

**HISTORIA DEL MARXISMO: TEORÍAS DE LA  
EVOLUCIÓN, REVOLUCIÓN Y ESTADO.  
LA CRÍTICA DE MARX A SUS CONTEMPORÁNEOS DARWIN,  
CARLYLE, MORGAN, MAINE Y KOVALEVSKY**

**Lawrence Krader**

*apuntes del sur*

3 colección

**HISTORIA DEL MARXISMO: TEORÍAS DE LA  
EVOLUCIÓN, REVOLUCIÓN Y ESTADO.  
LA CRÍTICA DE MARX A SUS CONTEMPORÁNEOS  
DARWIN, CARLYLE, MORGAN, MAINE Y KOVALEVSKY**

*apuntes del sur* **colección**



**HISTORIA DEL MARXISMO: TEORÍAS DE LA  
EVOLUCIÓN, REVOLUCIÓN Y ESTADO.  
LA CRÍTICA DE MARX A SUS CONTEMPORÁNEOS  
DARWIN, CARLYLE, MORGAN, MAINE Y KOVALEVSKY**

Lawrence Krader

*apuntes del sur* colección

3



335.4  
K73

**Krader, Lawrence**

Historia del marxismo: teorías de la evolución, revolución y estado. La crítica de Marx a sus contemporáneos Darwin, Carlyle, Morgan, Maine y Kovalevsky / Lawrence Krader.- 1a. Ed.- Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: UNICACH, 2016.

54 P. ; 21.5X17cms.

ISBN: 978-607-8410-74-3

1. historia - Crítica e interpretación. 2. Estado - sociedad. 3. Economía marxista.



Colección *apuntes del sur*, número 3  
Primera edición: 2016

D.R. © UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS  
1ª Av. Sur Poniente 1460,  
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México  
[www.unicach.mx](http://www.unicach.mx)

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA  
Calle Bugambilia 30, fracc. La Buena Esperanza,  
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México  
Tel. y Fax: 01 (967) 678 69 21  
[www.cesmeca.unicach.mx](http://www.cesmeca.unicach.mx)

ISBN: 978-607-8410-74-3

Impreso en México  
Traducción del original en inglés: Víctor Manuel Esponda Jimeno  
Imagen de portada: Emmanuel Malerva González  
Diseño de portada: Irma Cecilia Medina Villafuerte  
Corrección de estilo: Roberto Rico Chong y María Isabel Rodríguez Ramos

Este libro ha sido publicado con el permiso de Lawrence Krader Reserch Project, institución dependiente de la Universidad McMaster en Hamilton, Ontario, Canadá.

## Índice

<b>Prólogo de Andrés Fábregas Puig y Víctor Manuel Esponda Jimeno</b>	<b>7</b>
<b>Historia del marxismo: teorías de la evolución, revolución y Estado. La crítica de Marx a sus contemporáneos Darwin, Carlyle, Morgan, Maine y Kovalevsky</b>	<b>13</b>
1. Historia natural e historia humana	13
2. Evolución de la naturaleza y la sociedad	19
3. Historia y etnología	31
4. Los modos de producción y la teoría de los estadios	37
5. El motor de la historia: de la esclavitud al trabajo libre	47



## PRÓLOGO

Una tarde de café en la Universidad Iberoamericana, la que estuvo situada en la Avenida de las Torres en la colonia Prado Churubusco de la Ciudad de México, Ángel Palerm me entregó un texto de Lawrence Krader titulado “Marx as Ethnologist”. Tu tarea —me dijo Palerm— es traducir a este antropólogo que pronto hará más revelaciones acerca de las relaciones entre Marx y la antropología. Era el año de 1975. Fue esa la primera lectura que hice de un texto de Krader, que, por cierto, se publicó con el título de “Marx como etnólogo”.<sup>1</sup> En esos años de la segunda mitad de los setenta, Ángel Palerm invitó a Krader a México para celebrar seminarios intensivos. Las memorables sesiones celebradas en la Casa Chata en Tlalpan, en la Ciudad de México, en los locales del antiguo Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH), son un momento culminante de las transformaciones por las que pasaba la antropología en el país. Aquel antropólogo neoyorquino, que hablaba un castellano combinado con el latín, ampliaba el conocimiento de un Marx que Palerm había advertido en su histórico curso dictado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1966. El público que asistíamos a las sesiones de la Casa Chata escuchábamos a un intelectual marxista formado en el diálogo crítico con una pléyade de brillantes pensadores: Abraham Edel, Philip Wiener, Alfred Tarski, Rudolf Carnap, Franz Boas, Roman Jakobson, André Martinet, Karl Korsh. Lawrence Krader fue asistente de Karl Wittfogel en el lapso que cubren los años de 1948 a 1951. El diálogo de Krader con Korsh fue determinante en su visión del marxismo y en su actitud crítica hacia su antiguo mentor, Karl Wittfogel. No menos importantes fueron sus discusiones con Ángel Palerm, tanto en Estados Unidos como en Cuernavaca, Morelos.

<sup>1</sup> Ver: Lawrence Krader, “Marx como etnólogo”, en *Nueva Antropología*, año 1, núm. 2, México, octubre de 1975, pp. 3-23; traducción de Andrés Fábregas.

Lawrence Krader fue un etnólogo clásico, estudioso de la formación del Estado y de los pueblos del centro de Asia sobre los que escribió etnografías notables. Krader era políglota. Se desenvolvió con fluidez en francés, alemán, ruso, castellano-latín; algo entendió del chino mandarín y de las lenguas habladas en Mongolia. Esta capacidad de Krader le permitió leer directamente a Marx en alemán, además en la suerte de caligrafía con la que escribía el pensador germano. Sumado a sus dotes de etnógrafo, Krader fue un pensador, un notable teórico que ha enriquecido la literatura en antropología y en filosofía. Su erudición en ambos campos fue excepcional.

Lawrence Krader fue también un antropólogo explorador de las teorías antropológicas a las que dedicó varios textos. Sobre todo, estudió la teoría de la evolución a la que contrastó con los planteamientos de Karl Marx, leyendo exhaustivamente la obra de este último. No hubo texto de Marx que no pasara por sus ojos. Más todavía, leyó los libros que el propio Marx consultó, lo que le permitió una reconstrucción del pensamiento del filósofo alemán que, por lo menos en mi opinión, no tiene parangón entre los pensadores marxistas.

Ángel Palerm descubrió a los estudiantes a un Marx crítico, incluso de sus propios textos. Un Marx abierto a las posibilidades infinitas de la investigación, estudioso cotidiano de las realidades con las que contemporizó, alérgico a los dogmas y las verdades inmutables. Aquellos años fueron cruciales en la forja de nuevas generaciones de antropólogos en México, lo que Palerm percibió con claridad, además de contribuir a ello de muy diversas maneras, entre otras, haciendo posible la presencia en el país de pensadores como Lawrence Krader. Precisamente las sesiones de la Casa Chata con este último ampliaron los horizontes teóricos e intelectuales que Palerm había abierto. Las exposiciones de Krader eran deslumbrantes. Fue en esos días cuando escuchamos la propuesta de contrastar “evolución” con “revolución” y distinguir “la historia que hacemos de la que no hacemos”. Justo el texto que publica el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH) responde a esas cuestiones esenciales. Es uno de los textos más importantes que nos legó Krader, indispensable para comprender las diferencias entre Marx y otros pensadores críticos de su momento, incluyendo a su inseparable y entrañable amigo, Federico Engels. Es también un texto que guía al lector para acometer el estudio del pensamiento de Karl Marx como etnólogo y al propio pensamiento de prosapia marxista en antropología.

En la actualidad se está llevando a cabo el Proyecto de Investigación Lawrence Krader desarrollado en la Universidad McMaster en Canadá. Es el más importante

programa académico que se haya emprendido para explorar la obra de Krader y, eventualmente, publicarla en su totalidad. La propia Universidad McMaster hizo circular el anuncio de la Conferencia Internacional que se llevó a cabo los días 6 y 7 de mayo de 2016 en la ciudad de Hamilton, Ontario, Canadá, en el campus universitario.<sup>2</sup> Dicha conferencia estuvo coordinada por Cyril Levit, Sabine Sander y Jacqueline Kutt.

Conservo un agradable y afectuoso recuerdo de Lawrence Krader. Tuve la privilegiada oportunidad de discutir con él algunos de sus planteamientos durante varias tardes en el hotel L'Escargot, que ya no existe, en la Ciudad de México. En otras ocasiones, lo acompañé a Cuernavaca, a la casa de Ángel Palerm y Carmen Viqueira, para ser testigo de las conversaciones entre ellos. A Palerm le interesaba particularmente el tema del modo asiático de producción sobre el que Lawrence Krader escribió un libro que contiene una erudición admirable titulado *The Asiatic Mode of Production*.<sup>3</sup> Al regresar de Cuernavaca cuando pardeaba la tarde, Krader seguía pensando y hablando mientras yo conducía tratando de no perder la concentración en lo que él decía y, al mismo tiempo, evitar un accidente por distracción. Todavía al llegar al hotel y acompañarlo hasta su habitación, Krader seguía insistiendo sobre planteamientos que enlazaban a Hegel con Marx y a éste con los movimientos de cambio social no sólo de su propio tiempo, sino contemporáneos. Murió Lawrence Krader el 15 de noviembre de 1998 en la ciudad de Berlín.

Andrés Fábregas Puig

\* \* \*

De la extensa obra de Krader, en su mayoría no traducida al castellano, destaca el presente escrito que, de alguna manera, sintetiza las ideas y propuestas plasmadas en sus numerosos libros; su prolija trayectoria profesional está en espera de ser estudiada con profundidad. Durante los setenta del siglo pasado, Krader, que en ese entonces era profesor y director del Instituto de Etnología de la Universidad Libre de Berlín (1972-1982), visitó México por invitación expresa del

<sup>2</sup> Ver: <http://lawrencekrader.com/>.

<sup>3</sup> Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production*, Assen, Holanda: Van Gourcum, 1975.

doctor Palerm, quien en aquel entonces coordinaba y dirigía cursos y seminarios en el otrora Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). La propuesta de Palerm fue bien acogida por el doctor Bonfil, y así se convocó para participar en el seminario que Krader impartiría. Tuve la fortuna de asistir a su seminario (de antropología y marxismo y el Nuevo materialismo) que dictó allá por 1978-1979 en la Casa Chata, sita en Tlalpan, en la Ciudad de México,<sup>4</sup> y en una de esas ocasiones Krader proporcionó a Julio Sarmiento una copia xerográfica del material que acá se publica. En 1979 se editó una versión italiana que apareció en *Storia del Marxismo: Il marxismo ai tempi di Marx*, obra editada por Giulio Einaudi;<sup>5</sup> de esa versión se hizo otra en castellano bajo la dirección de José María Colomer, bajo el título de *Historia del marxismo*,<sup>6</sup> en la que se incluyen las referencias en italiano de las traducciones. La presente tomó como base ésta, pero fue preciso cotejarla con el material en inglés entregado por Krader, cuyos detalles se depuraron y corrigieron cuando fue preciso. La versión inglesa difiere un tanto en forma de ésta. En cuanto a la extensa obra<sup>7</sup> de Krader, en su mayoría no traducida al castellano, destaca este texto que, de alguna manera, sinteriza algunas de sus principales ideas. El original en inglés está escrito en máquina de escribir con numerosas enmiendas y agregados, y las notas no aparecen a pie de página sino al final de cada apartado; de hecho, es una versión previa que sin duda revisó luego el autor para enviarla a prensa.

El texto despliega erudición y profundidad, tanto del marxismo como de la antropología, dos campos que Krader cultivó con esmero y profesionalismo objetivo; en tal virtud puede considerársele, quizá, como el mejor pensador crítico contemporáneo que interpretó y expuso, sin apasionamiento, la doctrina

<sup>4</sup> En las noticias publicadas —excepto Cervantes (ver nota 2) — acerca de su vida y obra, ninguno se ocupa de su estancia en México, la que sin duda fue clave para escribir sus posteriores obras.

<sup>5</sup> Giulio Einaudi (ed.), *Storia del Marxismo: Il marxismo ai tempi di Marx*, Torino: S.P.A., 1979.

<sup>6</sup> José María Colomer (ed.), *Historia del marxismo*, España: Brujuela, 1980.

<sup>7</sup> Una pequeña nota publicada en [https://en.wikipedia.org/wiki/Lawrence\\_Krader](https://en.wikipedia.org/wiki/Lawrence_Krader) proporciona algunos datos básicos de su vida y obra, donde se anota que sus escritos rebasan los 156 títulos. Ver también Mayán Cervantes, “Lawrence Krader (1919-1998). Una semblanza”, en Lawrence Krader. *Mito e ideología*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003, p. 15. Este texto hace alusión a una obra que Krader nos mencionaba en su seminario y que se intitula *El nuevo materialismo (The New Materialism)*, de la que, según Mayán Cervantes, el autor le informó la última vez que lo vio de que llevaba “18 volúmenes en proceso de corrección”.

marxista de una manera sistemática, didáctica y sintética. No me corresponde la tarea de analizar su importante obra, y aunque no me son ajenos sus sesudos libros que editó en Holanda, que él solicitaba para sus seminaristas a precio de costo, sólo me resta agregar que Krader fue uno de mis referentes fundamentales en mi formación de etnólogo, en particular en lo que versa sobre el estudio y análisis del parentesco, el cual indagó con propiedad entre los mongoles y otros grupos de las estepas de Asia;<sup>8</sup> asimismo, las lecciones de su seminario fueron sustanciosas y muy bien argumentadas, y aunque duraban varias horas, siempre fueron ilustrativas y muy provechosas. Dicho lo anterior, sirva este material para estimular a los jóvenes estudiosos a seguir los pasos de este singular hombre de erudita formación, poliglota, filósofo, lingüista, etnólogo y congruente socialista, que nació en el popular barrio neoyorkino de Jamaica el 9 de diciembre de 1919 y falleció de embolia pulmonar en Berlín el 15 de noviembre de 1998. Entre su vasta obra<sup>9</sup> se encuentran los siguientes títulos, sin incluir sus numerosos artículos:

*Peoples of Central Asia*. Bloomington: The Hague Indiana University, 1963 (Uralic and Altaic Series, vol. 20).

*Social organization of the Mongol-Turkic pastoral nomads*. The Hague: Mouton, 1963 (Indiana University Publications. Uralic and Altaic series, vol. 20).

(Ed.) *Anthropology and Early Law*. Selected from the writings of Paul Vinogradoff, Frederic William Maitland, Frederick Pollock, Maxime Kovalevsky, Rudolf Huebner, Frederic Seebohm. Basic Books, 1966.

