

número especial

# Nueva Antropología 10

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES



**"Introducción a las notas etnológicas de Karl Marx"**

**LAWRENCE KRADER**

## 8. Comunidad, colectivismo e individualismo

El individualismo, en sus formas extremas del capitalismo liberal, la anarquía y el egoísmo, surgió entre los antecesores, partidarios y seguidores de la Revolución Francesa; era una caricatura de la doctrina del hombre y la sociedad; en los términos de Hobbes, en cuanto a la guerra de cada uno contra todos, era en sí una caricatura de sí misma. Gracchus Babeuf, representando a un ala extrema de la izquierda de la Revolución Francesa, abogaba por transformaciones no más radicales que la asignación de pequeñas parcelas de tierra a propietarios individuales —de ahí surgió la proliferación de propiedades—. Jean Jaurés denunció el programa de Babeuf, como *COMMUNISME PARCELAIRE*, lo cual constituye un *oxymoron*, una contradicción entre el adjetivo y el sustantivo. El comunismo de las propiedades privadas asustó al Directorio. La contradicción inherente

a esta doctrina está conectada directamente, en acción y pensamiento, con el conflicto entre el capitalismo y socialismo, y, en primera instancia, con la colectivización de la agricultura de la URSS y la organización de comunas agrícolas en la República Popular China. Los aspectos históricos y contemporáneos sobre el tema, al igual que la literatura existente, son abundantes. Conscientes de su extensión y complejidad, revisaremos, por lo tanto, en breve, un segmento relacionado con los orígenes de la propiedad privada o colectiva, y de la sociedad antigua, como individual o comunal. En forma similar, puesto que la doctrina del individualismo concebida como la ausencia de las instituciones colectivas de la sociedad occidental en el período capitalista no es más que una ficción, haremos referencia a ella solo para dejarla de lado mientras analizamos algunas de sus consecuencias, como

es el social-darwinismo.

Durante el siglo XIX, se buscó el origen de la civilización, en una forma previa de sociedad, cuyas relaciones, tanto con el hombre, como con la naturaleza, eran predominantemente comunales. Se demostró que la sociedad civilizada no era una condición primordial de la humanidad, sino una introducción relativamente reciente; que la transición, desde la etapa anterior, fue abrupta, no fue deseada ni planeada, y que, en esta transición, ni la razón ni la conciencia dirigieron de modo significativo la transición total, en oposición a la transición de las partes. Las formas comunales de propiedad fueron remplazadas por formas individuales, y el carácter colectivo o comunal fue remplazado por el individual.<sup>103</sup> La explicación del origen de la sociedad civilizada, en estos términos, presuponía la dependencia del individuo respecto de la sociedad y la unión del interés individual con el interés de la comunidad en el estado anterior, en el cual la sociedad era tomada como una unidad y la comunidad era considerada en su relación integral con la sociedad. El desmembramiento de esta unidad, la formación de colectividades mutuamente antagónicas, su perpetuación en sociedad, la contradicción de cuerpos de intereses individuales, en conexión con el relajamiento del vínculo del individuo con la comunidad, estuvieron asociados en la etiología y en los hechos. Las clases sociales recientemente formadas fueron desa-

rolladas como cuerpos de intereses individuales, real y potencialmente conflictivos, en aquellos casos en que el interés de propiedad estaba definido más claramente; es decir, en aquellos casos en que había una mayor cantidad de propiedad en juego, tanto en su acumulación, como en su transmisión. Las contradicciones internas de los intereses individuales se generaron dentro de los cuerpos de intereses colectivos, excepto cuando se trataba de una cantidad mínima de propiedad, en cuyo caso era más probable que el interés comunal fuera trasladado al estado de civilización.

Rousseau concebía el individuo como la unidad que componía a la sociedad, sin las instituciones sociales mediadoras; el individuo se enfrentaba a la sociedad directamente en el contrato social.<sup>104</sup> Maine presuponía, en oposición a este aspecto de la doctrina de Rosseau, la existencia de una vida comunal, y la primacía de la sociedad sobre el individuo. Marx presuponía una condición primitiva, en la cual la individualidad del hombre no estaba separada de la sociedad, ni opuesta a ella; además, Marx concebía la contradicción entre el individuo y la comunidad primitiva; pero no la prioridad de una sobre otra; esta es una unilateralidad, tanto por parte de los individualistas (Hume, Rosseau, Kant), como por parte de los colectivistas (Maine, Morgan, Kovalovsky).

El desarrollo unilateral del individuo, en el estado de civilización

(cf. Marx, extractos de Maine, pág. 191) fue relacionado por Marx, por un lado, con la transición desde la propiedad comunal a la propiedad individual; por otro lado, esta conectado con la realidad del despojo del otro, y, al mismo tiempo, con la potencialidad de la unión entre ambos. La unilateralidad radica en la supresión de la potencialidad del desarrollo en la transición, como veremos más adelante. Los intereses del individuo en la colectividad están en contradicción, limitando el desarrollo del individuo mediante la contradicción y su resolución incompleta dentro de la colectividad. Los intereses de las colectividades se encuentran en mutua contradicción en la sociedad, limitando en consecuencia el desarrollo de la sociedad. Las colectividades son unilaterales en su desarrollo, en cuanto que las contradicciones de los individuos con las mayores acumulaciones de propiedad son más complejas que las contradicciones de los individuos con las acumulaciones menores. La unilateralidad se encuentra en ambos lados, en la medida en que la influencia de las relaciones rurales y comunales en la determinación de todas las relaciones sociales de origen, posteriormente, a la influencia predominante de las relaciones privadas, de propiedad, urbanas e industriales sobre las rurales, etc. Marx postuló, en el sentido positivo, la interacción de individuo y sociedad, a lo largo de todo el proceso. En la condición primitiva, la interacción se daba entre el individuo y el grupo o comunidad; en la condición

de civilización, esta interacción ocurría entre el individuo y la comunidad en algunos grupos campesinos; como, por ejemplo, en la India, en Ceilán, en Rusia (el mir), entre los eslavos del sur (zadruga). Marx destacó, simultáneamente, la diferencia entre la comunidad en la sociedad gentil y la sociedad campesina civilizada. En su concepto, la relación del individuo y la comunidad campesina en la civilización era diferente de la del individuo en las condiciones civilizadas urbanas, acomodadas, etc. La interacción de los factores de clase, en primer lugar, y, posteriormente, la interacción con otras colectividades, moldeaban estas relaciones una vez que se habían introducido en la civilización. En el sentido negativo, Marx postulaba la falta de libertad en la condición primitiva, en oposición a y a diferencia de Rousseau, como los vínculos no despóticos del grupo. La idea de Rousseau sobre las cadenas de la civilización, en oposición al estado de libertad primitiva, fue reformulada por Marx, al postular que las cadenas del cautiverio primitivo eran más bien satisfactorias y reconfortantes. Son los vínculos de la civilización los que resultan despóticos, insatisfactorios e incómodos.

La comunidad primitiva, en el comentario de Marx sobre Maine, era concebida, tanto en continuidad con las concepciones de Rousseau y Herder, como en oposición a ellos. Según Marx, el individuo ya está enajenado de la naturaleza en la condición primitiva; está enajenado, al igual de la

naturaleza que de su propia sociedad en el estado civilizado, en el cual la manifestación de la individualidad resulta en un parto doloroso. Por medio de este parto, se forma la individualidad, y no la sociedad civilizada; esta es la unilateralidad en la explicación de la transición a la civilización, desde la condición primitiva; y, simultáneamente, es la unilateralidad en la explicación de la relación entre individuo y sociedad. Las cadenas son la condición del hombre civilizado, y no corresponden a la condición humana en general; esta es la elaboración de la crítica de Marx de la escuela histórica de derecho, que fue hecha pública en 1842. La oposición a la escuela histórica de Maine es la continuación de esta crítica, pero sobre una base diferente. En la crítica anterior, Marx describió la ficción del siglo XVIII, la cual consideraba la condición natural del hombre, como la verdadera condición de la naturaleza humana, ficción que creó hombres naturales, Papagenos cuya ingenuidad era mayor que sus cuerpos emplumados. "En las últimas décadas de ese siglo, se apreció la sabiduría original de los pueblos primitivos, y nosotros, los pajareros, escuchábamos por todos lados los estilos gorjeantes de las canciones de los iroqueses, de los indios, etc. . . El pensamiento correcto que subyace en estas exentricidades es que las condiciones de la vida *rústica* corresponden a las pinturas ingenuas de los holandeses sobre las *verdaderas* condiciones. . . La opinión de Herder, en el sentido de que los hombres na-

turales son *poetas* y que los libros *sagrados* de los primitivos son libros poéticos, no interfiere con nuestra proposición, a pesar de que (Gustav) Hugo se expresa en una prosa de lo más trivial e insípida, puesto que, de la misma forma en cada siglo tiene su naturaleza, produce también sus propios primitivos"<sup>105</sup> Todo concepto acerca del hombre primitivo es un producto de su propia época, y lo mismo sucede con todo concepto sobre el hombre en general: a partir del siglo XX, podemos hablar de las concepciones existentes en el siglo XIX; a partir del siglo XXI, podremos hablar de las correspondientes al siglo XX, etc. Pero, en forma simultánea, las instituciones sociales y sus intereses correspondientes son percibidos y comprendidos solo en la medida que se vuelven concretos; nosotros mismos podemos observar este progreso en la evolución del pensamiento de Marx. El siglo XVIII contaba con una ficción acerca del hombre, que fue caricaturizada por Marx: las robinsonadas, o el hombre aislado de la sociedad, hombre que los economistas clásicos eran capaces de postular, sin precondiciones, preconcepciones ni presuposiciones. Este hombre está divorciado de toda relación social, y, por lo tanto, es inconcebible como humano. Marx se opuso a esta abstracción del hombre en conexión con la sociedad, de la misma manera que se opuso a la abstracción del hombre en su ser genérico, como lo había propuesto Feuerbach, en el siglo XIX, y se opuso igualmente a la abstracción del hombre de la condición

primitiva, que permitía llenar el vacío por medio del prejuicio que estuviera en boga; a continuación agregó a esto su oposición a la abstracción del hombre como parte integrante de la sociedad como la enajenación del hombre en sociedad. En sus comentarios sobre Maine, la condición primitiva no es considerada como un fin, como un instrumento crítico que debe aplicarse contra los antagonismos inherentes a la sociedad civilizada y que surgen de ella. El paso del aspecto objetivo al subjetivo es planteado por Marx, en primer lugar, como la relación del individuo con el grupo y con la formación de colectividades más pequeñas, sobre una base económica dentro del todo social. Se postula, en consecuencia, el paso dual, del individuo y la sociedad, a las colectividades de clases restringidas. La interrelación de estos pasos actúa sobre la teoría de la sociedad, de las clases sociales, de su formación junto con la de otras colectividades, los intereses colectivos de los individuos en sociedad, los antagonismos, y la resolución, la derivación moral y la realidad y potencialidad de éstos.

