de cómo las relaciones pueden relacionarse entre sí o a sustancias, lo cual implicaría un regreso al infinito de relaciones relacionadas entre sí, etc. Marx no plantea el asunto de esa manera (Gould, 1978, pág. 32).

creando y reproduciendo las relaciones de cooperación en la producción en aras de su supervivencia, que sirven de base para la conformación de determinadas formaciones sociales⁴⁷. Por esto Marx afirma:

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este 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 dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan 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. Este es sólo la apariencia, y la apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la "sociedad civil" que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez (Marx, 2007a, pág. 3)⁴⁸

Según Marx, es un hecho que en la vida real son los hombres y mujeres concretos quienes establecen sus relaciones, como consecuencia de su interdependencia económica. En ese sentido, cualquier consideración filosófica o sociológica sobre las relaciones sociales que haga abstracción de los individuos como sus entidades fundamentales, sería un puro acto mental o intelectual que no tiene en cuenta que en realidad son los agentes económicos quienes las conforman. Esto se deduce de la afirmación que sostiene Marx sobre las relaciones expresadas en el intercambio de dos mercancías en cuya equivalencia se comparan con una tercera:

“Este tercer elemento distinto de ambas expresa una relación y existe ante todo en la mente, en la representación, ya que en general las relaciones, si han de adquirir fijeza, sólo pueden ser pensadas diferenciándolas de los sujetos que ellas relacionan” (Marx, 2007a, pág. 68) (citado en Gould, 1978, pág. 32).⁴⁹

En esa línea, Marx cree que las relaciones que no instancien en entidades individuales son 'universales abstractos', conceptos vacíos que no tienen ninguna realidad concreta. Con esto, Marx parece sugerir que hacer abstracción de los individuos en el análisis filosófico o social, tiene como consecuencia reificar las relaciones que se establecen entre las entidades relacionadas, pues es en virtud de las características de las mercancías (el que tengan la forma de valor) o de los individuos (que sean agentes de la producción) que dichas relaciones son posibles y adquieren ciertas determinaciones o cualidades. En ese sentido, las relaciones son reales en tanto predicados de los vínculos económicos entre los individuos productores que constituyen la sociedad. De ese modo, Marx no trata las relaciones como entidades independientes y adicionales a las entidades que las producen y componen.

De otra parte, si bien Marx considera que la actividad de los individuos en la producción crea y reproduce las relaciones sociales, también cree que el tipo de actividad productiva que ejercen estos individuos, la cualidad de su trabajo, depende de las relaciones que mantienen y en las

⁴⁷ Adviértase la diferencia: Marx no concibe que históricamente primero se hayan dado los individuos y después las sociedades, como a su manera lo plantean Smith y los contractualistas. Marx considera que el ser humano es social en la medida en que nace de una naturaleza gregaria, una comunidad natural que luego, gracias al trabajo, devienen sociedades históricas con todas sus determinaciones internas, efecto de las transformaciones cualitativas de sus relaciones de producción

⁴⁸ Las cursivas son mías.

⁴⁹ Las cursivas son mías.

cuales se encuentran inmersos. Estas relaciones no pueden tomarse separadamente las unas de las otras, pues conforman una totalidad orgánica o un sistema, y si se hace abstracción de las relaciones sociales —como, según Marx, hacen algunos economistas, especialmente Proudhon—, “se disloca a los miembros del sistema social” (Marx, 1987, pág. 69), que sólo existen y subsisten en virtud de sus interrelaciones económicas. El resultado de hacer tal abstracción sería similar a aquél que se da cuando se trata a las relaciones soslayando los individuos que las componen, y es que al hacer abstracción de las relaciones sociales y económicas, se reduce la sociedad a una sumatoria de personas que no interactúan de manera significativa. Esto se puede expresar de la misma manera en que Marx habló del campesinado francés, como una sumatoria de individuos que asemejan un ‘saco de patatas’ (Marx, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte). De manera más específica, Marx afirma en la *Sagrada Familia* sobre el individualismo de la sociedad y la filosofía burguesas, lo siguiente:

Para hablar con precisión y en el sentido ordinario de las palabras, diremos que los miembros de la sociedad burguesa no son átomos. La propiedad característica del átomo es no tener propiedades ni, por consecuencia, relaciones con otros seres, determinadas por su propia necesidad natural. El átomo no tiene necesidades y se basta a sí mismo; fuera de él, el mundo es el vacío absoluto, es decir, no tiene contenido, ni sentido, ni significación, precisamente porque el átomo posee en sí mismo todos los casos. ¡En su representación abstracta y en su abstracción inanimada, el individuo egoísta de la sociedad burguesa gusta hincharse y transformarse en átomo, es decir, en un ser sin relaciones, bastándose a sí mismo, sin necesidades, absolutamente perfecto y bienaventurado! [...] Cada una de sus aspiraciones deviene una necesidad, una necesidad que lleva a su egoísmo a reclamar otras cosas y otros hombres. Pero como la necesidad de cada individuo particular no es naturalmente inteligible para el otro individuo egoísta que posee los medios de satisfacer esa necesidad, como la necesidad no tiene, pues, relación directa con su satisfacción, todo individuo se halla obligado a crear ese vínculo, haciéndose, de cierto modo, el intercambio entre la necesidad de otro y los objetos de esa necesidad. Por lo tanto, es la necesidad natural, son las propiedades esenciales del hombre —por muy extrañas que puedan parecer—, es el interés, los que mantienen unidos a los miembros de la sociedad burguesa, cuyo lazo real está constituido, pues, por la vida burguesa, y no por la vida política. (Marx & Engels, 1971, págs. 141-142)

Análogamente, se pueda afirmar que Marx considera que en el análisis social, cuando se hace abstracción de las relaciones, se trata a la sociedad como una sumatoria de personas o acciones individuales que no llegan a expresarse en los términos de grupos, clases o instituciones sociales, y que parecen más bien un ‘saco de patatas’, una masa o colección de objetos sin relaciones, unidades que no interactúan de manera significativa. Una perspectiva tal es la que encontramos en diferentes versiones del individualismo contemporáneo en ciencias sociales, que evitan que las descripciones de los individuos y sus acciones hagan referencia a relaciones sociales e instituciones, bajo el supuesto de que las acciones y los estados mentales de los individuos son más básicos que el comportamiento de las instituciones sociales o las dinámicas descritas en términos de las relaciones que constituyen (Thomson, 2018). Como veremos en la discusión sobre los roles sociales, para Marx lo que hacen los individuos fuera de las relaciones sociales, no resulta ser más básico en términos de su ontología social.

Por todo esto, Marx no considera las relaciones sociales como una entidad distinta y adicional a los individuos que las producen y mantienen, evitando así la reificación o la personificación de la sociedad y de las instituciones, vicio frecuente de los marxistas estructuralistas, quienes

consideran la estructura social como una estructura de relaciones que son independientes de los individuos que las conforman⁵⁰. La postura de Marx en este respecto, se evidencia en la crítica que hace a Proudhon cuando trata la sociedad como una '*sociedad persona*':

Para probar que todo trabajo debe dejar un excedente, Proudhon personifica la sociedad; hace de ella una *sociedad persona*, sociedad que no es lo mismo que la sociedad de las personas, puesto que posee sus leyes particulares, las cuales no tienen nada en común con las personas de que se compone la sociedad, y su "inteligencia propia", que no es la inteligencia del común de las gentes, sino una inteligencia sin sentido común. Proudhon reprocha a los economistas el no haber comprendido la personalidad de este ser colectivo [...] ¿Proudhon quiere decir con esto simplemente que el individuo social produce más que el individuo aislado? ¿Se refiere Proudhon a este excedente de la producción de los individuos asociados en comparación con la de los individuos no asociados? Si es así, podemos citarle un centenar de economistas que han expresado esta simple verdad sin todo ese misticismo de que se rodea Proudhon (Ibíd., págs. 51-52).

En consecuencia, Marx concibe a los individuos y a las relaciones como categorías mutuamente dependientes en la realidad social, y no como dos tipos de entidades distintas que de alguna manera se conjugan. Las propiedades que podemos predicar de las instituciones, no implica una cosificación de las mismas ni conllevan a un análisis reduccionista. Más bien, se pueden considerar las propiedades de sociedades e instituciones como propiedades emergentes de las relaciones sociales entre individuos productores en el ámbito económico, siendo éste ámbito de la vida el fundamental para el ser humano según Marx.

2.1.2) *Relaciones y roles sociales.*

Tanto en la *Miseria de la Filosofía*, como en los *Grundrisse*, el filósofo alemán recalca que las relaciones sociales no se dan entre simples individuos, sino entre personas que adquieren ciertos roles sociales:

“¿Qué es, pues, en resumidas cuentas, este Prometeo resucitado por Proudhon? Es la sociedad, son las relaciones sociales basadas en el antagonismo de clases. Estas relaciones no son relaciones entre un individuo y otro, sino entre el obrero y el

⁵⁰ La cosificación trata las instituciones sociales como sustancias en sí mismas o como objetos distintos de las personas particulares. En el caso de teorías sociales reificadoras, esto conlleva a tratar a las instituciones sociales como super-personas o como super-individuos, por un lado, y en el caso del reduccionismo, a tratar las instituciones como instrumentos que ciertos individuos utilizan en su favor (Thomson, 2018, pág. 71). Un ejemplo de estas posiciones las podemos encontrar en el famoso debate sobre el Estado Capitalista entre el marxista inglés Ralph Miliband, y el marxista estructuralista francés Nicos Poulantzas. El primero, concibe al estado como un instrumento de dominación de clase, en tanto que considera que los funcionarios del estado utilizan sus cargos para defender su situación de clase (lo cual demuestra con un trabajo empírico basado en encuestas y testimonios de funcionarios del estado inglés); Poulantzas en cambio considera que el estado es una estructura, que si bien no está totalmente determinada por el modo de producción, en última instancia determina la actuación de sus funcionarios en virtud de la función que le es intrínseca, debida a la estructura de relaciones de clase predominantes: reproducir las relaciones de clase y el modo de producción capitalista. Ambos tratan a la institución del estado como una entidad adicional a las relaciones que existen entre sus funcionarios y las clases sociales que disputan su poder, en el caso de Miliband tratando el Estado como un instrumento del que hacen uso determinados individuos, y en el caso de Poulantzas, como una estructura que determina a los individuos (comp. Tarcus, 1991).

capitalista, entre el arrendatario y el propietario de la tierra, etc. Suprímense esas relaciones y se habrá destruido toda la sociedad” (Marx, 1987, pág. 59)

En este fragmento, como aquél de los *Grundrisse* con que empezamos este capítulo, los individuos que conforman las relaciones sociales no son entidades indeterminadas que puedan abstraerse de sus atributos sociales. Si bien los individuos son entidades básicas de la realidad social, en la medida en que conforman las relaciones como agentes de la producción, los atributos sociales que de estos individuos se pueden predicar son el resultado de las relaciones sociales que mantienen. Los individuos son presupuestos de las relaciones sociales, son condiciones necesarias pues las crean y reproducen, pero son éstas relaciones las que determinan sus roles y funciones sociales. Esto se da como consecuencia de la distinción que hace Marx entre el contenido material y la forma social de la sociedad (Cohen, 1986):

Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital. Arrancada a estas condiciones no tiene nada de capital, del mismo modo que el oro no es de por sí *dinero...* (Marx, citado en Cohen, 1986, pág. 97)

En este fragmento se ve, en primer lugar, la descripción de las personas o individuos, y las fuerzas productivas (herramientas, máquinas, etc.), en términos físicos y/o extensionales. Estas referencias tratan del contenido material de la sociedad, son las entidades que podemos describir en términos físicos, con las que se constituyen las relaciones económicas y sociales. En segunda instancia, observamos también que estas entidades descritas en términos físicos, adquieren otra denominación en virtud de las relaciones de producción, dando lugar a la atribución de roles y funciones de objetos y personas en el ámbito de las relaciones socioeconómicas, conformando con ello la forma social del contenido material de la sociedad (Cohen, 1986)⁵¹.

En esa línea de argumentación, los atributos sociales de los individuos u objetos (ser esclavo, obrero, capital constante, etc.), son propiedades relacionales sociales, mientras que no lo son ser un hombre con determinados rasgos físicos, o ser una máquina con determinada función (Cohen, 1986, pág. 99). En último término, esto implica que para hacer afirmaciones acerca de los atributos sociales de los individuos y las fuerzas productivas, no son suficientes enunciados sobre personas y objetos en términos puramente extensionales. Como lo expresa Gerald Cohen, *M* no es *S* en virtud de lo que es necesario y suficiente para hacer que sea *M*, donde *M* refiere a una entidad descrita en términos materiales o físicos, y *S* refiere a una entidad descrita en su forma social. En consecuencia, para que un hombre sea esclavo, o una máquina sea capital constante, se requiere de la inserción de estas entidades en las relaciones sociales de producción, relaciones las cuales no pueden deducirse de la simple descripción física de las entidades, i.e., de su descripción como hombres o medios de producción (Ibíd., pág. 101).

⁵¹ En este asunto, GERALD A. COHEN nota que Marx en distintas partes habla de dos maneras diferentes acerca de la forma social: En ocasiones, Marx afirma que una entidad *x* es una relación entre *y* y *z*, es decir, identifica *x* con la relación existente entre individuos o entidades sociales —p.e., cuando Marx asevera de manera tajante que el dinero no es un objeto sino una relación social (Marx, 1987, pág. 43); y en otras partes, Marx habla de una determinada entidad *x* con un cierto status *y* que sólo adquiere y mantiene en su relación con *z*, es decir, habla en términos de la propiedad relacional *y* de la entidad *x*. Siguiendo a Cohen, esta última sería la manera correcta de hablar de la forma social, pues un esclavo o un obrero solo son tales en virtud de su relación con un amo o un patrono, pero dichos individuos no pueden identificarse con la relación misma de esclavitud o de trabajo asalariado.

Dicho esto, podemos observar que la estructura económica o la base de la sociedad, está compuesta por entidades que pueden ser descritas en términos de sus propiedades físicas, pero sólo adquieren relevancia como entidades sociales en virtud de su descripción en términos de su *forma social*. Por estas razones, Marx utiliza adjetivos que intentan diferenciar las descripciones naturales/materiales (lo 'humano', lo 'simple', lo 'real', las personas, individuos, etc.) y aquellas sociales y/o formales (lo 'histórico', lo 'económico', categorías de la economía política, roles, clases, etc.), lo cual implica que "la materia o contenido de la sociedad es la naturaleza, cuya forma es la forma social", pues toda forma social se predica de un contenido material, i.e., personas u objetos (Ibíd., pág. 108). Con esto se advierte que ciertos componentes de la realidad física adquieren una forma social, como valor de uso o roles sociales, en la medida en que se insertan en la dinámica fundamental de la vida humana, a saber, la actividad productiva, necesaria para la subsistencia de los seres humanos. Por ello, Marx considera que en el ámbito de la realidad social, los individuos son tan indispensables como las relaciones sociales, ya que desde el punto de vista de la producción y reproducción de la vida, eje fundamental de la filosofía marxiana, la producción sólo es posible por la actividad de los individuos y sus relaciones de cooperación. En últimas, para Marx la realidad social se instancia en la realidad física (individuos y valores de uso), pero sus características se derivan de las relaciones de producción⁵².

Lo anterior, conlleva la distinción entre *relaciones materiales* y *relaciones sociales*. Las *relaciones materiales* son aquellas relaciones entre individuos en una actividad determinada, en cuya descripción no se requiere de la atribución de roles o funciones sociales, p.e., la actividad conjunta de serrar un tronco entre dos personas, o el acto sexual para la reproducción, este último el cual Marx denomina 'relación natural', que podría ser descrita en términos biológicos (Marx, 1974, pág. 32). Las *relaciones sociales*, en cambio, son aquellas relaciones que implican la atribución de roles a los individuos y determinadas relaciones de poder, p.e., la relación entre maestro y aprendiz en el taller medieval, o entre burgués y proletario en la época industrial. Esto tiene como consecuencia que las relaciones sociales no pueden deducirse de las relaciones materiales, es decir, no se pueden deducir enunciados que describan estos individuos en términos de sus roles dentro de la sociedad, de enunciados acerca de actividades colectivas entre individuos descritos en términos físicos. A lo sumo se pueden inferir las relaciones sociales de descripciones sobre relaciones materiales, pero esto depende de la consideración de todas las demás relaciones de producción existentes dentro de una sociedad particular, p.e., relaciones entre clases, profesiones, productores y consumidores, etc. (Cohen, 1986, págs. 102-103). Más específicamente, la atribución de roles en virtud de las relaciones de producción en que se encuentran las personas, depende de tomar en consideración la división del trabajo y los grados de su desarrollo en las formaciones históricas y sociales:

"Los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente, dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo 'puro', en el sentido de los

⁵² "Por esto Marx critica a los neohegelianos, que tienden a hipostasiar la realidad humana en un ámbito que va más allá de los individuos concretos: "Una vez que el hombre ha sido reconocido como la esencia, como la base de toda actividad humana y de toda relación humana, únicamente la crítica puede inventar todavía nuevas categorías y retransformar, así como lo hace precisamente, al hombre en una categoría y hasta en el principio de toda una serie de categorías, recurriendo de esta manera a la única escapatoria que le queda aún a la "inhumanidad" teológica, acosada y perseguida. ; ¡La historia no hace nada, "no posee una riqueza inmensa", "no libra combates"! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar —como si ella fuera un personaje particular— sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos" (Marx & Engels, 1971, págs. 111-112).

ideólogos. Pero, en el curso del desarrollo histórico, y precisamente por medio de la sustantivación de las relaciones sociales que es inevitable dentro de la división del trabajo, se revela una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las correspondientes condiciones. (Lo que no debe entenderse en el sentido de que, por ejemplo, el rentista, el capitalista, etc., dejen de ser personas, sino en el de que su personalidad se halla condicionada y determinada por relaciones de clase muy concretas, y la diferencia sólo se pone de manifiesto en contraposición con otra clase y, con respecto a ésta, solamente cuando se presenta la bancarrota)” (Marx, 1974, pág. 89).

La división de las labores dentro de una sociedad, producto de la necesidad, poco a poco circunscribe a los individuos en ciertos ámbitos concretos de actividad. En un principio como cazadores y recolectores (división del trabajo de acuerdo a las dotes físicas), y posteriormente entre diversos sectores y ámbitos de la producción, hasta llegar a la división entre el trabajo material y el trabajo intelectual (Ibíd., pág. 32). Por supuesto, esto depende de la conformación de una cierta manera de producir junto con todas sus determinaciones históricas. En últimas, los atributos sociales de los individuos presuponen una relación social que se establece a partir de determinadas actividades productivas. Entonces, para Marx, los hombres no son simplemente hombres, sino que son sujetos que trabajan en oficios determinados. El tipo de trabajo que ejercen y los intercambios de productos y servicios entre las personas que conforman una sociedad, establecen los vínculos de cooperación que luego adquieren una forma institucional basada en el reconocimiento mutuo.