*Formation of the State*, Prentice-Hall, 1968 (Foundations of modern anthropology series) (traducción al español: *La formación del Estado*, Barcelona: Editorial Labor, 1972).

<sup>8</sup> *Kinship System of the Altaic-speaking peoples of the Asian Steps*, Ph. Dissertation, Harvard University (1954) y *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads Indiana/La Haya* (Indiana University Publications, Mouton & Co, 1963). En esta última obra analiza a los grupos mongoles ordos, buryats y kalmuks del Volga, y a los kazakhs, mongour de la frontera tibetana-Kansu. El tema del parentesco es sin duda el referente de base de la antropología y se considera la “columna vertebral” de ella; en esa razón los antropólogos más destacados han partido de él, desde Morgan, Rivers, Malinowski, Radcliffe-Brown, Leach, Murdock, Lévi-Strauss, Eggan, Needham, Kirchhoff, Fortes, Goody, Godelier, Meillassoux, Hérítier y otros muchos.

<sup>9</sup> En *The Lawrence Krader Research Project* (disponible en: [lawrencekrader.com/node/4](http://lawrencekrader.com/node/4)) se halla un amplio registro bibliográfico —74 títulos— del autor, pero no es su bibliografía completa pues se omiten varios trabajos suyos, entre éstos *The History of my Times* —seguramente aún inédito—, *Mito e ideología*, así como algunos artículos y las demás traducciones a otros idiomas, siendo notoria la omisión de las que se han publicado en castellano. Cervantes anota que la traducción que hizo Brígida von Mentz de *A Treatise of Social Labor duerme el sueño de los justos* (“Lawrence Krader (1919-1998). Una semblanza”, p. 12).

- The Ethnological Notebooks of Karl Marx (studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)*, Assen: Van Gorcum, 1972 (traducción al español: *Cuadernos etnológicos de Karl Marx*, Madrid: Siglo XXI Editores-Pablo Iglesias, 1978. Traducción de José María Ripalda).
- Karl Marx, die ethnologischen Exzerptheft*e. hrsg. von. [Übers. von Angelika Schweikhart], Edition Suhrkamp, 800, 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Ethnologie und Anthropologie bei Marx*. München: Hanser, 1973.
- The Asiatic mode of production: sources, development and critique in the writings of Karl Marx*. Assen: van Gorcum, 1975.
- Dialectic of civil society*. Assen: van Gorcum, 1976.
- A Treatise of Social Labor*. Assen: Van Gorcum, 1979 (*Dialectic and Society*, 5).
- (Prefacio) *Karl Marx: Die technologisch-naturwissenschaftlichen Exzerpte. Historisch-kritische Ausgabe*. Transkribiert u. hg. v. Hans-Peter Müller. Mit e. Vorwort v. Lawrence Krader. 1. Aufl. Frankfurt/M. etcétera., Ullstein, 1982.
- Die Anfänge des Kapitalismus in Mitteleuropa'*. Frankfurt am Main Peter Lang, 1993.
- Labor and Value*, edited by Cyril Levitt and Rod Hay. Nueva York: Peter Lang, 2003.
- Noetics: The Science of Thinking and Knowing*, ed. by Cyril Levitt. Nueva York: Peter Lang, 2010.
- The Economic Status of Communist China, 1965-1970*. Published by Literary Licensing. LLC, 2013.

Víctor Manuel Esponda Jimeno

# HISTORIA DEL MARXISMO: TEORÍAS DE LA EVOLUCIÓN, REVOLUCIÓN Y ESTADO. LA CRÍTICA DE MARX A SUS CONTEMPORÁNEOS DARWIN, CARLYLE, MORGAN, MAINE Y KOVALEVSKY

## 1. HISTORIA NATURAL E HISTORIA HUMANA

### *La relación hombre-naturaleza*

La relación del género humano con la naturaleza es, al mismo tiempo, la historia natural de la humanidad; ya en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 Marx señalaba la continuidad material entre hombre y naturaleza y ponía de manifiesto el intercambio material entre ambas partes. “El hombre es el objeto inmediato de la ciencia natural... Pero la naturaleza es el objeto inmediato de la ciencia del hombre”. Por esto sólo hay una historia universal, la historia del hombre y de la naturaleza; esta historia es una, es decir, la historia del trabajo humano relacionada con la naturaleza, o la historia de la producción, de la industria y de la ciencia. La historia humana es la historia de la sociedad como acto de desenvolvimiento, incluso en la forma alineada de la industria, e incluye por tanto la verdadera naturaleza antropológica de la historia; ésta es una parte real y efectiva de la historia natural, la naturaleza que se hace humana. La historia natural llega así a subsumir a la historia humana, del mismo modo que ésta llega a subsumir a la historia natural. De hecho, la historia universal está dividida, y la naturaleza y la humanidad están recíprocamente alineadas, pero potencialmente las dos historias son una sola.<sup>1</sup> A la enajenación primaria del hombre con respecto a la naturaleza en virtud de su trabajo se añade la enajenación del trabajo en la sociedad, que constituye en la historia la enajenación secundaria, de modo que la primera enajenación es la condición histórica de la segunda, pero ésta no es necesariamente una consecuencia de aquélla. La segunda enajenación es la condición del trabajo en la sociedad civil y burguesa. Si la segunda enajenación

<sup>1</sup>K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en OME, vol. 5, p. 385.

antes mencionada fuese necesariamente una consecuencia de la primera, que es la real y efectiva posición del hombre en el cosmos, esto significaría que la condición de enajenación burguesa forma parte de la naturaleza de las cosas.<sup>2</sup>

Analizando la perspectiva económica, Marx (polemizando con Proudhon) subraya que “las categorías económicas no son más que las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción”.<sup>3</sup> La historia es el disolvente universal. No hay nada que no esté sujeto a cambio, y para comprender a los hombres hay que examinar a fondo cuáles son sus necesidades, “sus fuerzas productivas, su modo de producción, las materias primas de su producción, y cuáles son las relaciones de los hombres entre sí, resultantes de todas estas condiciones de existencia”. Todo es historia, y “profundizar todas estas cuestiones” significa “escribir la historia real... representar a estos hombres a la vez como autores y actores de su propio drama”.<sup>4</sup> La idea de que existen leyes inmutables resultaba simpática a los reyes medas y persas, y asimismo las descripciones de las leyes eternas del ser eran atractivas para los filósofos especulativos y para la Iglesia, del mismo modo que las leyes inmutables del mercado y del beneficio (“las leyes eternas que deben regir siempre a la sociedad”) son un mito de los economistas clásicos<sup>5</sup> con el supuesto de una naturaleza humana inmutable que es también una fantasía de los antropólogos especulativos. De este modo la historia es hipostatizada y reducida a un dominio metafísico; se convierte pues en un fetiche, en un autómatas dotado de voluntad y conciencia autónoma: “Así como para los antiguos teólogos las plantas existen para que las devoren los animales (observa Marx en *La sagrada familia*) y éstos para que los hombres se los coman”, la historia, en vez de ser algo inseparable de sus portadores, los

<sup>2</sup> K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, pp. 353 y ss.; G. Markus (en *Marxism and Anthropology. The Concept of ‘Human Essence’ in the Philosophy of Marx*, Anssen: Van Gorcum, 1978), subraya que en la posición adoptada por Feuerbach la determinación antropológica es en realidad una determinación ontológica. La enajenación antropológica es por esto enajenación ontológica, y una condición burguesa de enajenación que sea considerada como no diferente de la enajenación antropológica equivale por la misma razón a una enajenación ontológica.

<sup>3</sup> K. Marx, *Crítica de la economía política; seguido de la Miseria de la filosofía*, México: Editora Nacional, [1847]1966, pp. 337 y ss.

<sup>4</sup> K. Marx, *Crítica de la economía política; seguido de la Miseria de la filosofía*, p. 343.

<sup>5</sup> K. Marx, *Crítica de la economía política; seguido de la Miseria de la filosofía*, p. 348.

humanos reales, existiría “para servir al acto de consumo del comer teórico, al acto de demostrar. El hombre existe para que la historia exista; y ésta existe para que exista la demostración de las verdades”.<sup>6</sup> La historia humana es desde su inicio, e ininterrumpidamente en todo su transcurso, la historia de la actividad con la que nosotros producimos nuestra existencia; esta continuidad es el proceso mismo de la reproducción social, y constituye en cuanto tal la parte de la historia y del trabajo delimitado por la relación entre trabajo y naturaleza. La historia que nosotros hacemos es la historia de nuestro trabajo, de nuestro esfuerzo.<sup>7</sup> Hay, por tanto, una sola ciencia, la ciencia de la historia, que “puede ser considerada desde dos puntos de vista, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres”.<sup>8</sup>

### *Historia e ideología*

La interpretación de la historia es la expresión de una ideología que ejerce una influencia práctica en las mentes humanas, y por esta vía la conciencia interviene en la acción histórica. Los primeros *ideólogos*, como Cabanis y Destutt de Tracy, estaban convencidos de que las ideas científicas tendrían un efecto histórico, y que esto se conseguiría gracias a su compromiso con la política de la Francia napoleónica; pero Napoleón, como es sabido, no quiso saber nada de ellos, y sus intentos frustrados fueron retomados por Saint-Simon.<sup>9</sup> Los ideólogos alemanes Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Max Stiner desarrollaron sus ideas en los pastizales de la pura especulación para desembocar posteriormente en el compromiso práctico en la arena

---

<sup>6</sup> K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, cap. VI: “La crítica absoluta o la crítica bajo los rasgos del señor Bruno”, en OME, vol. 6, 1845, pp. 88-89.

<sup>7</sup> F. Engels, *Notes to English edition of Capital by Marx*, Nueva York, 1936, pp. 54 y 207. Engels distinguía entre *work*, como creación de valor de uso o del producto terminado, y *labor*, como proceso continuo de producción, la creación de valor. Reformuló esta distinción en la *Dialéctica de la naturaleza*, en OME, vol. 36, 1845, p. 91, según se refiriera al trabajo en sentido físico o en sentido económico. Se trata de una peculiaridad de la lengua inglesa, difícil de traducir a otras lenguas.

<sup>8</sup> K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona: Grijalbo, 1974, p. 676.

<sup>9</sup> F. Picavet, *Les idéologues*, París, 1981; acerca de Cabanis y Destutt de Tracy, *passim*; y de Saint-Simon, pp. 453 y ss.

política alemana. No era historia, sino metafísica,<sup>10</sup> al mismo tiempo era una especulación interesada, una especulación orientada hacia una determinada expresión política; el hecho de que esta especulación fuera propuesta por los ideólogos alemanes como la base de la historia no es suficiente para hacer de ella una ciencia, ya que sólo postula la actividad cerebral del hombre como base de la historia, historia en *philosofe*, historia abstracta. La historia, en cuanto tal, es concreta y, por tanto, todo lo contrario de la historia abstracta y especulativa; en cambio, el individuo humano es, al mismo tiempo, abstracto y concreto. Por un lado, el ente humano coincide con el ser genérico del hombre, con la conciencia de la pertenencia a una especie; por otro lado, la sociedad no es una mera abstracción, opuesta al individuo: la historia natural de la humanidad es su historia biológica, el trayecto del *homo sapiens* (así, si la historia de las especies es una sola, cualquier otra doctrina sería racismo; la historia de la humanidad, como historia social, es múltiple: la totalidad de la historia del género humano es la oposición entre la historia una y múltiple).

Tanto en la sociedad como en la historia, las fuerzas actuantes lo son por la actividad de los individuos en su combinación, y la conciencia sólo existe en la mente y en virtud de la mente de los individuos vivos: “igual como la sociedad produce al hombre como tal, éste la produce... Sólo el hombre social es consciente de la entraña humana de la naturaleza, pues sólo entonces se le presenta ésta como aquello que le une con el otro hombre”;<sup>11</sup> por otra parte, “la producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres”.<sup>12</sup> Por esta vía se supera la doctrina fatalista, que nace de la abstracción del curso total de la historia de su momento concreto, los seres humanos, y postula la dependencia del movimiento histórico de un fin inmanente en sí mismo. A través del proceso de abstracción, las actividades individuales se subordinan a una fuerza superpuesta, y la misma historia se transforma en una divinidad.

<sup>10</sup> K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 676, nota: “No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales; abordaremos, en cambio, la historia de los hombres, pues casi toda la ideología se reduce o a una concepción tergiversada de esta historia o a una abstracción total de ella. La propia ideología es tan sólo uno de los aspectos de esta historia”.

<sup>11</sup> K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p. 380.

<sup>12</sup> K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 25.

## La base y la superestructura de la sociedad

La producción generada por el trabajo contiene una relación doble, natural y social (social en el sentido de que la cooperación de varios individuos es algo implícito en todo trabajo). Por tanto, un determinado modo de producción o estadio industrial determina la condición de la sociedad, y no al revés. La historia de la humanidad es una serie discontinua de estadios de desarrollo, dividida según los diferentes modos en los que la producción esté organizada y realizada.<sup>13</sup> La historia de la humanidad es por esto una evolución en el sentido estricto de la palabra, ya que consiste en el desenvolvimiento de un estadio a otro por obra de fuerzas inherentes a un estadio ligadas con el siguiente por una línea interrumpida, mientras que la transformación de un estadio a otro se lleva a cabo por fuerzas internas comunes a ambos estadios de desarrollo. Estas fuerzas inherentes a la historia de los modos de producción, a la transformación de un estadio industrial en otro, son las fuerzas productivas, que no constituyen en absoluto un desarrollo externo al curso histórico de la producción, ya que la relación entre trabajo y naturaleza es la aplicación directa de la actividad del trabajo con la que los materiales naturales se transforman en el seno del proceso de producción.