Según Marx (extractos de Maine, págs. 191-92), la existencia independiente del Estado no es real, sino aparente; el Estado es una institución que corresponde a una etapa determinada del desarrollo social, por una parte, y a una sociedad específica, por otra. El contenido de la individualidad del hombre está demostrado en su elaboración unilateral (*Herausarbeitung*), y de ahí, como una interiorización de intereses objetivos. Estos intereses

tienen un aspecto formal respecto de su contenido, el cual se manifiesta en la comunicación externa entre grupos sociales de intereses comunes o de clase de los individuos, o individualidades de clase. La individualidad de clase constituye solamente el aspecto objetivo y formal del hombre, mediante el cual el contenido de sus relaciones sociales se exterioriza. En la oposición de forma y contenido humano, el hombre ha sufrido la separación de su vida pública de su vida privada, la exteriorización de sus relaciones con la naturaleza y con la sociedad, y la formación de clases de interés social que son mutuamente antagónicas. Estos intereses son, en primer lugar, una formación de relaciones sociales completamente exteriorizada y pública; las carencias y las necesidades se expresan, en consecuencia, como intereses de grupo; la existencia de clases de individuos en la sociedad está relacionada con estos intereses, como su forma de expresión, por una parte, y como su determinación, por otra. Constituyen los medios sociales para satisfacer estas carencias y necesidades y el modo de satisfacción de éstas en una sociedad determinada.

El estudio de la familia, la sociedad y el Estado fue emprendido por Marx en su "*Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho*", escrita en el verano de 1843. En esta obra, Marx presenta la explicación de Hegel sobre el Estado, como la autoridad superior en relación a la familia y a la sociedad civil, del cual constituyen las partes, y que son el antecedente necesario para la exis-

tencia del Estado<sup>106</sup> Marx no se opuso directamente a estas ideas; pero no concordaba con la expresión panteísta y mística que les imprimía Hegel. Sin embargo, Hegel, en el párrafo 305 de la misma obra, proponía que la familia que tiene propiedad se fundamenta en la ética natural, y, por lo tanto, está constituida para la vida política, es decir, es capaz de servir al Estado sin servirse a sí misma. Marx afirmó que esta concepción de Hegel es la barbaridad de la propiedad privada en contra de la vida familiar, la ilusión de la vida familiar, la vida familiar insípida.<sup>107</sup> De este modo, la familia conlleva, según la concepción de Marx en aquella época, una relación compleja con la sociedad y con el Estado en la sociedad civilizada. En "*La ideología alemana*", Marx y Engels afirman que la familia, en la vida de los salvajes, es la relación social única, mientras que en el desarrollo social más elevado, el aumento de carencias crea nuevas relaciones sociales.<sup>108</sup> Marx desarrolló esta concepción con más profundidad que Morgan en la teoría sobre la gens, particularmente en lo que se refiere a la familia en relación a la gens. La intervención de las carencias incrementadas es al mismo tiempo, la subjetivización de la relación sujeto-objeto, que posteriormente fue remplazada por una concepción del hombre totalmente social que Marx ya había iniciado en sus *Tesis sobre Feuerbach*.

En sus obras (del período de Jena), entre 1802 y 1806, el *System der Sittlichkeit*, el *Naturrecht*, la *Realphi-*

*losophie*, y en su *Phänomenologie des Geistes*, de 1807, Hegel postulaba las relaciones entre los aspectos subjetivos y los objetivos del hombre. En estos escritos Hegel desarrolló posiciones respecto del trabajo y de la economía en general, del sistema de carencias humanas, de la antropología y la psicología, y respecto de las instituciones humanas del derecho, la ley, la ética y la moralidad. (Véase Georg Lukács, *Der junge Hegel*; ahí se trata la posición de Marx con respecto a estas posiciones hegelianas.) El análisis más profundo de estos asuntos es llevado a cabo por Marx y Engels en *La sagrada familia* y en *La ideología alemana*, y tiene relación directa con las cuestiones mencionadas en los cuadernos etnológicos, particularmente en lo tocante a las relaciones del hombre primitivo y del hombre civilizado con la naturaleza, por una parte, y con la familia y la sociedad, por la otra. En contraste con Hegel, Marx saca a la familia de su subsunción directa bajo la categoría de naturaleza. Sin embargo, el asunto es aún más complejo. Tanto Bachofen, como Maine, Lubbock, Morgan, McLennan y Engels, afirmaban de diversas maneras que el modo más antiguo de vida humana se presentaba bajo la forma de una horda promiscua. Esto fue modificado en el concepto de heterismo por Lubbock y McLennan, lo cual provocó una reacción sarcástica en Marx (véase más adelante, e tractos de Lubbock, pág. 1). Esta modificación no alteró sustancialmente la cuestión. Darwin (*Descent of Man*,

cap. 20), por otra parte, atacó los conceptos de promiscuidad primordial y de matrimonio comunal. Marx, al principio de sus extractos sobre la *Sociedad primitiva* de Morgan, parte III, El desarrollo de la idea de la familia, introdujo frases propias, que no se encontraban en la obra de Morgan en ese lugar (extractos de Morgan, pág 4). "La más antigua de todas: organización en hordas, con promiscuidad; no hay familia; sólo el derecho materno puede haber desempeñado aquí un papel." Si esto es efectivo, entonces la horda es una forma de sociedad organizada; sin embargo, familia y sociedad no son diferenciables en estas circunstancias. Tomada como una abstracción, esta prehistoria de la familia y la sociedad es desarrollada por Marx a continuación (extractos de Morgan, pág. 8), de tal modo que, en el primer período étnico, del cual existe evidencia empírica, la familia, en su forma consanguínea, no está separada de la sociedad; es decir, en este sentido, es "la primera forma organizada de sociedad." Esta posición es luego propuesta, sin mayor análisis, en los extractos de Morgan, págs. 19-20. El problema del incesto ha suscitado la discusión antropológica durante muchos siglos, incluyendo la cuestión de si el tabú del incesto es una institución universal de la familia humana y de la sociedad. Sin ir más allá de un mero bosquejo acerca de este tema, limitaremos nuestro comentario al problema formulado por Marx, sobre la relación entre familia y sociedad, en la condición primitiva, de la fami-

lia en relación a la naturaleza con respecto a la procreación de hijos, su crianza, etc., y de lo externo, en relación a la composición interna del hombre en los diversos contextos sociales, o culturas, o sean, sus aspectos objetivos y subjetivos.

Las posiciones adoptadas por Marx, en sus estudios etnológicos, son una continuación y una modificación parcial de los temas tratados por él en el desarrollo de sus escritos de principios y mediados de la década de 1840. La relación de la familia con la sociedad, en los inicios del proceso prehistórico, es interesante, desde este punto de vista, sólo en la medida en que se refiere en forma abstracta, la cuestión de la relación entre familia y sociedad, en el período de la sociedad gentil, y en su transición a la civilización; puesto que, de otro modo, la cuestión de la horda es un asunto de mera conjetura. Los comentarios introducidos por Marx en los extractos tomados de Phear, Maine y Lubbock, revelan el desarrollo de su pensamiento y la dirección que tomó mientras los explicaba: en el desarrollo de la sociedad, desde el salvajismo hasta la civilización, la familia en sus diversas formas estaba separada de la sociedad, y se convirtió en uno de los grupos de relaciones mantenidos por sus miembros. Por una parte, el individuo se desarrolla como ser humano, primero sólo la relación social y a través de ella y las instituciones colectivas, y, en segundo lugar, a medida que les incorpora. Por otra parte, la relación social es variable, lo cual depende de si la sociedad



está organizada en forma simple o compleja. Las instituciones colectivas, tales como la familia, la comunidad, la aldea, la gens y las asociaciones de sociedades primitivas, son más bien unitarias; es decir, no están profundamente divididas. Esto produce el efecto de ser subjetivamente reconfortantes y objetivamente no despóticas para el individuo, pues esto implicaría la existencia de una institución hegemónica que estaría en contradicción con la relativa simplicidad de la organización social primitiva. Sobre todo, estas instituciones no son liberadoras, pero tampoco son opresivas. En términos formales, la mayoría o la totalidad de las instituciones sociales de mediación, como la comunidad y la asociación, pueden encontrarse en las sociedades primitivas: la diferencia con la sociedad civilizada radica en que, en el caso anterior, la interrelación es nula o poco desarrollada, y su oposición mutua tampoco está desarrollada. En la sociedad civilizada, por el contrario, las relaciones entre las colectividades, y las de los individuos en su interior, son divisorias, por una parte, y privativas, por otra, mientras que los intereses de las colectividades se encuentran en oposición mutua dentro de una misma sociedad.

Hegel oponía "las esferas privadas de la familia y de la sociedad civil al Estado, en lo cual la esfera pública es el poder de rango superior que constituye una necesidad externa en las esferas de la vida social privada. Los intereses privados están subordinados al Estado, y, en última instancia, depen-

den de él. . . Los individuos específicos tienen obligaciones para con el Estado en la medida en que tienen derechos en su contra."<sup>105</sup> Estas afirmaciones de Hegel son las precursoras de la teoría del contrato y del *status* formulado por Maine, que se encuentra implícito en Marx. En lo que se refiere al *status* en esta teoría, no hay separación de las esferas privada y pública; en la comunidad, todo es uno, en este sentido; las necesidades internas y externas de la vida social, y las condiciones naturales de existencia, no se encuentran en mutua oposición, sino son sujetos del mismo modo de actividad social. Con la separación de la vida social en esferas privadas y públicas, las necesidades internas y las formas externas de satisfacerlas son objetivadas, las primeras son exteriorizadas, y las otras, en consecuencia, deberán ser interiorizadas. El sistema de derechos y obligaciones surge con la articulación creciente del individuo en sociedad, la separación de las esferas, y la contradicción de la vida social interna y externa. Se presupone, por lo tanto, la contradicción entre derechos y obligaciones en sus aspectos formal, oficial y público. (Lo que se ha omitido en lo anterior, es el paso de Hegel, de la separación de las esferas privada y pública, al Estado como su fin inmanente, en el cual el Estado obtiene su fuerza de la universalidad del fin definitivo de las esferas privadas.) De este modo, Hegel suponía que el Estado era una categoría a priori, al igual que Austin, lo cual es una construcción antidialéctica e hipostática.