Así, la conformación de las relaciones entre individuos que ejercen actividades distintas, que determinan su identidad y atributos sociales, pueden concebirse como *relaciones internas*, esto es, relaciones en las que las entidades relacionadas adquieren ciertas características en virtud de su relación y sólo dentro de dicha relación. En este sentido, Marx adopta un punto de vista similar al de Hegel acerca de las relaciones entre sujetos que encontramos en la famosa dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*. Allí, la subordinación de un individuo es esencial para la constitución del otro como amo, así como la dominación de un individuo es esencial para la constitución del otro como esclavo. En Hegel, estas relaciones internas son fenomenológicas, en el sentido en que la relación consiste en el reconocimiento consciente de una conciencia en cierto rol y de otra conciencia en relación con ese rol. Esta experiencia se da en el ámbito de la lucha por el reconocimiento, cuyo desenlace termina por eliminar la relación de dominación y los roles por ésta constituidos. Esto se debe a que la conciencia termina por experimentar la necesidad del reconocimiento mutuo, de manera que los individuos implicados en la relación de servidumbre terminan por cambiar sus roles, en la medida en que modifican la manera de reconocerse, dando lugar a la configuración de la autoconciencia y de nuevas formas institucionalizadas de relación (Gould, 1978, pág. 37).

De manera similar, Marx considera que todas las relaciones sociales entre individuos concretos y reales son relaciones internas. Sin embargo, no concibe que los roles que asumen los individuos estén totalmente determinados por el ‘reconocimiento mutuo’ en su sentido hegeliano, ya que las relaciones que dan lugar a la atribución de roles presuponen la existencia y modo de actividad de los individuos. En ese sentido, estos sujetos son agentes, y como tales constituyen las relaciones por su acción, de manera que no son un mero producto del reconocimiento fenomenológico y consciente, sino que constituyen las relaciones sociales, antes que nada, por una práctica productiva y unos intercambios materiales para la satisfacción de necesidades vitales. A la vez, dichos individuos son constituidos por esas relaciones sociales

de producción e intercambio, de tal manera que adquieren unos roles y atributos en virtud de su acción, sus vínculos y el establecimiento de un modo particular de vida, que sólo posteriormente son reconocidos e institucionalizados de manera más o menos consciente (Ibíd., pág. 35).

Adicionalmente, Marx concibe la posibilidad de tratar ciertas relaciones humanas como *relaciones externas*, i.e., como unas en que la relación es distinta de las entidades relacionadas. En este tipo de relación, propia de la formación social capitalista, las entidades se consideran auto-subsistentes, sus cualidades existen de manera totalmente independiente de su vínculo (Gould, 1978, pág. 38). Son aquellas que podemos ver en el intercambio de mercancías en la sociedad capitalista, en lo que se denomina en *El Capital* como fetichismo de la mercancía, donde las relaciones entre personas aparecen como *relaciones entre cosas* con determinados valores de uso (Marx, 2008a, pág. 88). Pero estas relaciones son meras apariencias de las *relaciones internas*, de relaciones sociales genuinas. Sin embargo, ambas, las relaciones internas y externas, son relaciones sociales reales que señalan diferentes ámbitos y etapas de la historia humana. En esa medida, las relaciones sociales no pueden considerarse como puras abstracciones conceptuales, como descripciones que hace un observador externo de los vínculos entre personas, sino más bien como componentes básicos de la realidad social que constituyen los atributos sociales de los individuos y cuya realidad última es la producción.

Con lo dicho hasta ahora, vale precisar en qué sentido el tratamiento de Marx difiere del análisis idealista de Hegel. En la perspectiva del materialismo histórico, no cabe la consideración de la constitución de las relaciones internas como una manifestación del desarrollo del Absoluto en la experiencia de la consciencia. Como decíamos, para Hegel el establecimiento de los roles es un asunto sobre todo mental o consciente, se trata del reconocimiento de una conciencia en el rol de dominante y de otra conciencia como servil en su interrelación. Para Marx, en cambio, este proceso es establecido por la actividad de los hombres bajo condiciones históricas y materiales determinadas, a saber, como el proceso de conformación de ciertos tipos de relación social de producción económica. La dimensión del reconocimiento consciente, es algo posterior y determinado por el ámbito económico, esto último mucho más básico, y que se da como práctica fundamental de subsistencia en relación a unas necesidades básicas naturales y socialmente constituidas. Contra Hegel, sobre la dialéctica de señor y siervo, en *El Capital* Marx afirma de manera contundente:

“La forma económica específica en que se arranca al producto directo el trabajo sobrante no retribuido determina la relación de señorío y servidumbre tal como brota directamente de la producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre ella. Y esto sirve luego de base a toda la estructura de la comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción y con ello, al mismo tiempo, su forma política específica” (Marx, citado en Gómez de Mantilla, 2014, pág. 77).

Según Marx, la conformación de los roles sociales y su reconocimiento, se da a través de la formación de grupos y clases en las relaciones sociales del esclavismo, el feudalismo y el capitalismo. Para Marx la producción económica es la base de la institucionalización del estatus que asumen las personas en sus intercambios: En las sociedades precapitalistas por el consumo militar, que lleva a concebir las actividades humanas como atributos naturales de las personas; y en el capitalismo, por la circulación de mercancías que conducen a hacer abstracción de las diferencias entre individuos para equipararlos en el mercado. El consumo y la circulación, son efectos derivados de condiciones materiales, i.e., de las condiciones de desarrollo de las fuerzas productivas, el alcance de la división del trabajo y la propiedad. Así, la producción es la

dimensión real de la vida humana, mientras el consumo y circulación, son tan sólo las dimensiones fenoménicas, aparentes, de la vida a la que se enfrentan hombres y mujeres inmersos en la producción. Es de esta dimensión fenoménica, que se derivan las apariencias engañosas de la vida social, que ocultan las condiciones reales de producción, de donde surgen las determinaciones sociales.

Con respecto a la relación de señorío y servidumbre en las sociedades precapitalistas de la antigüedad y de la edad media, el materialismo histórico de Marx explica la relación de dependencia personal entre amo y esclavo o señor y siervo, por la necesidad de la organización militar para la reproducción de una forma económica orientada a la producción de valores de uso, limitada por la escasez de mano de obra, el restringido desarrollo de las fuerzas productivas, y el limitado alcance de los mercados, que en su momento suplían las necesidades de una mínima parte de la población. En esta época, la defensa respecto de los invasores y la conformación de la guerra entre pueblos como actividad económica (saqueo, piratería, etc.), conllevó a una organización militar de las comunidades, lo que dio lugar al establecimiento del pueblo en armas (Grecia y Roma) y de estamentos guerreros (Edad Media), cuya función económica era salvaguardar las posesiones de las entidades comunitarias y la apropiación de nuevas tierras y hombres por medio de la esclavitud o la servidumbre, con el fin de garantizar la reproducción de la vida basada en el consumo de valores de uso. Así, el poder militar y las armas se vuelven los medios más importantes para la reproducción de la vida económica, dando lugar a que los dueños de estos medios se conviertan también en los explotadores de la producción para el consumo castrense.

La militarización, debida a la necesidad de subsistencia de la comunidad, conlleva al desarrollo de nuevas formas de transmisión de recursos entre unidades productivas y la colectividad, como trabajo, impuestos o rentas para el consumo militar. El plustrabajo de las unidades de producción en las sociedades de ciudadanos en armas o en los feudos, era debido al estado y/o los estamentos en el servicio militar o los impuestos, para proteger la ciudad o reino de otros invasores o evitar rebeliones. Las relaciones militares y el ínfimo comercio se convirtieron en modos regulares de intercambio entre ciudades, transformándolas en sistemas de estados o reinos, cuyos ciudadanos o señores forman fracciones de una sola clase dominante respecto a los esclavos o siervos. La institucionalización de la guerra entre ciudades estado o feudos, perpetuó la necesidad reproductiva por la protección, y con ello consolidó las condiciones bajo las cuales una clase guerrera dominante pudo explotar el trabajo dependiente bajo la forma del consumo militar convirtiéndose en características naturales de los individuos y hereditarias en castas y linajes⁵³

De esa forma, las relaciones de producción se combinan con la autoridad militar dentro de las unidades de producción a través de categorías militares de intercambio, bien sean en términos de ciudadanía (Grecia y Roma) o de señorío (Edad Media), y definen así el estatus personal del protector en tanto miembro de la milicia o la caballería, y el estatus no libre dependiente del

⁵³ Como vimos en el apartado (1.4.4) del primer capítulo de este trabajo, Marx y Engels, a partir de su lectura de la obra de Morgan, consideran que en las sociedades precapitalistas en que aún no se ha desarrollado la propiedad privada, se da una organización militar de carácter democrático como producto de la propiedad comunal y la división del trabajo para la subsistencia. Sólo después, con los avances en la producción que permiten los avances tecnológicos en la guerra, se dan las conquistas de nuevos territorios y la captura de botines y hombres, con lo que comienza una división tajante de clases entre miembros guerreros de la comunidad y esclavos o subordinados. Una vez que sucede esto, los roles dominantes de los miembros de la milicia y sus privilegios aparecen encarnados en personas y familias particulares, adquiriendo un carácter hereditario.

trabajador (esclavo o siervo), este último quien debe plustrabajo a su amo ciudadano o a su señor en virtud de tal estatus, lo cual queda sancionado en términos de un derecho consuetudinario o códigos de privilegios. Todo esto ocultando la dimensión más básica de la producción (Torrance, 1995, págs. 126-132)⁵⁴.

De otra parte, Marx considera que el tipo de relación que Hegel ve superada en el 'reconocimiento mutuo' de las conciencias, es la manifestación de las relaciones típicas del capitalismo. En este modo de producción, que se basa en la creación de valores de cambio, donde existe un alcance descomunal de las fuerzas productivas, la propiedad privada y la ampliación de la economía de mercado, la subsistencia de los individuos no depende más de la función económica de la milicia sino de la adquisición de dinero para suplir las necesidades, lo cual se hace por medio del intercambio de mercancías, siendo una de ellas, la fuerza de trabajo. Los mercados tratan a los individuos como agentes que difieren sólo en el valor de su propiedad, pero que siempre son intercambiadas por formas equivalentes. Esta forma de integración social de los individuos a través de la circulación de mercancías, crea una forma de relación social de aparente igualdad y libertad:

“No sólo se trata, pues, de que la libertad y la igualdad son respetadas, en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda *igualdad y libertad*. Estas como ideas puras, son meras expresiones idealizadas de aquél al desarrollarse en relaciones jurídicas, políticas y sociales, éstas son solamente aquella base elevada a otra potencia” (Marx, 2007a, pág. 183).

Dadas estas relaciones en que los individuos satisfacen sus necesidades a través del intercambio de valores de cambio equivalentes, y se encuentran como representantes de dichos valores, que enajenan de manera voluntaria y equitativa en el ámbito de la circulación, se da una relación entre sujetos en que ambos se reconocen mutuamente como propietarios, haciendo abstracción de cualquier diferencia substantiva entre ellos. Para Marx, esta es la base de las formas institucionalizadas de la igualdad jurídica, que tan sólo refuerzan y reflejan las consideraciones conscientes que provienen de la vida práctica de los hombres, la cual es fundamentalmente económica.

⁵⁴ Jon Elster trata la cuestión en el feudalismo como un equilibrio de Nash: “A similar optical illusion accounts for the view that feudalism was a voluntary and mutually beneficial arrangement between the lord and the serfs, the former providing protection in exchange for goods and labour services. The impression of a voluntary and rational arrangement disappears when one observes that the lord provided protection mainly against other lords, much as a gangster can justify his protection racket by pointing to the threat from rival gangsters. Feudalism, that is, may have been a Nash equilibrium, in the sense that for each community subordination to the lord was optimal given that everyone else behaved similarly. yet insubordination would also have been an equilibrium, for communities refused to sustain their lords there would be no predators to fear and no need for protection” A lo cual John Torrance responde: “Without denying Elster's main point, one must question the implication that communities of serfs needed only to transcend their local standpoints and get a global view of the feudal system as a whole in order to see the rationality of collective insubordination. For unless they could also envisage their future relations in non-military terms, subordination to military experts would still, even then, be optimal, and in a feudal environment would tend to assume a feudal form. The thesis of a globally opaque surface denies that they could transcend the military definition of society itself without an alternative theory of feudalism. To the extent that their production must appear to them to be regulated inevitably by the needs of war, they would hesitate to disarm. An alternative theory and practice did exist, in monasticism, but it was not for laymen” (Torrance, 1995, pág. 131)

Con estas observaciones, podemos decir que para Marx las relaciones sociales son establecidas, en primer lugar, por la actividad real de estos agentes en la producción y sus intercambios de valores de uso bajo una forma particular de intercambio, determinada por las necesidades de la producción. Posteriormente, las relaciones así establecidas quedan sancionadas por su vigencia práctica y el reconocimiento intersubjetivo de las actividades e intercambios realizados por las personas, en razón de la división del trabajo, dando lugar a la institucionalización de los roles y la relaciones. Podemos afirmar entonces que para Marx, el tipo de producción de los individuos en una determinada división del trabajo, los intercambios de productos y servicios entre ellos, según sea la época histórica, sumado al mutuo reconocimiento práctico-social de tales actividades, son condiciones necesarias y suficientes para conformar los roles de los sujetos que componen la sociedad, entendida esta como la suma de las relaciones sociales (Marx, 2007a, pág. 204).

En contraste, en la perspectiva de Hegel tan sólo es condición necesaria y suficiente el mutuo reconocimiento de los roles por parte de los sujetos inmersos en la relación. Este reconocimiento de la relación de subordinación, por temor a la muerte, deriva en los intercambios materiales entre los individuos implicados, de manera que el reconocimiento del dominante por el dominado implica su servidumbre en el ámbito de la producción. Vale recordar que en el desarrollo de la dialéctica del amo y el esclavo, Hegel le da una importancia al trabajo en la formación del hombre por sí mismo, lo cual reconoce Marx en los *Manuscritos* (Marx, 2003, pág. 187). Sin embargo, a diferencia de Hegel, el filósofo de Tréveris no piensa que los roles y atributos sociales del individuo en una sociedad histórica determinada dependan tan solo de la conciencia que los hombres tienen de las instituciones sociales y culturales, sancionadas como relaciones de dominio y servidumbre en términos del reconocimiento recíproco. La conciencia de las diferencias sociales y de los roles asumidos por cada hombre, es algo posterior y derivado de la dinámica de la vida práctica, que en el caso de la filosofía de Marx, encuentra su expresión más básica en la producción económica.

2.1.3) *El lenguaje en las relaciones sociales, las categorías y los roles.*

Hasta ahora, hemos visto cómo la actividad y las relaciones de los individuos en la producción dan lugar a la constitución de los roles sociales, que posteriormente se institucionalizan por su regularidad y vigencia en la vida práctica de los hombres. Dicha institucionalización queda sancionada en el reconocimiento consciente de los objetos, las relaciones y los roles de los individuos que conforman la realidad social, lo cual demanda la existencia de unas determinadas categorías o conceptos que fungan como predicados de sus funciones sociales. Para ello, los seres humanos requieren de un lenguaje, con el cual pueden comunicarse para efectos de la cooperación, comprender y significar los objetos y las personas que componen la realidad social. Sin embargo, los seres humanos no cuentan desde los inicios de su historia natural con un lenguaje. Este surge y se desarrolla gracias al trato práctico con el mundo en la actividad del trabajo. En sus *Notas marginales al Tratado de Economía Política de Adolph Wagner*, Marx enuncia explícitamente su concepción sobre el origen y la función del lenguaje en la vida social:

But for a professorial schoolmaster [i.e Wagner] the relations between men and nature are a priori not *practical*, that is, relations rooted in action, but *theoretical*, man finds himself *in relation to the things of the outside world* as means of satisfying his needs. But men do not by any means begin by "finding themselves in this theoretical relationship to the *things of the outside world*". They begin, like every animal, by *eating, drinking, etc.*, that is not by "finding themselves" in a relationship, but *actively behaving*, availing themselves of certain things of the outside world by action, and thus satisfying

their needs. (They start, then, with production). By the repetition of this process the capacity of these things to "satisfy their needs" becomes imprinted on their brains; men, like animals, also learn "theoretically" to distinguish the outer things which serve to satisfy their needs from all other. At a certain stage of evolution after their needs, and the activities by which they are satisfied, have, in the meanwhile, increased and further developed, they will linguistically christen entire classes of these things which they distinguished by experience from the rest of the outside world [...] But this linguistic label purely and simply expresses as a concept what repeated activity has turned into an experience, namely that certain outer things serve to satisfy the needs of human beings already living in certain social context //this being an essential prerequisite on account of the language//. Human beings only give a special (generic) name to these things because they already know that they serve to satisfy their needs, because they seek to acquire them by more or less frequently repeated activity, and therefore also to keep them in their possession; they call them "goods" or something else which expresses the fact that they use these things in practice, that these things are useful to them, and they give the thing this character of utility as if it possessed it, although it would hardly occur to a sheep that one of its "useful" qualities is that it can be eaten by human beings (Marx, 2010b , págs. 538-539)

Como podemos ver, Marx aquí se mantiene fiel al *dictum* del Fausto de Goethe: 'en el principio era la acción' (Marx, 2008a, pág. 105). En su crítica al profesor Adolph Wagner, Marx recalca que el ser humano comienza su historia natural como animal gregario⁵⁵, y como tal, por satisfacer sus necesidades de manera directa, consumiendo lo que el medio le ofrece. Comienzan apropiándose las cosas que les son útiles para satisfacer sus necesidades básicas, lo cual incluye el hacerse de ciertos objetos que le sirvan de instrumentos. En ese proceso de ensayo y error, van adquiriendo conciencia de aquellas cosas que les sirven para la subsistencia, distinguiéndolas de aquellas que no lo son y que por ello son irrelevantes. Posteriormente, y con cierto nivel de desarrollo cognitivo posibilitado por la adquisición de habilidades prácticas en la lucha por la existencia, los hombres y mujeres comienzan a 'clasificar lingüísticamente clases enteras' de aquellas cosas que son útiles, separándolas del resto de objetos con los que se encuentran. El 'sello lingüístico' con que se hace la clasificación, es un sonido con el cual los hombres, dentro de un contexto social (en las primeras etapas el grupo gregario o la 'comunidad natural'), designan aquellos objetos para identificarlos con fines prácticos, en tanto que pretenden 'adquirirlos por medio de una actividad más o menos frecuente' y a través de la cooperación en el trabajo⁵⁶

⁵⁵ "'Man'? If the category 'man' is meant here, then he has "no" needs at all; if man in isolated juxtaposition with nature, then each individual must be considered a non-gregarious animal; if a man already existing in some kind of society—and this is what Mr. Wagner implies, since his "man" does have a language, even though he lacks a university education—then as a starting-point the specific character of this social man must be presented, i.e. the specific character of the community in which he lives, since in that case production, i.e. *the process by which he makes his living*, already has some kind of social character" (Ibíd., pág. 538)

⁵⁶ El lenguaje por supuesto surge al principio como la expresión de señalizaciones y de ciertos sonidos en un contexto social para fines prácticos: "El 'espíritu' nace ya tarado con la maldición de estar 'preñado' de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres." (Marx, 1974, pág. 31)

Según Marx, los seres humanos llaman 'bienes' a estos objetos útiles para su subsistencia, indicando con ello que 'usan estos objetos' en la práctica o que son útiles para satisfacer sus necesidades. A través de esas denominaciones, adscriben la 'utilidad' o el 'uso' a los objetos como parte de sus propiedades intrínsecas sin advertir que esa utilidad sólo es tal en relación a la necesidad humana, atribuyendo de manera no consciente una función o propiedad relativa al observador o usuario, pero tratándola como una propiedad intrínseca del referente, es decir, en un principio los hombres consideran como propiedades intrínsecas de los objetos su utilidad y el nombre que les atribuyen⁵⁷. Más adelante, Marx prosigue:

"Now, if one terms the fact that human beings not only treat such things practically, as means of satisfying their needs, but also denote them in their thoughts and then linguistically as things which "*satisfy*" their needs, and hence *themselves* //as long as the need of man is not satisfied he is at *variance* with his needs and thus with himself//; if one terms this, "according to German linguistic usage", "attributing *value*" to them, then one has proved that the general concept "*value*" stems from the behaviour of human beings towards the things found in the outside world which satisfy their needs, and consequently that this is the *generic concept* of "*value*", and that all other kinds of value, such as the chemical value [valency] of the elements, are no more than variations of it."
(Marx, 2010b , págs. 539-540)

Marx considera que la vida social comienza con el comportamiento del ser humano hacia objetos externos que satisfacen sus necesidades, y no con la reflexión y el lenguaje, como piensa Wagner. Es de ese comportamiento que surge la noción de aquello que tiene valor para la vida humana, constituyendo los objetos de la naturaleza, y aquellos transformados por el trabajo, en valores de uso. De este hecho básico y pre-reflexivo, se deriva el concepto lingüístico de valor que después figura en las descripciones de otros hechos o fenómenos, como en el caso que menciona Marx en la química, o respecto a lo que se considera 'valioso' en términos culturales. Así, en contra de Wagner, quien considera que los hombres primero reflexionan sobre su relación con la naturaleza, tratando las cosas que satisfacen sus necesidades como 'bienes' y después, adicionalmente, 'atribuyéndoles valor' para medirlos y compararlos entre sí, Marx afirma que antes que cualquier atribución mental de valor a los referentes externos, el hombre comienza por la acción (comer, beber, usar, etc.), la percepción y el reconocimiento de ciertas cosas como medios para satisfacer las necesidades, faltándole aún los conceptos, los cuales sólo surgen con el tiempo:

⁵⁷ Esta etapa del desarrollo filogenético del lenguaje y la conciencia humana, en que las características de los objetos relativas al uso humano y sus denominaciones en palabras se conciben como propiedades intrínsecas de sus referentes, es análoga al desarrollo ontogenético del lenguaje y la mente humana. A partir de premisas similares a las de Marx, Lev Vigotsky mostró cómo los niños, en las primeras etapas del desarrollo de su capacidad lingüística, no distinguen entre la semántica y la fonética, no diferencian entre 'las formas verbales y los significados', pensando así que la palabra hace parte integral del objeto "El niño debe aprender a distinguir entre la semántica y la fonética y comprender la naturaleza de la diferencia; al principio utiliza las formas verbales y los significados sin tener conciencia de su separación; para él la palabra es parte integrante del objeto que denomina. Esta concepción parece ser característica de la primitiva conciencia lingüística. Todos conocemos la historia del campesino que manifestó no sorprenderse por el hecho de que los sabios pudieran calcular el tamaño y el curso de las estrellas con sus instrumentos; lo que le habría asombrado hubiera sido que pudieran descubrir sus nombres. Las experiencias simples demuestran que los niños en edad preescolar 'explican' los nombres de los objetos a través de sus atributos ; según ellos, un animal se llama 'vaca' porque tiene cuernos; 'ternero' porque sus cuernos son pequeños; 'perro' porque es pequeño y no tiene cuernos; un objeto recibe el nombre de 'auto' porque no es un animal" (Vigotsky, 1999, pág. 79)

But the salto mortale is performed with the words "*attributing value to goods or the things of the outside world*". Wagner should have said: the dubbing of certain things of the outside world "*goods*" may also be called "*attributing value*" to these things, and this is the Wagnerian *derivation* of the "*concept of value*" pure and simple or in general. The *content* is not altered by this *change* of linguistic expression. It is still only the *distinguishing or fixing in the mind* of the things of the outside world which are means of satisfying human needs; in fact, simply the *perception and acknowledgement of certain things of the outside world as means of satisfying the needs of "man"* (who as such, however, is actually suffering from a "need of concepts") (Ibid, pág. 542)

Con esto, Marx indica que para los seres humanos la atribución de valor o utilidad a los objetos, comienza con una relación preteórica y prelingüística, marcada por las necesidades básicas. En cierto sentido, Marx considera que el proceso descrito por Wagner no sólo es redundante en su forma⁵⁸, sino que presupone unos costos cognitivos muy altos para los hombres y mujeres primigenios. Es en la práctica que se van formando ciertas 'impresiones' de aquello que es útil y que tan sólo después, como efecto de la comunicación exigida en la cooperación, termina adquiriendo un nombre. Al principio, estos nombres o palabras comienzan a aplicarse a conjuntos de cosas útiles, y conforme se desarrollan las fuerzas productivas, la división del trabajo y, con ello, las habilidades cognitivas de los hombres, estas palabras van adquiriendo diversos sentidos, que se complejizan en la medida en que la vida social se hace cada vez más rica en contenidos materiales y relaciones sociales derivadas del modo de producción. En este respecto se comprende la afirmación de Marx sobre cómo el concepto 'genérico' del valor, luego se aplica a diversos objetos como 'variaciones' de éste. Al respecto Marx brinda los siguientes datos lingüísticos acerca del concepto de 'valor':

That the *distinguishing* of (reference to) things of the outside world which are means of satisfying human needs as "*goods*" may be *dubbed* "*attributing value to these things*"—this Wagner was able to prove not only by means of "German linguistic usage", as Rau did, but also: there is the Latin word *dignitas* = *dignity, merit, rank, etc.*, which when applied to things also means "*value*"; *dignitas* is derived from *dignus*, and this from *dic*, *POINT OUT, SHOW, auszeichnen, zeigen; dignus* thus means "*POINTED OUT*"; hence, too, *digitus*, the finger with which one points out a thing, refers to it; Greek δείκ-νυμι, δακτυος (finger); Gothic: *ga-tecta* (dico); German: *zeigen*; and we could arrive at a lot more "*derivations*" bearing in mind that δείκνυμι (or δείκνύω) (to make visible, to bring to light, *to refer to*) has the same basic stem as δέχομαι—that is δέχ (to hold out, to *take*). (Ibid, pág. 543)

Marx señala que lo que intenta hacer Wagner, derivar el concepto de 'valor' de una atribución teórica de valor a objetos externos, tiene su correlato en palabras del latín, el griego, el gótico y el alemán antiguo cuyas raíces refieren al acto de 'señalar' 'mostrar' 'hacer visible' 'referir a', etc. Con esto recalca que antes que nada las palabras, en este caso aquellas que refieren a lo que es valioso o que tiene valor, tienen su origen en la acción, aquí, la acción de distinguir lo útil en el contexto de la subsistencia en la relación del hombre con la naturaleza⁵⁹. Además, consigue

⁵⁸ Wagner considera que los hombres primero atribuyen a las cosas la propiedad de ser 'bienes' y luego les atribuyen 'valor'. Marx considera que tratar algo como un bien es de por sí tratarlo como algo que tiene valor.

⁵⁹ En la *Ideología* y contra Stirner, Marx afirma que "las raíces originarias de todas las palabras son verbos" (Ibid., pág. 319), con lo cual estaría afirmando que las palabras surgen primero como predicados de la acción humana.

mostrar que las palabras tienen una historia sociocultural enmarcada en el ámbito de la producción de la vida, i.e., en el trabajo, y que éstas luego aplican en diferentes sentidos como variaciones en razón del desarrollo económico.

Con lo dicho, vemos cómo Marx establece el origen del lenguaje a partir de la acción en la producción, y cómo se desarrolla a partir de variaciones de sus elementos de acuerdo a las formas históricas de sociedad. En la medida en que se complejizan las tareas y relaciones humanas, y se enriquece la vida social y la comunicación, más se desarrolla el lenguaje y sus términos. Con estos elementos se predicen funciones y roles sociales de las entidades que pueblan la realidad social, constituyéndola en todas sus determinaciones significativas.

Esta concepción genética del desarrollo del lenguaje en la historia humana, en la que, según Marx, los hombres primigenios comenzaron nombrando 'clases enteras' de aquellas cosas que son útiles para la subsistencia, separándolas del resto de objetos con los que se encuentran en la naturaleza, y cuyos nombres luego se aplican como 'sus variaciones' a nuevos objetos, nuevas relaciones y roles sociales, se corresponde con el desarrollo ontogenético de la formación de conceptos en la mente del niño. Hasta una edad no muy avanzada, los niños no piensan en términos de 'conceptos', entendidos como palabras que refieren a objetos o referentes en virtud de un atributo en común que se abstrae de otras propiedades, palabras que luego sirven de instrumentos del pensamiento para dirigir procesos mentales y solucionar problemas prácticos. Antes de desarrollar esa habilidad conceptual, los niños empiezan a clasificar la realidad a partir de 'complejos', i.e., por medio de palabras que refieren a grupos de objetos que comparten varias características similares aunque vagamente conectadas, y donde aún no se puede abstraer un atributo común de otras características, ni pueden definirse o explicarse las funciones de estas palabras.

Según los descubrimientos experimentales de Vigotsky, en la solución de problemas prácticos, el pensamiento complejo de los niños comienzan enlazando y nombrando grupos de objetos por asociación, i.e., vinculando objetos por aspectos comunes o por proximidad espacial y que no designan aún objetos individuales; luego por colecciones, i.e., vinculando y nombrando grupos de objetos en razón de atributos que llevan a complementarse para ciertos efectos (p.e., la vajilla como grupo de utensilios para comer en la mesa, etc.); más tarde, por complejos de cadena, donde se reúnen y nombran grupos de objetos en un orden consecutivo, tal que forman una secuencia ordenada que trasladan el significado de un eslabón al siguiente (p.e., cuando un niño forma grupos de objetos en forma de triángulo, y luego se fija en el color de uno de esos objetos de forma triangular y en seguida pasa formar grupos de ese mismo color, y luego fijándose en el carácter circular de uno de esos objetos y pasando a formar grupos de cosas circulares, etc.); posteriormente en complejos difusos, a través de la agrupación y nombramiento de objetos en virtud de una impresión vaga de atributos relacionados pero que no guardan identidad (p.e., cuando el niño forma un grupo en el que armoniza un triángulo amarillo con un objeto trapezoide y armonizar este a su vez con cuadrados y luego rectángulos, etc.); y por último, a través de pseudoconceptos, en que se agrupa y nombran objetos alrededor de un ejemplo de manera correcta, pero donde el sujeto no puede comprender el significado del agrupamiento de esas cosas o no puede explicar su agrupamiento en relación a una definición de un concepto (Vigotsky, 1999, págs. 38-42).

Con respecto a nuestro tema, Vigotsky en sus investigaciones acerca del papel de la palabra en el desarrollo del pensamiento infantil, advierte que este proceso de pensamiento por complejos es el mismo que domina la formación de familias de palabras en la historia de los lenguajes naturales:

“Si trazamos la historia de una palabra cualquiera en cualquier lengua veremos, aunque a primera vista parezca sorprendente, que sus significados cambian tal como sucede con el pensamiento infantil [...] Más a menudo de lo que se supone, nuevos fenómenos y objetos reciben denominaciones que tienen en cuenta atributos no esenciales, de modo que el nombre no expresa realmente la naturaleza de la cosa nombrada. Un nombre nunca es un concepto cuando surge por primera vez, resulta, en general, demasiado estrecho o demasiado amplio. Por ejemplo, la palabra rusa correspondiente a vaca, en su origen significaba ‘con cuernos’, y la que se usaba para ratón significaba ‘ladrón’, aunque una vaca tiene otros atributos aparte de los cuernos y un ratón no solamente comete hurtos, por lo tanto, estos nombres resultan limitados, aunque, por otra parte, son demasiado amplios, puesto que los mismos términos pueden ser aplicados, y realmente lo son, en algunas otras lenguas a un cierto número de criaturas distintas. El resultado es una lucha incesante entre el pensamiento conceptual y la herencia del primitivo pensamiento en complejos, dentro de las lenguas en desarrollo. El nombre que se crea en el complejo, basado en un atributo, entra en conflicto con el concepto del que ha sido fundamento, y en la disputa entre el concepto y la imagen que da nacimiento al nombre, esta última se olvida gradualmente, se desvanece de la conciencia y la memoria y se destruye eventualmente el significado original de la palabra” (Ibíd., pág. 46)

De manera similar, en la *Ideología Alemana*, Marx dice lo siguiente sobre el desarrollo del lenguaje y sus términos:

“Por lo demás, el carácter natural del lenguaje, en todo lenguaje moderno desarrollado, queda abolido, en parte por la historia del desarrollo del lenguaje en base a los materiales anteriores, como ocurre en las lenguas latinas y germánicas, en parte por el cruce y la mezcla de naciones, como en el inglés, y en parte por la concentración de los dialectos de una nación para formar la lengua nacional, teniendo como base la concentración económica y política” (Marx, 1974, pág. 510)⁶⁰

Así, sobre la ‘disputa entre el concepto y la imagen que da nacimiento al nombre’ —al decir de Vigotsky—, Marx nos refiere en el *Capital* el proceso de desarrollo de la abstracción y del lenguaje con el ejemplo del origen del dinero. Antes del capitalismo, en ciertos medios sociales el peso de ciertos metales (oro, plata, etc.) servían como cantidades equivalentes generales en el intercambio de mercancías, p.e., x libras de plata = y cantidad de z mercancía, etc. Posteriormente, se dio el cambio del peso metálico por denominaciones puramente nominales del dinero como equivalente general, p.e., unas cuantas monedas de cualquier metal o incluso cierto papel dinero (billetes) cuentan como x libras esterlinas (aunque no pesen una libra) = y cantidad de z mercancías. Para Marx, el origen de la convención dineraria no surge a partir de un mero acuerdo racional o por una imposición mental de funciones de estatus por

⁶⁰ Marx nos da un ejemplo en la *Ideología Alemana*: “Al burgués le es tanto más fácil demostrar con su lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles y de las relaciones individuales e incluso de las generales humanas, por cuanto este mismo lenguaje es un producto de la burguesía, razón por la cual, lo mismo en el lenguaje que en la realidad, las relaciones del traficante sirven de base a todas las demás. Así, por ejemplo, *propriété* expresa, al mismo tiempo, la propiedad y la cualidad; *property* designa la propiedad y la peculiaridad, lo “propio” en sentido mercantil y en sentido individual, indica el *valeur*, el *value*, el valor; *commerce* el tráfico comercial; *échange*, *exchange*, el intercambio, etc., palabras empleadas tanto para designar las relaciones comerciales como para expresar las cualidades y relaciones de los individuos como tales. Y exactamente lo mismo sucede en las demás lenguas modernas” (Marx, 1974, pág. 267)

intencionalidad colectiva, sino que surge como sanción de ciertos desarrollos económicos y sociales.

Marx aduce tres hechos históricos que conllevaron al cambio del peso metálico por denominaciones nominales: 1) La introducción de dinero del extranjero cuyas denominaciones difieren de las locales (Antigua Roma); 2) El desplazamiento de un metal preciosos por otro más preciosos debido al aumento de la riqueza (el oro desplaza a la plata y se dejan las medidas de peso metálico de la plata para denominar ciertas cantidades del nuevo metal); y 3) La falsificación del dinero por parte de los príncipes. Dichos procesos históricos terminaron por instituir el divorcio entre el nombre dinerario de los pesos metálicos y su denominación ponderal corriente. En la medida en que el patrón dinerario comienza a ser cada vez más convencional y requiere de vigencia general, posteriormente se le regula legalmente (Marx, 2008a, págs. 121-123). Con esto Marx quiere dejar claro que, por un lado, el establecimiento de ciertas convenciones lingüísticas primero tienen lugar en las relaciones sociales y en la institución de prácticas (comerciales, productivas, sociales, etc.) que luego adquieren un 'nombre', y por otro, que el papel del estado o de la 'política' no es establecer las convenciones sino tan sólo sancionarlas y regularlas en tanto que hecho social vigente⁶¹. En relación al lenguaje, Marx afirma:

“El *nombre* de una cosa es por entero exterior a la naturaleza de la misma. Nada sé de una persona de la que sé que se llama Jacobus. De igual suerte, en las *denominaciones dinerarias* libra, tálero, franco, ducado, etc., se desvanece toda huella de la relación de valor. La confusión en torno al sentido secreto de estos signos cabalísticos se vuelve tanto mayor por cuanto las denominaciones dinerarias expresan el *valor* de las mercancías y, al propio tiempo, partes alícuotas de un *peso metálico*, del patrón dinerario. Por otra parte el *valor*, a diferencia de los abigarrados cuerpos que pueblan el mundo de las mercancías, tiene que desarrollarse hasta asumir esa forma que es propia de una cosa y ajena al concepto, pero, también, simplemente social” (Ibíd., pág. 123).

Estas observaciones sobre el nombre de las denominaciones dinerarias, nos revelan el papel del lenguaje en la realidad social. Con el ejemplo del dinero, podemos ver cómo por un determinado proceso social se va formando el lenguaje con que denominamos las entidades que sirven de contenido de la realidad social (p.e., libra, talero, ducado, etc. para referirnos al equivalente general), y que nos dota con conceptos y palabras con que nos referimos a valores de uso, personas e instituciones. Este proceso comienza con la acción, que se complejiza en la misma medida en que lo hace la vida y la coexistencia, a la vez que va forjando en la práctica las habilidades cognitivas y la mente de los individuos que conforman la sociedad. Esto permite a

⁶¹ Por esto Marx ya había criticado a Proudhon en la *Miseria de la Filosofía*. Para Proudhon, el oro y la plata fueron las mercancías cuyo valor fue el primero en constituirse en términos de tiempo de trabajo, y que luego fueron estas dos mercancías, por medio de la sanción de un soberano, las que adquieren la función de dinero. Marx en cambio afirma que el valor del dinero no fue el primero en constituirse, sino que el valor surge con la producción de cualquier tipo de mercancías, y en ese sentido, sólo después se establece una mercancía (el oro y/o la plata) como equivalente general que posteriormente se impone como dinero, ya que el intercambio de mercancías por dinero presupone el intercambio y la ponderación entre valores de uso en términos de su valor, i.e., por la cantidad de trabajo socialmente necesario para su producción. Marx critica las razones económicas que aduce Proudhon para la institucionalización del dinero, en especial aquella que afirma que fue producto de una sanción del soberano. Marx afirma que los soberanos no crean el dinero sino que el dinero se impone a las decisiones del soberano. La legislación política y civil, para Marx, tan sólo protocolizan las exigencias de las relaciones económicas. (Marx, 1987, págs. 44-45)

los hombres y mujeres de las sociedades históricas comprenderse en la cooperación en el ámbito de la producción, adquirir ciertas denominaciones sociales e interpretar el mundo y la experiencia humana.