La noción de estadios de desarrollo en una secuencia evolutiva desde lo inferior a lo superior, con una progresión lineal, está implícita en los artículos escritos por Marx acerca de la India, según los cuales Inglaterra se encontraba

<sup>13</sup> K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, pp. 30 y ss. Marx escribió: “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación...” El nexos entre el acto económico y social del trabajo está separado del acto biológico de procreación de la vida de otro ser humano. La confusión entre actividades económicas y actividades biológicas es claramente rechazada, porque no encuentra ningún espacio en la teoría ni en la práctica marxista, y provoca consecuencias inaceptables sobre el desarrollo posterior de la teoría: aun en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (1844), Engels, refiriéndose evidentemente al programa formulado en la obra entonces inédita, *La ideología alemana*, propugnó que no se hiciera distinción entre el acto biológico de la reproducción y el económico-social de la reproducción, remitiéndose particularmente a las condiciones de la vida primitiva de la humanidad. Como he dicho, Marx, en una nota de *La ideología alemana* (p. 676) que luego fue suprimida, había escrito que “no tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales”. En este caso había una contradicción.

en un estadio de desarrollo superior al de la India. Además, Inglaterra, al tener un alto grado de industrialización, se encontraba consecuentemente en un elevado estadio de civilización o de desarrollo social. La India era inferior porque sus fuerzas productivas estaban menos desarrolladas que las del capitalismo inglés: la India aún no había alcanzado aquel estadio porque era inferior a Inglaterra como nación comercial y porque su desarrollo había sido impedido por la potencia conquistadora que la había colonizado. La India había podido vencer fácilmente a sus anteriores conquistadores, los árabes, los turcos, etcétera, que no habían alcanzado un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas superior al de los hindúes, y por tanto no tenían una civilización superior.<sup>14</sup>

Mientras que la historia de la naturaleza es concreta, la historia de la humanidad es concreta y abstracta al mismo tiempo, ya que está constituida por relaciones entre trabajo y naturaleza, y por relaciones sociales, debido a la reconstrucción de la civilización sobre la base de la relación natural y sobre la base de la relación social del trabajo. La historia de la humanidad es un proceso de desarrollo tanto en el sentido de que el hombre se ha desarrollado gracias a su propio trabajo más allá del estadio animal del estado natural, como en el sentido de que el hombre se ha desarrollado gracias a su propio trabajo desde un estadio o modo de reproducción a otro. El concepto de desarrollo es una abstracción realizada fuera del curso histórico que pone en contradicción las fuerzas productivas de un estadio de desarrollo con las de otros. El desarrollo de la historia humana es, pues, extrínseco e intrínseco al mismo tiempo, y la abstracción es la historia extrínseca que se refiere a la historia intrínseca y concreta. Los estadios de desarrollo son, al mismo tiempo, expedientes clasificatorios, o sea exterioridad, y envolturas de la sustancia, o sea, las fuerzas productivas que constituyen el dinamismo interno de la historia humana.

Los modos de producción se clasifican, sobre este referente, como asiático, clásico-antiguo, feudal y burgués moderno, y aparecen como épocas progresivas entre sí de la formación económica de la sociedad. Son estadios consecutivos que

<sup>14</sup> K. Marx, “The Future Results of the British Rule in India”, *New York Daily Tribune*, 8 de agosto de 1853; véanse también los artículos: “The British Rule in India”, *New York Daily Tribune*, 6 de junio de 1853; “The East India Company. Its History and Results”, *New York Daily Tribune*, 11 de julio de 1853. Asimismo en K. Marx y F. Engels, *India, Cina, Russia*, a cargo de B. Maffi, Milán, 1960, pp. 56 y ss., en L. Krader, *The Asiatic Mode of Production*, Assen: Van Gorcum, 1975, pp. 80 y ss., 159 y ss. y en K. Marx, *El capital*, libro 3, México, 1971, p. 540.

se suceden en el tiempo, como *dramatis personae*, en el orden en que aparecen históricamente, y son progresivos en el sentido de que las fuerzas productivas del estadio sucesivo son superiores a las del estadio anterior.<sup>15</sup>

Un modo de producción es la formación económica de una sociedad, que constituye un estadio en el curso histórico de su desarrollo, por tanto, una entidad periódica. El modo de producción no es la sociedad en su totalidad, sino su base económica a la que está vinculada la superestructura de la sociedad. No hay varios modos de producción en el seno de una sociedad determinada, excepto en periodos de transición o de caos provocado por guerra, conquista o revolución; análogamente, una sociedad es un todo unitario, excepto cuando está sacudida por procesos de transformación revolucionaria.

## 2. EVOLUCIÓN DE LA NATURALEZA Y DE LA SOCIEDAD

### Marx y Darwin

El concepto de evolución, como desarrollo común de un grupo articulado de organismos por la acción de factores comunes en el seno de cada uno de los miembros del grupo, y de relaciones comunes con el medio, experimentó un poderoso desarrollo con las investigaciones de Darwin,<sup>16</sup> acerca de cuya obra Marx llamó la atención en sendas cartas dirigidas a Engels y Lassalle. La obra de Darwin (escribía Marx) proporciona una base científico-natural a las luchas de clases y a la historia, e inflige el tiro de gracia a la teología en las ciencias naturales;<sup>17</sup> Marx establecía una relación entre la doctrina de Darwin, la “lucha por la vida” malthusiana (una expresión usada por Darwin en sentido metafórico), el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, y la teoría hegeliana de la sociedad civil como reino animal ideal.<sup>18</sup> Marx se apoya en la doctrina de Darwin para reforzar la

<sup>15</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, 1966, p. 8; K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (Grundrisse), en OME, vol. 21, p. 33.

<sup>16</sup> C. Darwin, *The Origin of Species*, Londres: J. Murray, 1859 (reprint Harvard, 1963, a cargo de Ernst Mayr; traducción al español. *El origen de las especies*, Barcelona, 1967).

<sup>17</sup> K. Marx, carta a Ferdinand Lassalle, 16 de enero de 1861, y carta a Engels, 19 de diciembre de 1860.

<sup>18</sup> K. Marx, carta a Engels, 18 de junio de 1862.

premisa que ya había fijado en su pensamiento, en el sentido de postular la unidad de la historia natural y humana, en intrínseca oposición de la doctrina del gran proyecto impuesto por una divinidad a la naturaleza y al hombre. La Teleología es la doctrina de una guía divina externa a la que se oponen los procesos de conservación natural y de selección natural que forman los dinamismos internos y concretos del origen de las especies.<sup>19</sup>

Marx analiza y critica la relación entre historia natural y humana y critica la noción de Thomas Hodgskin acerca de la acumulación de las habilidades laborales. La cuestión se refería al acopio y transmisión de las habilidades, a su conservación y a su remodelación por el trabajo vivo. Marx relaciona éste con la acumulación del trabajo pasado y cristalizado o con el producto del trabajo vivo. El paso de la acumulación (*anhäufung*) de los caracteres hereditarios que refiere Darwin, a la acumulación por parte del hombre, se realiza, según Marx, por una naturaleza humana ya modificada, y por una naturaleza ya no humana también modificada, transformada en un órgano de las actividades humanas. La acumulación es el resultado de un proceso doble; por un lado el proceso histórico, con largos periodos de tiempo superiores a la duración de una vida individual, y por otro, el proceso de transmisión de una habilidad por parte de un trabajador individual.<sup>20</sup>

Según Marx, Darwin había ilustrado la historia de la tecnología natural, ya que el proceso de la selección natural es el mecanismo de adaptación de los órganos

<sup>19</sup>K. Marx, Carta a Laura y Paul Lafargue, 15 de febrero de 1869. Marx, Carta a Kugelmann, 27 de junio de 1870. Marx envió un ejemplar de *El capital* a Darwin, quien dio acuse de recibo en una carta del 1 de octubre de 1873. Se ha dicho que Marx propuso a Darwin dedicarle una de sus obras, sin precisar cuál, y que Darwin declinó el ofrecimiento aduciendo razones personales. P.T. Carroll, de Filadelfia, halló una carta del 13 de octubre de 1880 en la que Darwin declinaba el ofrecimiento de E. Aveling, yerno de Marx, de dedicarle una recopilación suya de ensayos; probablemente es esta carta (o los rumores sobre su existencia) lo que ha dado pie a aquel rumor que, por otra parte, no tiene ningún fundamento.

<sup>20</sup>K. Marx, *Theorien über y Den Mehrwert*, III, Mew, vol. 26, 3, p. 289. Ver Marx, *El capital*, libro 1, en OME, vol. 40, p. 366, sobre la herencia en las castas y en los gremios, y L. Krader, *Dialectic of Civil Society*, Assen, 1977, p. 260 y ss. El tema central de los fragmentos citados, tanto en las *Theorien über y Den Mehrwert* como en *El capital*, se refiere a la acumulación de las habilidades laborales de su transmisión social, y a la relación del hombre y las leyes naturales; el fragmento de las *Theorienüber y Den Mehrwert* es aún más preciso y sutil que el de *El capital*, y por eso se ha utilizado y desarrollado el primero.

animales y vegetales como instrumentos de producción. La diferencia entre los dos procesos de producción está en la modificación de la naturaleza por parte del hombre. Sin embargo, tanto Marx como Darwin trazaron un paralelismo entre los dos procesos con respecto a la especialización y a la relación entre forma y función. Así, en los órganos naturales y en los instrumentos de producción humana, cuanto mayor es la especialización de las funciones, menores son las posibilidades de libertad en la forma del instrumento. Un cuchillo que sirva para cortar todo puede tener cualquier forma, y al contrario, un cuchillo que sirve para cortar una cosa de un solo modo deberá tener una forma peculiar.<sup>21</sup> Tanto Marx como Darwin se empeñaron en demostrar a este respecto que las leyes de la historia natural y de la historia humana son las mismas.

### *Historia concreta e historia abstracta*

El movimiento de la historia analizado por Marx es el proceso de un desarrollo interno de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción y de cambio, de las formas de propiedad ligadas a las mismas, y del conflicto entre las fuerzas productivas y las formas de propiedad. El movimiento de la historia se produce a través de estadios o discontinuidades en los que el desarrollo interno es contradicho por las formas externas, jurídicas. El movimiento histórico de la disolución de las *gens*, los clanes, grupos consanguíneos, linajes, comunidades rurales arcaicas, estaba contradicho por el proceso contemporáneo de formación de los Estados antiguos basados en tribus, en las que persistían los principios de la vida colectiva arcaica.<sup>22</sup> Desde el momento en que estos procesos de continuación y de disolución de las formas arcaicas colectivas y comunitarias de la vida social se difunden en todo el mundo, pertenecen ya a un tipo de historia que ya no es la historia particular de un pueblo, tratése de los romanos, los germanos, los incas, etcétera.<sup>23</sup> Estos procesos de alcance mundial son procesos históricos concretos de los que surge la historia de la sociedad civil, pero no son recorridos históricos particulares. Son procesos desarrollados en continentes distintos, en circunstancias históricas y culturales diferentes, es decir, son procesos generales,

<sup>21</sup> C. Darwin, *The Origin...*, p. 149; Marx, *El capital*, libro I, p. 368, nota.

<sup>22</sup> K. Marx, *Líneas fundamentales...*, vol. 21, p. 431.

<sup>23</sup> K. Marx, *El capital*, libro I, p. 99., Marx, *Líneas fundamentales...*, vol. 21, p. 445; Marx y Engels, *La ideología alemana*, cap. I.

pero no universales; en otras palabras, no son procesos en los que tomen parte todos los pueblos necesariamente, como ocurre con los procesos del trabajo y de la producción.

La historia general y concreta se opone a la historia universal abstracta como la habían concebido en el siglo XVIII los filósofos Kant y Condorcet, y se enfrenta a las historias concretas y particulares que habían escrito Niebuhr y Mommsen.

El proceso de evolución humana es, al mismo tiempo, lo mismo y otra cosa que la historia general humana. Son lo mismo en cuanto a que ambos son concretos, pero a partir de ahí divergen, como puede demostrarse en el caso de la historia de instituciones particulares.<sup>24</sup> La aplicación marxiana de las investigaciones filológicas e históricas de Niebuhr, Grimm, Maurer, Haxthausen, Kovalevski y otros, a la historia de las comunas rurales existentes en las poblaciones romanas, germánicas, eslavas e indias, constituye un aspecto de la historia de las instituciones particulares y, al mismo tiempo, una parte de la evolución de la humanidad.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> El cálculo en el trabajo es un ejemplo de ello. El período de trabajo utilizado en la producción de cosas socialmente útiles es la esencia de la teoría del valor. Pero la contabilización y el cálculo del tiempo utilizado es la característica específica del intercambio y de la producción de mercancías; éstos no existen en la sociedad primitiva, sino que se desarrollan en las condiciones en las que predomina el intercambio de mercancías, es decir en la sociedad burguesa; véase K. Marx, *El capital*, libro 2, México, 1972, pp. 203 y ss. Este capítulo de la historia de las instituciones económicas lo cita Marx de las *Researches into the Early History of Mankind*, 1865, de E.B. Tylor. El fragmento es citado por Marx no sin ironía a modo de pulla contra W.N. Senior, autor de una teoría de la abstinencia en el consumo para aumentar la acumulación de capital, y también de una teoría de la última hora de trabajo no remunerada. Tylor, que fue tal vez el principal evolucionista cultural de su tiempo, desaparece luego prácticamente del horizonte de Marx.

<sup>25</sup> Para las referencias bibliográficas, confróntese K. Marx, *Chronik Seines Lebens in Einzeldaten*, a cargo de V. Adoratski (Moscú, 1934). Ver L. Krader, *Marx's Ethnological Notebooks*, Assen, 1974 (traducción al español: *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, España: Siglo XXI, 1988) pp. 379 y ss., nota 125. La oposición entre los dos aspectos de la historia es evidente en los fragmentos relativos a las prácticas agrarias del antiguo México y Perú, así como en las de Eurasia en la antigüedad. Por nuestra parte, hemos añadido las prácticas contemporáneas del antiguo Próximo Oriente y del África al sur del Sáhara. Estos temas eran objeto de debate en el siglo XIX y a principios del XX. La cuestión residía en saber si en la sociedad primitiva la tierra era poseída colectiva o individualmente (ver capítulo IV, §3).

## *Evolución y revolución: la historia que hacemos y la que no hacemos*

La historia que hacemos se distingue de la que no hacemos.<sup>26</sup> La separación entre ambas historias no es absoluta, ya que la segunda es un factor determinante de la primera que está determinada en mínima parte, pero creciente, por la historia que hacemos; y asimismo, la historia que no hacemos está determinada también en mínima parte y a la vez creciente por la historia que hacemos. La historia que no hacemos es historia natural, es la historia de la evolución del cosmos, de la tierra, de las especies humanas; esta historia se rige por leyes que no hacemos, y que únicamente podemos descubrir; mientras que la historia que hacemos depende tanto de estas leyes naturales como de actos y relaciones humanas, y de leyes voluntarias y conscientes, involuntarias e inconscientes, naturales y promulgadas, de leyes coactivas, predictivas y prescriptivas. El gran acto de la historia que hacemos es el de la transformación radical de la sociedad, y el curso de la historia humana es la interacción de numerosos momentos históricos, conscientes e inconscientes, voluntarios e involuntarios.<sup>27</sup> La transformación radical de la sociedad es la historia

<sup>26</sup> K. Marx, *El capital*, libro 1, vol. 41, pp. 2-3, nota 89, se refiere para esta distinción a G.B. Vico, *Principi di scienza nuova*, 1744 (*Principios de la ciencia nueva*, edición de J.M. Bermudo y Assumpta Camps. Barcelona: Ediciones Folio, 1999, 2 t.). Marx recomendó a F. Lassalle la filosofía del derecho de Vico (carta del 28 de abril de 1862). La doctrina según la cual todo está sujeto a la historia, incluidos la naturaleza y el hombre, ha sido formulada, entre otros, en época moderna, por Francis Bacon; esta unificación de las historias, cualesquiera que fuesen sus contenidos, ha sido desarrollada posteriormente por Buffon, Kant, Laplace y Adelung.

