

Salazar Silva, F. y Sánchez Serrano, S.J. (2018). "LA COOPERACIÓN SOCIAL. DOS LECTURAS: HOBBS Y MARX" *Revista Perspectivas de las Ciencias Económicas y Jurídicas*. Vol. 8, Nº 2 (julio-diciembre). Santa Rosa: FCEyJ (UNLPam); EdUNLPam; ISSN 2250-4087, e-ISSN 2445-8566 pp. 61-79. DOI <http://dx.doi.org/10.19137/perspectivas-2018-v8n2a04>
Fecha de recepción: 19/09/2017 - Fecha de aceptación: 03/05/2018

LA COOPERACIÓN SOCIAL. DOS LECTURAS: HOBBS Y MARX

THE SOCIAL COOPERATION. TWO READINGS: HOBBS AND MARX

Fernando SALAZAR SILVA¹
Santiago José SÁNCHEZ SERRANO²

Resumen

Aquellas sociedades en donde impera el mercado libre, resulta inevitable, discurrir por la cooperación social. Se puede estar de acuerdo con Hobbes y Marx, en que la cooperación es un valor de carácter utilitario de principios para que a través de la ella se configura el proceso de producción de riqueza. Concebido el punto nodal del liberalismo como el encuentro de los intereses bien entendidos, es posible, entender las preferencias como el producto de las acciones individuales que logran dar sentido al cálculo económico racional en presencia de la cooperación social. El cometido entonces de este artículo será exponer a partir de la lectura de los autores en mención, un vínculo entre la cooperación social y la sociedad de intercambio.

Palabras Clave

Antagonismo, cooperación, competencia, precios

Abstract

Those societies where the free market prevails inevitably run through social cooperation. One can agree with Hobbes and Marx, in that cooperation is a utilitarian value of principles so that through it the process of production of wealth is configured. Conceived the nodal point of liberalism as the meeting of well-understood interests, it is possible to understand preferences as the product of individual actions that manage to give meaning to economic calculation ration in the presence of social cooperation. The purpose of this article will be to expose from the reading of the authors mentioned, a link between social cooperation and the exchange society.

Keywords

Antagonism, cooperation, competition, prices

¹ Docente Dpto. Economía Universidad Nacional de Colombia sede-Medellín. Economista, Master en estudios políticos y Doctorado en Economía. E-mail: fsalazar75@hotmail.com

² Economista Universidad Nacional de Colombia sede-Medellín. E-mail: sjsanchezs@unal.edu.co



1. Introducción

De manera muy breve, precisar de qué es capaz el Estado, es relevante para ubicar el contexto en el que se llevará a cabo la reflexión acerca de la tarea que emprendieron Hobbes y Marx alrededor de la cooperación social. Para Hobbes, el Estado tiene la capacidad de proteger a los individuos del caos y la muerte. En Marx, en una situación de conflicto de clases, dados intereses económicos contrarios, el orden social permanecería en una lucha infructuosa, para lo cual se hace necesario, que el estado mantuviera en un coto cerrado los conflictos. La forma del estado de naturaleza como el lugar de un encuentro violento entre los hombres y la representación de las contradicciones de clase irresolubles, invitan a tener en cuenta para salir de esta situación, en el primer caso, el consentimiento y para el segundo caso, la producción y el intercambio mercantil.

La revisión doctrinal de la teoría económica sobre la cooperación social tiene interés en la problemática que se plantea acerca de la contrariedad entre la acción arbitraria y la acción en ausencia de coacción arbitraria. Uno de los propósitos es ofrecer una percepción teórica sobre cómo han tratado los autores referidos esta contrariedad, apoyándola en las condiciones socioeconómicas de la organización social capitalista.

Encontrar una cierta unicidad de la heterogeneidad aparente en las propuestas teóricas alrededor del objeto de este artículo, es motivante. Aunque en términos de presentación del artículo se considera una secuencia cronológica, es conveniente prestar atención a la secuencia lógica que subyace en las concepciones sobre cooperación social de cada uno de los autores. Existen algunos puentes y convergencias, así como contrastes y divergencias entre los mismos, que abren el abanico de posibilidades teóricas para aproximarse a la temática en cuestión.

El lector encontrará como los autores construyen su aproximación en torno a la cooperación social como valor y su relación con la sociedad de intercambio a partir del cálculo económico. Si bien el contenido aparente de la obra de algunos autores en estudio no muestra literalmente la expresión "cálculo económico", no obstante, el implícito latente de la secuencia lógica, epistemológica y metodológica de los mismos permite introducir una lectura teórica a tal concepto.

En este momento parece pertinente insistir que la cooperación tiene como su basamento, la propiedad, la división del trabajo y el intercambio. Es por eso que se hace necesario ubicar las concepciones de los autores en un contexto particular: el orden social capitalista y sus relaciones sociales subyacentes.

1.1. Hobbes: Elogio de la guerra

1.1.1. Mecanicismo e individualismo metodológico

La apuesta metodológica de la obra Hobbes parte del individuo como unidad elemental de análisis de los fenómenos humanos en el contexto social. La esencia de lo humano es de índole pasional (Macpherson, 1962/2005, pp. 89-91, 97, 259). Es así como la preocupación recae sobre el individuo como constitutivo del orden social y económico. Su naturaleza humana, entonces, se reduce a fuerza corporal, experiencia, razón y pasión

(Hobbes, 1642/2000, p. 53). Esta interpretación moderna del hombre se denomina como el individualismo metodológico, que rescata la autonomía del individuo frente al orden social.

El filósofo inglés ubica al hombre en la concepción de historia como determinante de la naturaleza humana, vale mencionar, el hombre como un resultado del desarrollo de la historia. Bajo este escenario, el hombre natural en tanto individuo es una abstracción de las relaciones sociales. El estado de naturaleza es una idea para explicar los obstáculos a la configuración del estado de civilización; una situación inestable que se desprende de las relaciones sociales. Así, se hace comprensible que el estado de naturaleza, exprese la disposición hacia la pelea (Hobbes, 2000, p. 102). De este modo, el orden natural manifiesta la puesta en escena del caos en las asociaciones humanas; el orden social, por su parte, se propone como una salida a tal desequilibrio, "el hombre está dispuesto, cuando otros también lo están, por la paz..." (Hobbes, 2000, p. 107). De este modo, puede estar presente la idea de un tránsito hacia un orden social desde el estado de naturaleza.