En esta línea de argumentación debemos recordar, respecto a los roles que asumen los individuos en una determinada sociedad, que para Marx estos son un resultado del reconocimiento de la actividad productiva, del ejercicio de funciones en la cooperación en el ámbito económico, es decir, de las acciones determinadas de las personas en las relaciones sociales de producción, todo ello como efecto de la división del trabajo y el intercambio. Por estas razones, los individuos luego adquieren una denominación en el lenguaje que operan como predicados de su modo de actividad. Así las cosas, los individuos sociales no aparecen ante el punto de vista social sin más, no aparecen como puros 'Yo', sino que aparecen como obrero, aprendiz, maestro, esclavo, burgués, rentista, etc. Estos predicados no aparecen como meros productos de la conciencia, es decir, no derivan de la mera atribución formal de roles o 'funciones de status' (Searle, 1997). En la perspectiva de Marx, estas denominaciones se derivan de la conformación de instituciones sociales a partir de las relaciones de producción y sus actividades constitutivas, que para efectos de la cooperación y la comunicación luego se denominan con categorías del lenguaje, el cual evoluciona lentamente en correspondencia con los desarrollos sociales relevantes. Con ello, el lenguaje y las ideas que expresa devienen contenidos de la conciencia humana. Así lo expresa Marx:

“Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también los principios, las ideas, y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por lo tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan.” (Marx, 1987, pág. 68)

Entonces, para Marx las categorías del pensamiento, expresadas en el lenguaje, son la expresión de determinadas relaciones sociales y de actividades de los individuos. Por ello, considera que los adjetivos que utilizamos en los predicados sobre individuos y cosas, refieren a una historia de la formación histórica de conceptos en el contexto de la acción y cooperación en la producción. Por eso Marx afirma que las categorías con las que la economía burguesa trata sus objetos, convirtiéndolas en propiedades inherentes a estas —p.e., cuando denominamos a una máquina como 'capital', o a una persona como 'obrero'—, sólo refieren a la función que personas, medios o instrumentos cumplen en el proceso económico, “se trata de ciertas funciones, expresadas en determinadas categorías” (Marx, citado en Gómez de Mantilla, 2014, págs. 60-61). Y esto no sólo ocurre con la economía burguesa, sino también con las denominaciones sociales o roles que adquieren los individuos por medio del lenguaje en todas las formaciones sociales precedentes al capitalismo. En ese sentido, los atributos sociales de las entidades que pueblan la realidad social, son predicados de las funciones que cumplen para el ámbito esencial de la vida humana, que determinan en última instancia su existencia y subsistencia, i.e., en el ámbito de la producción económica.

Por ello, podemos encontrar en la obra de Marx muchas digresiones sobre el origen de palabras y conceptos en sus críticas a ciertos autores que tergiversan ideológicamente ciertos contextos económicos, históricos y sociales. Por ejemplo, Marx advierte en su crítica a Max Stirner en la *Ideología Alemana*, que la palabra 'Sociedad' en alemán (*Gesellschaft*), proviene de la palabra 'compañero' (*Geselle*), la cual a su vez equivale a la palabra 'convecino' (*Hausgenosse*)⁶² (Marx,

⁶² Marx cita a Stirner textualmente: "La palabra «*Gesellschaft*» se origina de la palabra «*Sal*». Si en una *sala* se hallan reunidas muchas personas, *sala* viene a indicar sociedad. Esas personas se *hallan* en sociedad y forman, a lo sumo, una *sociedad de salón*, por cuanto se expresan con los *tópicos de salón*

1974, pág. 319), esto lo cual se corresponde con el tipo de comunidad precapitalista germana, basada en la coexistencia de propietarios individuales separados por largas distancias y que comparten un pasado, la ascendencia, la lengua y las costumbres (Marx, 1982, pág. 62). Así mismo, contra Bakunin, quien considera que ‘el Imperio alemán es el único estado verdadero en Europa’, Marx apunta que la etimología corrobora que los estados propiamente dichos sólo han surgido allí donde ha existido un soberano absoluto, lo cual no hubo en Alemania: “«*State*» (*empire, royaume, roi*); *rule* (*régner, dominer*). (In German, on the other hand, *Reich* originally referred only to a piece of territory (large or small) with definite boundaries, named after the tribe, etc., the people it belonged to” (Marx, 2010b, pág. 491). De otra parte, en los *Apuntes Etnológicos*, Marx complementa el análisis de Morgan sobre el origen de la labranza en la ‘horticultura’, ésta última que da su nombre a la palabra jardín, que tiene sus raíces en la palabra ‘hortus’ y en diversas lenguas antiguas que refieren a un campo cercado, lugar de la actividad del cultivo de alimentos (Marx, 1988, pág. 76). Con estos ejemplos, se comprende que el lenguaje en la obra de Marx juega un papel crucial —aunque él mismo nunca haya explicitado en sus obras este papel y este asunto haya pasado inadvertido en buena parte de la literatura marxista—, en la medida en que expresa ciertas relaciones sociales, ciertas formas de vida que encuentran en la producción su nivel más básico y fundamental. De ahí que la actividad históricamente determinada de los individuos en un ámbito y espacio de la producción sea el origen de las categorías que califican a los hombres en sus cualidades y atributos sociales, p.e., cuando hablamos de un ‘horticultor’, de un ‘burgués’⁶³, o de un ‘terrateniente’⁶⁴

Ahora, en lo que refiere al componente semántico del lenguaje, Marx consideraba que las palabras adquieren su significado sólo en tanto expresan las actividades de los individuos en ciertas relaciones sociales, que tomadas en su totalidad conforman una formación social que es a la vez un contexto de sentido. En esa medida, cualquier uso de una palabra que sirva de denominación de un rol o función sociales, por fuera del contexto significativo relevante, es un despropósito⁶⁵. En este respecto, por ejemplo, Marx critica a los filólogos que ven la existencia del capital en Grecia y Roma antiguas en relación a ciertos términos que referían al adelanto de dinero en relación con deudas, o al número de cabezas (*capitae*) de ganado en préstamo. Marx, en cambio, concibe que el concepto de capital expresa su significado respecto a una relación en un contexto social histórico determinado, a saber, la relación entre el rol del capitalista como dueño de los medios de producción y el asalariado que vende a éste su fuerza de trabajo a

tradicionales. Si se llega a un *intercambio* real, éste debe considerarse como independiente de la sociedad” (Marx, 1974, pág. 318)

⁶³ La categoría con que se califica al propietario de medios de producción o al comerciante rico en la época moderna, deriva de la palabra con que se designaba a los habitantes de las primeras ciudades libres en la Eda Media, conocidas como ‘burgos’.

⁶⁴ “En todo el Oriente, donde la comunidad o el Estado es propietario del suelo, falta incluso la palabra “terrateniente” en las lenguas, sobre lo cual puede informarse el señor Dühring cerca de los juristas ingleses que se martirizaron en vano en la India con la pregunta ¿quién es propietario de la tierra?” (Engels, 1968, pág. 170)

⁶⁵ Marx considera que el significado o sentido de los términos de un lenguaje descansa en una forma de vida social: “Uno de los problemas más difíciles para los filósofos es el descender del mundo del pensamiento al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el *lenguaje*. Y como los filósofos han proclamado la independencia del pensamiento, debieron proclamar también el lenguaje como un reino propio y soberano. En esto reside el secreto del lenguaje filosófico, en el que los pensamientos encierran, como palabras, un contenido propio. El problema de descender del mundo de los pensamientos al mundo real se convierte así en el problema de descender del lenguaje a la vida [...] Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente, del que aquél se abstrae, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos un reino aparte, sino que son, sencillamente, *expresiones* de la vida real” (Marx, 1974, págs. 534-535)

cambio de dinero, y es por ello que sólo tiene sentido hablar de capital o del capitalista cuando se dan ciertas relaciones sociales en una modo de producción determinado. Por esta razón, dice Marx que el capital es en 'esencia el capitalista' y que afirmar que se puede hablar de capital en la antigüedad, es "sólo otro modo de decir que en Roma y Grecia el trabajo era *libre*". Y más adelante observa: "El que los dueños de las plantaciones en América no sólo los llamemos ahora capitalistas, sino que lo *sean*, se basa en el hecho de que ellos existen como una anomalía dentro de un mercado mundial basado en el trabajo libre" (Marx, 1982, pág. 94). En esa línea, las categorías utilizadas en la descripción de los individuos y de la sociedad, no son simples convenciones ni conceptos fijados, y presuponen un modo de vida basado en la actividad de los hombres y sus relaciones históricas:

"Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto —la moderna sociedad burguesa en este caso— es algo dado tanto en la realidad como en la mente y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun *desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*" (Marx, 2007a, pág. 27)

De acuerdo con esto, es el origen socioeconómico de las categorías con que predicamos los atributos de los individuos lo que permite que estos puedan ser concebidos como personas con ciertos roles, dado un modo de producción y una formación social concreta. En consecuencia, en la ontología social de Marx se da cabida a los individuos por medio de cierto tipo de descripciones que asumen y presuponen la existencia de relaciones e instituciones sociales, en la medida en que las categorías surgen y presuponen contextos de vida significativos, expresados en las relaciones sociales de producción que componen una forma de vida humana. Así, en correspondencia con la teoría marxiana, se puede describir a una persona *A* como alguien que ocupa un rol social, cuyos deseos, creencias y acciones pueden hacer referencia a hechos, relaciones e instituciones sociales, p.e., afirmando que *A* es un inversionista, pues hace inversiones en ciertas empresas, lo que presupone relaciones económicas entre individuos en instituciones económicas (empresas, bancos, el dinero, etc.); o que *A* es un juez en tanto que aplica la ley en determinada agencia estatal, lo que a su vez presupone relaciones entre funcionarios y ciudadanos a través de instituciones judiciales (juzgados, etc.) (Thomson, 2018, pág. 76).

En contraste, las diferentes versiones del individualismo en ciencias sociales evitan que las descripciones de los individuos y sus acciones hagan referencia a relaciones sociales e instituciones. Esto sucede con cuatro versiones del individualismo: 1) El individualismo ontológico, que considera que sólo existen los individuos; 2) el individualismo reduccionista, según el cual los enunciados sobre la sociedad y las instituciones sociales pueden ser reducidos a enunciados sobre individuos; 3) el individualismo explicativo, que concibe que la explicación de hechos sociales pueden hacerse en términos de los comportamientos individuales; y 4) el individualismo compositivo, que considera que la sociedad y las instituciones sociales son entidades compuestas por individuos. Todas estas concepciones, según Garret Thomson, presuponen y requieren que toda afirmación sobre un individuo, lo describa como una persona *A* libre de roles sociales. En este tipo de enunciados se aplican descripciones con predicados intencionales, tales como: 'La persona *A* cree que *p* en el tiempo *t*' o 'La persona *A* desea *q* en el tiempo *t*', donde *p* y *q* no involucran referencias a hechos o instituciones sociales (Ibíd.). Estas descripciones son resultado de un presupuesto del individualismo en ontología social: considerar que las acciones y los estados mentales de los individuos son más básicos que el comportamiento de las instituciones sociales, siendo éstas un resultado de la sumatoria de

acciones individuales o la interconexión de los estados mentales individuales⁶⁶ (Ibíd.). Para Marx, en cambio, la descripción de los individuos con ciertos roles sociales, implica que lo que los individuos hacen o se representan por fuera de toda relación social no resulta ser más fundamental en la realidad social. Los atributos sociales de estos individuos, se deben al modo de su actividad en la producción social de la vida, i.e., a la forma de acción respecto de otros y en su relación con otros, siendo que las categorías que fungen como predicados de su actividad, son categorías formadas histórica y socialmente⁶⁷

Ahora bien, se puede pensar que la atribución de roles en la teoría marxista tan sólo puede dar cuenta de roles sociales estrictamente relacionados al ámbito de la economía. Sin embargo, cabe resaltar que los roles sociales que pueden ocupar los individuos, desde el punto de vista de Marx, no se agotan en el ámbito de la producción o trabajo material, el trabajo ejercido por los individuos circunscrito a la producción de bienes de consumo. La división del trabajo en Marx cubija todas las actividades humanas, pues ésta llega al punto de dividir las labores humanas en labores materiales e intelectuales, estas últimas entre las que cabe el oficio del artista, el del filósofo, el abogado y el funcionario público (Marx, 1974, págs. 470; 535; 225). Estas actividades resultan ser ineludibles en la medida que satisfacen ciertas necesidades (p.e., aquellas del funcionario o estadista para la organización y administración de una sociedad, debido al crecimiento de la población y la complejidad de las relaciones sociales entre clases), o porque son posibilitadas gracias al desarrollo económico que permite a una parte de la población, generalmente la clase dominante, dedicarse a cultivar su espíritu (el caso del artista, el filósofo, etc.). Todas estas actividades se institucionalizan, creando organizaciones con miembros dedicados al mismo tipo de actividad (universidades, entidades estatales, etc.), que posteriormente reciben un reconocimiento por parte de los demás individuos que conforman la sociedad.

En resumen, se puede decir que para Marx la constitución de una realidad social comienza con el trabajo, y ésta actividad permite el desarrollo de la mente y la conciencia, la cual se ve encarnada en el lenguaje como práctica para la cooperación en la producción. Con dicho

⁶⁶ Estas concepciones se encuentran en enfoques fenomenológicos como los de Alfred Schutz, quien considera la realidad social conformada por las ideas de sentido común de los individuos que componen la sociedad. En su afán por proponer una manera de explicar la acción social, Schutz plantea que ésta adquiere su significado social en virtud del estado mental de actor o agente, i.e., en virtud de sus intenciones o razones para actuar, y en esa medida, considera que en último término la realidad sociocultural es equiparable a la suma e interconexión de los estados mentales de los individuos (Rubinstein, 1981, págs. 77-78)

⁶⁷ Carol Gould nos advierte sobre la ontología social y la ontología de Marx, lo siguiente: "Social ontology may be taken in two senses: (1) It may mean the study of the nature of social reality, that is, the nature of the individuals, institutions and processes that compose society. This study attempts to determine the basic entities of social life —whether these are persons or institutions; the fundamental forms of social interaction; and the nature of social change. In this use, society is taken as a specific domain of existence, like nature, and social ontology forms a branch of general ontology. Or (2) it may mean ontology socialized, that is, a study of reality that reflects on the social roots of the conceptions of this reality [...]These alternative senses of the term social ontology are not mutually exclusive [...]In this sense, social ontology is the analysis of the nature of social reality by means of socially interpreted categories [...]Marx is concerned with the study of the nature of reality; but unlike most traditional ontologists, the reality he is concerned with is social reality. Even here, Marx makes a radical departure from the tradition: He interprets the ontological categories concretely as having social and historical meaning. Thus, for example, in Marx's analysis of capitalism, the traditional metaphysical distinction between appearance and essence shows up as the distinction between the free market and exploitation, in which the appearance or phenomenon of exchange is taken to mask the essential social relations of exploitation" (Gould, 1978, págs. xv-xvi).

lenguaje, se enuncian los atributos sociales adquiridos por las entidades físicas en las relaciones que componen la realidad social. En la medida en que Marx considera que el lenguaje sólo enuncia lo que se ha cimentado en las prácticas materiales, las cuales le dan su forma y su contenido (sintaxis, gramática, semántica, etc.), de esa manera fundando el lenguaje en unos criterios normativos de carácter prelingüístico que existen como conductas de carácter público, regular y vigente, se puede afirmar que para Marx los hechos sociales e institucionales comienzan y persisten en las relaciones sociales de producción. Por eso en esta concepción filosófica las prácticas sociales son de por sí instituciones sociales, en la medida en que surgen y se acomodan a la forma de producir de una sociedad y sólo se mantienen en tanto que los individuos las mantengan vigentes en la praxis. Por eso, el reconocimiento en el lenguaje de estas prácticas como instituciones y hechos institucionales sólo es una manifestación de su existencia para efectos de su representación y la comunicación entre los agentes sociales.

En contravía a esta perspectiva, John Searle marca una diferencia entre hechos sociales e institucionales, considerando que estos últimos sólo se dan por la mediación de un acto de habla. En su perspectiva, los hechos sociales son aquellos hechos de acción conjunta entre individuos en la cual existe una intención compartida (p.e., cazar en manada); los segundos, en cambio, son una subclase de hechos sociales en que se da una acción colectiva que tan sólo existe en virtud de una atribución de funciones de status a objetos o personas, funciones que no pueden cumplir en virtud de su mera constitución física, lo cual funda la realidad social compuesta de instituciones. Según Searle, para atribuir funciones de status se requiere de la capacidad de representarse objetos de una cierta manera (como dinero, propiedad, etc.), y para ello se requiere de la intencionalidad colectiva y del lenguaje. Así, la realidad institucional tan sólo puede existir en la medida en que nos la representamos como existente (que este papel cuente como dinero; que tal persona cuente como un abogado; que tal máquina cuente como capital constante), lo que requiere que el agente se represente ciertas entidades o hechos siendo de cierta manera y bajo ciertas descripciones, i.e., con un contenido semántico. Así, se necesita del lenguaje para fundar instituciones, pues en la representación de hechos institucionales no hay nada más que hechos brutos y su representación de tener un status institucional, y no hay nada en los hechos físicos (en un papel o pedazo de metal que llamamos 'dinero'; en los rasgos físicos de una persona que llamamos 'abogado'; etc.) que provea el contenido semántico con el que nos representamos instituciones o hechos institucionales y esto lo provee el lenguaje y la atribución de funciones por intencionalidad colectiva (Searle, 2006).

Ante ésta concepción, con Marx podríamos contestar que lo que permite la representación de tal objeto o persona como un hecho institucional, depende totalmente de todo un contexto de acciones recíprocas, públicas y vigentes entre los agentes de la realidad social. Por ello Marx considera que las instituciones nombradas con categorías económicas o sociales no comienzan a existir una vez que se empieza a hablar de ellas, pues esos nombres son 'determinaciones de existencia' (Marx, 2007a, pág. 27). Es la praxis la que da lugar a las instituciones sociales y a los criterios normativos de corrección y adecuación para lo que podemos decir o imputar con el lenguaje sobre hechos institucionales. Entonces, así como no podemos hablar de capital en la antigüedad o en la Edad Media, en la medida en que no existía el trabajo libre ni la libertad de oficios, análogamente tampoco podemos afirmar que tal o cual cosa cuenta como dinero, propiedad o matrimonio en tanto que instituciones sociales, si no es porque podemos identificar los casos relevantes de hechos institucionales, lo cual está garantizado por la vigencia de prácticas culturales cimentadas en el ámbito de la producción económica, i.e., porque usamos ciertos trozos de papel o piezas metálicas como dinero o porque compramos y enajenamos objetos como propiedad en ciertos contextos. Podríamos decir que Marx, como Wittgenstein,

considera que el significado es el uso y que el lenguaje se funda en 'la regularidad, en la coincidencia en el obrar' de los individuos que conforman la sociedad, siendo la vida social en las relaciones de producción el fundamento de las instituciones, la conciencia y la normatividad (Ramos, 2018, págs. 107-108). En consecuencia, no cabe aquí la concepción según la cual las instituciones emergen por medio de la atribución de funciones de estatus a través de un acto de habla, ya que las instituciones tienen su realidad en la praxis y el lenguaje tan sólo ratifica lo que ya está presente en el mundo social.

En esa misma línea, cabe remarcar otro contraste acerca del papel del lenguaje en la realidad social entre la ontología social de Marx y la de John Searle. Este último considera que el lenguaje es una institución que no ha sido instituida y que además, es la base de todas las demás instituciones humanas. Para él, el lenguaje no requiere de lenguaje, pues es un hecho institucional que no debe ser instituido, i.e., que a los signos utilizados en el lenguaje no se le asignan significados por medio del lenguaje. Éste se 'autoidentifica', lo que quiere decir que desde temprano los hombres y mujeres identificamos los sonidos de la voz humana como símbolos o signos que tienen un referente. En últimas, para evitar el círculo vicioso o el regreso al infinito que esta concepción implica, Searle afirma que el lenguaje es un hecho institucional que no se institucionaliza, y esto porque el lenguaje es así (Gama, 2018, pág. 134).