El Estado es una institución de la sociedad, pero de una sociedad dividida; según Marx, en vista de que Hegel concebía el Estado como una unidad, y la sociedad dentro de la cual se forma, como lo equivalente, su concepción es subjetiva. Aquellos que conciben el Estado como algo desarrollado en una sociedad dividida, pero que, sin embargo, puede superar esa división, deben reconocer, en consecuencia, que el Estado no logrará la unidad, puesto que esta es sólo una unidad pro forma. Esta es la conclusión lógica de la idea de Hegel: que la esfera pública es la necesidad externa de las esferas privadas. Según Hegel, el Estado es un fin inmanente de las esferas privadas; pero debiera haberse desarrollado en este punto y en este sentido la contradicción entre la realidad y la potencialidad; el Estado, como fin inmanente de las esferas privadas, constituye la potencialidad de las mismas. Pero si el Estado es externo a ellas, como su necesidad, entonces no es realmente su fin inmanente; esta exterioridad debe primero ser interiorizada para poder ser inmanente. Hegel no especificó cómo habría de realizarse esto; su dialéctica es defectuosa, puesto que es incompleta en este sentido. Mas aún, Hegel contraponía la sociedad civil a la sociedad política, o Estado; postulaba, en forma sistemática, la teoría de que la vida del hombre, en la sociedad civil, estaba separada de su vida en la sociedad política. De esta manera, las instituciones económicas de la sociedad, por una parte, y las instituciones popula-

res como la nación, por otra, quedaban separadas del Estado.<sup>110</sup>

Puesto que Hegel no hizo que el Estado dependiera de la sociedad en ese sentido, no interpuso la dialéctica de la contradicción del interés y la contraposición de fuerzas entre la estructura de la sociedad y el Estado; Hegel cayó, por lo tanto, en la contradicción de la no-realidad de lo inmanente, y la no-potencialidad de lo externo. Esta contradicción no se supera, puesto que Hegel no señaló una transición entre ellas.

Marx estableció la diferencia entre las esferas privada y pública, basándose, tanto en su crítica de la filosofía de Hegel relativa a la ley y el Estado (1843), como en su análisis de Morgan. Por lo demás, la identificación que hace Morgan de las relaciones entre los hombres en la condición anterior al desarrollo de la *civitas*, o sociedad política, oscurece dos hechos: las relaciones sociales del Estado, incluyendo las gubernamentales, incorporan las relaciones personales, entre otras; lo personal, la *persona*, es sólo un dispositivo de la civilización, como lo demostrara Marcel Mauss. La secuencia de Maine del *status* al contrato abarca el mismo terreno que las diferenciaciones hechas por Hegel y Morgan; pero Hegel contraponía el derecho a la obligación, en la separación de las esferas privadas de las públicas.

Al desarrollar la teoría del Estado, en oposición a la sustentada por la escuela analítica, Marx partió de la premisa de que existe un *locus standi*

objetivo de la sociedad y de los intereses sociales, cosa que ya había afirmado en oposición a Hegel: los intereses de los individuos de la sociedad están alineados, en un plano, ya sea en favor o en contra de esa institución; pero sólo en su aspecto público, mientras que el Estado como tal, no tiene interés privado alguno, pues es totalmente objetivo. El interés privado, sin embargo, es simultáneamente subjetivo y objetivo, de la misma forma en que es único y múltiple. El interés de la subjetividad individual se transforma en el interés objetivo de la colectividad, la clase social, y por este medio se transforma en un interés público, lo cual divide a la sociedad. La esfera privada está dividida, a su vez, en su aspecto interno, en la medida en que el interés individual se transforma, por una parte, en una oposición pública de intereses, puesto que debido al hecho que el Estado es exclusivamente un cuerpo público, las relaciones subjetivas con él —que se manifiestan como intereses— deben primero convertirse en públicas y objetivas para poder interactuar con el Estado, ya sea en su favor o en su contra. Por otra parte, los intereses subjetivos y privados continúan como tales en su actividad en sociedad, parcialmente en relación al Estado; pero también parcialmente en otro plano. El Estado conoce al individuo sólo como un cuerpo público y objetivo; el individuo conoce al Estado, al mismo tiempo, como una subjetividad y como una objetividad; de este modo, la relación del individuo con el

Estado es recíproca, pero no es equivalente ni equilibrada.

El interés colectivo de los individuos específicos es, por una parte, la relación dual de la contradicción del interés individual *versus* la totalidad social, y por otra, la contradicción de los intereses de clases de individuos en la sociedad, o intereses de las colectividades sociales, en su relación mutua y en su relación con la sociedad y con el Estado, con los individuos de la sociedad, y entre los individuos que integran las diferentes colectividades. El individuo, en la condición civilizada, no tiene existencia social más que como miembro de una u otra de estas colectividades, salvo en casos marginales, o en aquellos casos en que conscientemente se renuncia a la calidad de miembro. La existencia del individuo como miembro de la sociedad se deriva, por lo general, del hecho de ser miembro de la colectividad. El interés del ser humano individual, en la condición de civilización, está objetivamente determinado por su relación con estas colectividades, en la oposición mutua de estas colectividades. Los intereses objetivos de la clase social, y de los individuos en su interior, están, sobre todo, determinados económicamente (Marx, extractos de Maine, pág. 191). El interés subjetivo del individuo, y su composición como una subjetividad en relación a la determinación objetiva, son asuntos que requieren ser tratados en su propio contexto.

Marx desarrolló su teoría de la formación del Estado, en conexión con

la de la colectividad de los intereses individuales en la clase social. Como señaló Morgan, la transición de la sociedad comunal a la civilizada es el período de acumulación de la cantidad total de propiedad en sociedad y de su distribución desigual. La retención de la propiedad, en manos privadas, introdujo un interés privado, como una doble separación: por una parte, la separación del derecho respecto de la obligación, y por otra, la separación de la esfera privada de la pública. La recién formada clase propietaria contaba con un interés colectivo, como derecho colectivo, y un grupo de intereses privados desiguales, separados de aquellos de la colectividad de la clase, teniendo, en consecuencia, una relación internamente contradictoria, la cual se resuelve, ora por el lado de la colectividad, ora por el lado de la individualidad; esto constituye la destrucción de la colectividad. Las instituciones comunales, en el proceso de su disolución, han dado surgimiento a las contradicciones del derecho privado y público, por una parte, y al interés privado y colectivo, por otra. Juntas, estas contradicciones han formado un grupo de conflictos en la sociedad civilizada, en su composición interna antagónica, y en su conformación del Estado. En consecuencia, la separación de los derechos dentro de una misma clase social requiere de una actividad dual por el Estado: la primera es la subordinación de todas las clases sociales al organismo de control de una sola, en la cual se forma y concentra el poder

político; simultáneamente, el Estado actúa como el órgano que elimina los derechos privados e intereses antagónicos dentro de la clase propietaria. La colectividad de esa recién formada clase poderosa se encontró atrapada en una doble contradicción: la primera es que los individuos puedan estar en mutua oposición en cuanto a sus derechos, y la segunda, es que sus intereses puedan ser, en términos abstractos idénticos, pero no necesariamente iguales a los de su clase social, en lo concreto. En consecuencia, esa clase social se convierte en lo contrario de una colectividad, y el Estado, siendo el organismo para el desarrollo de sus derechos e intereses, se convierte en lo contrario de una institución colectiva, es más bien un equilibrio de fuerzas en conflicto, tal como puede lograrlo un líder como Tarquinius Superbus, Cleisthenes o Ch'in Shih Huang Ti, por medio de una imposición desde arriba.

La colectividad y las instituciones colectivas de la recién formada clase propietaria evolucionaron más rápidamente que las de los productores inmediatos del campo, el campesinado y similares, en parte, debido al desarrollo de intereses individuales y contradictorios que contenía. Las instituciones comunales y los intereses de lo pasado, tanto en el Oriente, como en las sociedades de la antigüedad clásica, permanecieron más íntimamente ligadas con las relaciones sociales de los campesinos, etc., que con las de los terratenientes, los ricos urbanos y otros segmentos propietarios

de la sociedad. La colectividad recién formada de los propietarios, a gran escala, era imperfecta, además, porque estaba dedicada al principio de que la defensa del interés privado del individuo es su derecho, de la misma manera en que la defensa del derecho privado es su interés. Por otra parte, Hegel había concebido la relación política como el equilibrio entre el derecho y la obligación; Marx lo siguió en este aspecto. Pero la separación del derecho y del interés privado en relación al derecho y el interés público es una separación de segundo orden; está fundada sobre la separación primaria, tanto de lo público como de lo privado referido a lo comunal. En la comunidad, el equilibrio entre derecho y obligación es un desarrollo tradicional, mientras que en la sociedad política el equilibrio debe ser recreado recurriendo a la fuerza, a la razón, a los sentimientos, a la disposición, o a otras categorías similares. En el caso recién señalado, como mecanismo de la civilización, el equilibrio se vuelve artificial. El interés público es una ficción política, y, por la misma razón, a fortiori el interés común también es una ficción.

El individuo, sometido a la condición política, ha interiorizado su derecho como su interés, parcialmente en forma conjunta con la misma interiorización del principio por parte de los demás miembros de la colectividad, y en esta medida la clase social sigue siendo una colectividad; y lo ha interiorizado parcialmente en contra

de los demás individuos y colectividades de la sociedad, derrotando de este modo a la misma colectividad que mantiene su derecho privado, y el derecho público del cual, como exteriorización de su propio interés, el individuo mantiene en las condiciones opuestas.