La forma de conocer en Hobbes se debate en dos mundos: el mundo mecánico y el mundo social. Su intención es aplicar las leyes de la mecánica a la complejidad de los fenómenos sociales de la acción del hombre. Para ello plantea el movimiento de los cuerpos humanos como axioma explicativo de las fuerzas que pueden producir tal movimiento y del efecto que producen éstas en la tendencia oscilatoria al equilibrio. Lo social de lo mecánico se presenta en la configuración estructural de los movimientos. Lo mecánico de lo social es la asociación de los movimientos humanos. En este panorama, el hombre deviene en naturaleza mecánica por cuanto las relaciones sociales se entienden como la combinación de fuerzas humanas. El impulso de lo humano, no obstante, son las pasiones que dan contenido a los movimientos:

Si la vida no es sino un movimiento de miembros cuyo principio está radicado en alguna parte principal interna a ellos, ¿no podemos también decir que todos los autómatas (máquinas que se mueven a sí mismas mediante muelles y ruedas, como sucede con un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es el *corazón sino un muelle*? ¿Qué son los *nervios sino cuerdas*? ¿Que son las *articulaciones sino ruedas* que dan movimiento a todo el cuerpo, tal y como fue concebido por el artífice? (sic) (Hobbes, 1651/2004, p. 13).

La conexión entre mecanicismo e individualismo metodológico se encuentra en que el concepto de lo social no necesariamente construye al hombre, sino que él y su asociación con otros construye lo social y, además, su ser. En este sentido, el movimiento vital y el hombre como movimiento continuo son las unidades esenciales que explican la totalidad del organismo social. Lo social se asocia con la estructura interna del movimiento de la organización de los hombres como un todo (Salazar y Pérez y Soto, 2009, p. 48).

Es claro, que el punto de partida en el sistema hobbesiano son los elementos filosóficos del cuerpo, el hombre y el ciudadano, presupuestos ontológicos éstos para interpretar la materia en movimiento como la única realidad conocible (Malcolm, 2002, p.147). En este materialismo mecanicista se pretende dar cuenta de la ley del comportamiento humano

y su correlato con la alternativa a la propensión del individuo a intercambiar. En virtud de lo anterior, el método inductivo³ en Hobbes de carácter resolutivo y compositivo (Strauss, 1952/2006, p. 27), influenciado por la obra de Galileo, investiga los “efectos por las causas conocidas, y las causas por los efectos conocidos” (Hobbes, 1656/2000, p. 76-77).

Con todo, en el mapa conceptual del autor se hace comprensible por qué desde la razón se hace difícil entender las voluntades y deseos como orígenes de los movimientos vitales. El rasgo característico de la razón en Hobbes se podría leer como un instrumento de las pasiones humanas (Moya, 1979. Citado en Pérez y Soto, 2012, p. 39). La lógica o computación al ser la expectativa entre la experiencia presente y la previsión futura, entraña razonamientos frente a las pasiones sobre el movimiento del tiempo:

Por razonamiento entiendo la computación. Y computar es *hallar la suma de varias cosas añadidas o conocer lo que queda cuando una cosa se quita otra*. Por lo tanto, razonar es lo mismo que sumar y restar, y si alguien añade a esto *multiplicar y dividir*, no estoy de acuerdo, ya que la multiplicación es la suma de cosas iguales, y la *división*, la resta de cosas iguales cuantas veces se pueda hacer. Por lo tanto todo razonamiento se reduce a estas dos operaciones de la mente: la *suma* y la *resta* (sic) (Hobbes, 1656/2000, p. 36).

La razón calcula las apetencias de las pasiones frente a los objetos presentes o futuros de satisfacción. El individuo hace razonamientos sobre el movimiento vital de su acción hacia objetos que realicen las pasiones. A partir de ello se crean valoraciones sobre el impulso a los movimientos de las cosas, esto es, a las pasiones interindividuales. Esto, en consecuencia, tiene implicancias en el surgimiento de las instituciones sociales, que son una consecuencia lógica de las relaciones hombre-hombre y hombre-naturaleza.

1.1.2. El individuo como medio para fines

La noción de libertad, en la perspectiva hobbesiana, significa la ausencia de oposición o impedimentos externos al movimiento vital del individuo (Hobbes, 1651/1928, p. 136). Bajo esta condición elemental de las relaciones sociales, la ordenación de los movimientos humanos es un requerimiento para limitar la manifestación de las pasiones en procura de un orden social ordenado desde la autoridad.

Esto se debe a que la libertad en Hobbes no es completa por cuanto las acciones se basan en consideraciones de tipo hedonista (Salazar y Pérez y Soto, 2007, p. 106). En este escenario, la libertad es derecho individual en vez de un principio social. Significa esto que el marco institucional queda prefijado antes de la acción individual. Si el movimiento de las libertades se limita desde la razón, naturalmente, el encuentro entre los hombres genera caos. En estado de reposo, la libertad corporal del hombre adolece de movimiento hacia fines.

³ Al respecto Tönnies (1896/1988, p. 173) advierte que en los principios de la mecánica “Hobbes se daba perfecta cuenta de los límites del método deductivo. No cree poder derivar las causas reales de los fenómenos físicos de las definiciones, esto es, de los principios de identidad y de razón. Sin embargo, no las conseguiremos tanto por pura experiencia –que no puede darnos sino coincidencias empíricas– como por nuestra actividad pensante. Pues si no conocemos la manera de obrar de la naturaleza en cada caso concreto, conocemos su manera de proceder en general, sus métodos, sus leyes fundamentales. Estas son las leyes del movimiento, ya que toda modificación es movimiento, o ‘todo ocurre en la naturaleza de manera mecánica’. Este principio y el de la inercia se obtienen por deducción”.

A este tenor, la necesidad y la libertad llegan a ser consistentes en la medida que expresan todas las acciones voluntarias de los hombres. Los sujetos que son objetos de las apetencias no sólo tienen libertad, sino necesidad de pasar a otros estados materiales (Hobbes, 1651/1928, pp. 137-138). Las pasiones de los hombres suscitan el movimiento humano o su ausencia mediante razonamientos relacionados con la vida y la muerte.

En consideración de la noción de libertad ordenada, la concepción antropológica de Hobbes propone un individuo como medio útil para los demás. Para el individuo su semejante se aparece cual medio. Las relaciones sociales, como consecuencia lógica, se desarrollan a partir de tal concepto de hombre, que se manifiesta en el esquema social de asociación humana: “[...] no buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio” (Hobbes, 1642/2000, p. 55).

Si bien en el mundo mecánico la razón se hace instrumento para explicar los movimientos de cuerpos físicos, en el mundo social la cuestión cambia. Según Hobbes (1642/2000) el precepto de la naturaleza es que “cada hombre se haga útil a los demás” (p. 86) a fin de satisfacer sus pasiones y deseos: “[...] toda asociación voluntaria proviene o bien de una necesidad mutua o de la vanagloria; de lo cual se deduce que quienes se reúnen intentan sacar algún beneficio [...]” (Hobbes, 1642/2000, p. 56).