<sup>27</sup> El papel de la conciencia en la historia ha sido analizado por Marx y Engels en el *Manifiesto del partido comunista* y en otras obras posteriores. Los positivistas contemporáneos, como August Comte, se interesaban por la acción de las leyes inconscientes, mientras que los positivistas jurídico-legales se ocupaban de las leyes positivas, hechas por el hombre, y por tanto conscientes, en tanto que contrapuestas a las leyes divinas o naturales. Esta concepción de la ley, que puede advertirse en F. Bacon y en William Blackstone, parece contraponerse al tratamiento de la historia del positivismo de Leszek Kolakowski (*The Alienation of Reason*, Nueva York, 1968). La conciencia no puede ser considerada un hecho determinante de la historia humana; Marx excluye incluso que sea un factor de definición: “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida” (Marx y Engels, *La ideología alemana*, p. 19) “La conciencia es ya

del desarrollo de la conciencia universal humana, de la conciencia de clase en particular, ya que existe división y oposición entre las clases sociales. El sistema de la historia que no hacemos fue elaborado por Marx, primero en relación con los descubrimientos de Darwin, y después con las concepciones de Vico. En este contexto Marx auspició la historia de la tecnología que habría constituido para la humanidad la base material de todas las particularidades.

Las dos historias son y no son lo mismo; son, al mismo tiempo, recíprocamente continuas y discontinuas, pues la historia humana pone de manifiesto un cuádruple proceso: 1) la relación activa del hombre con la naturaleza, 2) el proceso de la producción directa de la vida humana, 3) las relaciones sociales de la vida humana, y 4) las representaciones mentales o espirituales de estas relaciones<sup>28</sup> (no es irrelevante el orden en que aparecen estos cuatro momentos en la teoría). Esto habría constituido la historia crítica de la tecnología y de la relación crítica entre naturaleza y cultura.

La relación activa con la naturaleza tiene su historia, ya que sin cooperación en el proceso de trabajo no hay producción, y sin producción no hay vida. Los principios de cultura que pueden encontrarse entre los pueblos dedicados a la caza documentan esta cooperación, y la agricultura comunitaria en la India también. Se trata de pruebas de cooperación a escala reducida o a escala de comunidad. Una cooperación a gran escala de una forma simple fue la emprendida por la burocracia de los emperadores asiáticos, del antiguo Egipto y de los etruscos. De un modo esporádico fue aplicada una cooperación a gran escala y de forma compleja en la antigüedad europea y en la Edad Media. La forma de cooperación capitalista adoptada a gran escala es sistemática y no esporádica, y es compleja y no simple, características que la diferencian de las formaciones económicas precapitalistas.<sup>29</sup> El desarrollo de la cooperación en el modo de producción capitalista constituye por un lado la negación de la cooperación emprendida en los principios de la cultura humana, y por otro lado su continuación, a través de la traducción en acto de la potencialidad de aquélla.

La sucesión del modo de producción primitivo, los modos de producción precapitalistas y el modo de producción capitalista es, en abstracto, una sucesión

---

de antemano un producto social y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos”  
 (*La ideología alemana*, p. 32).

<sup>28</sup> K. Marx, *El capital*, libro 1, vol. 41, pp. 2-3, nota 89.

<sup>29</sup> K. Marx, *El capital*, vol. 40, pp. 399 y ss.

ordenada, mientras que en concreto se desenvuelve a través de desarrollos multilineales, falsos puntos de partida y desviaciones. El progreso no es uniforme, sino que ocurre por metamorfosis poco visibles seguidas de rápidos cambios. Una sociedad sin clases es el resultado de momentos históricos opuestos. La unidad social está formada por un conjunto de formas contradictorias, y la naturaleza de sus contradicciones no permite que el cambio gradual le haga explotar. Sin embargo, si no encontramos en el seno de la sociedad, tal como es, condiciones materiales de producción y de intercambio que permitan construir la sociedad sin clases, todo esfuerzo para hacer estallar la sociedad existente será inútil.<sup>30</sup>

La historia que no hacemos es nuestra historia natural o el proceso de la evolución. Es historia sin sujeto histórico, historia únicamente concreta. La historia que hacemos es historia abstracta y concreta; historia con un sujeto y un objeto. La historia que hacemos es la historia de la sociedad y de su formación, la historia del escenario de la guerra entre las clases sociales como condición necesaria para el conflicto, del mismo modo que éste es la condición necesaria de la conciencia de clase. La historia de la conciencia de clase sigue el mismo curso histórico y está subordinada a los mismos criterios de desarrollo a los que nos hemos referido anteriormente con respecto a la historia social de la cooperación. En los antiguos estados e imperios de Asia, África, Europa y el Nuevo Mundo, la conciencia de clase tuvo una primera expresión esporádica en los productores inmediatos en la sociedad; en la sociedad capitalista moderna, por el contrario, la conciencia de clase se ha desarrollado sistemática y cualitativamente, en términos de fuerza y de confianza, y cuantitativamente, en términos de masas de trabajadores. Ha alcanzado el punto culminante de su expresión histórica en la historia de la sociedad burguesa moderna, en las épocas de las revoluciones, y se reduce a medida que la actividad revolucionaria (que la guerra, al mismo tiempo

---

<sup>30</sup> K. Marx, *Líneas fundamentales...*, vol. 21, p. 91. Aquí se formula implícitamente la teoría del conjunto social en el que tienen lugar las divisiones de clases. El concepto de totalidad respecto a la sociedad dividida en clases ha sido formulado explícitamente por A. Gramsci en los *Quaderni del carcere*, Turín, 1975 (*Cuadernos de la cárcel*, edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratano, traducción de Ana María Palos, México, Ediciones Era, 1975, 2 tomos), en particular en los *Cuadernos* 10 y 11; Korsch, K. *Marxismus und Philosophie*, Berlín, 1923 (traducción al español de Elizabeth Beniers: *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971). La primera tesis de Marx postula el proceso de la revolución, y la segunda el proceso de la evolución, cada uno de los cuales es condición necesaria del otro.

que la conciencia, contribuye a aumentar y a manifestar) reduce su propia fuerza social; es decir, está en relación con la profundidad del enfrentamiento entre las clases. La conciencia de clase se expresa de un modo combativo en el flujo de la actividad revolucionaria y, por el contrario, se cosifica cuando ésta entra en reflujo, no de un modo unívoco, sino según las divisiones entre las clases sociales. La historia que hacemos no es más que el conjunto de los procesos entre el trabajo y la naturaleza, de la interacción de la sociedad, y de las representaciones mentales y espirituales de estas relaciones e interacciones. Es, pues, diferente de la historia que no hacemos y está privada de sus representaciones abstractas y teóricas, excepto cuando éstas han sido introducidas por el género humano. En la práctica, el curso de la historia que no hacemos sólo está separado en las fantasías de los filósofos especulativos y en el mundo religioso de los místicos.<sup>31</sup>

La idea formulada por el socialista y evolucionista Eduard Bernstein, según la cual el socialismo se realizaría a través de la transformación pacífica de la sociedad burguesa, se basa, por una parte, en la simplificación del proceso histórico y, por otra, en la confusión entre la evolución, es decir, la historia que no hacemos, y la que hacemos. La propaganda del acto no obtiene más que su propia autodestrucción, a no ser que esté directamente vinculada con los procesos concernientes a la transformación radical de la sociedad y de su base material, y por tanto, de sus representaciones mentales y espirituales.

### *El individuo y la sociedad*

Carlyle considera que el individuo es el principal motor de la historia, y con base en ello edifica el culto al individuo.<sup>32</sup> Este acto de fe no dejaba de tener relación con la fábula basada en el personaje de Robinson Crusoe, el *self-made-man*, solo

<sup>31</sup> Sobre la historia hecha por nosotros y no hecha por nosotros. Ver: Marx y Engels, *La ideología alemana*, pp. 27 y ss; K. Marx, *The Eigtheenth Brumaire of Louis Napoleon, In Die Revolution*, Nueva York, 1852, Mew, vol. 8, p. 115; traducción al español: “El 18 Brumario”, en *Obras escogidas*, vol. 1.

<sup>32</sup> T. Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1840; T. Carlyle, *Latter-Day Pamphlets*, 1850 (Marx y Engels hicieron una recensión de los *Pamphlets* en la *Neue Rheinische Zeitung, Politisch-ökonomische Revue* en abril de 1850. *Carlyle Essays*, vol. I (Everyman’s edition) y, a este respecto, K. Marx, *El capital*, libro 1 vol. 40, p. 277, nota 90, donde se pone de manifiesto la ironía de la polémica marxiana contra el culto al individuo de Carlyle.

en su isla tropical.<sup>33</sup> El problema del individuo en la historia tiene dos aspectos: por una parte, el de la realidad del individuo en la sociedad, y por lo tanto en la historia; por otra parte, la cuestión de cuál es la principal fuerza motriz en la historia. El tema de si el individuo es real y no una mera abstracción centró la primera polémica de Marx contra Feuerbach y la interpretación feuerbachiana de Hegel.<sup>34</sup>

El Estado, escribía Marx, es la forma en que los individuos de una clase dominante expresan sus intereses comunes, en que se concentra el conjunto de la sociedad civil de una determinada época. Entonces aparece la ilusión de que el acto de la legislación se basa en la libre voluntad del individuo, pero en realidad éste está atado a su base real en la sociedad. El individuo abstracto no tiene historia, mientras que el individuo concreto no sólo está en la historia sino que es la única base de las fuerzas productivas, de los trabajos privados, de la conciencia, y por lo tanto de la realidad social, material e históricamente. Sin embargo, las capacidades de los individuos no se desarrollan por éstos sino que lo hacen únicamente por obra de los individuos asociados, en mutua interacción entre ellos, y por su apropiación común de los instrumentos de la producción y la aplicación combinada de estos instrumentos:<sup>35</sup> “el individuo es el conjunto de

<sup>33</sup> K. Marx, en la *Contribución a la crítica de la economía política* (México, 1966, p. 51) criticó a Ricardo, que postulaba la existencia del cazador primitivo, aislado de toda sociedad, como Robinson Crusoe (ver también *El capital*, libro 1, pp. 99 y ss.). Por otra parte, hay que tener en cuenta que, en las intenciones de Daniel Defoe, Robinson Crusoe no representaba el arquetipo del *self-made-man*; por el contrario, el autor describe pormenorizadamente los esfuerzos de Robinson para recuperar todo lo posible del barco hundido, para equiparse con todo lo que su civilización podía ofrecerle, para enfrentarse a los peligros de su nueva residencia; no estaba solo, porque era heredero de su propio pasado. La narración de Defoe señala incluso qué es lo que Robinson sabía y no sabía hacer; la fabricación de tinta, por ejemplo, no se incluía entre sus conocimientos.

<sup>34</sup> Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., pp. 298, 385, 411.

<sup>35</sup> Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, op. cit., pp. 46 y ss. A Marx se le ha achacado, por parte de T.G. Masaryk (*Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899, pp. 147 y ss. y 184 y ss), el pecado de ilusionismo, es decir, de haber separado la conciencia individual del individuo para depositarla en la clase social, convirtiendo de este modo la conciencia en una ilusión. Esto equivale a ignorar el significado de los fragmentos citados anteriormente. La argumentación de Masaryk debería haberse referido al tema del motor de la historia, en el sentido de si son los

las relaciones sociales”.<sup>36</sup> La sociedad no es la realidad material de los individuos que la componen, sino que la “la sociedad expresa la suma de las relaciones que estos individuos establecen entre sí”; no consiste en los mismos individuos ni es directamente la red de las relaciones entre los individuos.<sup>37</sup> Por esto la relación entre individuo y sociedad es asimétrica.

La historia de la sociedad se divide en períodos o estadios. Dado que esa historia no es una construcción independiente, sino que está constituida por las relaciones recíprocas entre los individuos a lo largo del tiempo, los mismos estadios no son históricamente reales ni accesibles a los sentidos, como parecen, sino que las actividades de los individuos en su mutua combinación y en la relación con el mundo natural forman un estadio determinado de sus conquistas. La sociedad no es real del mismo modo en que es real nuestro cuerpo físico o lo son los planetas y las estrellas; el hecho social no es, pues, real del mismo modo en que son reales los hechos estudiados por los fisiólogos y los físicos.<sup>38</sup> Las cuestiones de ontología social tienen relación tanto con la esencia del individuo humano como

---

individuos o las clases sociales quienes la hacen funcionar.

<sup>36</sup> La sexta tesis sobre Feuerbach de Marx dice así: “ La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (en *Obras escogidas*, vol. 2, p. 225, nota 36). La argumentación se dirige contra abstracción, el hombre, en cuanto hombre, que Feuerbach había tomado de Hegel. Pero la expresión “el hombre en cuanto hombre” aparece solamente en las lecciones de Hegel sobre la libertad en relación con circunstancias históricas específicas y concretas como las de los antiguos germanos, y su posterior extensión: la consecuencia de ello es la conciencia de que todos los hombres son en sí, en cuanto hombres, libres (G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1822-1828, Hamburgo, 1955, vol. 1, pp. 62 y ss.).

<sup>37</sup> Marx, *Líneas fundamentales...*, vol. 21, pp. 206 y ss.