Como lo advierte Gama, esta forma de tratar el lenguaje tiene consecuencias para la propuesta de Searle. Este filósofo analítico considera la realidad social como algo construido a partir de entidades naturales o materiales, entre las cuales se encuentra al hombre con su conciencia, que tiene como particularidad la capacidad mental de la intencionalidad. Esta última es la que permite el fenómeno de la intencionalidad colectiva que a su vez permite la atribución colectiva de funciones de estatus, fundando la realidad institucional y las normas. En este sistema, el lenguaje sirve de puente entre la realidad natural y la realidad social pues permite la representación de objetos físicos con un cierto significado y función. El problema con esta propuesta es que el lenguaje es un hecho institucional, ya hace parte o se encuentra dentro la realidad social. Esto implica una petición de principio en la propuesta de Searle, pues al tratar de derivar de la realidad física la realidad social y congeniarlas, termina explicando el origen de la realidad social desde un elemento de la realidad social, i.e., el lenguaje. Para evitar esta consecuencia, se tendría que dar una explicación naturalista del lenguaje, ubicar su origen en el mundo físico, a la vez que explicar causalmente su capacidad simbólica, que es desde el inicio una propiedad que va más allá de las propiedades físicas del mundo o los sonidos que identificamos como palabras (Ibíd.)

Como hemos dicho, Marx al igual que Searle, considera la historia humana como parte de la historia natural, concibiendo el origen del hombre a partir de procesos materiales. Pero en vez de considerar que el lenguaje es el punto de arranque de la realidad social, lo trata como un producto del trabajo, el verdadero concepto ontológico social en su obra. Es la necesidad de la cooperación humana para la satisfacción de necesidades naturales, que sólo se lleva a cabo por medio de la actividad del trabajo, la que da lugar al origen del lenguaje. Con el afán de superar problemas prácticos de subsistencia que exigen de coordinación, se comienza a generar un tipo de comunicación prelingüística entre los miembros de grupos gregarios humanos. Esto lleva a la utilización de señalizaciones y sonidos que sirven como marcadores de ciertos referentes para efectos de las actividades conjuntas, que con la actividad 'más o menos frecuente' se van convirtiendo en usos que facilitan el cumplimiento de tareas vitales. Con el establecimiento de 'sellos lingüísticos' primitivos, y con la creciente complejidad de las tareas colectivas, se van generando formas de conducta permanentes que establecen ciertos modos de vida y de

comprensión. A su vez, el establecimiento común de convenciones en la actividad, va generando un desarrollo paralelo de las capacidades motoras y cognitivas que permiten simbolizar y con ello se va generando la función organizadora del lenguaje en el control y la planificación de la acción individual, mejorando las ventajas adaptativas y transformadoras de los hombres respecto de la naturaleza (Vigotsky, 2009, págs. 39-56). Como vimos, los significados y las características de estos lenguajes van evolucionando conforme se desarrollan las comunidades y sociedades históricas, y van adquiriendo más y nuevas funciones, a la vez que sirven de instrumentos del desarrollo cognitivo de los seres humanos, aumentando sus capacidades de abstracción, control de procesos materiales y sociales, entre otras cosas⁶⁸. De ahí que Marx no tenga problema en explicar el origen y función del lenguaje, y que considere la constitución de la realidad social en la conformación de la producción económica, sin caer en una petición de principio, i.e., derivando la realidad social y sus instituciones de la realidad física a través del trato material con el mundo por medio de la praxis, y no por medio de una institución social como el lenguaje (como hace Searle), que es más bien un producto de la vida práctica de los hombres.

2.2) El proceso económico de constitución de la realidad social.

La ontología social de Marx, deriva del acento que pone en la producción y el trabajo como forma básica de relación para la subsistencia. Para el autor, la estructura interna de una sociedad se fundamenta en la relación existente entre: 1) las fuerzas productivas: Los medios de producción y la fuerza de trabajo que se utilizan en la producción de valores ; 2) la división del trabajo: La distribución entre individuos y grupos de diferentes actividades necesarias para la producción en sus diversos niveles; 3) el intercambio interior: Las relaciones de intercambio de productos para el consumo que surgen dentro de una sociedad, y entre estas y otras sociedades.; y 4) Las relaciones sociales de producción: Las relaciones entre personas, entre estas y las fuerzas productivas, que constituyen la estructura económica de la sociedad, en la que cada uno de estos elementos ocupa un lugar y unas funciones en relación con la producción en un momento histórico dado⁶⁹.

Todos estos elementos conforman el concepto de ‘Modo de Producción’⁷⁰, por el cual entendemos la forma de producir en una sociedad determinada. Esto incluye:

⁶⁸ Contra la explicación individualista del lenguaje, Garret Thomson hace una observación que se corresponde muy bien con la concepción social del lenguaje en Marx: “[...] así como no hubo una formación deliberada del Estado, ni se creó deliberadamente el dinero, tampoco hubo una invención del lenguaje. No hubo una primera palabra. Históricamente, no hubo un paso discreto desde un grupo de individuos prelingüísticos hacia la primera comunicación lingüística entre ellos, a partir de la cual se desarrolló posteriormente el pensamiento lingüístico. En cambio, de la idea individualista de que el lenguaje debe haber surgido a partir de un grupo de convenciones o acuerdos prelingüísticos, deberíamos estar buscando un desarrollo continuo de las comunicaciones de la comunidad, de menos a más lingüísticas. Las prácticas lingüísticas siempre fueron comunitarias y los significados lingüísticos surgieron a partir de prácticas sociales comunicativas o instituciones más primitivas. No deberíamos estar buscando una fase individualista presocial a partir de la cual se desarrollaron las instituciones sociales” (Thomson, 2018, pág. 82)

⁶⁹ Gerald A. Cohen ofrece en *La Teoría de la Historia de Karl Marx*, una serie de citas de Marx en las que nos basamos para esta definición de las Relaciones Sociales de Producción y las demás categorías Ver: (Cohen, 1986. Caps 2; 3 y 4)

⁷⁰ El término no es utilizado de manera consistente por Marx, lo cual ha llevado a ciertas controversias en la medida en que el Modo de Producción es tomado como la manera en que el trabajo produce valor y

a) El modo material: La manera en que los hombres trabajan con sus fuerzas productivas, los procesos materiales que utilizan, las formas de especialización y división del trabajo;

b) El modo social: Las propiedades sociales del proceso de producción que se compone de tres dimensiones; (1.b) su propósito: la finalidad de la producción que puede ser producción para el uso del productor o producción para el cambio; (2.b) la forma de plus-trabajo: la manera en que se manifiesta la producción y la apropiación del excedente en una sociedad determinada; y (3.b) los medios de explotación del trabajo: Los medios por los cuales el productor es obligado a realizar un plus-trabajo, p.ej. en la sociedad capitalista, la falta de medios de producción por parte del trabajador, implica que el burgués deba apropiarse del excedente por medio del contrato, mientras en la esclavitud el medio es una 'coerción extraeconómica' a partir de la dominación de una parte de la sociedad por la otra, a través de una combinación de violencia e ideología.; y

c) El modo mixto que incluye los dos anteriores, i.e, el modo material en que los hombres trabajan con sus Fuerzas Productivas combinado con el modo social (Cohen, 1986, págs. 87-93).

De manera que un modo de producción implica una determinada manera de cooperación social o fase social, modo de cooperación que es una 'fuerza productiva':

“De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una “fuerza productiva”; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la “historia de la humanidad” debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio” (Marx, 1974, pág. 30)

En esa perspectiva, las fuerzas productivas nacen como un determinado modo de cooperación⁷¹. Este es el primer elemento económico que da lugar a la constitución y el origen de las relaciones sociales en Marx. Empero, las fuerzas productivas que, en su primera manifestación, son modos de cooperación para la satisfacción de necesidades, presuponen la división del trabajo, y ésta, a su vez, presupone el intercambio⁷². Por lo tanto los tres elementos se dan de manera paralela. En esa medida, un aumento de la producción ocasionado por el aumento de las fuerzas productivas conlleva a un aumento de la población, y esto a su vez condiciona los cambios en la división del trabajo, lo cual implica el intercambio entre los individuos que, para satisfacer sus necesidades, cambian los productos de sus trabajos particulares (Ibíd., pág.32).

Ahora bien, con la creciente magnitud de la población y de la producción, se complejiza la división del trabajo, que en su forma histórica más elemental es la división en el acto sexual, luego, una división del trabajo de acuerdo a las capacidades físicas (división entre cazadores y

además cómo históricamente se reproduce esa manera de producir en determinadas sociedades, así Althusser incluye factores de la superestructura en la manera en que producen las sociedades humanas (Himmelweit, 1991)

⁷¹ Aquí es importante señalar que existe un debate acerca de si se puede considerar las relaciones sociales de producción como parte de las Fuerzas Productivas. Según Gerald A. Cohen, las Fuerzas Productivas son para Marx la base de las Relaciones Sociales de Producción, pero no hacen parte de ellas. Cohen afirma que Marx en muchos pasajes de sus obras distingue de esa manera Fuerza Productiva de las Relaciones Sociales de Producción. Sin embargo, en los pasajes citados de la 'Ideología Alemana' vemos cómo un determinado modo de cooperación, esto es, una determinada relación social de producción, es para Marx una Fuerza Productiva. (Cohen, pág., 34-35)

⁷² Sin embargo, Marx afirma en su análisis de las Formaciones sociales precapitalistas que el intercambio surge primero como trueque entre distintas colectividades y no como intercambio individual (Marx, 1982)

recolectores, etc.), la cual deriva en una división del trabajo entre oficios particulares, y por último, la división entre el trabajo físico o material y el trabajo intelectual. De ahí que, como consecuencia del crecimiento de las fuerzas productivas que genera el aumento de la producción, surja la división nacional del trabajo entre el campo y la ciudad con la separación entre el campo, la industria y el comercio. Aparejado con esto se da la división del trabajo en trabajo agrícola y el trabajo industrial, que lleva a la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados labores, i.e., a la división del trabajo al interior de cada sector de la producción. De tal forma, la posición de estos distintos sectores en cada uno de las ramas de la producción se halla condicionada por el modo de explotar el trabajo en los diferentes sectores productivos. Así mismo, esta división del trabajo se convierte en el elemento fundamental de las relaciones internacionales, pues conlleva la división internacional del trabajo, lo que a su vez dependerá de la manera en que estos elementos sean desarrollados dentro de las naciones y en sus relaciones de codependencia (Ibíd., pág., 20). Para Marx, esto lleva a la constitución de los diversos ámbitos de los que se compone cualquier sociedad:

“¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma, sino el producto de la acción recíproca de los hombres? ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. A una determinada sociedad civil corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil” (Marx, 1987, pág. 137)

Con esta descripción, Marx resumen su punto de vista acerca de lo que constituye la realidad social o ‘la sociedad’. Resalta aquí la reconocida tesis de Marx según la cual la sociedad está constituida de clases. En este respecto, cabe recordar que en su obra, las primeras sociedades tribales o en el comunismo primitivo (Engels, 1979), no existen las clases. Estas aparecen con la expansión de la división del trabajo y el crecimiento de la propiedad privada. Para Marx, en general, en cada modo de producción existen dos clases fundamentales como producto de las relaciones de propiedad, en ese sentido, surge una clase que posee los medios de producción y otra que no⁷³. De ahí que las clases queden definidas en función a la relación de grupos e individuos con los medios de producción, constituyendo el momento de la clase como un *en-sí*, i.e., la constitución de la clase en referencia a sus condiciones objetivas.

Las clases, así descritas, mantienen una relación de dependencia y conflicto, dependencia que no es sólo dependencia material, sino también en términos de la reciprocidad de su identidad. La dependencia material es asimétrica, en la medida en que descansa en la explotación y la extracción de beneficio. Por otra parte, la reciprocidad entre clases respecto a su identidad, significa que estas necesitan la una de la otra (Giddens, 1996, pág. 31). Es decir que, al igual que en la existencia de roles entre individuos, las relaciones de clase son internas en tanto que debe existir una clase para la conformación y la identidad de la otra. Sólo existen clases dominantes en la medida en que existen clases dominadas y viceversa. Esto a su vez implica que las clases tienen intereses contrapuestos en la medida en que participan de manera desigual respecto al producto del trabajo social, y esto lleva a su conformación como facciones o partidos que

⁷³ Sin embargo, en las formaciones sociales precapitalistas de la antigüedad, la propiedad era propiedad de la tierra y las armas, más no de todos los medios de producción.

disputan el poder. Esto último refiere al momento de la conformación de la clase como un *parásito*, como grupo de individuos que se hacen conscientes de sus intereses comunes y se convierten en agentes políticos. En esa línea, la clase propietaria se vuelve dominante y su rol económico se corresponde con su control político de la sociedad.

Lo anterior refiere a lo que Giddens llama 'modelo abstracto' de la composición de clases en la teoría de Marx. Con este se hace referencia a las distinciones analíticas que hace el filósofo alemán sobre los modos de producción. Pero además, en sus consideraciones históricas, suelen aparecer otras clases además de aquellas que componen el modo de producción dominante. Se trata de clases que surgen en la decadencia de ciertos modos de producción, p.e., la burguesía en las postrimerías del feudalismo, y aquellas que desaparecen paulatinamente en la decadencia de ciertos modos de producción, p.e., la nobleza con el surgimiento del capitalismo. Paralelamente hay clases que se mantienen al margen, durante cierto tiempo, de la dinámica económica de la sociedad (p.e., campesinos libres) y subdivisiones de las clases antagónicas (lumpenproletariado, pequeñaburguesía, profesionales, etc.) (Ibíd., 32-33). Así, cabe resaltar que si bien los modos de producción se basan en la constitución de dos clases antagónicas (amo y esclavo; señor y siervo; burgués y proletario), las diferentes clases en los diversos sentidos mencionados, pueden convivir en ciertos momentos históricos (p.e., la esclavitud en el sur de estados unidos en la era de la industria capitalista moderna) que son denominados por Marx como *formaciones económico-sociales*, en las que pueden convivir diversos modos de producción y diversos grupos y clases sociales.

Así las cosas, la ontología social de Marx concibe la sociedad como la suma de las relaciones entre los individuos que la componen. Dichas relaciones son creadas a partir de ciertas condiciones de producción iniciales, históricas y económicas, por cada nueva generación de hombres y mujeres que deben emprender en cada etapa la lucha por la subsistencia. Los individuos y las relaciones sociales funcionan así como los elementos constitutivos de la realidad social, y se transforman en la medida en que hombres y mujeres producen cada vez más y mejor. Estas relaciones sociales de producción, crean ciertas formas de consumo e intercambio, suscribiendo a los individuos a ciertos roles y funciones sociales en virtud de la necesaria división del trabajo que ello implica. Respecto a estos elementos, luego se fundan y se conforman clases e instituciones, cada vez más complejas, y que cumplen con ciertas funciones en el ámbito de la vida humana, conformando la estructura y la superestructura de la sociedad. Ahora, debemos pasar a analizar, según Marx, cuáles han sido estas formas de sociedad que han existido en la historia humana.

En este capítulo hemos discutido la concepción de realidad social que mantiene Marx a lo largo de su obra. Pudimos concluir que:

(2.1) La ontología social de Marx, considera que las entidades básicas de la realidad social son las relaciones de producción y los individuos en tanto agentes de la producción, entidades básicas que son mutuamente dependientes en la medida en que las relaciones existen sólo en tanto que los individuos las crean por su acción y sus vínculos económicos, y en la medida en que las relaciones se instancian en agentes concretos y particulares. Así, para Marx el hombre desde los inicios de su historia natural se encuentra en comunidades, inserto en relaciones de cooperación para la producción que se 'crean' y reproducen en virtud de la acción de los sujetos en su trato práctico con la naturaleza para la satisfacción de sus necesidades, vale decir, en el

trabajo. En ese sentido, los individuos en Marx se califican bajo un predicado particular, a saber, como productores, y de esa manera apartándose de las concepciones individualistas del contractualismo y la economía política clásica, que tratan la sociedad como una entidad constituida por acuerdos artificiales, como en el contrato social de Hobbes o Rousseau; o por dinámicas de interacción que encuentran su fundamento en ciertas disposiciones psicológicas, como el egoísmo racional y la predisposición al intercambio que postula Adam Smith. Esas relaciones entre individuos, que constituyen la realidad social, son relaciones internas, i.e., relaciones en las cuales los sujetos asumen unos roles sociales en virtud de su inserción en la relación. Dichos roles, conformados en la vida práctica, luego se adscriben por medio de categorías del lenguaje, el cual surge históricamente para efectos de la cooperación, con el cual se expresa la función de los individuos en el contexto de la vida económica, dada la división del trabajo en una sociedad determinada; y

(2.2) Todo el proceso de constitución de las sociedades, la conciencia y el lenguaje, que permite la conformación de la realidad social, es de carácter económico, fundado en un determinado modo de producción, el desarrollo de las fuerzas productivas y el intercambio, que a la larga constituyen las instituciones, grupos y clases sociales de las sociedades históricas. Dentro de la configuración de las clases sociales, podemos encontrar un modelo abstracto, según el cual cada modo de producción se conforma en clases de propietarios y no propietarios (amo y esclavo; señor y siervo; burgués y proletario), a la vez que encontramos diferentes sub-clases sociales que surgen o decaen en el cambio histórico y que conviven de maneras diversas dentro de un mismo contexto histórico de manera compleja (campesinos libres, lumpenproletariado, profesionales, etc.).

Capítulo III. Las Formaciones Sociales.

En este último capítulo, **(3.1)** definiré el concepto de Formación Social; **(3.2)** describiré las formaciones sociales precapitalistas; **(3.3)** se comentará el proceso de disolución de la propiedad comunal y la formación social capitalista; y **(3.4)** comentaré brevemente la descripción de lo que Marx consideraba que significaba hablar de una formación social comunista en el futuro.

3.1) El concepto de Formación Social.

En el capítulo uno hemos caracterizado el naturalismo de Marx, en el cual el trabajo juega un papel muy importante dando lugar a la conformación del ser humano como ser social. Esto sucede en el contexto de la conformación de las sociedades históricas como *Formaciones Sociales*, un concepto que Marx utiliza por primera vez en la *Contribución a la crítica de la Economía Política*. En el presente capítulo acotaremos dicha categoría y haremos una revisión sobre la manera en que Marx caracteriza diferentes tipos de formaciones sociales, de esa manera esclareciendo su ontología social, gracias a lo cual determinaremos cómo se presentan las configuraciones de las unidades fundamentales de la realidad social en cada etapa de la historia.