La lógica que sustenta este hecho es instrumental, por cuanto el carácter útil del individuo no radica en el sí mismo, en su capacidad de descubrimiento de lo humano como proceso, sino que es un cálculo externo a él en el contexto del mundo inmediato de lo corpóreo. Lo útil llega a construirse con el otro, el individuo se sabe útil por la valoración mecanicista del otro, por la consideración de la razón instrumental sobre el movimiento vital que expresan sus pasiones. El carácter de esta razón significa el cálculo de la conexión temporal en el movimiento de medios hacia fines (Salazar y Pérez y Soto, 2007, p. 106). Esto sugiere, entonces, que el individuo es un medio para fines en el contexto de la asociación:

Toda asociación con los demás se hace, pues, o para adquirir alguna ganancia o para adquirir gloria; es decir, no por amor a nuestros prójimos sino por amor a nosotros mismos. Pero ninguna asociación que se debe a la vanagloria puede ser sólida ni duradera. Porque esa gloria es como el honor: si todos los hombres lo tienen ninguno lo tiene, pues consiste en aventajar a los demás cuando nos comparamos con ellos. Mi asociación con los demás no supone el menor avance en mi deseo de glorificarme; pues todo hombre debe justificarse por lo que él mismo puede hacer sin la ayuda de otros. Aunque los beneficios de esta vida pueden aumentarse mediante la ayuda mutua, lo cierto es que se alcanzan mejor dominando a nuestros prójimos que asociándonos con ellos. Por lo tanto, espero que nadie pondrá en duda que, si desapareciera el miedo, los hombres serían más intensamente arrastrados por naturaleza a obtener dominio sobre sus prójimos que a llegar a una asociación con ellos (Hobbes, 1642/2000, p. 57).

El sentido de esta afirmación revela una interdependencia de las apetencias de los hombres, cada uno apela al apetito del otro como medio para realizar sus deseos (Salazar y

Pérez y Soto, 2007, p. 108). La racionalidad instrumental posibilita el contacto entre los hombres, así, la relación hombre-hombre es posible en cuanto se generan conexiones entre medios y fines basadas en los juicios morales. Cuando los hombres cooperan voluntariamente se hacen medios útiles y recíprocos para alcanzar fines. Un hombre apela al trabajo de otro como medio para moverse a estados de mayor placer, es decir, son valores para sí mismos. En este sentido, el individuo es un instrumento para el logro de fines de otros⁴.

La idea de poder natural está inmersa en el individuo como valor extrínseco para otros, esto es, como poder instrumental ajeno a sí mismo. De acuerdo a Pérez y Soto (2013), las relaciones sociales no revelan convergencias de los juicios morales, sino el continuo sometimiento mutuo entre los hombres (p.107). De esta manera, el individuo como unidad de análisis del orden social lleva a un individuo autorreferenciado, que no considera el contacto con el otro para dar forma a la organización social (p. 119). Así pues, la apuesta de Hobbes para el orden social es de carácter estático, esto es, no hay un proceso de descubrimiento de la relación medio-fin en las acciones de los hombres (p. 189). De ahí que la cooperación social en el autor no sea posible sino a partir de la guerra, donde no hay posibilidad para el intercambio económico y la posesión.

Este estado de cosas genera un estado de guerra en la que hay una lucha permanente por la vida. A partir de Hobbes la historia se entiende desde un elogio de la guerra; por tanto, la posibilidad de cooperación social se encuentra en la guerra; siendo así, las nociones de orden social e individuo se expresan en que “[...] el hombre es un auténtico lobo para el hombre” (Hobbes, 1642/2000, pp. 33-34), lo cual presenta a la cooperación social como una forma de guerra en tanto “[...] la competencia por alcanzar riquezas, honores, mando o cualquier otro poder, lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra. Porque el modo como un competidor consigue sus deseos es matando, sometiendo, suplantando o rechazando a quien compite con él” (Hobbes, 1651/2004, p. 94).

En este marco de actuación, hay una no distinción entre lo tuyo y lo mío, no hay propiedad. La ausencia de un poder político que garantice esta condición del orden social impide el intercambio económico. No hay reconocimiento de un qué y quién alrededor de la posesión. Así las cosas, se presenta la disyuntiva entre todo es de todos o nada es de nadie, que desemboca en un estado de guerra total de todos contra todos. Al no existir la propiedad el hombre se hace dependiente de su semejante para satisfacer sus deseos. Como

⁴ En apoyo a estas líneas, Macpherson (1962/2005, pp. 47-48), desde el individualismo posesivo, rastrea la idea de la lógica instrumental en las relaciones sociales entre los hombres: “[...] El valor de cada hombre, manifestado por el honor que le conceden los demás, determina y a la vez está determinado por la opinión que tiene los demás de su poder, manifestada por lo que darían por el uso de éste. Valorar, u honrar, no es simplemente una relación entre un hombre que recibe honor o deshonor y otro que lo da; es una relación entre un hombre que recibe honor y todos los demás que se lo dan, esto es, todos los demás hombres que tienen algún interés, por contingente o remoto que sea, por el modo en que usa su poder. Todos estos otros hombres hacen las estimaciones de su poder independientemente. Y lo hacen comparativamente con el poder de los otros, pues su utilidad para ellos no es una cantidad absoluta, sino que depende de la disponibilidad de otras. Y cada uno no solamente es estimado por todos los demás que tienen algún interés en el modo en que usa su poder, sino que también estima a todos los demás. Pero a partir de este número inmensamente grande de juicios de valor independientes, se establece un valor objetivo para cada hombre. Solamente puede ser establecido así porque el poder de cada uno es considerado como una mercancía, esto es, como una cosa ofrecida normalmente para el cambio, y ofrecida competitivamente”.

salida política al caos en la organización social, el Leviatán recrea al individuo colectivo o individuo-masa que emerge del esquema social para limitar la expresión de las pasiones en las posesiones.

Es importante tener presente que en Hobbes el estado de guerra total es, en el devenir histórico del hombre, un estadio analítico previo a un esquema social de interdependencia entre deseos y voluntades humanas. Se rescata de esta situación caótica una reflexión sobre el carácter deshumanizante de la guerra, que permite erigir otra forma de asociación entre los individuos. Es aquí donde radica en el autor el elogio de la guerra como la posibilidad de configurar una sociedad interdependiente en el escenario del intercambio económico, una vez superado tal estado rudo y salvaje (Salazar y Pérez y Soto, 2007, p. 109).

1.1.3. De la sociedad como asociación para el intercambio

Ante el caos en la organización social, la ausencia de un poder supraindividual que garantice el movimiento vital del hombre alrededor de la posesión impide que exista la propiedad como la expresión de las asociaciones interindividuales. La inexistencia de la propiedad da al traste con el valor recíproco que acerca a los seres humanos en el contexto del intercambio. Como consecuencia, no es posible hacer razonamientos o computaciones sobre los precios que refleja la propiedad. En el escenario del comercio, por lo tanto, no hay distinción entre lo *tuyo* y lo *mío*, lo que impide el intercambio como principio de las relaciones comerciales.