<sup>38</sup> La concepción expuesta por E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 1895 (hay varias ediciones en castellano, en línea está la de Ediciones el aleph.com , N, del T.) según la cual no hay ninguna diferencia entre los hechos sociales y los hechos de la física y la fisiología, representa una notable simplificación del problema de la realidad social. Aunque Durkheim lo que quería era evitar el interesado absurdo de la Doctrina de la Iglesia de su tiempo y de la sociología y psicología individualistas de Gustave Tarde. Hay que señalar, por otra parte, que los enunciados programáticos de Durkheim han sido repetidos, con el mismo, contra el peligro de reducción de las ciencias sociales a una ciencia social individualizante, por A. R. Radcliffe-Brown, padre del estructuralismo inglés, en *The Natural Science of Society*, Chicago, 1957. La orientación individualista ha sido brevemente resucitada por el neotomista Mortimer J. Adler.

con la ideología de la clase dominante, tanto en la edad antigua como en la época burguesa moderna de la historia de la sociedad civil. El sacerdote del templo de Diana, Nemorensis, elegido rey por un año, corría por los valles con la espada desenvainada; en la antigua Roma había empezado la lucha de cada uno contra todos. El individualismo inflexible fue airado por el Partido Republicano en las campañas contra Franklin Delano Roosevelt desde 1932 hasta 1944. La sociedad no es más que un montón de individuos, según Hobbes. La alternativa a esta concepción la había expuesto Aristóteles, para quien un individuo situado fuera de la sociedad sería una bestia o un dios, pero en cualquier caso sería inhumano.<sup>39</sup> El culto al individuo, la doctrina del contrato social, según la cual cada uno entra en la sociedad sobre la base de una opción voluntaria, y así se constituye la sociedad, representan la reducción de la ontología social a la ontología individual, y de los problemas del individuo y de la conciencia individual. Por el contrario, la libertad del individuo es la libertad del sujeto de la clase dominante, y a esta libertad le falta la esencia de ella. El aparato del Estado debe controlar no sólo a la clase obrera, para prevenir la huelga general y defenderse del ejército industrial de reserva, sino que debe precaverse también de las desviaciones del capitalista individual, que busca su beneficio a costa del interés general de la clase social a la que pertenece, y del terrorismo desclasado de la juventud enajenada, que es un producto de la clase dominante responsable de la enajenación.

La cuestión del individuo no se plantea directamente en la teoría socialista, sino que lo es por los enemigos del socialismo. La condición del individuo no es el problema central del socialismo sino que, por el contrario, el problema de fondo es la constitución de la sociedad como un todo a través del trabajo social. La individualidad pierde entonces su carácter de clase. La falsa individualidad de los ideólogos del modo de producción de la sociedad burguesa moderna se ha basado durante los siglos XIX y XX, no en las doctrinas filosóficas de la antigüedad clásica, de Aristóteles o de Epicteto, sino en el individualismo atomista de

---

<sup>39</sup> *El sacerdote del bosque* es la primera narración de la obra de James George Frazer, *La rama dorada* (México, Fondo de Cultura Económica, 1969). Aristóteles puede ser considerado un crítico del individualismo por su doctrina de que el hombre es por naturaleza un animal político. Epicteto, según Arriano, empezaba su polémica, *Contra Epicuro*, con estas palabras: “Epicuro sabe tan bien como nosotros que somos por naturaleza seres sociales”. Los sabios de la antigüedad habían diferenciado la cuestión de la esencia social e individual de la ideología de la clase dominante.

Descartes, Hobbes y Leibniz del siglo XVII. La expresión ideológica corriente no es más que un subterfugio para que el aparato del Estado, la clase dominante, y la esfera privada asociada con ambos, sean exonerados de toda responsabilidad en el cuidado de los enfermos, los hambrientos y los ancianos; librar a los ricos de los impuestos es el trasfondo de la filosofía del individuo.<sup>40</sup>

La categoría histórica de la teoría marxista es la relación entre el hombre y la naturaleza mediante el trabajo, y el conjunto de las relaciones sociales del género humano y la sociedad es a su vez la expresión de las relaciones humanas combinadas en un período de tiempo determinado. El período es la forma de la combinación. Esto no es independiente de las relaciones entre los seres humanos. El individuo como portador y como punto crucial de las relaciones sociales está determinado por las relaciones presentes y pasadas del mismo desarrollo histórico; la conciencia de estas relaciones reside en el individuo y sólo existe en sus órganos nerviosos. Sin embargo, el ser humano consciente no es el motor principal sino el resultado de las relaciones presentes y pasadas en su interrelación con los demás seres humanos y con el medio natural; estas relaciones reciben sus distintas expresiones sociales correspondientes a las relaciones de producción, que a su vez son factores determinantes de la formación y de la oposición entre las clases sociales en la sociedad burguesa moderna. El parámetro de la historia no es el individuo, sino la sociedad como un todo y las relaciones entre sus divisiones clasistas. De este modo se obtiene una lectura distinta del lema socialista: “a cada uno según sus capacidades, y a cada quien según sus necesidades”,<sup>41</sup> pues no se trata de las capacidades y las necesidades del individuo, sino de la totalidad de las capacidades del trabajo social y de la totalidad de las necesidades del conjunto social.

<sup>40</sup> Los ideólogos de la clase dominante en la sociedad burguesa moderna defienden la individualidad con el argumento de que sin libertad individual se perderían los Leonardo da Vinci y los Shakespeare del futuro. Esta concepción interesada no es válida para garantizar los futuros méritos artísticos porque conocemos únicamente la negación de los mismos; las condiciones en las que Homero, Monteverdi y Bach crearon sus obras no serán las mismas de la creatividad del futuro. Sobre la irrelevancia de los cánones del pasado para el presente y el futuro. Ver Marx, *Líneas fundamentales...*, vol. 21, 33 y ss.

<sup>41</sup> K. Marx, *Crítica del programa de Gotha*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, vol. 3, pp. 5 y ss. (G.V. Plejanov, en *El papel del individuo en la historia*, publicado por primera vez en 1898, ofrece sobre este tema, como indica el título de la obra, el conocido tratamiento al que hemos hecho alusión, tradicional en el marxismo).

### 3. HISTORIA Y ETNOLOGÍA

#### *Marx y Morgan*

Marx hizo suya la tesis evolucionista no porque ésta analizara la historia natural a la luz de la historia humana, sino, al contrario, porque su aplicación permite subsumir la historia humana en la historia natural, fundamentando así la teoría materialista, y exponer la historia natural como un momento de la historia humana.<sup>42</sup> La idea de la evolución humana como parte de la evolución universal, y por tanto como parte de nuestra historia humana interna, como historia fuera de nuestro control no hecha por nosotros, fue aceptada por E.B. Tylor, John Lubbock, L.H. Morgan, J.B. Phear y, marginalmente, por H.S. Maine; M.M. Kovalevski estuvo vinculado tanto al movimiento darwiniano como al derivado de Maine.<sup>43</sup> Según Hegel, la naturaleza tiene una relación con la humanidad que es, al mismo tiempo, directa y externa,<sup>44</sup> mientras que en la escuela evolucionista la relación era directa pero no externa; en este caso no se diferencian las relaciones prácticas de las relaciones teóricas. Al orientarse hacia la escuela de etnología evolucionista, Marx rechaza la teoría hegeliana de la naturaleza, por una parte, y la posición de los etnólogos no evolucionistas, por otra.<sup>45</sup>

La doctrina evolucionista de Morgan postula una progresión de la humanidad como un desarrollo orgánico en tres estadios, cada uno de ellos derivado del anterior, desde el estadio salvaje hasta el de la civilización pasando por el de la barbarie. El estadio más elevado se alcanza a través de la disolución de las gens, en la última formación del estadio de la barbarie. El proceso evolutivo afecta a todo el mundo, pero asume formas distintas en las diferentes zonas de modo que la progresión es multilínea; sin embargo, cada estadio es un todo único

<sup>42</sup> Darwin desarrolló su modelo de historia natural de acuerdo con la doctrina social de Thomas Malthus: Darwin, *Origin...*, cap. 3; véase también su *Descent of Man*, 1871, parte I, cap. II

<sup>43</sup> Ver L. Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*. Las obras que Marx cita son: L.H. Morgan, *Ancient Society*, Nueva York, 1877; J.B. Phear, *The Aryan Village in India and Ceylon*, Londres, 1880; H.S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, Londres, 1875; J. Lubbock, *The Origin of Civilisation*, Londres, 1870.

<sup>44</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, p. 245.

<sup>45</sup> Marx sobre Adolph Bastian, en la carta de Engels del 12 de diciembre de 1860 (en *Opere...*, vol. 41, p. 145).

aunque se alcance por vías distintas. Así pues, no son reales el ser humano individual ni el pueblo histórico, sino el estadio de la cultura. El impulso para el salto de un estadio a otro procede de los descubrimientos e inventos ya que la técnica, según Morgan, es el motor de la historia, y gracias a ella la sociedad ya no se fundamenta sobre la base de las relaciones entre personas, sino sobre la base del territorio y de la propiedad. El pasado, sostenía Morgan, no ha muerto y puede encontrarse su documentación entre los pueblos vivos; así, por ejemplo, la familia tiene su origen en la horda promiscua, y la práctica del matrimonio de grupo aún puede observarse entre algunos pueblos de nuestro tiempo, mientras que en otros pueblos ha sido superada hace tiempo.<sup>46</sup> Morgan siguió el desarrollo de la propiedad desde el estadio primitivo hasta el de la civilización moderna, y termina su obra con una exhortación en la que denuncia el incontrolable poder adquirido por la propiedad sobre la mente humana. Marx extrajo del estudio de la obra de Morgan la afirmación de que la escala temporal de la historia humana es muy amplia, y que las distorsiones producidas por la propiedad no son más que una aberración pasajera (de vida más bien breve, comentaba Marx)<sup>47</sup> en el estadio actual de la sociedad. Las notas de Marx, así como sus comentarios, han ejercido una cierta influencia en la historia del socialismo, aunque hay que tener presente que las críticas de Morgan a la propiedad, a pesar de ser más duras que las que se encuentran en los escritos de otros exponentes de la escuela evolucionista estudiados por Marx, no permiten considerar a Morgan como un crítico del sistema social capitalista. Marx se apoyó en las opiniones de Morgan para reforzar las suyas no porque tuviera las mismas concepciones de fondo, sino precisamente porque Morgan estaba en el otro lado; pertenece, por tanto, al grupo de los que han reforzado la causa socialista contra su voluntad.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Engels escribió *El origen de la familia* sobre la base de la *Ancient Society*, de Morgan; de esta forma cumplía un encargo de Marx. Adhiriéndose a la posición de Morgan sobre el origen de la familia, Engels escribió una nota, publicada en *Die NeueZeit*, 1892, vol. 2, parte I, pp. 373-375 (*A Newly Discovered Case of Group-Marriage*), que se basaba en las investigaciones realizadas entre gilyak por L. Sternberg.

<sup>47</sup> L. Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, p. 139.

<sup>48</sup> Ver borrador de la carta de Marx a Vera Zasulich, en Mew, vol. 19, p. 386 (trad. it. Marx y Engels, *India, Cina, Russia*, p. 238): “Un autor americano nada sospechoso de tendencias revolucionarias, y financiado en su trabajo por el gobierno de Washington” así se refiere Marx a Morgan. Por otra parte, en la discusión con Morgan, Marx comete un error bastante complejo: Morgan citaba al antiguo jurista romano Gayo y a Theodor Mommsen

El persistente ataque de Marx contra la interpretación individualista de la historia se apoya en las investigaciones de Morgan, quien sostenía que Teseo no era un individuo sino un período o una serie de acontecimientos.<sup>49</sup> Morgan presentó en forma de una regla general el papel de los factores objetivos en la historia, los tecnológicos, como hemos visto, y los institucionales. En este sentido fue un materialista, aunque materialista ingenuo, y por eso fue elogiado por Engels. Entre las instituciones enumeradas por Morgan, la *gens* es la dominante en la sociedad de la barbarie. Marx aplicó esta formulación a la teoría de la formación histórica de las castas, que se explica sobre la base de la petrificación del principio de la *gens*. Las *gens* se subdividen jerárquicamente en la sociedad de la barbarie, como las castas en la sociedad civilizada, de abajo a arriba. La igualdad y la fraternidad se practican del mismo modo en el seno de la *gens* y de la casta, ya que ambas se basan en un vínculo de parentesco. La igualdad y la fraternidad se contraponen al principio aristocrático<sup>50</sup> basado en la formación de las clases sociales. La formación de las clases sociales no tiene su origen, según Marx, en las diferencias de rango entre las *gens*, sino en el conflicto de intereses entre los jefes de éstas, por una parte, y de sus miembros

---

a propósito de la esclavitud de la familia romana antigua. Marx, por su parte recordaba a Fourier, quien caracterizó la época moderna de la civilización sobre la base de la monogamia y de la propiedad privada de la tierra. La familia moderna (según la nota de Marx) contiene en embrión no sólo la esclavitud sino también la servidumbre; contiene en miniatura en su seno todos los antagonismos que luego se desarrollarán ampliamente en la sociedad y en su Estado (Esta breve nota requiere un comentario adicional: por familia moderna se entiende la modalidad que adoptó la forma romana antigua, que incluía el criado o el esclavo. La historia ulterior de la familia se opone a la historia de la sociedad y de su Estado, como veremos). Sobre Fourier. Ver Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, op. cit., p. 120. En una nota al final de *El origen de la familia* (Obras escogidas, vol. 3, p. 351), Engels declara que se había propuesto inicialmente “valerme de la brillante crítica de la civilización, que se encuentra esparcida en las obras de Charles Fourier, para exponerla paralelamente a la de Morgan” y a la suya. Pero esto no convierte a Morgan en un crítico de la familia moderna, como lo habían sido Marx y Engels en el *Manifiesto* o Fourier. Sin embargo, Eduard Bernstein, en el prefacio a la traducción italiana de *El origen de la familia*, de Engels, calificó a Morgan de socialista utópico. Morgan había defendido como abogado los intereses de los ferrocarriles en el estado de Nueva York, pero no tenía ninguna relación con los socialistas utópicos de su tiempo.

<sup>49</sup> L. Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, p. 209.

<sup>50</sup> L. Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, p. 183.

comunes, por otra. Los jefes son ricos, y esto se debe a la propiedad privada de casas, tierras, ganado, y por consiguiente a la familia monogámica. La gente común es pobre.<sup>51</sup> Sin embargo, la propiedad privada no es la causa de la diferenciación entre ricos y pobres, ni de la formación de la familia monógama, sino la expresión jurídica de los momentos históricos cuya fuerza reside en otro lugar.

En la concepción de Morgan el estadio anterior a la formación de la sociedad civilizada y del Estado, la disolución de la *gens*, o del principio de parentesco, se convierte en la fuerza motriz de la historia. Este principio de Morgan, asumido implícitamente por Marx, y explícitamente por Engels, contradice la formulación marxiana de la transición a la sociedad civilizada. Marx había escrito que las tribus de los Estados antiguos se habían formado de dos modos distintos: o a partir de grupos de parentesco o a partir de grupos locales, y había añadido que las *gens* romanas eran corporaciones.<sup>52</sup> En vez de centrarse únicamente en el parentesco, Marx había elaborado una teoría general de la colectividad en sus distintas formas: clan, tribu, *gens* o grupos basados en el parentesco; localidad, comunidad aldeana, o grupos desarrollados sobre la base de la vecindad, de la proximidad geográfica; y asociaciones, corporaciones, sociedades hereditarias y voluntarias. Es una formulación más amplia y científicamente más adecuada que la que el libro de Engels ha divulgado. La formación de la sociedad civilizada y del Estado se ha realizado a partir de la disolución de las colectividades arcaicas (*gens*, clan, comunidad aldeana, asociaciones) y de la igualdad y la fraternidad correspondientes.