El conflicto del interés interiorizado de la clase propietaria y su solución totalmente externa en la forma del Estado es, simultáneamente, una contradicción objetiva y subjetiva del individuo en la sociedad civilizada. Los diversos momentos del proceso dialéctico de formación del Estado fueron postulados en su separación y yuxtaposición, y en su subjetividad por Hegel en su *Philosophie des Rechts*, como había señalado Marx en su *Critique* de 1843, y por Marx y Engels en la *Heilige Familie* y en la *Deutsche Ideologie*. En esta última, se criticaba la tesis del Estado, como una formación independiente, la historia mítica del Estado-comunidad, y se señalaron las partes integrantes de las relaciones entre los intereses reales y los intereses ilusorios.<sup>111</sup>

La información nueva que Morgan introdujo y la sistematización que hizo de estos datos, le permitió a Marx regresar al problema en los cuadernos etnológicos, para contraponer la objetividad a la subjetividad en su combinación, cosa que efectuó cada vez más explícita en los extractos de Morgan y en la reorganización de los materiales morganianos; a continuación convirtió su concepto en instrumento en las notas y en los ex-



tractos de Maine. La referencia de Marx en cuanto a la sociedad y su Estado fue hecha para aclarar el asunto de por sí, en tanto que en los extractos de Maine, la explicación del Estado, como institución social se hizo para elucidar el asunto y para refutar la teoría de la escuela analítica. Engels trajo a colación el aspecto objetivo de la invención del Estado como institución social, debido a la introducción del factor de la acumulación de propiedad; Engels señaló que el aspecto subjetivo, el espíritu motivador de la civilización, era la codicia.<sup>112</sup>

El Estado —antiguo o desarrollado y aquí no hace diferencia— tiene por fin la regulación de los intereses conflictivos de la propiedad, tanto internamente entre sus dueños, como entre ellos y entre la sociedad y el Estado. En este sentido, el Estado es un órgano de dominación respecto de la clase propietaria. Sin embargo, el interés de los poseedores es contradictorio: por una parte, es una relación de obligación pública como necesidad, y por otra, es un interés de excepción privada, como un derecho. Aquel que tiene posesiones anhela una regla que gobierne el pago de impuestos o la regulación del comercio en cuanto a los demás; pero desea para sí una escapatoria. Durante el período del desarrollo del capitalismo, la relación de los intereses terratenientes, mercantiles y manufactureros con la reglamentación pública (efectuada por el Estado y sus órganos de gobierno) era un asunto de la máxima importancia

en forma consciente, sobre todo, en la doctrina del imperativo categórico de Emmanuel Kant, y la filosofía política de Adam Smith, como asimismo, y por lo general, en la ética protestante. El interés privado no ha interiorizado el interés público, el subjetivo no ha interiorizado al objetivo, ni tampoco el interés público y objetivo ha provocado la exteriorización del interés subjetivo y privado.

La doctrina del Estado fue formulada por Marx en oposición a la de la escuela analítica de John Austin y a la escuela histórica de Maine. Marx no criticó la teoría de Hobbes, que era la base de la de Bentham y Austin. La crítica de la teoría austiniiana (y por implicación de la benthamista) del Estado radica en que, como Austin, presuponian a priori que el Estado no tenía relación con la sociedad; de este modo, el Estado queda fuera del desarrollo de la sociedad. Marx, por el contrario, consideraba al Estado como una institución social que desaparecería cuando la sociedad alcanzase una nueva etapa. (Véase Marx, *Crítica del programa de Gotha*, sección 4, Borradores de la correspondencia con Zasulich).

Por su parte, la idea de la libertad del individuo en la sociedad civilizada era contrapuesta por Hegel a la idea de la libertad positiva del hombre primitivo formulada por Rousseau.<sup>113</sup> Por otra parte, la teoría que planteaba que la sociedad civilizada se originó tomando como punto de partida la vida comunal, era una contraposición a la teoría

del contrato social, en la cual Hobbs, Spinoza, Locke, Pufendorf, Hume y Rousseau, postulaban que el individuo existía con anterioridad a la sociedad, y que la sociedad dependía, para poder fundarse, del acuerdo entre los individuos. Pero la sociedad, en la medida que siquiera era mencionada en esta última teoría, era una abstracción de las condiciones necesarias para la formación del Estado, y, por lo tanto, una abstracción del Estado. La sociedad en el Estado civilizado era considerada, fundamentalmente como la sociedad política, y se le restaba importancia a las instituciones sociales que no fueran aquellas que conducían al establecimiento del Estado, o que fueran necesarias para su funcionamiento. La teoría del contrato social postulaba, al mismo tiempo, una abstracción del hombre que tenía fuerza de ley en sociedades específicas; la abstracción es la razón y voluntad del hombre que lo convirtieron en una parte contratante directa en relación a la formación del Estado. Si, según Hobbes, el temor al dolor es la fuerza que impulsa al hombre a formar la sociedad política, entonces el hombre actúa de manera racional al tomar medidas para evitar el dolor. Otras determinantes de la sociedad y del hombre se encontraban subordinadas a aquellas que culminaron en la estructuración del Estado abstrayéndose así de la razón y a la voluntad de sus contextos sociales; estas determinantes constituían, al mismo tiempo, la representación o composición abstracta del ser humano.

La filosofía del contrato social implicaba, simultáneamente, un individualismo extremo y una abstracción del Estado respecto de la sociedad para los fines de la construcción política, puesto que, de todas las instituciones sociales, el Estado es la que más específicamente dirige al hombre y a la sociedad. El concepto del Estado es tal que, por medio de él, la sociedad está sometida al poder de la decisión o a la voluntad humana. Hume, Rousseau y Kant, que alteraron la teoría del contrato social y de la ley de la naturaleza que esta teoría suponía, no desarrollaron una ciencia empírica del hombre. Aunque los cambios que ellos hicieron fueron hechos a la luz de la creciente información empírica, se mantuvieron dentro del marco abstracto y directivo de la referencia a lo político, lo jurídico y lo legislativo del contrato social. Los escritos de Vico, en los que expresa sus ideas acerca de la creación de las matemáticas, la poesía y los actos legislativos por parte del hombre; los de Ferguson, que contienen la paradoja de la naturaleza humana como arte, ya que incorpora la mediación de la relación del hombre con la naturaleza; los de Herder, quien, al igual que Vico, concebía la historia como una tradición y que sacó a la historia humana del plano político; los de Franklin, debido parcialmente a sus ideas sobre el hombre, el elaborador de instrumentos; pero, más aún, por su ética práctica del trabajo, ayudaron a disolver en el hombre su abstracción política de la sociedad.



Adam Smith expresó su desprecio para los estadistas o políticos que estaban sometidos a las fluctuaciones de los asuntos monetarios.<sup>114</sup> La visión del hombre adoptada por Rousseau era ambivalente, puesto que concebía al hombre, por un lado, como animal político, y por otro, como animal social.<sup>115</sup> La forma extrema del individualismo atomista del contrato social y de la ley natural, de la cual Rousseau se había liberado tan sólo fragmentariamente, era una abstracción, además, porque al hombre, en la condición civilizada, es concebido por todos los que se adhieren a esa teoría, como un ser totalmente sometido al Estado, aquel dios mortal, y porque ninguna de las instituciones sociales del hombre queda al margen del poder estatal. La teoría contraria a la del contrato social fue desarrollada en el siglo XIX, a medida que la ciencia o ciencias del hombre se volvieron más y más empíricas y fueron cayendo cada vez más bajo la influencia de las ciencias naturales. El atomismo extremo y la abstracción implícita del hombre, manifestada en la teoría del contrato social, fueron cuestionadas, en parte expreso, y en parte, en forma implícita, por las teorías comunales del siglo XIX, las cuales tenían sus raíces parcialmente en la tradición empírica de las ciencias naturales. Tanto la antigüedad del hombre, como su continuidad con el resto del orden natural, habían sido establecidas por medio de las observaciones empíricas, las deducciones, la duda, etc.,

de la paleontología, la zoología y los demás medios de las ciencias naturales de la época. Aunque la teoría comunal estaba enraizada en esta tradición empírica, ello no era óbice para dejar de oponerse a la teoría del individualismo, por razones ideológicas. Individualistas tales como Spencer, Maine y T.H. Huxley, no negaban el origen comunal de la civilización y simultáneamente postulaban la evolución del hombre hacia el individualismo, cuya base era la propiedad privada de bienes, tanto para el consumo, como para la mayor producción social.

Lo mismo el individualismo de la doctrina utilitaria de Bentham, que el colectivismo de los utópicos, como Fourier, Pecquer, y Owen, se polarizaron en los campos políticos, a principios del siglo XIX; pero su oposición mútua no llegó al conflicto teórico sobre el origen de la civilización. Tanto Saint-Simon, que alabó las prácticas capitalistas en finanzas y transportes por su contribución a la teoría colectivista, como Max Stirner (Johann Kaspar Schmidt), quien confundió el individualismo anárquico y la dirección de la izquierda hegeliana con la causa del pueblo, y John Stuart Mill, que vinculó el individualismo de Bentham con el reformismo social y con el colectivismo de Auguste Comte, desempeñaron papeles ambiguos. La teoría del individualismo de Herbert Spencer, en la cual el último destello del contrato social fue detectado por Ernest Barker, devolvió la tendencia polarizante de la época a su

curso normal. Al mismo tiempo, Spencer escribió acerca del organismo social, considerándolo una entidad colectiva, como lo había hecho ya Comte. Spencer no resolvió esta contradicción interna de su teoría individualista.

En oposición al colectivismo internacionalista y socialista, subsistía la idea que se desarrolló en el romanticismo de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, acerca del origen de la nación, desde que hubo instituciones y tradiciones colectivistas particulares. La separación de la sociedad civil de la sociedad política, en la teoría hegeliana, fue tomada como la coyuntura para que comenzaran a separarse las dos tradiciones subsiguientes de colectividad: la derecha hegeliana destacaba a la colectividad, como la matriz de la nación; la izquierda hegeliana destacaba a la colectividad, como la matriz de toda la humanidad. Los eslavófilos, conservadores rusos, surgieron de la doctrina nacionalista, buscando la base de su unidad cultural y de su particularidad en las tradiciones sociales rurales.<sup>116</sup>

Maurer, Hanssen, Roscher, Tylor, Morgan, Kovalevsky, Laveleye, Geffroy, Viollet, Gierke, Waitz, y Vinogradoff,<sup>117</sup> junto con casi todos los socialistas y anarquistas del siglo XIX, mantenían la precedencia de la secuencia colectivista, en el tiempo y en el módulo conceptual de la sociedad; esto se debía a razones opuestas: Maurer y Gierke eran patriotas y nacionalistas conservadores; los socialistas y los anarquistas eran internacio-

nalistas y revolucionarios. Laveleye se opuso a Marx, se unió a J.S. Mill, mientras que Kovalevsky se unió a Comte y Maine; pero también buscó a Marx.