Para Hobbes, el tránsito del estado natural al estado civil se da mediante la figura del soberano, que es una consecuencia del pacto social para garantizar el producto del trabajo. En este esfuerzo intelectual se aprecia el consentimiento por parte del individuo para hacer posible su inclusión al ámbito social, lo que lleva a entender por qué lo social depende de "El Leviatán". Por lo tanto, la sociedad de intercambio es una creación artificial de la razón instrumental para socializar de manera voluntaria los valores subjetivistas en la intención de producir valores. Esto crea un proceso de formación de la fuente del valor como contenido de la propiedad.

La sociedad de intercambio refleja un esquema de interdependencia de los medios económicos. El motivo del hombre aislado para vincularse a la sociedad civil es la prosecución de cambios en la satisfacción de sus deseos y pasiones. Es la garantía de estas intenciones la que genera las condiciones para la realización social de los hombres. Esta visión de Leviatán, como se puede notar, corresponde a un determinismo mecanicista, en el que se manifiesta la idea del ordenamiento del encuentro de los individuos:

El único modo de erigir un poder común que pueda defenderlos de la invasión de extraños y de las injurias entre ellos mismos, dándoles seguridad que les permita alimentarse con el fruto de su trabajo y con los productos de la tierra y llevar así una vida satisfecha, es el de conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad (Hobbes, 1651/2004, p. 156).

El poder superior a la organización social es un efecto de la insaciabilidad del poder natural del individuo. No obstante, Hobbes es consciente de los límites de la razón en el orden social, ya que “[e]s la Razón, no la Autoridad, la que es destructiva de la individualidad” (Oakeshott, 1975, p. x). El *tuyo* y el *mío* surgen a partir del marco institucional que provee el contrato social. De esto se deriva una cooperación social *de facto* y con carácter deliberado.

En esta perspectiva, el *Leviatán* se presenta como un arreglo institucional para el encuentro de las voluntades humanas, que se traduce en la convergencia de intereses recíprocos en el escenario del intercambio. En las relaciones sociales se dan encuentros de los movimientos vitales que generan fuerzas opuestas que dan lugar a puntos de equilibrio. Desde este argumento Hobbes no converge hacia “la disposición del individuo al cambio”, en su lugar, ésta es una alternativa en el marco de las instituciones sociales deliberadas en el pacto social a manera de salida de la guerra total:

[...] la utilidad de la Filosofía moral y civil no se ha de estimar tanto por las ventajas que surgen de su conocimiento como por las calamidades que acarrea su ignorancia. Ya que todas las calamidades que pueden evitarse con la habilidad humana provienen de la guerra, sobre todo de la guerra civil; de ésta nacen las matanzas, la soledad y la escasez de todo. Y la causa no es que los hombres las quieran, porque no existe voluntad más que del bien, al menos aparente, ni porque desconozcan que son malas; ¿quién no siente que las matanzas y la pobreza son malas para él? Por lo tanto, la causa de la guerra civil es que se desconocen las causas de la guerra y la paz, y que hay muy pocos que hayan aprendido los deberes con los que la paz se afirma y se conserva, esto es, la verdadera regla de vivir. Y el conocimiento de esta regla es la Filosofía moral (Hobbes, 1656/2000, p. 39).

Tales causas se encuentran en la estructura mecanicista de los hombres y su naturaleza pasional (Salazar y Pérez y Soto, 2007, p. 111). Lejos de una propensión al cambio, los hombres propenden al enfrentamiento permanente. Hobbes parte de la realidad social caótica para señalar una forma de orden. La asociación civil, en consecuencia, es un arreglo de la razón instrumental para la superación del estado de guerra total. Oakeshott (1975) argumenta que la naturaleza de la asociación civil en Hobbes pertenece a una libertad ordenada por la autoridad, no por la razón: “la mayor libertad’ de los sujetos civiles se deriva de los silencios de la ley” (trad.) (p. 48). El ciudadano entrega parte de su libertad al soberano para recibir seguridad sobre la apropiación de las posesiones, la propiedad (Salazar y Pérez y Soto, 2007, p. 112).

Por tanto, en el *Leviatán* Hobbes abre el escenario para dejar en claro, que el hombre está cercado de ansiedades, de tal manera que una vez dada una lectura de las mismas, sea posible configurar un poder absoluto que precise seguridad. Es decir, la premisa de la enemistad es un recurso expositivo en la obra de Hobbes para evidenciar la posibilidad de cooperación bajo un poder común (Salazar y Pérez y Soto, 2009, p. 49). El estado de guerra total niega la posibilidad de la posesión y su intercambio, lo cual hace necesario recurrir a un poder superior que, desde el punto de vista estrictamente político, garantice las reglas de las instancias económicas.

En la sociedad de intercambio los individuos se contactan por medio de sus propiedades en razón a la lógica instrumental que expresa sus intereses particulares como cálculos de las acciones propias y ajenas, lo cual configura la creación de un sistema de precios.

Pese a lo anterior, la formación de la sociedad como asociación para el intercambio no es requerimiento natural de la condición humana. Es decir, el intercambio no necesariamente define en última instancia lo humano del hombre. Antes del intercambio, la práctica social se basa en la prosecución de fines a través de *cualquier* medio. Al tener esto presente, el intercambio se propone como la instancia para establecer orden en los medios para la satisfacción de deseos; así, en el contexto del intercambio económico no es "cualquier" medio el que garantiza la consecución de fines.

1.2. Marx: El problema de la dialéctica y el intercambio libre en el contexto de la sociedad comercial

1.2.1. Materialismo histórico, dialéctica

El método histórico en Marx se adentra en la determinación lógica de los hechos históricos, que acompañan las acciones de los hombres. El proceso histórico manifiesta un carácter evolutivo y azaroso en el cual hay vaivenes en la dinámica de la historia que muestran rupturas, surgimientos, resurgimientos y retrocesos⁵. En esta concepción de historia no hay necesariamente una linealidad mecánica del progreso humano; en su lugar la historia expresa una lucha por vivir, por dar cuenta de sí mismo, vale decir, un complejo de incertidumbre para la acción humana que oscila entre el instinto y la razón.

En la perspectiva histórica, son las condiciones materiales las que determinan la vida social de los seres humanos y las mismas que han sido producidas por los hombres y expresadas en los medios necesarios para el mundo social (materialismo productivo). Así, la preocupación por el desarrollo y proceso de la historia va más allá de los hechos observables, y se ubica mejor, en las complejidades de las relaciones contradictorias que los mismos hombres construyen, entre ellas, las relaciones monetarias. Es oportuno aclarar que no se trata de cualquier contradicción, vacía de contenido, se trata, más bien, de opuestos que se dan existencia. Las raíces de este problema, entonces, se hallan en los cimientos ocultos del modo de producción, es decir, aquellas relaciones económicas elementales que hacen que se generen conflictos de clase, cuyo fundamento es el valor. (Sweezy, 1946/1973, 25).