### *Marx y Maine*

La sociedad civilizada se compone de esferas pública y privada, y no puede reducirse ni en su origen ni durante su desarrollo únicamente a la esfera privada,

<sup>51</sup> L. Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, p. 210.

<sup>52</sup> Marx, *Líneas fundamentales...*, vol. 21, pp. 435 y ss. Morgan ha sido criticado por W.N. Fenton y otros por haber subrayado únicamente el factor de consanguinidad e ignorar los demás factores comunitarios, en sus conocidos trabajos etnográficos sobre los iroqueses (Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, pp. 357 y 376); igualmente criticable en su omisión de la vecindad geográfica como factor de la comunidad, en su historia de la evolución la crítica se extiende al uso que otros han hecho de su teoría.

a la que pertenece la familia moderna civilizada y burguesa. A los vínculos de parentesco ejemplificados por la familia se añaden las relaciones de la esfera pública de la sociedad civilizada, del trabajo social, de la producción social, del intercambio, del comercio, de la superestructura, del derecho, la política y del Estado. Por efecto de las relaciones entre las clases sociales se da la sociedad civilizada y se sitúa en las esferas pública y privada. Analizando los referentes tradicionales de las sectas irlandesas, o sea, el clan, los jefes de familias extensas, así como las comunidades aldeanas de la India, Maine las consideraba como simples conglomerados de familias individuales, contemplando el clan y las comunidades de Irlanda y de la India tal como concebía a la familia inglesa individual.<sup>53</sup> Marx expresó con nitidez su desacuerdo sobre la confusión entre las esferas pública y privada en los comentarios que hizo al libro de Phear quien, al ubicar el sistema social y territorial indo-ario, partía del supuesto del dinamismo social en la historia de la sociedad y de que la propiedad de la tierra procede de la familia individual.<sup>54</sup> La teoría de Maine del progreso social basado en la evolución suponía que los determinantes de la historia eran los factores jurídicos y morales. Marx criticó esto por convertir los factores morales derivados en primarios para determinar la historia y por no tomar los factores económicos como primarios, que en su opinión eran los primordiales. Maine entendía el

<sup>53</sup> L. Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, p. 310.

<sup>54</sup> L. Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, p. 281: "El muy asno lo hace nacer todo de las familias privadas". La familia en la sociedad civilizada es la familia privada, forma parte de la esfera privada de la sociedad civilizada. Así, la familia colectiva de la India, la comunidad aldeana o *zadruga* eslava en los períodos históricos tradicionales, la familia extensa de los mongoles, son todas ellas de una u otra forma familias individuales porque la sociedad en que se encuentran corresponde a una sociedad civilizada, en la que a través de la historia, las esferas pública y privada se separaron. La prehistoria de la gran familia extensa eslava, de la comunidad doméstica de los esclavos meridionales, de la gran familia hindú y las de formas similares en China, África y del Nuevo Mundo antes del establecimiento de la sociedad civilizada, con base en las diferencias entre clases sociales, no es ni pública ni privada, ya que la misma sociedad civilizada se basa en la diferencia entre ambas esferas. Las instituciones colectivas y comunitarias también están divididas en secciones públicas y privadas por la organización de la sociedad civilizada. La familia de la sociedad civilizada no es la de la época primitiva de la vida social. La *gens*, el clan o la comunidad aldeana no son lo mismo en la sociedad civilizada, en la época primitiva es colectiva y comunitaria. Durante la República romana, la *gens* se convierte en una especie de corporación oficial, pública y reconocida.

Estado como una entidad histórica real y no como su apariencia, como de hecho lo es. Marx lo cuestionó por no ver al Estado como un reducto de la sociedad, es decir, por no haber conseguido entender las condiciones sociales particulares y concretas que determinan la aparición histórica del Estado, y que provocarán su desaparición cuando aquéllas también desaparezcan. Esta polémica de Marx no es en absoluto una teoría organicista de la sociedad y el Estado. No se formula, por ejemplo, la idea de que el Estado caerá como una fruta madura, sino que la sociedad está subordinada a determinadas condiciones, a ciertas relaciones sociales, y el Estado es la resultante de estas relaciones y condiciones históricamente concretas. La tesis según la cual el Estado es la formación de determinadas condiciones sociales, los factores económicos están en la base de la formación de él, y éste constituye un fenómeno transitorio de la historia, son lugares comunes porque el marxismo los ha convertido en tales. La separación entre las clases sociales y entre las esferas pública y privada se basa en factores que también existían en las comunidades arcaicas. Los individuos que forman la clase dominante en la sociedad se han separado de estas comunidades, y por esta vía se desarrolla la individualidad. Estos individuos desarrollan luego intereses contrapuestos a los de los productores inmediatos de las comunidades, que forman la clase trabajadora. Los intereses son de clase, y las individualidades expresan una singularidad de clase; sus intereses se basan en las condiciones, y sobre esta base se construye el Estado.<sup>55</sup> Las comunidades se han transformado en la clase social explotada de los productos inmediatos y, al mismo tiempo, han conservado *pro forma* su carácter comunitario. Por eso, el conflicto social en los orígenes de la historia de la sociedad civilizada es en esencia un conflicto entre clases sociales, pero en la forma es un conflicto entre personas pertenecientes a distintas clases, entre los individuos de la clase dominante, por una parte, y la comunidad en cuanto persona, por otra. Los individuos son personas jurídicas, tanto si se trata de sujetos como si se trata de grupos, pero sus intereses no son

<sup>55</sup> Es tal vez la exposición más extensa y precisa de Marx sobre el proceso de formación del Estado en la sociedad y sobre sus vinculaciones. Ya está esbozada en el borrador de la carta a Vera Zasulich, en la que Maine es calificado de “ferviente colaborador del gobierno inglés” al que hipócritamente defiende en su obra de destrucción de las antiguas comunidades hindúes, elogiando, mientras ésta se llevaba a cabo, “los nobles esfuerzos de su gobierno en apoyo a las comunas” que “nafragaron ante la fuerza espontánea de las leyes económicas” (Mew, vol,19 p. 378; *India, Cina, Russia*, p. 230).

ni comunitarios ni individuales, sino de clases sociales, y las personas son seres pertenecientes a las clases sociales. El interés individual de la clase dominante es (como se ha visto) una ficción ideológica. Por otra parte, el individuo humano en su vida interior y privada se opone al interés de clase constituido externamente que se interioriza por parte de cada uno de los miembros de una clase en la historia de la sociedad civil. En la base del interés de la clase dominante está el poder de disponer de la plusvalía, mientras que el trabajo social en su conjunto tiene como interés la valorización de la producción total de la sociedad. En las actuales condiciones, la existencia de la clase obrera de ésta supone la de la clase obrera; pero, potencialmente, el conjunto del trabajo social.<sup>56</sup>

#### 4. LOS MODOS DE PRODUCCIÓN Y LA TEORÍA DE LOS ESTADIOS

##### *La teoría del modo de producción*

Un modo de producción es la formación económica de la sociedad y no la sociedad misma. A lo largo de la historia de la sociedad se han distinguido cuatro formaciones económicas: asiática, clásica antigua, feudal y burguesa moderna. A cada una de estas formaciones económicas corresponde una época de la sociedad. Las cuatro formaciones económicas abarcan en su período histórico la historia de la economía social y política; las épocas correspondientes de la sociedad (la sociedad oriental, la esclavista antigua, la sociedad de los siervos de la Europa medieval y la sociedad burguesa moderna) abarcan por completo, con sus combinaciones, la historia de la sociedad civilizada. Esta historia global de la economía y de la sociedad coincide con la historia de las clases sociales, de su mutua oposición, de la separación entre esferas pública y privada, y de la formación del Estado. Las cuatro formaciones de la economía y de la sociedad se enumeran en el orden de su aparición histórica; al mismo tiempo, representan en sus relaciones recíprocas estadios progresivos de desarrollo en los que la capacidad productiva del estadio posterior es normalmente superior a la del estadio anterior.

<sup>56</sup> Marx, *Líneas fundamentales...*, vol. 21, p. 413: “el capitalista produce al trabajador y el trabajador al capitalista”.

En el estadio de la historia humana anterior a estas formaciones de la sociedad civilizada, el trabajo estaba organizado en los clanes, en las gens, en las comunidades domésticas o aldeanas, en las tribus, colectivos y comunes tanto en la forma como en la esencia. En este estadio de desarrollo social la forma y la sustancia del trabajo no estaban separadas, como tampoco lo estaban en las esferas pública y privada. En la fase más antigua de la historia del modo de producción asiático, el trabajo aún estaba organizado formalmente en las comunidades aldeanas, y por tanto era formalmente común, mientras que la esencia del mismo era social, ya que estas comunidades aldeanas estaban unidas por los vínculos de mutua dependencia del intercambio de mercancías, así como por la prestación y la entrega forzosa de plustrabajo y plusproducto a los órganos de la comunidad superpuesta, el Estado. En estas condiciones, por efecto de las relaciones de intercambio y de la enajenación del excedente, el trabajo produce valor de cambio, por un lado, y plusvalía por otro; en virtud de estas relaciones de valor, el trabajo común en las aldeas orientales se transforma en esencia en trabajo social. Aparentemente, el modo de producción asiático es primitivo, pero en realidad sólo ha mantenido algunas formas primitivas.

El curso de la historia es una sucesión al mismo tiempo continua y discontinua en la que los factores de estabilidad y de cambio se interfieren mutuamente. En un determinado curso histórico, la consecución de un estadio implica la consolidación de un determinado número de factores de estabilidad capaces de conservar durante un cierto tiempo un sistema económico y social. Todos los modos de producción enumerados han estado y están constituidos por fuerzas en conflicto. Así, el primero en el tiempo, es decir, el modo de producción asiático, aparece a primera vista como una formación económica de estancamiento, pero en realidad actuaban en su seno las fuerzas que empujaban hacia su disolución. El desarrollo de la especialización de las funciones productivas y de la división social del trabajo, de la mutua dependencia entre las comunidades, y de la separación y oposición entre las unidades sociales de producción y de consumo; el desarrollo y la expansión del intercambio de mercancías y la separación de la renta privada de la imposición pública, que en un principio eran una misma cosa (cambios, en este sentido, en la “forma” de la plusvalía), fueron procesos históricos que tuvieron lugar en el seno del modo de producción asiático y de la sociedad oriental. Estos factores internos no condujeron a la disolución ni a la transformación del modo de producción asiático, no porque estuvieran faltos de dinamismo, sino porque intervino una fuerza exterior que provocó

el fin de la sociedad oriental como tal, la fuerza de la colonización del primer capitalismo, que interrumpió el proceso de su disolución interna.<sup>57</sup>

Ya se ha mencionado el hecho de que el desarrollo de la propiedad privada, no sólo de la tierra sino en general, en el modo de producción asiático era endeble. Esta aseveración se ha utilizado para explicar que renta y gravámenes, o la expresión específicamente privada y pública de la plusvalía, tendían a concordar. Por consiguiente se comprende la teoría de la propiedad en el modo asiático de producción en la sociedad oriental: en el primer estadio de la historia de esta formación económica social, la propiedad de la tierra era comunitaria y quien la trabajaba tenía únicamente la posesión, mas no la propiedad, condición y medio de la producción. En dicho estadio se consideraba que la tierra era propiedad común. El Estado, por medio de sus representantes formales, carecía y no disponía de ningún instrumental jurídico alternativo para reivindicar la propiedad de la tierra sino su condición de gran comunidad. En esta fase la comunidad no tenía formalmente ningún modo de expresar jurídicamente entre las esferas pública y privada; por consiguiente, renta y tributo no se diferenciaban en los inicios de la historia de la sociedad oriental, como sí ocurriría más tarde. Tampoco en el primer periodo de la historia de la sociedad oriental se diferenciaban las producciones del campo y de la ciudad. Por el contrario, en la historia posterior del modo asiático de producción y de la sociedad oriental, producciones urbana y rural entraron en contradicción, aunque a la ligera parecía que no había diferencia entre ellas.<sup>58</sup> Los centros de la China antigua, la India, el mundo mediterráneo, México, eran centros políticos ceremoniales cuyas funciones y especializaciones económicas se diferenciaban poco de las no agrícolas durante el primer periodo de la historia de la sociedad civilizada; durante el desarrollo histórico de estas civilizaciones, el comercio y la manufactura urbanos se diferenciaban de los rurales, tanto cualitativa como cuantitativamente.

*Marx y Kovalevsky*

<sup>57</sup> Sobre el problema del estancamiento. Ver Krader, *The Asiatic Mode of Production*, pp. 153, 160, 185.

<sup>58</sup> K. Marx, *Líneas fundamentales...*, vol. 21, pp. 430-438; la comunidad como persona; la comunidad como Estado; la historia asiática como unidad diferenciada de ciudad y el campo. Acerca de las fuentes de estas ideas. Ver L. Krader, *The Asiatic Mode of Production*, parte I, cap. I.

Dos de los cuatro modos de producción enumerados han tenido un ámbito históricamente limitado, mientras que los otros dos se extienden por todo el mundo. Son limitados los modos de producción clásico y feudal, las formaciones económicas fundadas respectivamente en la explotación de los esclavos y de los siervos, que surgieron de las condiciones sociales de trabajo de la Europa antigua y medieval. Es cierto que en aquellas épocas no todas las formas de trabajo social se reducían a la esclavitud o a la servidumbre de la gleba, pero éstas prevalecían. La exportación de estas categorías a otras partes del mundo sólo resulta posible a través de una perspectiva histórica eurocéntrica que mueva los cerebros de los estudiosos europeos por los surcos trazados por las cañoneras europeas. Marx se encontró con el problema del etnocentrismo al estudiar las obras de Maine, Phear y Kovalevski.<sup>59</sup> Del hallazgo de documentación sobre beneficios y asignación de tributos y de tierras en la historia de la India, Kovalevski deducía que existía el feudalismo. Marx criticaba en estos términos este punto de vista: 1) beneficios y concesiones de tributos existían también en la antigua Roma y estas prácticas no tienen nada de específicamente feudal; 2) la servidumbre, que es un aspecto esencial del feudalismo en Europa occidental, no existe en la India; 3) el mismo Kovalevski admitía que la jurisdicción patrimonial, tal como se practicaba en la Europa feudal, no existía en el imperio mogol de la India.<sup>60</sup>

La denominación de modo de producción asiático es en cierto sentido errónea ya que éste, con la formación social que le corresponde, es el estadio de la primera formación de la sociedad civilizada y del Estado. La transición a la sociedad civilizada, la formación de las clases sociales, y su enfrentamiento, no aparecen de repente; la oposición entre esferas pública y privada, y entre trabajo común y trabajo social, se produjo en la historia de muchos pueblos en diversas

<sup>59</sup> Marx escribió resúmenes de la obra de M. M. Kovalevski, *Obshchinnoe zemlevladienie*, Moscú, 1879; las notas y comentarios de Marx a este libro han sido publicados en L. Krader, *The Asiatic Mode of Production*, parte II.