El aspecto colectivista fue trasladado al estudio del hombre, en el siglo XX, por medio de las teorías de Durkheim, Stein, Toennies, Frobenius, J. Kulischer, Bergson y Kroeber.<sup>118</sup> El origen de la familia, a partir de la horda promiscua, expresada por J.J. Bachofen, J.F. McLennan, Morgan, Engels y J. Atkinson, fue adoptado por las escuelas psicoanalíticas de Sigmund Freud y Carl Jung. Durante este mismo período, Simkhovich, Kaufman, Chuprov y Kachorovsky, reunieron evidencias sobre la antigüedad de la comuna rural y de su supervivencia, en tiempos modernos, entre los rusos y otros pueblos del Imperio ruso.<sup>119</sup> Paul Lafargue, Karl Kautsky, Eduard Bernstein y Heinrich Cunow, desarrollaron este aspecto de la evolución de la colectividad dentro del campo de la teoría socialista.<sup>120</sup>

Baden-Powell se opuso a la teoría de Maine acerca de la primacía de las instituciones colectivistas, tanto sobre la base de que la utilización que Maine hizo de la evidencia reunida en la India era parcial, como sobre la base de que el colectivismo, como teoría social, tenía, en su opinión, implicaciones políticas indeseables.<sup>121</sup> Ratzel atacó la idea de la propiedad de la tierra primitiva en forma comunal, como si fuera una generalización de la ciencia, en lo cual fue apoyado por

Schurt. Pöhlmann atacaba la tesis del comunismo primitivo de la propiedad, que propusieron los socialistas, por un lado, y por Maine, Morgan y Kovalovsky, por otro.<sup>1 2 2</sup> Dopsch había rechazado la idea de la asociación folk o colectividad, la *Markgenossenschaft*. Esta teoría fue defendida por J. Kulischer. La primera expresión de la teoría de la asociación-Mark, mencionada por Kulischer, es la del danés Olufsen (1821), seguida por la de G. Hanssen. Estos estuvieron precedidos por C.A. Van Enschut (1818), quien escribió acerca del *markgenootschappen* del campesinado holandés, y por Vuk Karadžić, que escribió acerca de la zadruga servia, en el mismo año. A estos dos autores, los siguió J. Csaplowics, quien describió el mismo fenómeno entre los eslavos del sur (de Es-lavonia y Croacia) en 1819.

Falta aún el estudio integral del desarrollo de la idea de la comuna campesina en Europa y Asia, en el siglo XIX. Las teorías de Karadžić y Csaplowics quedan<sup>1 2 3</sup> por combinarse todavía con las de Van Enschut y Olufsen. En cuanto al aspecto asiático, la discusión acerca de la comunidad campesina fue conectada, en forma justificada, con la de los campesinos europeos, por Maine y otros; pero fue arruinada por las suposiciones de una antigüedad indo-europea común, con implicaciones de racismo. Tan solo las dificultades de las interpretaciones lingüísticas, sin considerar las de carácter jurídico, arqueológico, y otras suposiciones institucionales o materiales pertenecientes a aquel tronco común,

fueron propuestas por E. Benveniste, quien ha demostrado que las raíces indo-europeas como <sup>+</sup>*dem* — ‘familia’ y <sup>+</sup>*dema* — ‘construir’ — no deben relacionarse, pues tienen en común tan solo la homofonía; estas raíces han sido relacionadas incorrectamente al identificar el grupo de parentesco (que Benveniste considera como el grupo social) con su habitat y vivienda material.<sup>1 2 4</sup>

Fustel de Coulanges había sido uno de los primeros opositores a la tesis de la primacía histórica de la propiedad comunal de la tierra en conexión con la propiedad individual; en cuanto a la antigüedad eslávica, fue secundado por J. Peisker. Al analizar la controversia entre Stanišić y Peisker acerca de la proto-historia y la historia antigua del zadruga, Durkheim apoyó a Stanišić en contra de la posición de Fustel de Coulanges y de Peisker. Durkheim afirmaba que Fustel de Coulanges estaba equivocado al afirmar que no hay evidencia histórica de un período en que la tierra hubiera sido propiedad común de un grupo local, y que, por lo tanto, no es posible concluir que la propiedad individual es la forma primordial. Más aún, Durkheim consideraba que la concepción de Peisker, adaptada a la sociedad, era artificial, puesto que en la sociedad la totalidad precedía a la parte individual, o era contemporánea de ella; la parte no precede a la totalidad.<sup>1 2 5</sup>

La oposición del colectivismo de Kropotkin al individualismo de Huxley fue sacado a la luz recientemente

por Ashley Montagu.<sup>1 2 6</sup>

La controversia no se ha agotado; pero ha seguido un enfoque diferente, en la generación pasada, de la antropología occidental. Por lo demás, ha desaparecido virtualmente de la mayoría de los demás campos académicos, aunque en una época los filósofos, los sociólogos y los economistas, participaron en esta controversia. En tiempos recientes, ninguna de las disciplinas ha aportado manifestaciones nuevas con la misma seguridad de los antecesores. El social-darwinismo ha sido rechazado como un biologismo, junto con los adornos éticos que, consciente o inconscientemente, tomó de la doctrina social del individualismo atomista de los siglos precedentes. Desde entonces, los colectivistas no han agregado nuevos datos ni una comprensión crítica del problema. La energía ha sido gastada en la superación del etnocentrismo y en evitar las quimeras de las reconstrucciones especulativas del pasado. (Marx estaba particularmente consciente de las limitaciones metodológicas de sus contemporáneos en estos temas).

Los problemas no resueltos de la historia de los conceptos de colectividad, colectivismo, comuna y comunidad, pueden observarse en los usos pasados y actuales. Las diferencias en su utilización no han sido examinadas en forma sistemática. En consecuencia, los conceptos y la terminología del socialismo y el comunismo presentan problemas de significado y derivación. La relación entre comunismo y comunidad o *Gemeinschaft*, y del

socialismo con la sociedad o *Gesellschaft*, es obvia, pero no es clara.

La comunidad primitiva, en la forma en que fue concebida por Marx, establecía el contenido y la forma de la existencia primordial del hombre y su carácter social consecuente y subsecuente. Esto es trasladado a la época moderna, por lo primitivo y lo rural, donde, sin embargo, se encuentran en oposición a las instituciones urbanas de tiempos actuales. Las instituciones comunales precedieron a la formación de la sociedad política e industrial, y en ese período previo formaron las instituciones urbanas y sus modos de producción. Al mismo tiempo, estas instituciones rurales antiguas han proporcionado un modelo, aunque distorsionado en su forma, para la formación de las instituciones rurales de la sociedad socialista y para el carácter de las relaciones sociales internas de las instituciones sociales no rurales. La antigua forma rural de la colectividad ha determinado la moderna. Pero la relación entre contenido y forma en el ejemplo que acabamos de citar, difiere de la relación moderna, y en este caso, es válida la misma crítica planteada por Marx en cuanto al establecimiento de un paralelo entre las elecciones en la sociedad antigua y en la sociedad moderna, para los efectos del concepto de democracia, comunidad y colectividad. La relación entre la diferencia real y la unidad potencial varía en forma similar en relación a los paralelos teóricos que se establecen entre la cooperación para la producción y la distribución en la an-

tigua comuna y en la moderna; la relación entre contenido y forma difiere entre los tipos de comuna, y los paralelos se establecen sobre la base de la forma. (Véase Marx, *Okonomisch-Philosophische Manuskripte* y borradores de las cartas a Zasulich).

Marx analizó las comunidades campesinas primitivas, y también las orientales y europeas, en los *Grundrisse*, en la *Crítica de la economía Política*, 1859; en los tres volúmenes de *El capital*; y en las *Teorías de la plusvalía*. De estos análisis, los más prominentes son los que se encuentran en las secciones sobre la mercadería y el comercio, en el primer volumen de *El capital*. "En los modos de producción de la antigua Asia y de otros países de la antigüedad, la transformación del producto en mercancía, y, por tanto, la existencia del hombre como productor de mercancías, desempeña un papel secundario, aunque va cobrando un relieve cada vez más acusado a medida que aquellas comunidades se acercan a su fase de muerte. . . Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que en el mundo burgués; pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, o bien en un régimen directo de señorío y esclavitud (*Herrschaft-Knechtschaft*). Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del

hombre, dentro de su proceso material de producción de vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza".<sup>127\*</sup> Su ejemplo del trabajo en común; es decir, directamente socializado, no fue tomado de las comunas de los inicios de la civilización, sino de las industrias patriarcales no diferenciadas de los campesinos contemporáneos.<sup>128</sup> Simultáneamente, Marx hizo referencia en este sentido a lo que había escrito en 1859 sobre la comunidad antigua: "Es un prejuicio ridículo, extendido en estos últimos tiempos, el de que la forma de la propiedad colectiva natural sea una forma específicamente eslava, más aún, exclusivamente rusa. Es la forma primitiva que encontramos, como puede demostrarse, entre los romanos, los germanos y los celtas, y todavía hoy los indios nos podrían ofrecer todo un mapa con múltiples muestras de esta forma de propiedad, aunque en estado ruinoso algunas de ellas. Un estudio minucioso de las formas asiáticas, y especialmente de las de propiedad colectiva indias, demostraría cómo de las distintas formas de la propiedad colectiva natural se derivan también distintas formas de disolución de este régimen. Así, por ejemplo, los diversos tipos originales de propiedad privada romana y germánica tienen su raíz en diversos tipos de

\* N. del T.: la traducción de este trozo fue tomada de *El capital*, FCE, México, 1974, vol. I, pág. 44.

la propiedad colectiva india.”<sup>129</sup> \* Los pueblos mencionados específicamente son todos miembros de la familia lingüística indoeuropea; se presupone su unidad cultural primordial, que era la presuposición cultural y lingüística combinada de aquel entonces y la cual, aunque de manera reducida, tiene validez actualmente; esta suposición es compartida por Maine.