El carácter histórico del pensamiento económico de Marx se expresa en la realidad social como proceso. Esto es, un proceso de desarrollo de las fuerzas productivas que subyacen a las formas económicas. El cambio social no obedece a una secuencia mecánica de hechos o datos históricos, sino que es producto de la acción humana, limitada por las condiciones de la forma del orden social. La historia, entonces, no está anclada meramente al pasado, sino que es un devenir, un proceso que realizan los individuos⁶ (Sweezy, 1946/1973, 30-32).

⁵ La historia se caracteriza por las contradicciones que niegan la realidad social o exacerban el exceso de la misma: "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa" (Marx, 1852/1971, p. 11)

⁶ Para el "problema del presente como un problema histórico", véase el debate sobre la teoría whig de la historia que cuestiona la tendencia progresiva del desarrollo de la historia..

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos (Marx, 1852/1971, p. 11).

Esta visión de la historia enfatiza en el carácter relativo del orden social capitalista, es decir, se va más allá de la simple superación de un orden social como hecho pasado, para considerarse como proceso que relaciona hechos históricos. Significa esto que en Marx la estructura interna del sistema capitalista no es un simple dato del desarrollo histórico, sino una forma social –de ires, venires y devenires– que si bien es necesario comprender su sentido y contenido, se hace imperativo dar cuenta de ésta en sí misma por cuanto se refiere a sus relaciones y determinaciones internas. De ahí que el carácter transitorio entre ordenes sociales no radica en la forma social per se, sino en las relaciones entre acciones humanas⁷.

El orden social cambia internamente en la medida que los cimientos ocultos de las relaciones sociales inherentes al mismo se reconfiguran (Sweezy, 1946/1973, 30-32). Todo esto lleva a aclarar que la historia no se traza fines propios por el hecho que las acciones de los hombres se dirijan a fines.

Uno de los hilos conductores en esta visión de la historia es la dialéctica. El carácter conflictivo y contradictorio en el encuentro de las fuerzas individuales genera un antagonismo de las intenciones humanas. La asociación individual, en principio, dista de ser completamente armónica, aunque es una condición de la *insociable sociabilidad humana* (Salazar y Cuaspud, 2011b, p. 319). Subsiste en el tejido social un caos, juego e incertidumbre, que origina encuentros y desencuentros. No obstante, existen ciertos condicionantes que hacen que los individuos deseen encontrarse en el mundo del trabajo, pero también alejarse. Aquellos son las necesidades humanas que expresan las intenciones de reconocimiento o de lucha, es decir, las apetencias asocian o disocian los trabajos individuales para la producción cooperativa. Podría decirse que el cuestionamiento de Marx a esta problemática es qué genera el distanciamiento entre las clases sociales.

A tenor de lo anterior, una suposición aclarativa hace Marx en su método investigativo y expositivo de economía política: “No necesito asegurar al lector familiarizado con la Economía política que los resultados a que llego han sido obtenidos mediante un análisis totalmente empírico, basado en un concienzudo estudio crítico de la Economía” (Marx, 1844/1968, p. 9). El análisis formal de la organización social capitalista trasciende el antagonismo y la lucha como hechos sociales: *en el trabajo científico hay que dejar de lado intereses subalternos, y seguir lo que nos dicta el estudio de los datos, y el razonamiento* (Marx, 1859). Insiste que su método investigativo y expositivo, presenta dos categorías, la primera, las más generales: la ley de la plusvalía y la ley del valor (bases para la teoría de la alienación) y las menos generales: el antagonismo de clases. Esta última de vital importancia, pues con ella se entiende que los hombres quienes hacen su historia y configuran se mundo

⁷ “Generalmente, las creaciones históricas completamente nuevas están destinadas a que se las tome por una reproducción de formas viejas e incluso difuntas de la vida social, con las cuales pueden presentar cierta semejanza” (Marx, 1871/1976, p. 39).

(cultura, economía, arte, tradición, familia, gobierno, etc.), recuérdese, Marx investigó este mundo, o como lo denominaría Dussel “la totalidad instrumental de sentido” (1990, pp. 36).

En la toma de conciencia del problema de la lucha de clases, Marx ahonda en las relaciones económicas elementales que se expresan a través de conflictos de clase. Para ello abstrae las formas económicas del orden social en busca de un análisis de los elementos esenciales del antagonismo del en el mundo concreto. Nótese, que el esfuerzo teórico de Marx, de deja de lado la totalidad del mundo histórico y sus nexos.

Marx fue consciente que su construcción teórica estaba vinculada a la dialéctica del momento histórico. En su método abstracto-deductivo de la economía política investiga las relaciones elementales entre ciertas formas económicas, tales como valor, trabajo y capital, que son separadas del mundo fáctico para estudiar sus determinaciones lógicas e históricas en el mundo de las ideas (Marx, 1857/1971, pp. 20-30): “[...] el análisis de las formas económicas no cuenta con la ayuda del microscopio o de los reactivos que proporciona la química; la abstracción es la única fuerza que puede servirle de instrumento” (Marx, 1867/1973, pp. 21-22). De aquí que la forma social capitalista no es simplemente una configuración mecánica y física, sino un relacionamiento lógico de las formas económica, por ello, la dialéctica se asume como un método con el cual se logra comprender los movimientos de la forma social capitalista y su posterior explicación.

Por otra parte, el objeto de economía política en el pensador alemán son las relaciones sociales que, más allá de los medios y fines de la conducta humana, dan contenido social a las categorías económicas como salario, trabajo, renta, interés, ganancia, capital, etc.; el sistema económico, entonces, se considera tanto en términos de relaciones entre hombres y hombres, como en términos de relaciones entre hombres y cosas. Este complejo conjunto de relaciones sociales forman lo que se llama sociedad (Sweezy, 1946/1973, pp. 13-18). En los *Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844*, Marx advierte que reivindicar la personalidad del hombre significa asumirla como fundamento de un hombre social.

Si bien en Marx es cierto que la vida social⁸ y material del hombre en la perspectiva histórica es lucha, y además se reconoce la relación de propiedad como fuente de coerción en la organización de trabajo, no por ello se cierra la posibilidad de cooperación en el mundo del trabajo. El antagonismo es la instancia en la que el trabajo adopta la forma cooperativa. Para Marx es clave dar cuenta de los movimientos históricos en el mundo de la producción, que tienen implicancias en la distribución. Para ello hace uso de la economía política con objetivo de encontrar las leyes que rigen los cambios en el modo de producción. Uno de estos cambios es la cooperación voluntaria entre los trabajos individuales.

Con todo, en el estudio de la obra de Marx es conveniente, en términos metodológicos, distinguir entre los cimientos ocultos de las relaciones sociales antagónicas y el orden social capitalista. Es decir, para Marx el debate sobre el núcleo epistemológico de su pensamiento se encuentra en el mundo de las ideas, antes que en la intuición sensible del mundo de la apariencia. Con esta aclaración, la ubicación conceptual de la transformación social re-

⁸ La vida social es la consecuencia del tránsito de la “forma”, sujeta de determinaciones lógicas, a la “vida” propia en el mundo social.

quiere un examen analítico, antes que mecánico, sobre la lógica interna de la cooperación. Esta postura de Marx, es edificante para comprender la realización teórica de la cooperación.