<sup>60</sup> L. Krader, *The Asiatic Mode of production*, p. 183. Kovalevski intentó luego la aplicabilidad de la categoría del feudalismo a Argelia antes de la colonización francesa, tentativa que Marx consideró insostenible. Phear intentó análogamente interpretar con la categoría de feudalismo la historia de la India, y a este respecto Marx exclamaba: “Este asno de Phear llama *feudal* a la formación de la aldea” (Krader, *Marx’ Ethnological Notebooks*, p. 256). En realidad Phear criticó a su contemporáneo J.J. de La Touche, quien en su informe sobre Ajmere y Mhairwarra había falsificado los hechos con una terminología propia de la Europa feudal (L. Krader, *Marx’ Ethnological Notebooks*, p. 283).

partes del mundo y de un modo independiente. A partir de estos múltiples momentos apareció una formación económico-social unitaria que se ha llamado asiática u oriental únicamente porque en aquella parte del mundo se identificó por primera vez, pero también habría podido llamarse afroasiática o inca, o mexicana antigua, ya que las condiciones de su formación se repiten en distintas partes de las Américas, de Eurasia y de África. La historia más tardía del modo de producción asiático no es única sino múltiple, aunque suele tratarse como si fuese una sola. Así pues, en la historia de la sociedad oriental hay que distinguir dos fases; una en la que el trabajo social es en la forma trabajo común, renta e impuestos que tienden a coincidir, y no ha aparecido la oposición entre campo y ciudad; y otra más tardía, en la que las regiones de la sociedad oriental, China, India, Persia, Indonesia, el Perú inca, el México azteca, el África más cercana a Asia y Oyo siguieron cada una un curso histórico distinto.

Los modos de producción asiático, clásico y feudal se consideran globalmente como precapitalistas porque tienen una particular e importante característica común con respecto al modo de producción capitalista, es decir, que el trabajo no es libre en aquéllos y en cambio es formalmente libre en el modo de producción capitalista. El trabajo social en el modo de producción asiático estaba sujeto a un doble vínculo: el trabajo de la aldea no era libre por efecto de los vínculos comunitarios de la costumbre y del sentimiento,<sup>61</sup> y al mismo tiempo estaba vinculado a la extracción forzada de la plusvalía por parte del aparato de Estado, con la que las comunidades orientales daban sustento a la clase que dominaba sobre ellas. En la formación económica de la antigüedad clásica, la principal forma de trabajo social era la esclavitud o la forma ligada a ésta, la clientela, o también el arrendamiento precario de la tierra de un propietario privado, que prácticamente no es más que otra forma de clientela. En esta situación, el trabajo no estaba vinculado a los medios de producción, principalmente la tierra, ni estaba vinculado a la costumbre, como en el modo de producción asiático, sino que en la forma de la esclavitud podía ser comprado y vendido separadamente de la tierra. El esclavo mantenía una relación de vínculo personal con su dueño; al mismo tiempo, existía una pequeña cuota de trabajo asalariado, libre (en Grecia el *mistharnes*, en Roma el *mercenarius*); en realidad el trabajo de los esclavos en la *polis* ateniense en tiempo de Aristóteles superaba al trabajo

---

<sup>61</sup> L. Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, p. 255. Phear definía así una de las formas de sometimiento del trabajo social en el modo de producción asiático.

libre en una proporción de dos o tres a uno.<sup>62</sup> La producción en los latifundios romanos, que según Plinio condujo a la destrucción de la Italia antigua, se basaba principalmente en el trabajo de los esclavos. En la Europa medieval el trabajo no era libre sino que estaba vinculado al suelo en forma de la servidumbre de la gleba o de vínculo predial; estaba pues liberado del vínculo con la persona del señor, pero estaba ligado impersonalmente a los medios de producción y no podía ser vendido separadamente de éstos. Más tarde, el trabajo de la ciudad se liberó de esta forma de coacción, pero quedó vinculado de otro modo por las normas y los contratos de aprendizaje de las corporaciones cerradas, los gremios y las cofradías. Esta falta de libertad fue denunciada por Adam Smith en el siglo XVIII, es decir, mucho tiempo después de que el modo de producción capitalista hubiera sustituido al modo de producción feudal.<sup>63</sup>

El modo de producción capitalista es (en la exposición de Marx) un fenómeno histórico mundial, y por tanto diferente del modo de producción clásico y del feudal. También es diferente del modo de producción asiático porque representa el movimiento desarrollado en determinadas partes de Europa, el norte de Italia, Inglaterra y los Países Bajos, Cataluña y zonas limítrofes, y fue impuesto a partir de ahí al resto del mundo mediante la conquista. La forma principal de trabajo es el trabajo asalariado, del que se tiene derecho a disponer libremente de la propia capacidad de trabajo. Sin embargo, el trabajo asalariado no es una invención del modo de producción capitalista ya que se encuentran trazas de su desarrollo, aunque en pequeña medida, en las formaciones económicas precapitalistas, como en la última fase del modo de producción asiático y en la antigüedad asiática. Aristóteles escribió acerca de esta forma de trabajo, que consideraba antinatural, a diferencia de la forma natural que era la esclavitud. En el modo de producción capitalista, la libertad del trabajo social de disponer de su propia capacidad de trabajo a cambio de un salario afecta prácticamente a toda la clase trabajadora, lo cual no significa que en estas condiciones el trabajo, aunque libre en la forma, haya conquistado la esencia de su libertad, que es la más radical de sus necesidades.

<sup>62</sup> El cálculo procede de V. Ehrenberg, *The Greek State*, Londres, 1974, p. 31, que hace una estimación muy aproximada de la situación del trabajo social hacia mediados del siglo IV a. C.

<sup>63</sup> A. Smith, *An Inquiry into the Wealth of Nations* (1776) (traducción al español, *Investigación sobre naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: FCE, 1958).

## La comunidad campesina en la historia

En el centro de las concepciones histórico-evolucionistas de Morgan está la *gens*, y en el centro de las de Kovalevski está la comunidad aldeana. Ninguna de las dos representaciones teóricas es correcta ni incorrecta; ambas constituyen una parte de una más vasta teoría de la historia del estadio primitivo de la sociedad y de su disolución en la transición a la sociedad civilizada, apuntada por Marx, como hemos visto, en una fugaz intuición en 1857-1858. El hecho de que, según parece, abandonara ulteriormente la teoría, que era al mismo tiempo más general y más profunda, según la cuál las instituciones colectivas de la sociedad primitiva (tanto las basadas en la vecindad como las basadas en el parentesco) se disolvieron con la formación de la sociedad civilizada para decantarse por una teoría basada exclusivamente en el parentesco, inspirada en la obra de Morgan, que fue también interpretada de este modo por Engels, ha tenido como consecuencia un empobrecimiento del desarrollo del estudio de la historia y de la teoría de la sociedad por parte de los marxistas y los socialistas de la Segunda y de la Tercera Internacional.<sup>64</sup> Además, mientras redactaba los *Grundrisse*, Marx captó lo que más tarde olvidó él mismo y olvidaron sus colaboradores y seguidores: que también la *gens* tiene una historia propia, y se convirtió en la época de la república romana en una corporación o gremio.

También la comunidad aldeana tiene su historia, y una historia compleja, porque la comunidad que se encuentra en los inicios de la historia escrita entre los pueblos de China, India, Persia y Egipto, o entre los pueblos eslavos y germanos antiguos, no es la misma comunidad que Van Enschut encontró entre los holandeses, Olufsen entre los daneses, Karadzich y Csaplowics entre los eslavos meridionales, a principios del siglo XIX, ni las que encontraron en la misma época

---

<sup>64</sup> Sin embargo, su interés por la historia y la teoría de las comunas antiguas continuó en el período 1879-1881, cuando emprendió los estudios etnológicos-evolucionistas. La comuna está en el centro de su atención en el borrador de carta a Vera Zasulich (véase *supra*). Además, aunque reprochó a Maine que no hubiera abordado en su tratado de la tribu y de la *gens*, en vez de referirse a la prerrogativa del lenguaje (Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, p. 309), Marx concentró la atención en la comunidad aldeana hindú, no sólo en relación con *El capital* (entre otros, estudió sobre la comunidad doméstica hindú a Wilks, Raffles, Campbell), sino también después (Kovalevski, Phear, Maine). Referencias bibliográficas en Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*; *Asiatic Mode of Production*, así como en *Dialectic of Civil Society*, p. 124.

Wilks, Raffles, Campbell, Maine y Phear en el Asia meridional. La comunidad del primer período de la historia de la sociedad civilizada, en la Roma antigua y en las sociedades orientales aún más antiguas, era formalmente la continuación de las comunidades prehistóricas, pero había cambiado sustancialmente. Cuando Marx hablaba de la aldea comunitaria hindú del siglo XIX como reliquia y casi como caricatura de lo que había sido en otra época,<sup>65</sup> su definición era igualmente válida para la gens de los inicios de la sociedad romana histórica, de la sociedad histórica de la India, de los Incas, etcétera. Marx era críticamente consciente de la transformación experimentada por la comunidad arcaica en el período de su civilización, mientras que esta conciencia crítica no había madurado en los autores que estudiaba: Maurer sobre el pasado de los germanos, Mommsen sobre el pasado romano, Maine y Kovalevski.<sup>66</sup>

Cuando Haxthausen llamó la atención sobre la existencia de la comunidad campesina en la Rusia del siglo XIX, suscitó en muchos socialistas la convicción de que los campesinos ya habían puesto en práctica el principio que debería guiar el futuro de la humanidad después de la revolución social.<sup>67</sup> Estos socialistas

<sup>65</sup> K. Marx, *Contribución a la crítica a la economía política; Líneas Fundamentales...*, vol. 21 p. 30.

<sup>66</sup> Para Marx sobre Theodor Mommsen, ver: Krader, *Marx' Ethnological Notebooks*, op. cit., pp. 218, 221 y ss. y notas, 408 y ss. Marx tenía una excelente opinión sobre los estudios de G.L. von Maurer sobre la historia antigua y medieval de los germanos, y valoró la obra de Maine (*ibid.*, pp. 295, 299, etcétera) y Kovalevski (ver: Krader, *The Asiatic Mode of Production*, op. cit., p. 383, etcétera) a partir de los criterios de Maurer. Sin embargo, Marx ya había empezado a distinguir críticamente lo que Maurer —citado por Marx en el primer libro de *El capital*, vol. 40, p. 82, nota 26, y 258, nota 44 a) había dejado confuso. (En una carta a Engels del 25 de Marzo de 1868, Marx observaba que los campesinos de los alrededores de Tréveris, en el Hunsrück, habían conservado el antiguo sistema germánico hasta las invasiones napoleónicas, y recordaba haber oído hablar a su padre desde un punto de vista jurídico).

<sup>67</sup> Marx leyó a A. von Hauxthausen, *Die ländliche Verfassung, Leipzig*, 1862, en mayo de 1875. El estudio de la comuna agrícola rusa, el *mir*, fue publicado por Hauxthausen en 1847-1852 en Hannover, *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben, und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, 3 vol. Marx citó a Hauxthausen en la carta inédita hasta 1844, al diario *Otechestvenny e Zapiski*, escrita hacia finales de 1877 (ver *India, China, Russia*, op. cit., pp. 234 y ss.). Ver también los borradores de la correspondencia con Vera Zasulich, febrero-marzo de 1881 (*ibid.*, pp. 236 y ss.) Estas consideraciones están en la base de las referencias a la comuna rusa, *obshchina*, hechas por Marx y Engels en el prólogo a la segunda edición rusa del *Manifiesto del*

emprendieron el estudio de la prehistoria y de la historia de la comunidad campesina con el propósito de demostrar que originariamente la tierra era poseída y trabajada en común, y que por tanto el hombre es por naturaleza un animal comunitario.<sup>68</sup> Los antropólogos, los historiadores y los sociólogos que Marx estudiaba partían de la tesis de la continuidad de las prácticas comunitarias campesinas desde la más remota antigüedad hasta el momento en que escribían.<sup>69</sup> Globalmente, la controversia reviste notable interés para quien desee

---

*Partido Comunista*, en 1882 (OME, vol. 9). Engels añadió la siguiente nota a pie de página en la edición inglesa del *Manifiesto* 1888: “Hauxthausen descubrió la propiedad común de la tierra en Rusia, Maurer demostró que fue el fundamento social del cual partieron históricamente todas las tribus teutonas y poco a poco se descubrió que las comunidades aldeanas con posesión comunitaria del suelo fueron la forma primitiva de la sociedad desde la India hasta Irlanda. Por último, el descubrimiento cumbre de Morgan acerca de la verdadera naturaleza de la *gens* y su posición dentro de la tribu, puso al descubierto la organización interna de esta sociedad comunista primitiva en su forma típica. Con la disolución de estas comunidades primitivas comienza la escisión de la sociedad en clases separadas y finalmente opuestas entre sí” (*Manifiesto...*, p. 136, nota). Si bien Marx y Engels estaban unidos en la práctica revolucionaria hasta el punto de formar casi una sola persona (por ejemplo, en 1848, en la organización y en las actividades de la Primera Internacional, etcétera), en los trabajos teóricos, cuanto más distantes eran éstos de la práctica, más disminuía la identidad entre ambos. Ver: L. Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Ullstein, 1976, pp. 11 y ss.

<sup>68</sup> N.D. Fustel de Coulanges, G. Von Below y Max Weber, entre otros, atribuyeron la propiedad de la tierra en forma individual a los antiguos romanos y germanos, tanto antes como después de la instauración del Estado y de la sociedad histórica (Fustel atribuía también a los nómadas tártaros la práctica de la propiedad común de la tierra). Weber y Below creían que de este modo quitaban argumentos a la doctrina socialista; sobre esta controversia. Ver Krader, *Dialectic of Civil Society*, cap. II.