La India antigua y la del siglo XIX constituían ejemplos de propiedad comunal; la última estaba reducida a ruinas. Este tipo de propiedad comunal evolucionó en forma diversa hasta convertirse en las formas germánica y romana de propiedad privada. La evolución de la forma comunal a la privada es unilineal en abstracto y multilineal en las formas concretamente distintas. La tesis de Marx al respecto, en los extractos y las notas de Morgan, fue desarrollada, en parte, en 1859. La afirmación del estado ruinoso de la propiedad comunal reformula la tesis de la forma disfrazada de la comuna campesina del siglo XIX, que había sido mencionada en la Introducción a los *Grundrisse*; la *Losreissung* del individuo del cordón umbilical de la comunidad anuncia veladamente la posición desarrollada en el cuaderno sobre Maine. La referencia a *Herrschaft-Knechtschaft* reformula, en los términos de Marx, la posición

hegeliana de reciprocidad social en diferenciación (*Phänomenologie des Geistes*). Marx escribió que la transformación de los productos en mercancías surge del intercambio entre las comunidades, y no del intercambio entre miembros de una misma comunidad. Esta teoría fue incorporada por Engels, en 1894, al volumen III de *El capital*, con una nota suya en el sentido de que “después de la exhaustiva investigación sobre la comunidad original realizada desde Maurer hasta Morgan, en la actualidad, éste es un punto raro vez cuestionado”,<sup>130</sup> lo cual era optimista por parte de Engels; sin embargo, si se acepta la teoría de la evolución de las mercancías bosquejada por Marx, esto se hace sobre una base diferente de la de Maurer-Morgan.

Tanto en la comunidad prehistórica, como en la comuna campesina histórica, el trabajo es ejecutado en común; es decir, es directamente socializado (*unmittelbar vergesellschaftet*), mientras que la colectividad que surge en el contexto y sobre la base de la sociedad industrial —y que a la vez proporciona su contexto y su base— cuenta con la misma forma, el trabajo en común; pero este es indirectamente socializado, puesto que las relaciones humanas en la producción y con ella, se ven mediatizadas por las relaciones modificadas de la industria respecto de la materia y la energía natural, y, asimismo, por las relaciones modificadas entre los hombres. Estas últimas relaciones son complejas, indirectas, mediatizadas por los requerimientos organizativos intrincados, y

\* N. del T.: la traducción de este trozo fue tomada de *El capital*, FCE, México, 1974, vol. I, pág. 42, “Nota a la 2a. ed.”

por el medio en sí, constituido por la industria total en su complicada organización, lo cual a su vez impone una nueva forma al trabajo colectivo. Esta forma de trabajo ya no puede ser considerada como trabajo comunal, como trabajo en común. Esta forma de trabajo no es comunal, con el significado exacto y antiguo, de la misma manera que el trabajo campesino proto-histórico o del siglo XIX era mediatamente social. La forma comunal, en el sentido estricto, contaba con su propia división del trabajo, de acuerdo con la edad y el sexo,<sup>131</sup> determinantes directamente biológicas (es decir, naturales), respecto de las cuales debieran agregarse otros factores, tales como el grado relativo de salud y fuerza física, entendiéndose la raza solo en conformidad con estos factores, los cuales, en el régimen industrial, se ven mediatizados de la misma manera en que la fuerza muscular, animal y humana, se ve remplazada por la maquinaria, y por el incremento en el control técnico de las fuerzas y los elementos naturales. El trabajo común de la familia, la comunidad, etc., era considerado por Marx como *naturwüchsig*, un desarrollo natural; el trabajo en común es la forma natural del trabajo y de la división del mismo.<sup>132</sup> La comuna, o la comunidad, en este sentido, es un desarrollo natural. Las relaciones entre el hombre primitivo y el campesino con la naturaleza y las relaciones entre la forma natural de la familia y la comunidad primitiva y campesina, por una parte, y también

las relaciones entre el hombre industrial y la naturaleza y las relaciones entre los hombres en las colectividades industriales, no son absolutamente diferentes; pero sí relativamente distintas. Las relaciones industriales avanzadas se pueden encontrar, en la condición primitiva y en la campesina, como su potencialidad. En consecuencia, "natural", "naturaleza" y "naturwüchsig", sólo pueden ser considerados en sentido figurado, puesto que los hombres primitivos y los campesinos son hombres tan poco naturales, como los que saben leer y escribir.

Las relaciones colectivas de la sociedad superan las relaciones comunales, en magnitud y cantidad, en ámbito, variedad y complejidad, independientemente de si el contexto es predominantemente el campesino o el de la sociedad urbano-industrial, o si es el contexto socialista o el capitalista, en cada caso. La relación del individuo con la sociedad, por una parte, y las relaciones mutuamente antagónicas de las colectividades, por otra, no pueden separarse de los conflictos políticos de la sociedad occidental, que van desde 1789 hasta la fecha. Al mismo tiempo, estos conflictos oscurecen las relaciones sociales individuales y colectivas. La *praxis* es la expresión de la teoría de las relaciones; es simultáneamente la complicación de la solución del conflicto de las relaciones teóricas, y el único medio para su solución como realización de la unidad potencial de la sociedad. La potencialidad de esa unidad radica en la negación de la

relación privativa actual. La forma que podría adoptar ese potencial se puede postular; la relación de la forma con el contenido, y la de lo objetivo con lo subjetivo, y viceversa; sin embargo, solo puede ser bosquejada.

Actualmente, la antropología empírica muestra poco interés en cuanto a las cuestiones de la prioridad de la posesión de la tierra, en términos comunales o individuales, y asimismo no se analiza con frecuencia el origen de la civilización, tomando como punto de partida una forma u otra de posesión de la tierra. Análogamente, la

cuestión de la precedencia del individuo en relación a la sociedad, ya sea como una precedencia lógica, ya sea como una precedencia cronológica, no se analiza con frecuencia. La forma de proponer estas cuestiones es unilateral; no son más que semipreguntas. Solo si se considera al individuo en relación a la sociedad, a la colectividad, o a la comuna primitiva, y a éstas en relación al individuo, se puede comenzar a analizar también la historia y la evolución de la propiedad, la cultura y la civilización.

#### NOTAS

<sup>103</sup> Marx citó dos veces a Tácito, *Germania*, cap. 7 (extractos de Morgan, págs. 72 y 98) en relación a la composición de las unidades militares más pequeñas de los antiguos germanos. El escuadrón montado o el cúneo de infantería no se originan por una aglomeración fortuita; pero sí por *Familiae* e *propinquitates*. Marx comenta que lo que se toma aquí es la familia, aunque en César resulta ser la gens (ms. pág. 98). *Propinquitae*, en Lewis y Short, *Latin Dictionary*, op. cit., es vertido como "cercanía, vecindad, proximidad, propinquidad", en el lenguaje clásico, en el cual se citan a César y Cicerón; además, aparece como "relación, afinidad, propinquidad", y como "intimidad, amistad".

Suponemos que Marx recurrió, o bien a Lewis y Short, o bien a sus

antecesores (cf. extractos de Maine, págs. 180-181). Las relaciones sociales de los antiguos germanos estaban fundadas en la *familia*, o más propiamente, en la gens, y en propinquitae, tanto para fines militares, como económicos y civiles, o para cualquier otro fin. El vínculo de parentesco está considerado por la mención de la gens; la *propinquitae*, como institución social, en una organización simplemente comunal, en la cual los habitantes se hallan estrechamente relacionados entre sí, ya sea por razones de parentesco, ya sea por el hecho de ser vecinos, y, por tanto, se encuentran unidos en los escuadrones y tropas. *Propinquitae* representa aquí una institución comunal concreta, como la gens/familia, y no un principio abstracto de relación social.



Además de lo que entendemos por el proceso interno del pensamiento de Marx, en relación a esto, el transcurso histórico de *propinquus* ha sido dado recientemente como "próximo, cercano", en primera instancia, y como "pariente", en segunda (Walde-Hofmann, *Lat. Etym. Wörterbuch*, v. II, 1954, pág. 372). Las instituciones comunales de la vida de los germanos antiguos que incorporaban a las formaciones militares menores eran, según Marx, la gens, la familia, y, posiblemente, el grupo de vecinos, siempre y cuando no se encontraran comprendidos ya en el grupo de parentesco; y, asimismo, aquellos parientes que habitaban a mayor distancia. Marx hacía una diferencia entre el ejército, el escuadrón y el cúneo; es decir, la formación oficial y pública, derivada de la vida comunal de los antiguos germanos, siguiendo de este modo Tácito. El contexto del comentario de Tácito enfatiza la intimidad de las formaciones menores (gritos de las esposas y niños, etc.), y de ahí la frase *nec fortuiter conglobatio*: La razón del conglomerado, que no es dejado al azar, es que la buena moral, la confianza mutua, las incitaciones de personas conocidas entre sí, unidas por fuertes e íntimos lazos comunales, producirá una conducta más valiente y confiable en la guerra. Marx representaba a estos germanos, como una transición del sistema gentil al civil, el cual contenía aspectos de cada una de estas sociedades. Véase *infra*, extractos de Morgan, nota 189, y Morgan, op. cit., pág. 371.

libre, et partout il est dans le fers." Es evidente que Rousseau es, al mismo tiempo, un individualista, y como lo ha demostrado C.E. Vaughn, un colectivista. (Véase nota 123).

104 Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, parte I, 1: "L'homme est né

105 MEW I, págs. 78-79. Se hace gran juego también con papageno, el pajarero de la ópera de Mozart, *La flauta mágica*. Cf. también Korsch, op. cit., pág. 50 n.

106 Hegel, *Philosophie des Rechts*, op. cit., para. 261-262. Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. MEW I, págs. 203-207. Hegel expresó la antítesis a esta relación del Estado y la sociedad civil, ib., para. 527: "Donde existe una sociedad burguesa y con ello un Estado, se presentan los estados en su diferencia". La sociedad civil se presenta aquí como la entidad principal, y el Estado correspondiente, como subordinado. Las diferentes clases se plantean en relación a la sociedad civil. La concepción no es histórica; dentro de la sociedad civil, la diferenciación en clases es un desarrollo atemporal. Marx destacó la división en clases sociales, como un desarrollo histórico, y planteó al Estado, como el resultado de la sociedad de clases, en sentido opuesto a Hegel.