1.2.2. Teoría de la alienación

Los hombres se caracterizan por su antagonismo. Como contrapartida, en la lucha por competir, los individuos se acercan o se distancian, circunstancia que manifiesta el fundamento del reconocimiento social (Salazar y Cuaspud, 2011b, p. 321)⁹. En efecto, existe de manera latente, inadvertida por la intuición sensorial, un cimientamiento de las relaciones sociales antagónicas que hace a los seres humanos extraños a sí mismos. De acuerdo con Mandel (1970/1973), la alienación se constituye un principio genético transversal en la formación del pensamiento económico de Marx (p. 91).

La alienación hace parte del proceso de trabajo que el individuo realiza con la naturaleza y con otro individuo. Para dar cuenta de la naturaleza alienante de tal proceso, dentro de las relaciones sociales de producción y distribución entre los individuos, Marx reconsidera el origen de la propiedad como hecho para adentrarse a su naturaleza interna:

La Economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no lo explica. Cifra el proceso material de la propiedad privada, el proceso que ésta recorre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas, que luego considera como leyes. Pero no comprende estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo se derivan de la esencia de la propiedad privada. La Economía política no nos dice cuál es la razón de que se escindan el trabajo y el capital, el capital y la tierra (sic) (Marx, 1844/1968, 73).

La crítica de la propiedad como hecho fortuito es el prelude para el problema de la alienación en el mundo del trabajo (Mandel, 1970/1973, pp. 1-11). Para Marx el hecho teórico de la propiedad es que “[a] medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres” (sic) (Marx, 1844/1968, 75). El proceso que expresa este hecho es la separación del individuo en y para sí mismo:

[...] el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo como estado económico, se manifiesta como la privación de realidad del obrero, la objetivación como la pérdida y la esclavitud del objeto, la apropiación como extrañamiento, como enajenación (sic) (Marx, 1844/1968, 73).

⁹ La lucha como noción supone el juego recíproco entre individuos con fuerzas de atracción y repulsión, relación dinámica que no es más que la acción recíproca de deseos deseados (Salazar y Cuaspud, 2011b, p. 321). En sentido amplio, es una propensión al cambio continuo de los elementos que originan la valorización económica; la lucha de clases, por extensión, antes que una respuesta, es un problema derivado de tal noción, a raíz del carácter antagónico de la alienación.

En este proceso, el 'Yo' del individuo se hace 'otro', pasa de la vida social a la simple existencia material; su vida se presenta como extraña a sí misma. El 'Yo', la vida expresada en el trabajo, se entrega al objeto. Por tanto, el trabajo como forma de vida es ajeno al individuo mismo, es decir, se torna en trabajo enajenado, trabajo hecho 'Yo' en el objeto¹⁰. Esto, por supuesto, obstaculiza el juego recíproco y espiritual del 'Yo' y el 'Tú': el reconocimiento social, en el que cada uno es en y para sí con relación al otro. No obstante, este juego no se agota en esta circunstancia, más bien se intensifica aún más en el carácter alienante del proceso de trabajo, que presenta el problema de la lucha de clases como una lucha por el reconocimiento social (Salazar y Cuaspud, 2011b, p. 323-328).

Según Mandel (1970/1973, pp. 91-110) la alienación como noción transita de una concepción antropológica a una concepción histórica. Su sentido elemental tiene una forma de realización en el contenido de la mercancía, trabajo y capital, formas elementales éstas que sintetizan históricamente el proceso de trabajo humano de característica antagónica. He aquí la utilidad metodológica de la alienación:

Es sólo y precisamente en la transformación del mundo objetivo donde el hombre, por tanto, comienza a manifestarse realmente como ser genérico. Esta producción constituye su vida genérica laboriosa. Mediante ella aparece la naturaleza como obra suya, como su realidad. El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida genérica del hombre [...] Así pues, el trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebatada su vida genérica, su real objetividad como especie, y convierte la superioridad del hombre sobre el animal en una inferioridad, puesto que se le arrebatada su vida inorgánica, la naturaleza (sic) (Marx, 1844/1968, p. 82).

Para ilustrar expositivamente lo anterior, Marx hace uso del significado de la alienación en el contenido de la forma-mercancía, forma-valor y forma-dinero, como elementales que revisten la naturaleza alienada del trabajo bajo las relaciones sociales antagónicas que subyacen al orden social capitalista. De ahí que el origen fortuito de la mercancía sea el punto de partida de la crítica de la economía política:

La riqueza de las sociedades en las cuales reina el modo de producción capitalista se presenta como una 'inmensa acumulación de mercancías'. El análisis de la mercancía, forma elemental de esa riqueza, será, pues, el punto de partida de nuestras investigaciones (Marx, 1867/1973, p. 55).

La mercancía, en este sentido, es simplemente un *hecho* empírico incuestionable. Adolece de un contenido social que permita establecer relaciones entre hombres. Por el contrario la propuesta de Marx es ahondar en esta forma elemental de la producción capitalista. Para ello, recurre al mundo de los *deseos deseados*, esto es, las necesidades humanas:

¹⁰ La alienación comprende tres aspectos: el hombre es alienado desde la naturaleza, desde él mismo y desde la humanidad, los cuales originan distintas formas de propiedad. Estos aspectos se interconectan para dar lugar a la alienación desde la relaciones de los hombres con la naturaleza y con ellos mismos (Avineri, 1968, pp. 105-117).

La mercancía es ante todo un objeto exterior, una cosa que por sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier clase. Que tales necesidades tengan por origen el estómago o la fantasía, ello en nada modifica las cosas. Y tampoco se trata de saber cómo se satisface esas necesidades, ya sea inmediatamente, si el objeto es un medio de subsistencia, o por un rodeo si se trata de un medio de producción (Ibíd.).

Es importante detenerse en este punto. El mundo de las necesidades humanas es clave para entender la relación del hombre con su entorno y el encuentro de los deseos humanos. Debido a esta disolución abstracta entre organismo vivo y medio, las necesidades no se pueden dividir en naturales y culturales. Si bien las necesidades son múltiples, también son indivisibles porque el trabajo que las hace posible es el mismo. Esto es, cuando el individuo satisface su necesidad al consumir un bien como acto de destrucción material, dicha satisfacción es el trabajo de muchos otros, trabajo humano. Puede, de este modo, decirse que las necesidades humanas son teóricas. En efecto, no son la mera necesidad y satisfacción las que procuran la realización social del individuo, sino la conjunción de éste con la naturaleza como objeto de necesidad.