<sup>69</sup> En el siglo XIX había opiniones diversas a propósito de los inicios comunitarios de la historia. El primer director de la *Russkaia Pravda*, J.P.G. Ewers, consideraba que el Estado ruso procedía de antecedentes tribales, opinión compartida más tarde por los historiadores rusos S. M. Solovëv y K. Kavelin. El eslavófilo K. Axakov adoptó la tesis de la comunidad agrícola en oposición a Solovëv y Kavelin. M.M. Kovalevski y F. I. Leontovich creían que la comunidad familiar, la *zadruga* yugoslava, había precedido a la comunidad aldeana en la evolución de las instituciones sociales. En la generación inmediatamente anterior a la revolución rusa, V.O. Kliuchevski consideraba que el grupo de parentesco basado en la filiación común por vía paterna (en ruso, *rod*) había sido la unidad fundamental antes de la formación del Estado; su contemporáneo S.F. Platonov compartía este punto de vista. Entre los historiadores soviéticos, B.D. Grekov remitía la

estudiar el pasado como tal, pero debería quedar claro que nuestra capacidad de comprensión de qué es lo que constituye la naturaleza humana no será un resultado del estudio de las comunidades campesinas, y aún más que éstas no determinan la naturaleza de la sociedad socialista. El estudio de la comuna campesina en siglo XIX fue abordado por Maine, Kovalevski y otros a través de una simplificación de cuestiones complicadas. Así, B. Chicherin sostiene que la comunidad campesina prehistórica y antigua desapareció con la formación del Estado de Kiev, en la historia medieval de Rusia, y que la moderna comunidad de los campesinos rusos era una creación de acontecimientos y medidas posteriores a aquella formación: actos administrativos del gobierno, la intervención de la nobleza terrateniente para mantener la percepción de la renta, etcétera.<sup>70</sup> Ha corrido mucha tinta acerca de la cuestión de si las comunas y las colectividades de China y la Unión Soviética contemporáneas, posrevolucionarias, representan la continuación de las comunas agrícolas del modo de producción asiático y de la sociedad oriental, lo cual constituye una simplificación aún más radical que la anterior, ya que anula distinciones y diferencias ya formuladas sin darse cuenta. En realidad la comunidad campesina es una abstracción, si se piensa en reconstruir lo que pudo haber sido en los albores de la civilización, y si se tiene en cuenta el grado de diferenciación alcanzado en el curso histórico completo por las comunidades campesinas en China, India, Persia, Rusia y Alemania.

Las comunidades rurales son pequeñas repúblicas, capaces de autoabastecerse y de autogobernarse, combinando en su seno las distintas ramas de producción con una estrecha dependencia del mundo exterior.<sup>71</sup> La unidad de consumo y la unidad de producción son en este caso lo mismo, ya que estas comunidades producen todo (o casi todo) lo que consumen. El intercambio y las mercancías no se introducen mediante relaciones externas a la comunidad; y viceversa, las

---

prehistoria de los eslavos del *rod* a la *obshchina* y de ésta al Estado (también sobre este tema, con referencias bibliográficas: Krader, *Dialectic of Civil Society*, pp. 137 y ss).

<sup>70</sup> B. Chicherin. *Oblastnie Uchrezhdeniia Rosii*, vol. XVII, Moscú, 1856; B. Chicherin, *Obzor istoricheskogo razvitiia selskoi obshchiny v Rosii*, en *Ruski Vestnik*, 1856.

<sup>71</sup> La expresión “pequeña república” parece que fue acuñada por William Blackstone; los estudiosos de las comunidades aldeanas hindúes, probablemente sin conocer la fuente de la misma, empezaron a utilizarla normalmente a finales del siglo XVIII y a principios del XIX. Marx la había utilizado en sus escritos sobre la India. Sobre las fuentes del uso de la expresión por parte de Marx, véase Krader, *The Asiatic Mode of Production*, pp. 63 y ss., 83 y ss.

relaciones de intercambios, y en particular el intercambio de mercancías, se inician entre las comunidades productivas, y por esta vía se introduce históricamente el valor de cambio,<sup>72</sup> y con éste las mercancías. Las mercancías no aparecen por el hecho de haber sido producidas; son cosas útiles, cambiadas primero como mercancías, y que por ello se transforman, de modo que la producción de aquellas cosas, que aparecen ahora como valores de uso, se transforma de este modo en producción de mercancías. El incremento cuantitativo y cualitativo en las relaciones de intercambio entre las aldeas, y entre éstas y las ciudades, transforma las relaciones comunitarias en relaciones sociales, y el proceso asume la expresión de la creación del valor de cambio. A través del desarrollo de las relaciones de intercambio, se superan la autonomía y la autarquía de la aldea comunitaria, y se crea históricamente la sociedad en nuestro sentido moderno, como expresión de las relaciones entre los seres humanos que la componen. A través de las relaciones de intercambio, el valor abstracto se separa del valor concreto, o valor de uso, y se crea la abstracción del individuo, de la sociedad y del valor; el aspecto público de la sociedad y del individuo, como aspecto formal, se separa del aspecto privado, y uno se opone al otro. El proceso de enajenación de la plusvalía es simultáneo a la creación del valor de cambio, aunque no sea independiente del otro y uno sea condición del otro y viceversa; la creación del valor de cambio determina la creación de la plusvalía, y viceversa, la creación de plusvalía determina la creación del valor de cambio en la historia de la sociedad civilizada. Estos procesos se desarrollan sobre la base de la disolución no formal sino sustancial de las comunidades arcaicas, gens, clanes, aldeas y tribus, y de su transformación en modernos grupos asociados.

---

<sup>72</sup> K. Marx, *Il Capitale*, libro tercero, pp. 178 y ss.; y libro primero, vol. 40 pp. 95 y ss. Es cierto que el intercambio también se practicaba en las condiciones primitivas, pero era un tipo de intercambio distinto que el que se encuentra en las condiciones de la civilización. Por otra parte, el intercambio ritual se practica en ambas situaciones. M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1923-1924, se ocupó del intercambio ritual, y no trató el tema del intercambio de mercancías; mientras que ambos tipos de intercambio se han desarrollado históricamente con la rutina y la racionalidad, las prácticas de los dos tipos de intercambio se han diferenciado. Con la rutina y la racionalidad del intercambio de mercancías, aparecen la industria, el comercio y el mercado, lo que Whately y Ruskin han llamado catálisis. La racionalidad y la rutina del intercambio ritual conducen al desarrollo ulterior del ritual mismo.

## 5. EL MOTOR DE LA HISTORIA: DE LA ESCLAVITUD AL TRABAJO LIBRE

Las relaciones entre el trabajo y la naturaleza y las relaciones de trabajo en la sociedad constituyen conjuntamente la forma y la sustancia de la vida humana. Estas relaciones de sustancia y de forma tienen su propia historia. La relación con la naturaleza es el intercambio material entre hombre y naturaleza, en el que la vida humana se produce y se reproduce a través de los procesos de enajenación de los materiales y de las fuerzas naturales, y de su apropiación para el uso humano, en los que se satisfacen nuestras necesidades humanas. La relación del trabajo en la sociedad es la combinación y la división de trabajo, mediante la cual se organiza y realiza la producción de los medios de subsistencia. La producción, la distribución y el intercambio de estos productos es el intercambio material en la sociedad. La historia de la sociedad está determinada por los dos elementos del trabajo: la organización y las relaciones sociales. Veamos estos elementos en el orden inverso, a propósito de la principal fuerza motriz de la historia.

En el estadio primitivo de la vida humana el trabajo está organizado colectivamente. Cada uno, al trabajar para otro, trabaja para sí mismo, y en la sociedad primitiva no hay ningún excedente que haya sido acaparado. En la sociedad civilizada y burguesa el trabajo primitivo se ha convertido en trabajo social con el desarrollo de la especialización de funciones en la producción, con la división del trabajo, y sus combinaciones, con el intercambio de productos como mercancías y, por tanto, con la creciente dependencia recíproca de los productores. Al mismo tiempo que se desarrollan, las relaciones sociales del trabajo son destruidas por la producción y la enajenación de un excedente social, que es la relación antisocial del trabajo en la sociedad civilizada y burguesa, por la que un hombre trabaja para sí mismo o para otro, pero en ninguno de ambos casos se le reintegra su trabajo. Con la creación y la destrucción del vínculo del trabajo social, la relación fundamental en la sociedad se crea y se destruye.<sup>73</sup>

<sup>73</sup> Sobre la definición del trabajo social como la relación en la que cada uno trabaja para otro. Ver K. Marx, *El capital*, libro I, p. 82 : “Por último, en cuanto los hombres trabajan para otro de alguna manera, su trabajo reviste una forma social”. El trabajo, tal como aquí está formulado, tiene una historia propia y también su socialización tiene una historia. Ver también: Marx, *Auszüge aus Mill’ «Eléments d’économie politique»*, Mew, vol. 1, p. 462: “Nuestro mutuo valor es para nosotros el valor de nuestros mutuos

Históricamente, la transformación del trabajo comunitario en trabajo social por obra de los procesos de creación del valor de cambio y de la enajenación de la plusvalía ha producido la sujeción del trabajo social a una condición de esclavitud. Esta esclavitud se impone por la fuerza o mediante la amenaza de la misma, ya que el proceso de explotación a través de la extracción de plusvalía de las manos de sus productores inmediatos no avanza de acuerdo con la lógica, sino contra el interés de los mismos productores inmediatos. Lo contrario es el punto de vista del materialismo ingenuo en sentido estricto. En todos los modos de producción anteriores al capitalismo en la historia de la sociedad civilizada, el trabajo social era, de una u otra forma, esclavizante, ya que estaba obligado a suministrar plustrabajo y plusproducto a la clase dominante, definida socialmente como clase explotadora por el hecho de que recompensa el trabajo vivo e inerte que se le suministra no restituyendo a sus productores un valor del mismo tipo y de la misma magnitud, sino dominando, imponiendo su propia fuerza con objeto de enajenar el excedente a cambio de lo que se le ha entregado. Para satisfacer la imposición forzada de estas contribuciones, el trabajo está vinculado a las aldeas en el modo de producción asiático; a la persona del señor o del *patronus* en el modo de producción clásico, y a la tierra en el modo de producción feudal; a los maestros en las corporaciones del primer período del capitalismo mercantil, a través de los contratos de aprendizaje y de servicio a largo plazo; por medio del endeudamiento con intereses de usura, y a través de la superestructura que se edifica sobre estas condiciones, la falsa conciencia de un vínculo social con el rey, el señor, el patrón, el capitalista, la iglesia, Dios o la patria. En la última fase del modo de producción capitalista industrial, el trabajo sólo es libre en el sentido de que puede cambiar de patrón, pasando de las condiciones en que es explotado por un capitalista a aquellas en que es explotado por otro, o de un país a otro.

Un estadio de la historia no es un fenómeno de la realidad social primaria. Es una construcción derivada, determinada por las relaciones sociales del orden

---

objetos... Supongamos que hubiésemos producido como hombres. Cada uno de nosotros se habría *afirmado doblemente* en su producción a sí mismo y al otro... Por último me habría dado el placer de crear la proyección exterior de tu vida directamente con la proyección individual de la mía, de modo que en mi actividad individual habría *confirmado y realizado* directamente mi verdadero ser, mi *ser humano*, mi *ser en común*” (en OME, vol. 5, pp. 292-293).

primario. Así, el cambio de un estadio histórico a otro está determinado por el cambio en las relaciones de trabajo, del estadio social primitivo a la civilización a través de la transformación del trabajo de comunitario en social, y, en el seno de la civilización, de la esclavitud a la libertad formal en el período del capitalismo industrial. La necesidad (*bedürfnis*) más radical del trabajo social es la esencia de su libertad, pero la satisfacción de aquella necesidad humana radical requiere de la transformación sustancial de la sociedad.

Las combinaciones, especializaciones, divisiones y acumulaciones de habilidad, así como su transmisión, constituyen la organización social del trabajo. El modo de organización de la sociedad, comunitario o civilizado, determina la manera de organización del trabajo con el que la producción se organiza socialmente; así, la organización comunitaria de la sociedad determina la organización comunitaria del trabajo y de la producción, y la organización burguesa de la sociedad determina la organización burguesa de la producción; y a la inversa, la organización comunitaria de la producción determina la sociedad comunitaria, y la organización burguesa de la producción determina la organización burguesa de la sociedad, etcétera. La misma sociedad burguesa constituye la organización de la producción en el período burgués de la historia, y la sociedad civilizada en general constituye la organización de la producción en la historia de la sociedad dividida en clases sociales.<sup>74</sup> La fuerza motriz de la historia es, pues, doble, y está constituida por las relaciones de trabajo y por la organización global de la sociedad.

<sup>74</sup> Marx, *Grundrisse, Einleitung...*, vol. 21, p. 29 : “La sociedad civil es la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja”.

*apuntes del sur* es una colección de textos destinados a la divulgación del conocimiento académico entre un amplio público lector. Su enfoque temático abarca una diversidad de disciplinas relacionadas con el campo científico social y humanístico, por lo que tienen cabida en esta serie un conjunto misceláneo de ensayos, diarios de campo, informes intermedios de investigación académica, conferencias, correspondencia epistolar de relevancia histórica y otras aportaciones de significativa importancia que en igual medida despierten el interés del público conocedor y atraigan la atención de aquellos lectores que busquen introducirse o profundizar en el conocimiento de los temas y géneros expuestos.

Esta colección obedece al propósito de dar espacio a un número indeterminado de escritos que guardan en común, además de su calidad y relevancia pública, su breve extensión, característica que les confiere, potencialmente, una mayor vía de difusión bajo el formato de cuadernos. **Apuntes del sur** forma parte de la cobertura editorial amplia y plural que aspira a alcanzar el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH).



Sumado a sus dotes de etnógrafo, Krader fue un pensador, un notable teórico que ha enriquecido la literatura en antropología y en filosofía. Su erudición en ambos campos fue excepcional. Lawrence Krader fue también un antropólogo explorador de las teorías antropológicas a las que dedicó varios textos. Sobre todo, estudió la teoría de la evolución a la que contrastó con los planteamientos de Karl Marx, leyendo exhaustivamente la obra de este último. No hubo texto de Marx que no pasara por sus ojos. Más todavía, leyó los libros que el propio Marx consultó, lo que le permitió una reconstrucción del pensamiento del filósofo alemán que no tiene parangón entre los pensadores marxistas. Es esta edición uno de los textos más importantes que nos legó Krader, indispensable para comprender las diferencias entre Marx y otros pensadores críticos de su momento, incluyendo a su inseparable y entrañable amigo Federico Engels. Es también un texto que guía al lector para acometer el estudio del pensamiento de Karl Marx como etnólogo y al propio pensamiento de prosapia marxista en antropología.

Andrés Fábregas Puig