En primer lugar, hemos escogido el concepto de *Formación Social* como noción fundamental para el análisis ontológico social de Marx en la medida que recoge todos los elementos que componen sus observaciones. Con dicho concepto se evita el economicismo que reduce lo social a la categoría de modo de producción, que tiende a ver la sucesión histórica de manera mecánica. Si bien el concepto 'modo de producción' es relevante en el análisis del marxismo y el materialismo histórico, debemos advertir que con ella nos referimos ante todo a la manera de producir en una sociedad determinada, pero no hace mayor referencia a la totalidad social, a la cual Marx se refiere con el concepto de *Formación Social*. Esta denominación la usa para referirse al carácter histórico, económico, político y cultural de las diversas sociedades humanas. A pesar de las imprecisiones de Marx respecto a su definición, se puede asegurar que con *formación social* indica el estado social-histórico de una determinada comunidad humana en un momento dado, a la vez que al proceso del que dicha sociedad es resultado. En palabras de Emilio Sereni, es tanto un concepto estático como dinámico (Sereni, 1986, pág. 60). En el Prólogo a la *Contribución*:

“Una formación social no desaparece nunca antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que hayan madurado, en el seno de la propia sociedad antigua, las condiciones materiales para su existencia. Por eso la humanidad se plantea siempre únicamente los problemas que puede resolver, pues un examen más detenido muestra siempre que el propio problema no surge sino cuando las condiciones materiales para resolverlo ya existen o, por lo menos, están en vías de formación” (Marx, 1989b, pág. 8)

Marx resalta que la sociedad es algo real y objetivo, frente a lo cual los individuos se enfrentan y los condiciona. Pero estas relaciones sociales son un producto histórico, son lo que son en virtud del desarrollo del conjunto de factores que encontramos dentro de la categoría de los modos de producción, en adición a factores superestructurales (culturales, ideológicos, políticos, etc.), por lo cual contiene en sí rezagos de antiguas formas de relacionarse, de producir y de pensar, a la vez que nuevas relaciones sociales y, en germen, los elementos económicos y

sociales de nuevos desarrollos. Así, al discutir el papel de las categorías de la economía política frente a la realidad social, Marx anota que en la relación entre lo abstracto y lo concreto, puede suceder que las categorías más simples pueden expresar las relaciones aun no totalmente desarrolladas de la realidad económico-social, esto en tanto que dichas categorías son la expresión de funciones de personas y cosas en determinadas relaciones sociales en proceso de constitución. Y de otra parte, lo concreto más desarrollado, la realidad social más avanzada, en consecuencia, siempre presupone las categorías más simples en tanto que un conjunto de relaciones sociales totalmente constituidas, como relaciones que presuponen estadios anteriores de su desarrollo y conceptualización. Marx ejemplifica esto con el caso del dinero, el cual existió mucho antes del capitalismo antes que se convirtiera en capital. También afirma que pueden existir formas de sociedad muy desarrolladas pero 'históricamente inmaduras', en que podemos encontrar las formas más complejas del desarrollo económico, con una muy desarrollada división del trabajo, pero que no cuentan con dinero, capital o trabajo asalariado, como sucedía con los Incas (Marx, 1989a, pág. 53).

En consecuencia, Marx considera que no es posible hacer una taxonomía de la historia humana con categorías abstractas que se correspondan uno a uno con la compleja realidad social. Antes bien, el análisis económico-social, como sucede con el análisis geológico, no puede establecer fronteras definidas entre diferentes clases de formas sociales. Así lo enuncia el mismo Marx en los borradores de sus cartas a Vera Zazulich, donde compara la ciencia social con la ciencia de las formaciones geológicas, y asevera que también en ese terreno debe aceptarse que una sociedad concreta se compone de diferentes tipos de relaciones que se corresponden con el orden de sucesión de las épocas históricas de una sociedad, así como las formaciones geológicas establecen tipos de roca que se componen de diferentes minerales que surgen en el desarrollo histórico natural (Sereni, 1986, págs. 60-61). Esto quiere decir que la realidad social, comprendida bajo el concepto de formación social, puede estar compuesta de diversos modos de producción, como sucedió en el feudalismo con la convivencia del modo de producción servil y el incipiente capitalismo en las ciudades libres europeas (burgos), la convivencia de modos de producción tribales en Germania con el modo de producción esclavista romano, o el capitalismo mundial con relaciones esclavistas en Estados Unidos. Todo esto indica la convivencia de diversas clases y modos de vida, que conllevan la coexistencia de diversas culturas y elementos ideológicos procedentes del pasado, toda vez que se acepta que estas son un resultado derivado de la variedad de las relaciones económicas y los modos de producción. Por todo ello, el concepto de *formación económico-social* consiste en el establecimiento de tipologías de clasificación históricas menos rígidas que aquellas que privilegian el concepto de modo de producción⁷⁴.

Así, con *Formación Social* nos referimos a la totalidad social orgánica que es resultado de las tensiones entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, en la que pueden convivir más de un modo de producción y más de una división de clases. La formación social es la conjunción entre la estructura económica que tiene por fundamento un modo de producción dominante; y la superestructura, un conjunto de instituciones políticas, culturales, etc. Esto se

⁷⁴ 'En la manufactura, la revolución que tiene lugar en el modo de producción toma como punto de partida la fuerza de trabajo; en la gran industria, el medio de trabajo. Por consiguiente, hemos de investigar en primer término por qué el medio de trabajo se ha transformado de herramienta en máquina, o en qué se diferencia la máquina del instrumento artesanal. Trátase aquí, únicamente, de los grandes rasgos característicos, generales, pues del mismo modo en que en la historia de la Tierra las épocas no están separadas por límites rígidos, abstractos, tampoco lo están en la historia de la sociedad' (Marx, 2009b, págs. 451-452)

hace evidente en el análisis de sociedades particulares que habitaron ciertos territorios en ciertos momentos históricos (eslava, griega, romana, inca, etc.), cada una con sus particularidades culturales, geográficas, e históricas⁷⁵.

Por tanto, para Marx las características generales que permiten distinguir entre diferentes etapas de la historia pueden encontrarse en la clasificación de los tipos de formación social, caracterizadas por una pauta de relación social de producción predominante. En ese sentido, una formación social prapcapitalista es aquella cuyo modo de producción descansa en relaciones de propiedad basadas en la propiedad común y donde no existe aún el trabajo libre. Por otra parte, el tipo de modo de producción que predomina dentro de una formación social, se puede determinar cuando se establece qué tipo de relaciones de producción predominan: relaciones de producción de comunismo primitivo; relaciones de esclavitud; o relaciones de servidumbre. A su vez, este modo de producción dominante, está englobado en la totalidad orgánica bajo la categoría *Formación Social*, en la medida que implica también una superestructura que le corresponde, elementos como los productos culturales y la organización política, resultantes de una forma dominante de relación social de producción⁷⁶.

Dicho esto, veremos que ciertos tipos de modo de producción conviven dentro de una misma formación social, guardando en germen el desarrollo de nuevas relaciones sociales de producción que resultan empujando al cambio social. De otra parte, observaremos cómo diferentes formas de producir, con sus respectivas formas de propiedad, son caracterizadas por Marx como *Formaciones Sociales prapcapitalistas*, en la medida en que comparten ciertas peculiaridades, como por ejemplo, el carácter del trabajo para la producción de valores de uso o la propiedad comunitaria en sus diversas manifestaciones, todo ello con sus respectivos tipos de autoridad política o religiosa. Esto querría decir que la ontología social de Marx se comprende mejor bajo la amplia categoría de *Formación Social* y no bajo el concepto de modo de producción, ya que diferentes maneras de producir, como aquellas presentes en las formaciones sociales prapcapitalistas, si bien son distintas, se articulan en relaciones entre entidades sociales básicas similares. Ahora, pasamos a mirar cómo estos elementos refieren a las diferentes etapas de la historia humana en la filosofía de Marx.

Advertíamos antes que hombres y mujeres desde inicios de su historia natural ya se encuentran en una sociedad por la naturaleza gregaria de sus ancestros. Una vez conformada la comunidad natural y una manera de producir, según sea la capacidad de las fuerzas productivas y sus correspondencia con las relaciones de producción, se van conformando unas nuevas maneras

⁷⁵ Está definición amplia está basada, en parte, en la definición de Tom Bottomore (Bottomore, 1991, pág. 500)

⁷⁶ Por eso el historiador marxista Perry Anderson considera lo siguiente acerca del estado absolutista: “Sin embargo, un estudio más detenido de las estructuras del Estado absolutista en Occidente niega inevitablemente la validez de tales juicios. El fin de la servidumbre no significó por sí mismo la desaparición de las relaciones feudales en el campo. La identificación de ambos fenómenos es un error común, pero es evidente que la coerción privada extraeconómica, la dependencia personal y la combinación del productor inmediato con los instrumentos de producción, no desaparecieron necesariamente cuando el excedente rural dejó de ser extraído en forma de trabajo o de entregas en especie para convertirse en renta en dinero: mientras la propiedad agraria aristocrática cerró el paso a un mercado libre de tierras y a la movilidad real de la mano de obra —en o tras palabras, mientras el trabajo no se separó de las condiciones sociales de su existencia para transformarse en «fuerza de trabajo»—, las relaciones de producción rurales continuaron siendo feudales [...]El absolutismo fue esencialmente eso: *un aparato reorganizado y potenciado de dominación feudal*, destinado a mantener a las masas campesinas en su posición social tradicional, a pesar y en contra de las mejoras que habían conquistado por medio de la amplia conmutación de las cargas” (Anderson, 1998, págs. 11-12)

de producir junto con las respectivas sanciones culturales e institucionales que de estas surgen, dando lugar a diversas formaciones sociales. En consecuencia y de acuerdo a la tipología de Carol C. Gould, la cual adoptamos para este trabajo, se pueden clasificar las diferentes etapas de la historia en la obra de Marx de la siguiente manera:

- 1) Las Formaciones Sociales Precapitalistas: Las relaciones sociales de ésta etapa son relaciones internas que son particulares concretos, i.e., comunidades cerradas cuyos miembros se relacionan personalmente. Se caracterizan por la dependencia personal y la desigualdad⁷⁷ (Gould, 1978, pág. 4).
- 2) Formación Social Capitalista: Las relaciones en esta etapa son relaciones externas que son abstractas universales, i.e., que si bien las relaciones entre individuos siguen siendo relaciones internas, estas sólo se hacen posibles por el intercambio de objetos bajo la forma de intercambio de mercancías, propia de las relaciones externas que encontramos en el fetichismo de las mercancías, en la que las relaciones intersubjetivas se presentan como relaciones entre cosas, y donde se hace abstracción de los atributos personales de los individuos en el comercio. Se caracterizan por la independencia personal basada en la dependencia objetiva (económica), de igualdad formal (frente al derecho) y desigualdad real (desigualdad económica), enmarcadas en un profundo individualismo y un proceso de socialización externa a través de la sociedad de mercado (Ibíd.)
- 3) Formación Social Comunista: Las relaciones sociales en esta etapa son relaciones internas que son concretas universales, i.e., serían sociedades en las que no existen diferencias económicas (de propiedad) ni de status entre sus individuos, y en la que todos gozan de los mismos derechos de acceso al producto social, a la vez que pueden desarrollarse la individualidad y personalidad plenas de cada quien. Se caracterizan por la individualidad social libre, donde existiría una igualdad concreta, es decir, una igualdad real en términos económicos, y una individualidad comunal o realmente social (Ibíd.)

Por último, en este trabajo nos preocuparemos por el tratamiento que hace Marx de las dos primeras etapas, aunque haremos algunas breves menciones acerca de la sociedad comunista en relación con su concepción del ser social. Mostraremos cómo se conforman las distintas formas sociales en la historia a partir de los cambios realizados por hombres y mujeres en la producción, cuyos efectos llegan a trastocar las sociedades y los productos de la conciencia del hombre encarnados en categorías sociales, en formas de vida intersubjetiva con sustento en la producción y reproducción de la vida.

3.2) Formaciones sociales precapitalistas.

Marx clasifica las formas de propiedad originarias en la *forma asiática, eslava, antigua y germánica* (Marx, 1982, pág. 74). Esta clasificación no implica considerar estas etapas en un orden temporal de sucesión, en la que cada etapa es producto de la anterior, antes bien, son distinciones analíticas que permiten diferenciar las distintas maneras en que se da la propiedad colectiva de la tierra, todas estas como modalidades que conviven en ciertas etapas históricas, incluso en la época en que Marx escribía.

⁷⁷ Como vimos en el capítulo I, esta desigualdad se produce en la historia, bien sea que se trate de una desigualdad económica o en términos puramente formales o políticos, ya que en la comunidad natural existe lo que se ha llamado un 'comunismo primitivo', de igualdad respecto a la posesión de tierras y de participación. Tan sólo con el acaparamiento de la propiedad privada y la consecuente institución de la familia monógama y la herencia se producen las desigualdades en el marco de las formaciones sociales precapitalistas, lo que da lugar a la conformación de clases sociales. Como dijimos, esto se produjo en Grecia y Roma antiguas.

Después de una vida de carácter gregario y nómada, las comunidades constituidas por medio de la reproducción sexual y la unión de clanes y/o tribus, se da la apropiación de un territorio por una entidad tribal o comunitaria. Para Marx, esta forma de posesión y asentamiento puede tomar cuatro formas, ejemplificadas por diversas comunidades históricas: 1) aquella en que se le asigna a cada familia un lote (*eslava*); 2) donde la propiedad de la tierra es una y se mantiene por medio del trabajo colectivo (*asiática u oriental*); 3) en la forma tribal que tiene como centro la ciudad (*antigua*); y 4) allí donde la propiedad es individual, colinda con la propiedad comunal o los bienes comunes, y la comunidad se mantiene a través de asambleas, a través de la reunión para decidir sobre asuntos comunes (*germánica*). De esta manera, Marx señala las diversas formas que pueden tomar las formaciones sociales según sea la relación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción en su etapa originaria.

(3.2.1) En la primera forma, aquella en que se asigna un lote a cada familia o a cada unidad de producción, las pequeñas comunidades están muy cerca las unas de las otras y las familias trabajan sus pequeños lotes para su manutención y para generar reservas de la colectividad, para mantenerlas. En este estadio, Marx se refiere a las comunidades eslavas, aún existentes para su tiempo. Afirma además que este tipo de propiedad tribal favorece el surgimiento del dominio señorial y la prestación personal, es decir, el surgimiento de la servidumbre feudal (Ibíd., págs. 53).

(3.2.2) En la segunda, la propiedad de la tierra es una y se mantiene por medio del trabajo colectivo, la unidad de ésta puede estar representada por la figura de un déspota, un jefe de la tribu o a partir de las relaciones entre jefes de la tribu (gobierno de varios). Marx considera que no hay aquí una contradicción con el hecho de que la comunidad aparezca unida bajo un jefe o una *franquicia*, pues considera que en la actividad de los miembros de este tipo de comunidad, los individuos en realidad trabajan la tierra y se comportan con ella como con algo suyo, a pesar de la ficción que representa la unidad de la comunidad en el déspota⁷⁸. Aquí Marx se refiere a las civilizaciones de México, Perú, los antiguos celtas o la India (Ibíd., págs. 53-54).

(3.2.3) En la tercera forma, aquella en que la entidad tribal tiene como centro a la ciudad, la comunidad, constituida alrededor de familias patriarcales, se organiza como comunidad guerrera, por lo que se exige el servicio militar para ser miembro de la colectividad y para ser propietario. Aquí la tierra de cultivo es aledaña a la ciudad, está compuesta por la cercanía de las viviendas de las familias de campesinos libres que se organizan para la vida militar. Aquí la posesión común aparece como *tierra pública* (*aeger publicus*), como propiedad del estado, ya que la comunidad existe organizada bajo una formalidad, bien sea la polis en Grecia o la república en Roma. Al lado de las tierras estatales se encuentra la pequeña propiedad de las familias. De manera que la comunidad es en este caso la relación entre los propietarios iguales y libres en su vínculo contra el exterior. En este tipo de formación social se es propietario privado y esta propiedad no se mantiene por el trabajo común ni se relaciona directamente con el trabajo de la tierra común, solo se mantiene en virtud de la pertenencia a la comunidad en calidad de ciudadano y guerrero. Esta forma social tienen en germen el aumento desmesurado de la propiedad privada, pues según Marx, cuanto menor sea el grado en que la propiedad del individuo requiera del trabajo común (sea éste individual con aporte a la comunidad, sea este directamente trabajo de varios) y cuanto mayor sea el grado en que las migraciones, las

⁷⁸ Esta opinión de Marx entra en contradicción con los análisis de los observadores de la época, que consideraban que en la India no existía la propiedad. Marx y Engels compartían en un principio dicha apreciación, pero en el manuscrito que exponemos como en sus posteriores *Apuntes etnológicos* va a considerar esta situación como una en que existe la propiedad comunal.

conquistas de nuevas tierras y el alejamiento del centro original, rompa la unidad original de la tribu, es mucho más factible el desarrollo de la apropiación de tierras públicas por particulares. Aquí Karl Marx se refiere a los pueblos de Antigua Grecia, el pueblo hebreo (judíos) y a los romanos (Ibíd., pág. 57).

(3.2.4) Posteriormente Marx hablará de la cuarta forma de la propiedad, la forma *germánica*. En esta existen propietarios individuales separados por largas distancias y comparten un pasado, la ascendencia, la lengua, las costumbres, etc. La comunidad se presenta aquí de manera esporádica en las asambleas, en la reunión. En contraste con las otras formas ya tratadas, esta comunidad no existe como *unión* sino como *reunión*, y no existe como estado (como si sucede con la segunda forma representada por los pueblos de la antigüedad) porque aún no han formado las ciudades como conglomerado de personas. La ‘tierra pública’ en esta formación social aparece como una ampliación de la propiedad individual, constituida por la tierra de caza, praderas, reservorios de leña, etc. La existencia de la comunidad y la propiedad comunitaria aparecen aquí mediadas por las relaciones recíprocas entre los sujetos autónomos, y la unidad económica básica es la familia nuclear, centros autónomos de producción agrícola, de semovientes, de vestidos (actividad de las mujeres), etc.

Esto indica que la propiedad privada en la forma germánica no está contrapuesta a la propiedad colectiva o pública, ni tampoco aparece mediada a través de ella, siendo que esta forma de comunidad aparece como colectividad que comparte unos bienes comunes. En consecuencia, la propiedad comunitaria sólo existe mediada por la propiedad individual y las relaciones entre los propietarios individuales. Aquí la comunidad como comunidad de lengua, historia, linaje, es un supuesto del propietario individual pero sólo existe en la reunión efectiva, en la asamblea para lograr objetivos comunes. La propiedad comunitaria que aparece por unión de estos propietarios individuales, es utilizada por cada propietario individual a su manera, tienen derecho a su usufructo. La asociación de los propietarios no constituye en la forma germánica una existencia separada de los asociados individuales, no sucede, según Marx, como con los antiguos, donde la asociación existe como estado, como unidad que existe como ciudad y que representa a la comunidad (Ibíd., pág. 62).

Dada esta clasificación, en las *Formaciones sociales precapitalistas*, no aparece algo que sugiera considerar estos modos de producción como estadios sucesivos. Por ejemplo, el modo asiático convive con todos los demás, incluso en la India contemporánea de Marx y Engels y por tanto no es considerado algo superado o como una etapa necesaria en el camino hacia el capitalismo. Debemos comprender que Marx considera con estas clasificaciones la evolución que da paso de la sociedad primitiva a cualquiera otro tipo de sociedad que anteceda al capitalismo, algunas de las cuales ya contienen en germen algunos de sus elementos, como el desarrollo de la propiedad privada en los antiguos. Por ello es posible considerar, por ejemplo, el paso de la formación social *eslava* al modo de producción feudal, en tanto que este tipo de formación social favorece el surgimiento del dominio señorial y la prestación personal (Ibíd., pág. 53). De igual forma, y como lo afirma Marx en la *Ideología Alemana*, fue posible el paso del modo de producción esclavista representado en la formación social *antigua* al feudalismo, con la caída del imperio romano y las invasiones germánicas, que a través de la organización guerrera y por la debacle de la población esclava, terminaron imponiendo el régimen de estamentos y de servidumbre⁷⁹.