107 Marx, op. cit., MEW I, págs. 303-304.

108 MEW 3, pág. 29.

109 Hegel, para. 261.

110 Hegel, para. 261-262, 257.

111 Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrecht*. MEW I, págs. 244 y subsiguientes.

tes. (Hegel, *Philosophie des Rechts*, para 291, 292). Engels y Marx, *Die Heilige Familie*, MEW 2, págs. 127-131 (Estado y sociedad civil). Marx y Engels, *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3, págs. 33 y sig. (Estado e intereses), pág. 36 (sociedad civil), pág. 37 ("la sociedad como sujeto").

- <sup>112</sup> Engels, op. cit., pág. 97 (acumulación de propiedad); pág. 161 (codicia). Cf. MEW 21, págs. 106, 171.
- <sup>113</sup> Hegel, op. cit., para. 258.
- <sup>114</sup> Cf. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 1937, pág. 435, en relación a su opinión sobre estadistas y políticos.
- <sup>115</sup> Cf. Rousseau, *Discours sur l'Inégalité*, parte II, incipit, (C.E. Vaughan ed., v. I, págs. 169 et seq.); *Contrat Social*, v. I (primera versión), v. II (versión final). En el fragmento de Rousseau *L'Etat de Guerre* (Vaughan, v. I, págs. 293 et seq.) se concibe al individuo, como lógica e históricamente anterior a la sociedad. No es claro que este punto de vista sea sostenido consistentemente por Rousseau. Montesquieu, *Esprit des Lois*, Libro I, 2, enumera cuatro leyes de la naturaleza, de las cuales la primera es la paz, lo contrario al estado de guerra de Hobbes; las dos siguientes son impuestas biológicamente, la necesidad de alimentación y la atracción sexual; la cuarta nos concierne directamente: es la ley de la naturaleza, que resulta del deseo de vivir en sociedad. Montesquieu no pensó en su posición, en forma totalmente coherente, puesto que en el *Libro I, 1*, ya había escrito que el hombre está formado para vivir en sociedad; pero que puede olvidarse de esta formación, por lo cual "los legisladores, por medio de las leyes políticas y cívicas, lo han forzado a cumplir con su obligación." Estos sentimientos son más sensibles a la relación del hombre con la sociedad que los de los antecesores y contemporáneos inmediatos de Montesquieu.
- <sup>116</sup> K.S. Aksakov, como también F.I. Leontovich., Cf. B.D. Grekov, *Krestyane na Rusi*, 1946, págs. 59 et. seq.
- <sup>117</sup> G.L. v.Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark—, etc., Verfassung*, 1854; *Geschichte der Markenverfassung*, 1856; *Geschichte der Fronhöfe, etc.*, 1862-1863; *Geschichte der Dorfverfassung*, 1865-1866; H.S. Maine, *Ancient Law*, 1861; *Lectures on the Early History of Institutions*, op. cit., 1874; *Early Law and Custom*, op. cit., 1886; Otto Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, op. cit.; Morgan, *Ancient Society*, op. cit.; Kovalovsky, *Obshchinnoe Zemlevladienie*, op. cit.; id., *Tableau des Origines*, op. cit., id.; *Modern Customs and Ancient Laws of Russia*, 1891; E.B. Tylor, *Anthropology*, 2 v., 1881 (cf. v. 2, ed. 1930, pág. 145); Emile Laveleye, *Les formes primitives de la propriété* (*Revue des Deux Mondes*, 1872); id., *De la propriété et de ses formes primitives*, 1874; Henry George, *Progress and Poverty*, 1879; Paul Viollet, *Le caractère collectif des premières propriétés immobilières* (*Bibliothèque de l'Ecole Chartes*, v. 33, 1872); Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 1893.
- Marx Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden So-*

*ziologie*, (1922) 1964, v. I. parte 2, cap. 3) trata de la comunidad-hogar (*Hausgemeinschaft*) y de su disolución por medio de factores internos y externos, lo cual conduce al desarrollo de las compañías comerciales modernas. En este sentido, la teoría de la transformación de la comunidad en una asociación sigue a la de Gierke.

Otros colectivistas son: G. Nasse, L. Felix y L. Hobhouse. Estos autores no están de acuerdo en cuanto a si el individualismo se postula como el resultado final del desarrollo desde un comienzo colectivo, como es el caso de Herbert Spencer, T.H. Huxley y Henry Maine; o si el reino del individualismo es temporal, como en el caso de Morgan. Otros se mantienen sin inclinarse a uno u otro lado del asunto.

Las lecturas de Marx sobre la comunidad eslava, antigua e histórica, fueron amplias. Mencionan algunas de ellas en una carta a Engels, del 29 de febrero de 1856 (MEGA, parte III, v. 2, págs. 112-113, 115). Cf. también *Chronik*, op. cit., págs. 409-439. Véanse las obras de I.D. Belyaev, A. Engelhardt, A. v. Haxthausen, M. Kovalevsky, V. Semevsky, V.I. Sergeevich, A. Skrebitsky, P. Solokovsky, sobre la historia agraria rusa y la comuna campesina; F. Demelić (quien tradujo la obra de V. Bogišić al francés) y O.M. Utišeñović-Ostrožinski, que escribió acerca de las comunas campesinas de los eslavos del sur; L. Mieroslawski, autor de la historia de las comunas campesinas polacas; C. A. Van Enschut, G. Hanssen y G.L. Maurer, que se ocuparon en el estudio de los pueblos germanos.

*der Philosophie*, 1897; F. Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887; Leo Frobenius, *Der Ursprung der Afrikanischen Kulturen*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898; id. *Paideuma*, 1921; Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 1932; A.L. Kroeber, *The Superorganic*, *American Anthropologist*, v. 19, 1917, págs. 163-213.

<sup>119</sup> A.A. Kaufman, *Russkaya Obshchina*, 1908; A. Chuprov, *Die Feldgemeinschaft*, 1902; K. Kachorovsky, *Russkaya Obshchina*, 1900; V. Simkhovich, *Die Feldgemeinschaft in Russland*, 1898; Cf. también A. v. Malakowski, *Die schweizerische Allmend*, 1879; J. v. Keussler, *Zur Geschichte und Kritik des Bäuerlichen Gemeindebesitzes in Russland*, 1876-1887. La literatura sobre este tema es amplia. Mayor bibliografía en: J.S. Lewiński, *The Origin of Property*, 1913; M.O. Kosven, *Semeynaya Obshchina i Patronimiya*, 1963; L. Krader, *Recent Studies of the Russian Peasant*, *American Anthropologist*, v. 58, 1956, págs. 716-720; id. *Anthropology*, en: *Basic Russian Publications*, P.L. Horecky, ed., 1962, págs. 49-58.

<sup>120</sup> K. Kautsky, *Die Neue Zeit*, v. 3, 1885; Paul Lafargue, *La Propriété, Origine et Evolution*, 1895; Cf. Heinrich Cunow *Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, 2 v., 1920-1921; Id. *Einleitendes Vorwort* (1896) a G.L. Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark— etc. Verfassung* (1858), 1965, pág. 345; Maurer exageró el alcance del *Mark*, afirmando que el *Mark* medieval y el antiguo eran idénticos; según Cunow, la obra de L.

<sup>118</sup> L. Stein, *Die soziale Frage im Lichte*

H. Morgan sobre la gens mostraba la diferencia entre el *Mark* antiguo y el medieval (incluyendo el reciente); la obra de Morgan fue aplicada a la antigua historia germana por K. Lamprecht. Según Cunow, la posición de Engels (véase Introducción, sección sobre la Relación de Engels con Marx y Morgan) en su trabajo sobre el *Mark* estaba basada en Maurer; pero no tenía en cuenta el trabajo posterior, puesto que Engels no diferenció el *Mark* antiguo del medieval. (MEW 19, págs. 317 y siguientes, especialmente, pág. 319).

Cunow, op. cit., pág. 355 citó a Kovalevsky, *Tableau des Origines*. op. cit., en relación a la hipótesis de que las aldeas germánicas surgieron desde que se formaron comunidades anteriores, en las cuales el factor activo era el incremento de población. Morgan ya había escrito sobre el incremento de la acumulación de propiedad, etc., que, tanto Marx como Engels, consideraron el factor, y no el incremento de población, de la decadencia de la comunidad antigua. Marx, en la *Einleitung* (secc. 3, Methode) de los *Grundrisse*, consideró que la idea de comenzar por la población era caótica; pero la posición de Marx al respecto era desconocida en los momentos en que escribía Cunow.

<sup>121</sup> B.H. Baden-Powell, *The Indian Village Community*, 1896, caps. I y 10.

<sup>122</sup> R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 1912; Friedrich Ratzel, *Politische Geographie*, 1897; R. Hildebrand, *Recht und Sitte auf den verschiedenen ...Kulturstufen*,

1896; Heinrich Schurtz, *Die Anfänge des Landbesitzes*. *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1900; Cf. E.R.A. Seligman, *The Economic Interpretation of History*, 1902, cap. 6. (Aquí el papel de Pöhlmann no está registrado con precisión.) Schurtz era discípulo de Ratzel. R.H.; Lowie siguió a Schurtz en su oposición a Morgan, considerando las instituciones de clubes masculinos y sociedades de jerarquía por edad, como prueba de la asociación entre los primitivos, a diferencia de las asociaciones basadas en la caridad. (Lowie, *Origin of the State*, op. cit.).

<sup>123</sup> M.O. Kosven, op. cit., publicó un estudio sobre el problema de la comunidad familiar (*zadruga*) y el grupo patronímico, que cuenta con una buena revisión de la bibliografía existente, a más de una ubicación útil del problema. Al separar la cuestión de la comunidad familiar de la cuestión de la comunidad primitiva en general, Kosven hizo una diferenciación importante. Pero este autor, que era un hombre de gran erudición, quizá se excedió en su reconstrucción de la historia antigua de la familia (europea) al afirmar que: "Consideramos que la conexión original entre este término familia y el concepto de hogar (*zhilishche*) es, en todo sentido, completamente improbable, y más precisamente, pasado de moda, pues data de la explicación de *Festus* de comprender a la familia de *famulus* (esclavo) puesto que la gran familia estaba integrada y tomaba su nombre de manera independiente de la existencia de la esclavitud.