Este marco intelectual ha permitido que la problemática división del trabajo y propiedad privada conlleve a condiciones de distribución desigual de los productos para la vida social. Pero veamos más de cerca, si bien es claro que Marx insiste en la propiedad y la división del trabajo desde una perspectiva histórica, es oportuno considerar la alienación ya no en su carácter histórico sino dialécticamente. El esfuerzo analítico alrededor de la alienación es poner en consideración, la producción mercantil, pues es la mercancía la *forma elemental*. El tránsito del valor de uso al valor, es lo que hace posible las implicancias del mundo del trabajo en la propiedad privada y la división del trabajo. Por una parte, la propiedad se comporta como ajena y la división de trabajo le obliga a una actividad.

A estas alturas, los elementos analíticos aludidos favorecen la comprensión de la noción de cooperación social, ya que son, su contenido espiritual. Por su parte, Marx aborda tal tema desde la metodología de la dialéctica y se decanta por la cooperación social a partir de la función social de la propiedad. Esto significa que el carácter del origen del trabajo enajenado es una condición para las asociaciones interindividuales en el mundo social (Marx, 1844/1968); por tanto, la cooperación social es un producto del antagonismo entre clases sociales:

El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 1859/1980, pp. 4-5).

Para Marx, en principio, la cooperación tiene su punto de partida en la vida material, esto es, en la necesidad objetivada en el trabajo enajenado; el carácter de vida social adquiere significado cuando el trabajo aislado se transforma en trabajo social (Marx,

1867/1973, p. 332)¹¹. De este modo, el proceso de producción capitalista configura el *modo fundamental* de la cooperación:

En rigor, la producción capitalista comienza a establecerse cuando un solo amo explota a varios asalariados a la vez, cuando el proceso de trabajo, ejecutado en gran escala, exige para la venta de sus productos un amplio mercado. Una multitud de obreros que trabajan al mismo tiempo bajo las órdenes del mismo capital, en el mismo espacio (o si se quiere, en el mismo campo de trabajo), con vistas a la producción del mismo tipo de mercancías: he ahí el punto de partida histórico de la producción capitalista (Marx, 1867/1973, p. 321).

Marx deduce esta cooperación simple a partir de las formas económicas abstractas para desembocar en la cooperación social como forma particular de la producción capitalista. En este propósito, el espíritu de este modo de producción adquiere sentido “[c]uando varios trabajadores funcionan juntos con vistas a un objetivo común, en el mismo proceso de producción o en procesos distintos pero conexos, su trabajo adopta la forma cooperativa” (Marx, 1867/1973, p. 323).

El método de Marx, tiene como objeto de investigación y exposición la relación socioeconómica de producción con lo cual queda claro que los individuos no producen aisladamente. De aquí que se pueda comprender como la lucha, de intereses individuales y los que se suponen comunes, asigna una fuerza que es ajena e independiente a las acciones de los hombres. De esta manera, en el proceso de producción, la fuerza no tiene su apoyo en la cooperación voluntaria sino natural (Marx, 1845/1968, pp. 34)

Esta es la forma más simple de la cooperación, que tiene su correlato con la forma más desarrollada. La unión de una cantidad de trabajadores reduce el tiempo necesario y la complicación del proceso de trabajo, y amplía las condiciones de producción en que se desarrolla la actividad productiva. Esto da lugar a una fuerza social de trabajo, o una fuerza de trabajo social que al actuar bajo un objetivo en común desvanece la individualidad (Marx, 1867/1973, pp. 325-327).

Por tanto, la reunión de los medios de producción por parte de los capitalistas individuales es una condición material para la cooperación entre los trabajadores y para la transformación de los trabajos individuales y aislados en trabajo social y combinado. Como consecuencia, el desarrollo de la posesión del capital se torna en una necesidad para la dirección y armonización del trabajo en tanto forma cooperativa. A medida que aumenta tal reunión, se hace necesario un control del trabajo social, debido al antagonismo inevitable entre capital y trabajo, que presenta a éste último los medios de producción como propiedad ajena. De ello se deriva que la cooperación es algo que está fuera de la intencionalidad de los trabajadores, un simple efecto del capital que los ocupa (Marx, 1867/1973, pp. 325-329). No deja de ser correcta, la lectura en cuanto a que la cooperación social bajo las condiciones del capitalismo está sometida a los compases temporales del capital.

¹¹ Cabe esclarecer que en Marx la cooperación social no pertenece al mundo abstracto porque es una deducción de las formas económicas abstractas en el mundo concreto. Sin embargo, esto no impide que aquella se eleve al orden de los valores.

El capital es el centro gravitacional que incorpora trabajos enajenados en cuanto son parte del proceso de trabajo. Tal reunión espontánea de trabajos aislados en torno al capital, pero no entre éstos mismos, implica el espíritu de la cooperación simple. Así, la existencia de la cooperación entre los trabajos aislados es un modo particular de existencia del capital. De modo que el efecto de la cooperación simple en la cooperación como tal es la propiedad en común de las condiciones de producción que se basa en las relaciones amo-esclavo y señor-siervo, y la dependencia del individuo a la comunidad. Por otra parte, la cooperación social se distingue por el trabajador libre que vende su fuerza, es decir, por su aparición en forma particular en el modo de producción capitalista (Marx, 1867/1973, pp. 330-331):

Así como la potencia colectiva del trabajo, desarrollada por la cooperación, aparece como forma productiva del capital, la cooperación se presenta como modo específico de la producción capitalista. Esa es la primera fase de transformación que recorre el proceso de trabajo a consecuencia de su subordinación al capital. Esta transformación se desarrolla de manera espontánea. Su base, el empleo simultáneo de cierta cantidad de asalariados en el mismo taller, se da con la existencia misma del capital, y aparece como resultado histórico de las circunstancias y movimientos que coincidieron en la descomposición del organismo de la producción feudal (Marx, 1867/1973, pp.331-332).

La naturaleza de la cooperación se basa en el antagonismo que configura el trabajo social. Esta es la necesidad histórica del modo de producción capitalista, a saber, transformar el trabajo aislado en trabajo social. Esa socialización del trabajo aumenta las fuerzas productivas que suscitan la enajenación al capital. Así pues, la cooperación en su forma capitalista incluye la división del trabajo, la producción mercantil y la propiedad privada. La cuestión es que, se debe empezar por la producción mercantil y no por la división del trabajo el abordaje de la cooperación social. Por tanto, en Marx, la forma social de la cooperación es la posibilidad del trabajador libre interdependiente con los demás trabajos individuales. He aquí la forma compleja de la cooperación, que trasciende la simple o rudimentaria (Marx, 1867/1973, p. 332).

1.2.3. Sistema de precios y mercado libre. Una aproximación al cálculo económico

La competencia es el mecanismo fundamental de la economía capitalista, con ella, se hace explícito, el valor de mercado o precio de producción. También es el principio que mueve la actividad económica de la sociedad comercial. Así, los individuos y cosas que componen el orden social capitalista se mueven a partir de la competencia, sin ella no habría móvil económico para las operaciones económicas relacionadas con la acumulación de capital (Mandel, 1974/1975, p. 20):

[...] la libre competencia, es decir, un estado de la sociedad en la que cada cual tenía derecho a dedicarse a la rama de la industria que le gustase y nadie podía impedirle a no ser la falta de capital necesario para tal actividad. Por consiguiente, la implantación de la libre competencia es la proclamación pública de que, de ahora en adelante, los miembros de la sociedad no son

iguales entre sí únicamente en la medida en que no lo son sus capitales, que el capital se convierte en la fuerza decisiva y que los capitalistas, o sea, los burgueses, se erigen así en la primera clase de la sociedad (Marx y Engels, 1848/1976, pp. 74-75)¹².