⁷⁹ “Parecería —aunque en vista de la dificultad del pensamiento de Marx y del carácter elíptico de sus notas, uno no puede estar seguro— que este análisis corresponde a un esquema de los estadios históricos del siguiente tipo: las formas orientales (y eslavas) son históricamente más cercanas al Origen del hombre, puesto que conservan en funcionamiento la comunidad primitiva (aldea) en medio de su superestructura

Dicho esto, en las *Formaciones Sociales precapitalistas* la comunidad aparece como una 'unidad inmediata', pues la comunidad es un todo autosuficiente, a pesar que exista el intercambio con otras sociedades. Existe una unidad entre el trabajo y sus supuestos naturales que son la tierra y los instrumentos de producción y una unidad entre el individuo y la naturaleza que aparece como extensión de su propio cuerpo. Además, no existe una separación entre el productor y su producto, ya que el trabajo está orientado a la producción de valores de uso para satisfacer las necesidades inmediatas, bien sean naturales o bien necesidades sociales y culturales. Los presupuestos del trabajo aparecen como condiciones que se encuentran aseguradas para los individuos, y además las relaciones sociales también aparecen como relaciones naturales, necesarias y no contingentes, en la medida en que la comunidad a la que pertenecen los individuos se entiende como un dato natural. De ahí que existan ciertas diferencias internas entre los individuos que la componen, en razón de la ascendencia, lo cual implica una movilidad social casi nula⁸⁰.

En la medida en que dichas comunidades son cerradas, autosuficientes, y se basan en una producción para creación de valores de uso y no para la acumulación y el libre cambio, en ellas ni la tierra ni el trabajo aparecen como mercancías que se compran y se venden. En ese sentido la tierra o los oficios se entienden como una herencia que se transmite o de la cual el mismo individuo no se puede disociar. Por esto Marx considera que en las sociedades organizadas por estamentos, el rol que asumen las personas no puede disociarse de su propia personalidad, "un noble sigue siendo un noble, y un villano un villano" (Marx, 1974, pág. 89). Así, en el feudalismo se consideraba la sociedad como algo fijo y preestablecido —esta fue, es y será la misma siempre—, y no hay conciencia de la movilidad social. Marx tiene en cuenta que en las formas precapitalistas, no hay una separación entre el individuo personal y el individuo de clase, entre la persona y su rol o estamento, ya que en esta etapa no se ha desarrollado aún el carácter económico del trabajador como individuo que vende su fuerza de trabajo como una mercancía de la cual se puede desprender la persona formalmente (Giddens, 1996, pág. 36).

En esta primera etapa de la historia, la producción del individuo es mediada por la relación del productor con la comunidad, en la cual y para la cual produce. La comunidad como un todo aparece así como la primera fuerza de producción (Marx, 1974, pág. 30). Ésta producción además toma lugar a través de una división del trabajo y a través de relaciones jerárquicas determinadas por la comunidad. Aquí las relaciones entre individuos son sobre todo relaciones internas, los individuos se relacionan entre sí personalmente y de acuerdo a su estatus, rol y

social más elaborada, y tienen un sistema de clase insuficientemente desarrollado. (Como es obvio, podemos añadir que, en el período en que escribió Marx, observaba que ambos sistemas se desintegraban bajo el impacto del mercado mundial y sus características específicas, por lo tanto, iban desapareciendo.) Los sistemas antiguo y germánico, aunque también primarios —es decir, no *derivados* del oriental—, representan una forma algo más articulada de evolución a partir del comunismo primitivo; pero el "sistema germánico" como tal no constituye una formación socioeconómica especial. Integra la formación económico-social del feudalismo en conjunción con la ciudad medieval (el sitio en que surge la producción artesanal autónoma). Esta combinación por lo tanto, que emerge durante la Edad Media, constituye la tercera fase. La sociedad burguesa, que emerge del feudalismo, forma la cuarta. La afirmación de que las formaciones asiática, antigua, feudal y burguesa son "progresivas" no implica, en consecuencia, ninguna visión lineal simple de la historia, ni el sencillo punto de vista de que toda la historia es progreso. Simplemente dice que cada uno de estos sistemas se aparta cada vez más, en aspectos cruciales, de la situación originaria del hombre" (Hobsbawm, *Ibid.*, pág. 37).

⁸⁰ Como vimos en el apartado (1.4.4) del capítulo I, estas diferencias de estatus entre personas empiezan a surgir con la acumulación de propiedad por parte de ciertos grupos. Posteriormente con la conquista y las migraciones, se refuerzan en las formas precapitalistas, las distinciones por ascendencia, nobleza, etc. Estas luego sucumben con el aumento de la riqueza y la acumulación de propiedad.

función en la colectividad, todos estos los cuales se consideran dados⁸¹. Esta rigidez se debe a la forma de intercambio entre personas, cuya forma se expresa en el tiempo de trabajo excedente invertido en la producción de un valor de uso que debe ser entregado como tributo o como prestación de servicios personales:

“Trasladémonos ahora de la radiante ínsula de Robinsón a la tenebrosa Edad Media europea. En lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia: siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción. Pero precisamente porque las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad. Ingresan al mecanismo social en calidad de servicios directos y prestaciones en especie. La forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que aquí constituye la forma directamente social de aquél.” (Marx, 2008a, pág. 94)

En las formaciones precapitalistas, la individualidad se reduce a servir una función particular o un rol sin ninguna capacidad de cambio. Hombres y mujeres están totalmente determinados en un conjunto de relaciones concretas y particulares, sin mayor libertad individual. De ahí que las relaciones de dominación son el síntoma de la dependencia del individuo de la totalidad de la comunidad⁸² (Gould, 1978, págs. 11-13). Marx considera que esto se debe a que en las formaciones sociales precapitalistas, el productor directo es aún dueño de los medios de producción y las condiciones del trabajo o el ‘fondo de subsistencia’, por lo cual sólo la coerción extraeconómica puede arrancar al productor el tributo o sus servicios. En la esclavitud, por el contrario, el trabajador opera con condiciones que le son ajenas (Gómez de Mantilla, 2014, págs. 76-77). Empero, en ambos casos la sujeción política es producto del desarrollo económico de una sociedad, que se puede permitir la actividad económica de la guerra y mantener su dominación sobre otro grupo humano. Así lo recalca Marx en sus *Apuntes etnológicos* en los comentarios a la obra de Sir Henry Maine, este último quien critica a un jurista hobbesiano que atribuye el origen de la dominación política a la posesión de las mejores armas por un grupo humano determinado, conllevando la constitución de un estado. Marx comenta:

“No es éste el fallo principal, sino tomar dominación política, cualquiera que sea su forma característica y cualquiera que sea el conjunto de sus elementos, como algo por encima de la sociedad, basado en sí mismo [...] V.g. el mejor armamento es ya un elemento directamente basado en el progreso de los medios de producción (que, v.g. en la caza y la pesca son idénticos a los medios de destrucción, de guerra).” (Marx, 1988, pág. 289)

Con esto, Marx quiere descartar la idea según la cual el predominio de un grupo social sobre otro, la dominación del hombre por el hombre, se debe a un simple acto de violencia y sujeción de la voluntad ajena. Marx considera que la guerra es una actividad económica, y que sólo es

⁸¹ Como vimos, en el primer capítulo, Marx considera —de la mano de Morgan— que las diferencias entre status, sólo surgen con motivo del crecimiento de la producción y la población que tienen en germen la posesión o propiedad privada, y que luego desembocan en las escisiones sociales.

⁸² Por ello Marx constata que ‘Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo —por consiguiente también el individuo productor— como dependiente y formando parte de un todo mayor’ (Marx, 1989a, pág. 34).

posible en la medida en que determinados grupos humanos que acometen actividades bélicas, ya hayan alcanzado determinado grado de desarrollo económico que le permita sostener confrontaciones, hacerse de armas, etc. En últimas, Marx considera que la producción económica es el centro de la vida social.

Por otra parte, en *El Capital* Marx asevera que en las formaciones sociales precapitalistas, el trabajo para la producción de mercancías o la actividad de mercaderes era una actividad social marginal, que solo cobran importancia en la medida en que las entidades comunitarias entran en decadencia. Los pueblos mercantiles existían tan sólo en ciudades costeras, en las fronteras del mundo. Marx afirma que estos mundos eran mucho más simples que los del mundo moderno, se fundan en la inmadurez del hombre individual debido a que las comunidades aún eran muy fuertes. Para él, la limitación histórica de estos pueblos se explica por la limitación de sus fuerzas productivas, lo que revela la limitación de sus relaciones sociales y su trato con la naturaleza. En este respecto, asevera que esa restricción respecto al nivel de las fuerzas productivas se manifiesta en el culto a divinidades que encuentran su lugar y forma en la naturaleza, lo que Hegel trató en la fenomenología como 'la religión natural'. Este reflejo religioso tan sólo podrá desvanecerse cuando la vida práctica encarne relaciones racionalizadas entre hombres y mujeres, y entre estos y la naturaleza, en últimas, cuando la sociedad deje de fundarse en una comunidad natural y en el trabajo natura y adquiera mayor control técnico sobre el medio ambiente.

Con lo dicho, cabe advertir que sólo en dos modos de producción de las formaciones precapitalistas puede hablarse de sociedades de clases. Se trata de aquellas maneras de producir que emplean la mano de obra esclava, como en Grecia y Roma, y aquellas en que se dan relaciones de servidumbre, es decir, en el feudalismo. Pero aún allí encontramos que las relaciones de clases son diversas, pues en las sociedades esclavistas, si bien se da el conflicto fundamental entre amos y esclavos, que podemos encontrar en las rebeliones de esclavos en Roma, también podemos encontrar que se dan divisiones de clase entre la aristocracia y el resto de ciudadanos libres, en el caso de Grecia con la esclavitud por deudas o el estatus de los artesanos, o en Roma con las luchas entre patricios y plebeyos. En contraste, las diversas formaciones sociales de las que habla Marx, no presentan mayores escisiones entre facciones ni conflictos económicos, debido a un desarrollo económico bastante limitado. Es difícil advertir las falencias de Marx en este asunto, pues esto requiere de un minucioso análisis histórico que es imposible llevar a cabo en este trabajo.

En referencia a cómo estas formaciones sociales fueron antecedente del surgimiento de la formación social capitalista, es importante recordar que el objetivo de Marx es demostrar cómo en el proceso histórico surge el trabajo libre y el capital. En esa medida, debemos examinar cómo se dan las condiciones para su surgimiento, ambas condiciones que descansan en la disolución de la propiedad basada en la comunidad, significando así la transición de una Formación Social a otra, trastocando las características del ser social.

3.3) Disolución de la propiedad comunal y formación del capital.

El proceso histórico que da origen al capital, como elemento fundamental de la formación social capitalista en la que el trabajador se comporta con las condiciones de su trabajo como *no propiedad*, presupone un proceso histórico que diluye tres formas de relación social: (3.3.1) La disolución de la relación social en la que el trabajador se comporta con la tierra como con algo suyo, como condición natural de la producción; (3.3.2) Disolución de las relaciones en las que el

trabajador aparece como propietario del instrumento; y (3.3.3) La disolución de las relaciones en las que el trabajador aparece incluido como parte de las condiciones objetivas de trabajo, es decir, la disolución de las relaciones de esclavitud y de servidumbre (Marx, 1982, págs. 76-77). Esto permite la formación de una clase trabajadora desprovista de toda *objetividad*, clase trabajadora que tiene una existencia puramente *subjetiva*.

(3.3.1) Como decíamos, en la propiedad comunal de la tierra, esta presupone la existencia de una *entidad comunitaria*. En *Las Formaciones Sociales precapitalistas*, Marx aduce varias condiciones en las cuales un tipo de formación social puede favorecer más el surgimiento de la propiedad privada como elemento disociador de la propiedad comunal. Entre estas, encontramos que entre menos participación de la comunidad se requiera para mantener la propiedad individual o correspondiente a una familia, y entre menor sea la contribución del trabajo individual a la comunidad, hay más probabilidades de que surja la propiedad privada. De otra parte, en relación a la formación social *antigua*, donde la propiedad está asegurada al ciudadano como miembro guerrero, se posibilita más la disolución de la propiedad común debido a las constantes conquistas, la ampliación de territorio y las eventuales migraciones (Ibíd. 73)

(3.3.2) Por su parte, la propiedad que tiene el trabajador del instrumento de trabajo, dice Marx, presupone una comunidad, el desarrollo del trabajo manufacturero como trabajo artesanal, una comunidad que no es ‘natural’ sino construida a partir de la asociación o, por otra parte, en la medida en que se posee el instrumento gracias a la habilidad en su manejo (Ibíd. 76-77). En este tipo de propiedad, está implícito que el trabajador cuenta ya, desde antes de la finalización del producto del trabajo, con los medios de consumo necesarios para vivir como productor:

“Como propietario de la tierra, él aparece provisto directamente del fondo de consumo necesario. Como maestro artesano, lo ha heredado, ganado, ahorrado, y, como joven artesano, es primero *aprendiz*, caso en el cual aún no aparece como trabajador propiamente dicho, autónomo, sino que comparte patriarcalmente el costo con el maestro. Como oficial (efectivo) hay una cierta comunidad del fondo de consumo que posee el maestro.” (Ibíd., pág. 77)

Marx atribuye la disolución de este tipo de propiedad al factor de la transformación del dinero en capital, este que, una vez puesto en circulación, empieza a minar las bases de la propiedad basada en la comunidad y en la asociación gremial.

(3.3.3) Por último, la propiedad del trabajador como parte de las condiciones objetivas del trabajo, es decir, el esclavismo como propiedad de la voluntad ajena, se basa en el comportamiento como propietario con respecto a *los medios de subsistencia*. El propietario, i.e., el conquistador, no se comporta con el suelo ni con el trabajo como con algo propio, sino que asume una manera de existir en la que domina la propiedad del suelo, que incluye a los trabajadores que lo habitan. Aquí, dice Marx, la relación de la apropiación es la *relación señorial* y la *servidumbre*. Estos dos tipos de relación se encuentran en germen en las relaciones de propiedad originarias —la propiedad comunal del suelo— y son el límite de todas ellas (Ibíd., págs. 80-81). Las diversas formas originarias de apropiación derivan en el esclavismo conforme crece la población y el territorio por medio de la conquista. Esto implica el despojo de tierras a pueblos ajenos, cuyos miembros entran a hacer parte de la propiedad como ‘condiciones naturales de la producción’, como parte de la tierra misma.

Con estas observaciones, Marx quiere poner de presente que antes que se dé plenamente la relación entre capital y trabajo, debe haber un proceso histórico que pone a una masa de individuos en la situación en que son, potencialmente, ‘trabajadores libres’, es decir, individuos

que poseen sólo su capacidad de trabajo. Es un proceso que lleva a que individuos desposeídos se enfrenten a las cosas como propiedad ajena. Estos procesos históricos en que se disuelven las formaciones precapitalistas, implican la disolución de las relaciones de servidumbre, se disuelven las condiciones en que el campesino tiene condiciones objetivas, se presenta la disolución de las relaciones de corporación, en que se da la propiedad del instrumento de trabajo y, por último, se diluyen también las relaciones de clientela, aquellas en que los esclavos y los siervos consumen junto con el propietario del fondo común de producción.

En este sentido el proceso histórico que lleva a la existencia de una masa de individuos expropiados, supone, no que la propiedad de estos individuos ha desaparecido, sino que se ha transformado, se ha convertido en un 'fondo libre'. El mismo proceso que ha separado a los individuos de las condiciones objetivas de su trabajo lleva a la liberación de las condiciones objetivas, el suelo, material en bruto, medios de subsistencia, instrumento de trabajo y dinero, de su ligazón con los individuos que trabajan. Estas condiciones objetivas aparecen ahora como valores (Ibíd., pág. 83). Esto significa que la tierra y los instrumentos de trabajo, antes condiciones objetivas del trabajador, ahora se convierten en valores de cambio, en mercancías que pueden ser compradas por el dinero y que quedan totalmente separadas de los trabajadores, que ahora aparecen como desposeídos.

Esta doble separación que da lugar al trabajo libre y a la propiedad privada, son las condiciones necesarias y suficientes para que el dinero se convierta en capital en tanto relación social. Dicha acumulación de dinero empieza con la usura y la adquisición de un patrimonio móvil representado en mercancías. Así Marx afirma que "la formación del capital no proviene de la propiedad de la tierra [...] tampoco de la corporación [...] sino del patrimonio mercantil y usurario" (Ibíd., pág. 85). Pero este patrimonio-dinero tan solo se convierte en capital cuando se cumplen dos condiciones: 1) la existencia de trabajo libre; y 2) la liberación de los materiales y medios de subsistencia del trabajo, que aparezcan como mercancías (Ibíd.)

Estas condiciones deben desarrollarse a gran escala, no tan solo localmente, pues de esa manera el patrimonio-dinero no puede forjarse como capital, al menos no de una manera tal como para dar lugar a una nueva formación social. Marx admite, pues, que el dinero permite acelerar el proceso de disolución de las formaciones sociales precapitalistas, pero solo se convierte en capital por la separación entre el trabajador y su material e instrumentos de trabajo, de lo contrario, "la antigua Roma, Bizancio, etc., hubieran concluido su historia con trabajo libre y capital o, más bien, hubieran comenzado una nueva historia" (Ibíd., pág. 86). De ahí que Marx considere que la acumulación de capital originario no ocurre porque el capital acumule medios de subsistencia e instrumentos de trabajo y materias primas por sí solo. El capital originario se da cuando adquiere la capacidad de comprar trabajo y sus condiciones objetivas. Todas estas condiciones se dan en cierto momento histórico, en un proceso de disolución de los lazos de solidaridad natural o patriarcales (Ibíd., pág. 87).

En esa medida el dinero no crea los instrumentos del trabajo, como el telar o las máquinas; sucede más bien que una vez se da la separación entre los hilanderos y la tierra, estos tejedores caen bajo el imperio del patrimonio-dinero. Estos tejedores, que antes contaban con los medios de subsistencia necesarios para la actividad del trabajo en tanto que vivían en la misma tierra que les proveía del fondo de consumo, los materiales y los instrumentos, ahora desligados de dichas condiciones, recurren a la venta de su fuerza de trabajo para poder ganar dinero que les permita adquirir de nuevo los medios de subsistencia en el mercado. La creciente hegemonía del valor de cambio gracias al dinero acumulado en posesión de los mercaderes, disuelve la

producción orientada al valor de uso y las formas de propiedad que le corresponden, ocasionando la creación del mercado de trabajo.

En cierto momento del desarrollo de esta formación originaria del capital, éste se convierte en intermediario entre la fuerza de trabajo y las condiciones objetivas. Marx quiere plantear así dos condiciones: Por un lado considera condición necesaria la acumulación de dinero por medio de la usura y el comercio; y por otro lado, considera condición necesaria la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, estas últimas que se expresan en los límites del trabajo esclavo, la servidumbre y en las primeras sociedades de artesanos, donde surgen los límites de la organización estamental del trabajo en los gremios⁸³.

La forma originaria del capital aparece de manera esporádica o localmente junto con los antiguos modos de producción y destruyéndolos. Aquí se incluye la manufactura, antes que ésta se convierta en fábrica y donde esta produce en masa para la exportación al mercado externo. Es el caso de las ciudades holandesas, algunas ciudades italianas y españolas (Ibíd., pág. 92). En estos casos, según Marx, el capital empieza sometiendo la actividad artesanal accesoria de los campesinos, es decir, comienza a someter la actividad de los tejedores rurales que hasta ahora tan solo producen para satisfacer sus propias necesidades, para producir valores de uso, y los destina a la producción de valores de cambio, al principio, comprándoles el producto del cual son propietarios, y después convirtiéndolos en trabajadores. En la medida en que crece la demanda en los comercios marítimo y terrestre, cada vez más va subyugando este tipo de actividad en la que finalmente los productores dejan de vender el producto y empiezan a vender su fuerza de trabajo. El capitalista se convierte así en el mediador entre la producción y la venta de las mercancías.

De esta manera Marx afirma que, por un lado, surge la manufactura allí donde la producción está destinada a la producción de valores de cambio, en las ciudades y puertos en que se da la actividad comercial de la exportación y la importación. Esta manufactura es aquella que está conectada con la actividad de comercio por barco y la construcción de los barcos mismos. De otra parte, en esta etapa la gran base de la manufactura no se encuentra en las ciudades sino en la actividad accesoria de los campesinos en el mundo rural. En las ciudades no se desarrolla con gran amplitud la producción de manufacturas en la medida en que están limitadas por las corporaciones, las cuales según Marx pretenden tan solo producir para la subsistencia del maestro, los oficiales y los aprendices. Por ello, va ser la inserción del campo en la producción a gran escala para la exportación la que va permitir primero la concentración del producto rural y luego la concentración del trabajo. Allí está en germen la gran industria.

El nacimiento de ésta, tiene como supuestos la disolución de las relaciones de servidumbre y esclavitud, el surgimiento de la manufactura y la existencia de peones y jornaleros ajenos a las corporaciones en las ciudades. La transformación del dinero en capital supone entonces un proceso histórico de separación de las condiciones objetivas del trabajo y los trabajadores y su efecto es someter y extender la separación de las condiciones del trabajo (su material e

⁸³ “Las leyes gremiales, obrando con arreglo a un plan, impiden, como sabemos, mediante una severa limitación del número de oficiales que se le autoriza emplear a cada maestro, la transformación del maestro en capitalista. Además, el maestro gremial solo puede emplear oficiales en la industria en la que es maestro. El gremio se defiende celosamente contra todas las invasiones del *capital comercial*, única forma libre de capital que tiene en frente [...] En general, el obrero se hallaba indisolublemente unido a los medios de producción, como el caracol a su concha, y esto impedía que se produjese lo que es condición primordial de la manufactura, a saber: la autonomía de los medios de producción como *capital* frente al obrero” (Marx, citado en Gómez de Mantilla, 2014, págs. 144-145)

instrumento) y el trabajo vivo. Por ello el capital, que en su origen es acumulación del patrimonio-dinero del comerciante y el prestamista, agudiza las condiciones en que el trabajo y la propiedad se encuentran en comunión originaria, esto posibilitado por los límites mismos de las formaciones sociales precapitalistas respecto al incremento de la población y de la producción. Luego, dicho capital, al encontrar las condiciones propicias, comienza apropiándose el material y el instrumento del trabajo, y luego al trabajador mismo. Por último termina convirtiéndose en el mediador entre la producción y la venta de la mercancía, y por ese mismo proceso, convirtiéndose en el mediador de la propia existencia y supervivencia del trabajador. Por ello Marx se permite afirmar que “La producción de capitalistas y trabajadores asalariados es entonces un producto fundamental del proceso de valorización del capital” (Ibíd., pág. 93)

Esta segunda etapa, la del capitalismo, como vimos presupone la disolución de la unidad inmediata característica de la comunidad precapitalista, la unidad del productor con la comunidad y con el suelo. Su condición es la expropiación del trabajador de las condiciones objetivas del trabajo. También se debe dar la condición de que exista un medio de intercambio de los productos entre personas libres, lo cual implica el surgimiento del dinero como mercancía universal y la libertad individual, posibilitada por el surgimiento de las primeras ciudades.

Pero la libertad individual no es total pues se sigue dependiendo de las relaciones sociales con otros individuos. La unidad de la comunidad es reemplazada por la separación de hombres y mujeres antes ligados por una entidad comunitaria, que ya no se relacionan los unos con los otros de manera inmediata. Ahora estas relaciones están mediadas a través de relaciones externas, es una dependencia respecto a las necesidades, se da una independencia personal pero con una dependencia objetiva. La independencia personal surge como la imposición de la relación de igualdad entre personas, que ahora se relacionan entre sí en el ámbito del mercado como poseedores de mercancías. Por otra parte, la dependencia económica ya no es la dependencia del individuo respecto de la comunidad, sino que ahora se da en la constante necesidad del intercambio de mercancías como la única manera de adquirir los medios de subsistencia. Se reemplaza entonces la relación personal de la sociedad precapitalista por relaciones externas en el mercado, esto es, entre valores de cambio, pues *el intercambio es una relación externa entre entidades individuales*. A diferencia del pasado, ahora no se apropia por la fuerza de la mercancía del otro, i.e, por medio de coerción extraeconómica, sino que se intercambia por una mercancía propia. Por tal razón, el trabajador no vende su trabajo por fuerza de la coacción, sino que lo hace voluntariamente, aunque por necesidad. (Gould, 1978, págs. 14-15).

La libertad de los individuos inmersos en relaciones sociales de interdependencia objetiva, descansa en tres factores: a) La dependencia del dinero y el intercambio; b) la dependencia del capital; y c) la dependencia de las máquinas o el desarrollo tecnológico.

- a) En la primera los individuos dependen para su subsistencia de poseer dinero, y para poseerlo deben intercambiar mercancías con los demás individuos de la sociedad, bien sean productos o fuerza de trabajo. La posición social, la función, la actividad, el desarrollo intelectual, cultural y social de la persona depende de que ésta entre en las relaciones de intercambio, de ahí que su oficio dependa de las relaciones sociales de producción dominantes. Esto permite a su vez, la movilidad social, pues los individuos que sean exitosos como vendedores de mercancías pueden ascender socialmente y hacer parte de otra clase y/o cambiar de oficio en la ausencia de mayores restricciones sociales o institucionales sobre el modo de su actividad;

- b) En el segundo tipo de dependencia, los individuos se hacen dependientes del capital, el cual se instancia en la acumulación de propiedad de medios de producción o de capital dinerario por parte de un grupo minoritario de la sociedad. En ese sentido, el individuo se vuelve dependiente de los capitalistas en tanto que estos le compran su fuerza de trabajo, o se vuelve dependiente del capital en la medida en que este se apropia del producto de su trabajo; y
- c) Por último, se da la dependencia de los individuos respecto de la tecnología o las fuerzas productivas en la medida en que éstas reemplazan el trabajo vivo, lo desvalorizan y acrecienta las ganancias del capital (Ibíd., 16-18). Por ello, las relaciones de producción se ven determinadas por los avances tecnológicos que se implementan en el orden de la producción.

Así las cosas, Marx va considerar que el capital asume una personalidad, encarnada en el capitalista. El trabajo objetivado (la mercancía como trabajo acumulado) aparece como la no objetividad del trabajador, y como la objetividad de una voluntad ajena, la del capitalista. En el capital se asume que las condiciones de trabajo sean puestas como propiedad de esta personalidad ajena, y es en este sentido que el capital es una relación del trabajador con el capitalista, en tanto que éste último es dueño del trabajo del proletario y de las condiciones materiales de su actividad. De esa manera, a la hora de determinar qué es el capital, este puede tomar la forma de dinero, pero también de mercancía o medios de producción, por lo cual el capital aparece como el capitalista y como capital mismo, es decir, como el dueño y como algo objetivo que es distinto del capitalista. De esa forma Marx anota que ello lleva a la consideración de muchos economistas de tratar el capital como el sustrato en que este aparece, generalmente como dinero, pero que en realidad lo que esto expresa es tan solo su forma *aparente*, pues determinar que tal o cual cosa es un capital, es asumirlo como parte de una relación, bien sea como propiedad de medios de producción, propiedad de la mercancía, o dinero acumulado a partir de la acumulación de trabajo ajeno.

De esta forma el ciclo del capital tiene como punto de partida y punto de llegada la producción misma, y por ello es que ese ciclo contiene dentro de sí el ámbito de la producción y el de la circulación. De allí que el Capital no pueda ser considerado como una cosa, sino como un concepto relacional, pues solo llamamos algo capital en la medida en que es producto de una relación social de producción entre clases. Ante esto, Marx se percata de la apariencia que emana del intercambio de las mercancías, las cuales en su forma de presentarse sugieren la imagen de un intercambio de 'trabajo igual'. Lo que Marx descubre, y profundiza en *El Capital*, cuando trata la cuestión de la ideología, es que el excedente que emana del intercambio de mercancías, no es otra cosa sino la apropiación del trabajo ajeno y de las condiciones objetivas de ese trabajo (Marx, 1982, pág. 96)

3.4) La formación social comunista.

En *El Capital*, Marx expone brevemente su concepción acerca del comunismo, así como en muchos otros textos. Aquí comentaremos brevemente cómo su concepción de la sociedad futura plantea la relación de los individuos entre sí y según la manera de producir que surgiría de los escombros del capitalismo. Allí afirma:

“Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas. Fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. El producto todo de la asociación es un producto social. Una parte de éste presta servicios de nuevo como

medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de subsistencia. Es necesario, pues, distribuirla entre los mismos. El tipo de esa distribución variará con el tipo particular del propio organismo social de producción y según el correspondiente nivel histórico de desarrollo de los productores (...) Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfananamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución (...) La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva” (Marx, 2008a, págs. 94-95)

En esta tercera Formación Social, el comunismo, Marx plantea que las relaciones internas de la Comunidad primigenia sean reestablecidas, pero con una realización de la igualdad formal de la segunda etapa como una igualdad real en términos de la producción y distribución del producto social. Los individuos se reapropian los productos y los medios de producción que les eran extraños en tanto que propiedad del capital. Se convierten en individuos realmente sociales en la medida en que toman el control de sus relaciones sociales de producción, que ya no ocurren a sus espaldas, es decir, como algo que no pueden determinar. En la medida en que se apropian de los medios de producción y los usan de manera social, establecen por la necesidad de la cooperación y por la voluntad de su conformación, las relaciones sociales como algo racionalmente controlado. La libertad formal del capitalismo se convierte en una libertad real o concreta, pues *el individuo se vuelve independiente objetivamente* en la medida en que la producción y la satisfacción de las necesidades están bajo control común de los individuos libremente asociados, y las fuerzas productivas son tales que permiten un régimen de abundancia que elimina la carestía, por lo que cada quien puede tomar su parte del producto social. Es así, pues, que en esta forma de sociedad los individuos logran una independencia objetiva y subjetiva (Gould, 1978, págs. 25-26)

Esto expresa algo que ya Marx había expresado en los *Manuscritos*, donde defiende que sólo una sociedad tal es capaz de hacer del hombre un ser completamente social (Marx, 2003, pág. 139). Las relaciones entre los individuos son relaciones libremente constituidas y su ser social no depende de nada externo al individuo, no depende del intercambio de las mercancías pues su fuerza de trabajo ya no se intercambia en la medida en que, como miembro de la comunidad, es dueño de los medios de producción. De esa manera se reestablecería al hombre como ser social, pero conservando el elemento de la individualidad libre en la medida en que no depende, respecto de su actividad como persona, de su posición natural dentro de una comunidad o del hecho contingente de ser o no propietario. El comunismo, como superación del capitalismo, conservaría así la libertad individual y convirtiéndola en libertad real como participación del producto socialmente producido. Por eso Marx criticaría el comunismo que se plantea tan solo como comunidad de trabajo y necesidades, en la que se elimina todo rasgo de la libre personalidad (Ibíd. Págs 136-139). Queda abierta la pregunta de si en este estadio es necesario conservar algún grado de igualdad formal sancionada por el derecho, y en últimas, si contrario a lo que expresara Marx, Engels e incluso Lenin, en este estadio final de la historia de la humanidad se requeriría de un Estado.

En este último capítulo, concluimos que:

(3.1) El concepto de análisis ontológico social relevante en Marx, es el concepto *formación social*, con el cual se refiere a las sociedades humanas como producto de la historia y de las dinámicas económicas relevantes. Bajo este concepto se engloban la estructura y la superestructura de las sociedades. En la primera se encuentra el modo de producción y de relaciones sociales predominantes que sirven de fundamento a las instituciones sociales de la superestructura. En la medida en que las formaciones sociales son producto de la historia, podemos encontrar, durante un mismo periodo diversos modos de producción y de relaciones y clases sociales conviviendo de manera compleja (esclavitud en EEUU en la época del capitalismo industrial; sociedades esclavistas en la época feudal; etc.).

(3.2) Dentro de las formaciones sociales, encontramos las formaciones sociales precapitalistas, aquellas que se caracterizan por producir valores de uso y en las que ni la propiedad ni el trabajo se enejanan como mercancías. Estas formaciones sociales se sustentan en la existencia de comunidades bastante fuertes;

(3.3) Dichas formaciones sociales precapitalistas, se transforman a partir del proceso de disolución de la propiedad comunal, que destruye las entidades comunitarias que conllevan a que las tierras y medios de producción se conviertan en un fondo libre que puede ser comprado o vendido, lo que tiene como consecuencia la separación de los individuos de las condiciones de subsistencia y el surgimiento del trabajo libre. Con esto se da inicio a la formación social capitalista, fundamentada en la producción y el intercambio de mercancías por dinero y en la propiedad privada de los medios de producción y la compra de fuerza de trabajo; y

(3.4) La formación social capitalista, tiende por sus propias contradicciones a la conformación de un nuevo tipo de formación social en la que, según Marx, el individuo por fin se desarrollará completamente en sus capacidades y en su autonomía. Esta formación social es la comunista, en la cual la propiedad de los medios de producción es común, y la economía toda entra a estar bajo control racional de la sociedad.

Bibliografía

- Anderson, P. (1998). *El estado absolutista*. México D.F: Siglo XXI.
- Avineri, S. (1968). *The Social & Political thought of Karl Marx*. New York: Cambridge University Press.
- Bottomore, T. (1991). *A dictionary of Marxist thought*. Blackwell.
- Cohen, G. A. (1986). *La Teoría de la Historia de Karl Marx: Una defensa*. Madrid: Siglo XXI.
- comp. Tarcus, H. (1991). *Debate sobre el Estado Capitalista/ 1*. Buenos Aires, Argentina: Imago Mundi.
- Darwin, C. (1909). *El origen del Hombre*. Valencia, España: F. Sempere y Cía. Editores.
- Diaz, J. A. (1986). *Estudios sobre Hegel*. Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia.
- Elías, N. (1982). *La sociedad cortesana*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (1961). *Dialéctica de la Naturaleza*. México D.F: Grijalbo.
- Engels, F. (1968). *Anti-Dühring: La subversión de la ciencia por el señor Eugene Dühring*. México D.F: Grijalbo S.A.
- Engels, F. (1979). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Cali, Colombia: Nuevo Horizonte.
- Feuerbach, L. (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona: Orbis .
- Finley, M. I. (2016). *El nacimiento de la política*. Barcelona: Crítica.
- Foster, J. B. (2004). *La ecología de Marx: Materialismo y Naturaleza*. Madrid: Ediciones de Intervención cultural/El viejo Topo.
- Gama, L. E. (2018). El lenguaje y la cuestión de la realidad social. En J. Ramos, & C. A. Ramírez, *Ontología social: Una disciplina de frontera* (págs. 127-144). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Giddens, A. (1996). *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Gómez de Mantilla, L. T. (2014). *La sociología en El Capital de Karl Marx*. Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
- Gould, C. C. (1978). *Marx's Social Ontology: Individuality and community in Marx's Theory of Social Reality*. Michigan: M.I.T Press.
- Gros, A. E. (2016). Motivos hegelianos en la concepción del trabajo del joven Marx. *Folios No. 43. 2016-I*, 181-197.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus.

- Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Himmelweit, S. (1991). Mode of production. En T. Bottomore, *A dictionary of Marxist thought* (págs. 379-381). Blackwell.
- Holz, H. H., Kofler, L., & Abendroth, W. (1971). *Conversaciones con Lukács*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hume, D. (2001). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Albacete: Libros en la red. .
- Jaramillo V., R. (2017). *La primacía de la Praxis: Ensayos Críticos en torno a Marx y el marxismo*. Bogotá D.C: Ediciones Veramar.
- Krader, L. (1973). Marx as ethnologist. *Transactions of the New York Academy of Sciences, Vol. 35:* , 304-313.
- Krader, L. (1998). Introducción a los Apuntes etnológicos de Karl Marx. En K. Marx, *Los Apuntes Etnológicos de Karl Marx* (págs. 1-70). Madrid, España: Siglo XXI.
- Lukács, G. (2007). *Marx, Ontología del Ser Social*. Madrid: Akal S.A.
- Maddy, P. (2007). *Second Philosophy: A naturalistic Method*. New York: Oxford University Press.
- Marcuse, H. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos Filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (1974). *La Ideología Alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1982). *Formaciones Económicas precapitalistas*. México D.F: Ediciones Pasado y Presente.
- Marx, K. (1987). *Miseria de la Filosofía: Respuesta a la Filosofía de la Miseria de Proudhon*. Siglo XXI.
- Marx, K. (1988). *Los Apuntes etnológicos de Karl Marx. Transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader*. Madrid: Siglo XXI .
- Marx, K. (1989a). *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*. Bogotá: Siglo XXI.
- Marx, K. (1989b). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (2003). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Marx, K. (2007a). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política. (Grundrisse) 1857-1858. Volumen I*. México D.F: Siglo XXI.
- Marx, K. (2007b). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política. (Grundrisse) 1857-1858. Volumen II*. México D.F: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008a). *El Capital: Crítica de la Economía Política. Vol. I. Tomo I*. México D.F: Siglo XXI.

- Marx, K. (2009b). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I. Vol. II*. México D.F: Siglo XXI.
- Marx, K. (2010a). *Marx & Engels Collected Works. Vol. 1*. Great Britain: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (2010b). *Marx & Engels Collected Works Vol. 24*. Digital Edition.: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (2012). *Cuaderno Spinoza*. España: Montesinos.
- Marx, K. (s.f.). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.
- Marx, K., & Engels, F. (1971). *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica*. Buenos Aires: Claridad S.A.
- Marx, K., & Engels, F. (1975). *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*. Barcelona: Anagrama.
- Morgan, L. H. (1975). *La Sociedad Primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Ramos, J. (2018). La normatividad y la vida social. En J. Ramos, & C. A. Ramírez, *Ontología social: Una disciplina de frontera* (págs. 97-125). Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia.
- Romero, J. L. (1999). *Estudio de la mentalidad burguesa*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Rubinstein, D. (1981). *Marx and Wittgenstein: Social praxis and social explanation*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.
- Searle, J. (2006). Social Ontology: Some basic principles. *Papers 80*, 51-71.
- Sereni, E. (1986). La Categoría de Formación Económico-Social. En C. Luporini, & E. Sereni, *El concepto de 'Formación Económico-Social'* (págs. 55-95). México D.F: Pasado y Presente.
- Stanley, J. L. (1998). Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Nature. *Science & Society, Vol. 61, No. 4 (Winter, 1997/1998)*, 449-473.
- Thomson, G. (2018). Reificar o reducir: Una poderosa y persistente falsa dicotomía. En J. Ramos, & C. A. Ramírez, *Ontología social: Un disciplina de frontera* (págs. 65-96). Bogotá D.C: Universidad Nacional de Colombia.
- Torrance, J. (1995). *Karl Marx Theory of Ideas*. New York: Cambridge University Press.
- Uricoechea, F. (2002). *División del trabajo y organización social: una perspectiva sociológica*. Bogotá: Norma.

Vigotsky, L. (1999). *Pensamiento y Lenguaje*. La Habana: Pueblo y Educación.

Vigotsky, L. (2009). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.

White, J. D. (1996). *Karl Marx and the intellectual origins of dialectical materialism*. London: MacMillan Press Ltd.

Wood, A. w. (2004). *Karl Marx*. New York: Routledge.