Para Marx la competencia es más que la concurrencia de bienes y servicios, también es el encuentro de hombres requeridos para la configuración de la interacción de las valoraciones económicas, esto es, la lucha de los precios, expresado como relación social. Asumiendo esto, cabe resaltar que la competencia libre de acuerdo a Marx (1867/1973, pp. 326), impone las leyes propias de la producción al capitalista individual, y lo hace de una manera coercitiva. Esta coerción está detrás de la cooperación social. La economía política de Marx vincula estos dos mundos al explicar la presencia de bienes y servicios como la cristalización del trabajo del hombre (Salazar y Cuaspué, 2011b, p. 326).

Las bases de la competencia son la noción de mercado ilimitado y multiplicidad de los centros de decisión para la inversión y producción "El incremento del capital social se lleva a cabo a través del incremento de muchos capitales individuales" (Marx, 1867/1973, pp. 777). Aquí la competencia se presenta en tanto existan valoraciones económicas libres de un poder económico central que haga la operación del sistema económico estable, rígido y sin capacidad de expansión tanto geográfica como económica. De esta forma, la ley del valor, actúa de manera más amplia en la medida que se presente la competencia (Mandel, 1974/1975, p. 20).

La posibilidad de la competencia da lugar a la interdependencia de las valoraciones económicas en el mercado, significa, la creación de un sistema de precios libres de un competidor monopólico. De este modo se presenta la posibilidad del cálculo económico como la organización cooperativa del trabajo que sirve para regularizar las actividades económicas esenciales (Mandel, 1962/1969, pp. 55-56).

Estos párrafos reconsideran la dialéctica del antagonismo y el intercambio *libre* como problemas particulares del conflicto interno del espíritu del hombre consigo mismo y con los otros. Ello establece su correlato con la cooperación social en la medida que implica una condición para la forma cooperativa, esto es, la proyección del trabajo enajenado en las relaciones sociales de producción.

En este orden de ideas, la concepción de cooperación social en Marx atiende al problema de la dialéctica del antagonismo en el modo de producción capitalista y a los obstáculos al intercambio *libre*. Así, la intención de Marx es poner al desnudo la fisiología de la organización social capitalista en sus formas elementales. La crítica de las contradicciones de esta organización no radica en su forma social particular, sino en el contenido de las relaciones sociales antagónicas. De aquí que la extensión de esta intención se prolonga hacia un imperativo categórico: el proceso de salvación secular de la civilización, esto es, la superación positiva del carácter alienante de la sociedad capitalista¹³, el regreso del hombre

¹² Desdibujar el carácter antagónico de las relaciones sociales es negar la lucha entre el capital y el trabajo en el contexto de la competencia, lo cual exacerba su dialéctica.

¹³ "Si peligra el statu quo político, detrás de esto se esconde el peligro de hundimiento de toda la sociedad burguesa. La única solución posible en el sentido de la burguesía es aplazar la solución" (sic) (Marx, 1850/1976, p. 164).

a su existencia humana, es decir, social (Marx, 1844/1968 y 1843/1982). Una sociedad posible en la que los hombres puedan desarrollarse libremente en un marco de producción cooperativa, pese a sus antagonismos.

Referencias bibliográficas

- Avineri, S. (1968). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. London, England: Cambridge University Press.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Hobbes, T. (1642/2000). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1651/1928). *Leviathan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*. Oxford, London: Basil Blackwell.
- (1651/2004). *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1656/2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Macpherson, C.B. (1962/2005). *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta.
- Malcolm, N. (2002). *Aspects of Hobbes*. New York, USA: Oxford University Press.
- Mandel, E. (1962/1969). *Tratado de economía marxista*. Tomo I. México: Ediciones Era S.A.
- (1970/1973). *La formación del pensamiento económico de Marx. De 1843 a la redacción de El Capital: estudio genético*. Quinta edición. México: Siglo XXI editores.
- (1974/1975). *Iniciación a la economía marxista*. En Colección trabajo y sociedad. Barcelona, España: Editorial Nova Terra.
- Marx, K. H. (1843/1982). *Sobre la cuestión judía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1844/1968). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Editorial Grijalbo.
- y Engels, F. (1848/1976). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú, Rusia: Editorial Progreso.
- Marx, K. H. (1850/1976). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Medellín, Colombia: Editorial La Pulga.
- (1852/1971). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Medellín: Ediciones Pepe.
- (1857/1971). *Grundrisse o Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*. México: Siglo XXI editores.
- (1859/1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo veintiuno editores.
- (1867/1973). *El capital: Crítica de la economía política*. Tomo I. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cartago.
- y Engels, F. (1871/1976). *La comuna de París*. Madrid: Akal Editor.
- Y Engels, F. (1845/1968). *La ideología Alemana*. Traducción Wencelao Roces. Uruguay: Ediciones Pueblos Unidos.
- Oakeshott, M. J. (1975). *Hobbes on Civil Association*. Foreword by Paul Franco. Oxford: Basil Blackwell.
- Moya, C. (1979). «Leviatán» como pretexto: T Hobbes y la invención moderna de la Razón,

- en: Revista Española de investigaciones sociales. Madrid: Universidad Complutense.
- Pérez y Soto, A. (junio, 2012). Sobre el origen del Estado y las Sociedades Mercantiles. *Temas*, 6, 35-53.
- ___ (2013). La información secuestrada: El modelo de servidumbre en Thomas Hobbes y su alternativa liberal austriaca en Friedrich August von Hayek. (Tesis doctoral). Universidad Rey Juan Carlos, Madrid.
- Salazar, F. y Pérez y Soto, A. (junio, 2007). El Estado Moderno y la sociedad de intercambio en la obra de Thomas Hobbes. *Reflexión Política*, 9(17), 104-114.
- ___ (julio-diciembre, 2009). Hobbes: Caos de la Concepción liberal. *Ensayos de Economía*, 19 (35), 41-55.
- Salazar, F. y Cuaspud, A. L. (2011). Del antagonismo a la lucha de clases, en: *Anuario Nueva Época 2011*, pp., 316-328. Chiapas, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Strauss, L. (1952/2006). La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sweezy, P. (1946/1973). Teoría del desarrollo capitalista. Séptima reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tönnies, F. J. (1887/1979). Comunidad y asociación. Barcelona: Ediciones península.
- ___ (1896/1988). Hobbes: Vida y doctrina. Madrid: Alianza Editorial.