La situación inversa es mucho más probable: el origen de la palabra *famulus*, a partir de la palabra familia, al

igual que el ruso, *chelyadin*, que se originó de *chelyad*" (Kosven, pág. 47 n.) A este debe responderse: 1) *famulus* es una relación institucional de la antigua sociedad civilizada, y, por lo tanto, no puede pensarse en una conexión original, sino tan solo en una conexión posterior, aunque sea tan solo en forma moderada. La distinción entre los dos tipos de familia, con esclavos y sin ellos, y los dos tipos de sociedad correspondientes, es necesaria para poder comprender este problema. Si no se mantiene la distinción entre familia y sociedad, a través de todo el análisis, se provocará una confusión. La forma de la familia romana se desarrolló solo porque en la sociedad se había desarrollado el *famulus*; 2) Kosven ha tratado de argumentar partiendo de una etimología putativa de la historia de las instituciones, lo cual es un método de argumentación muy poco confiable; 3) la etimología misma de Kosven es endeble: Festus es apoyado por Ernout y Meillet, *Dict. Etymologique de la Langue Latine*, 1959, y por Walde-Hofmann, *Latein. Etymolog. Wörterbuch*, 3a. ed., v. I, 1938. Cf. también Morgan, op. cit., págs. 447 sig. en relación a la familia; véase también *infra*, Marx, extractos de Morgan, nota 255. La relación entre familia y casa es más compleja; véase la nota siguiente.

<sup>124</sup> E. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, 1969, v. I, 307. +Dem — ("domicile", y el dom ruso "id" son semejantes) y \*woiko— (*vicus* en Latín; *vĩsĩ* en eslavo antiguo; *weihis* gótico) son fracciones de la totalidad social, respectivamente la familia y las familias agrupadas en una comu-

nidad. (pág. 308). Benveniste pertenece a los colectivistas: La familia indoeuropea en la antigüedad se caracteriza por la familia grande o extensa, en la cual los hijos, después de contraer matrimonio, continúan dentro de la familia: en este período, no hay propiedad individual, y no existe la herencia, puesto que el terreno familiar no se divide. Benveniste describe esto como el grupo de descendencia; se refiere, en forma separada, al génes griego y a la gens latina. Entonces la descendencia es remplazada por el *habitat*, y la nueva división social se basa en el territorio (l.c.): los aqueos ahora habitan en la polis, o comuna urbana, y en la *kòinè*. Benveniste escribe, además, que Aristóteles, al principio de su *Políticas*, codificó una situación ya establecida al caracterizar los elementos de la sociedad considerada como una "comunidad"; la forma más arcaica de esta comunidad en Aristóteles es la del esposo y la esposa, simultáneamente, la de amo y esclavo, lo cual, según Benveniste, es también la idea sobre la familia romana (que aparece en Festus). El perfil general de la representación de Benveniste concuerda con lo que Marx tomó de Morgan, con el comentario agregado por Marx sobre la familia agrícola y poseedora de esclavos en la antigüedad. Las investigaciones de Benveniste se refieren a un período muy anterior a los tiempos de César y Tácito; lo mismo es válido para el comentario de Festus. Toda discusión sobre las colectividades prehistóricas y protohistóricas de los pueblos germanos y romanos debería tomar en consideración esta cronología relativa. Al no hacerlo, ambas partes han logrado oscurecer sus escri-

tos. J. Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*, 2 v., 1928 (reimpr. 1958) defendía la teoría de la propiedad comunal de la tierra entre los pueblos europeos de los periodos proto-histórico e histórico antiguo en la forma del *Markgenossenschaft*. Alfons Dopsch, *Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der Europäischen Kultur-entwicklung*, 2 v., 1923-1924, había sido refutado por Kulischer; pero la traducción inglesa de Dopsch, *The Economic and Social Foundations of European Civilization*, 1937, publicada bajo su supervisión, redujo la parte "teórica" del trabajo y lo dejó sin respuesta. R. Koebner, en el cap. I de *Cambridge Economic History of Europe*, M. Postan, ed., (1941) 1966, presentaba los escritos de Tácito con respecto a César, y defendía la teoría individualista en contra de los colectivistas. Koebner afirmaba que los germanos adquirían la tierra por medio de la conquista, la poseían en forma colectiva hasta que era dividida en forma individual, de acuerdo con un mayor o menor grado de jerarquía, después de lo cual, la posesión era a perpetuidad. A partir de entonces, según Koebner, la tenencia de la tierra entre los antiguos germanos era privada, a perpetuidad. El modo de la presentación de Koebner es, por lo tanto, una mezcla del enfoque colectivista y del individualista, en relación a la interpretación del pasaje de Tácito de que se trata; pero implica un tiempo pasado colectivista y no un tiempo pasado individualista. Esto no es contrario al punto de vista de Kulischer, ni tampoco, una vez que se elimina la polémica, al de Dopsch (véase la nota siguiente). Sin embargo,

es opuesto al punto de vista de Fustel de Coulanges.

El factor de conquista introducido por Koebner en referencia a la adquisición de la tierra, por parte de la colectividad, no encuentra apoyo en el pasaje tomado de Tácito. J.E. Thorold Rogers, *Agriculture and Prices in England* . . . 7 vols., 1866-1902, había demostrado con suficiente evidencia la abundancia de tierra en Europa durante la Edad Media. Esto fue interpretado por Maine, *Lectures*, op. cit., págs. 141-142 y 150, y también aplicable al período romano. Por tal motivo, el capital-ganado, y no la tierra, era la necesidad principal, por lo que el botín no era obtenido en tierra, sino en ganado; hasta que se superen las proposiciones de Koebner y Rogers, la tierra no puede ser considerada como el único y ni siquiera el principal objetivo de la conquista, en contraposición a lo afirmado por Koebner. Marx concordaba con la opinión postulada por Thorold Rogers y por Maine (Marx, extractos de Maine, págs. 167-168); pero rechazó también la postulación sin limitaciones de Kovalevsky sobre el factor de la conquista, y escribió al respecto que: "La suposición de Kovalevsky de que la comunidad de parentesco necesariamente se establece sobre territorio extranjero conquistado es arbitraria." (Véase *supra*, nota 16). La opinión casi general de los escritores contemporáneos es que, en la época de Tácito, los pueblos germanos continentales ya se habían alejado de su pasado colectivista; la implicación es que en la antigüedad más remota, o período proto-histórico, sus actividades habían sido colectivistas (propiedad compartida,

movimientos, radicación, etc.) C. Stephenson sólo había comprendido el aspecto individualista de esta línea de pensamiento, siguiendo la línea de Dopsch en este sentido (*The Common Man in Early Medieval Europe, American Historical Review*, v. 51, 1946). La equiparación del germano de Tácito al hombre común, es un tema de interés restringido, perteneciente a la época de Henry Wallace; un asunto con el que Koebner discrepa: "El germano típico de la Germania pertenece a la clase terrateniente poderosa." (op. cit., pág. 14). La controversia se ha visto desfigurada, debido a la falta de evidencia por ambas partes: véase la nota siguiente, y los extractos de Morgan, nota 255.

<sup>125</sup> N.D. Fustel de Coulanges, *Questions historiques*, 1893; *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, 1885; E. Durkheim, *Année Sociologique*, v. II, 1906-1909, págs. 343-347; Cf. E. Durkheim, *Division of Social Labor*, 1933, pág. 179; Laveleye, *De la Propriété*, op. cit., ed. 1890, prefacio, respondió a Fustel de Coulanges. Laveleye afirmaba que los antiguos germanos tenían un sistema de repartición anual, lo cual tendía a un principio de propiedad común; tanto Dopsch, como Fustel, hicieron a un lado este argumento. Pero Dopsch, op. cit., 1923, pág. 67, escribió: "No son individuos, como los terratenientes romanos, quienes se apoderan de los "agri" (tierras de labor), sino que todos toman parte en ello". Esto concuerda con la posición de Laveleye y de Kulischer. Véase Marx, extractos de Morgan, pág. 98, en la parte donde cita a Tácito, Germania, capítulo 26. Tácito no reportó la

condición germánica primitiva; su obra fue escrita 150 años después de César, época en que los germanos ya habían estado en contacto, durante un período prolongado, con las civilizaciones del Mediterráneo, y si aún conservaban trazas de propiedad comunal, éstas habían sido aculturadas por medio del contacto. Es posible pensar, por lo tanto, en que aquellos germanos hubieran acostumbrado la repartición anual, aunque simultáneamente esa repartición fuera desigual, de acuerdo con el *status* y la posición social. La división de la tierra *secundum dignationem* es el punto más importante de Fustel de Coulanges y de Dopsch; pero esto no prueba ni desmiente nada. El período de propiedad comunal, en el sistema de Marx, era anterior al de la fragmentación de las instituciones colectivas y la formación de la sociedad política; la división de la sociedad en diversos valores y dignidades, como postula Tácito, sirve de evidencia de que estos germanos habían formado una sociedad dividida, y de que ya habían formado un Estado, o estaban en vías de hacerlo. La propiedad privada de la tierra se desarrolló dentro de los límites establecidos.

Pero Dopsch se excedió en sus comprobaciones: Tácito anotó puntos en contra de César y emitió juicios morales acerca de los ricos terratenientes romanos. Concluimos que la objetividad de Tácito es dudosa.

La cuestión científica y la cuestión política no pueden, como señaló Marx, separarse. Durkheim enfocó el asunto de la misma manera, haciendo que su conclusión y sus premisas formaran parte inseparable y explícita de su

posición: en su filosofía general de la sociedad, presupone que el hombre es un ser comunitario y que su vida primitiva es colectiva. Fustel de Coulanges, Dopsch y Stephenson, pueden haber interpretado correcta o incorrectamente los textos antiguos; sus descubrimientos los llevaron a conclusiones que ellos suponían no estaban influidas por sus propias filosofías sociales ni por sus ideologías políticas. (Cf. Marx, extractos de Maine, pág. 191, en oposición a la separación que hacen Austin y Maine entre ciencia y política.)

Morgan había incluido un breve pasaje sobre el *Markgenossenschaft*, en *Ancient Society*, pág. 371, del cual Marx no sacó extractos. Morgan comentó, además, sobre la familia y propinquitas en Tácito (véase Marx, extractos de Morgan, págs. 72 y 98, y nota 189). En cuanto a Maine, refiriéndose al *Mark*, véase su obra *Village Communities East and West*, 1871, Conferencias I y III; y en relación a Maurer, ib., Conferencia III. Véase también las *Lectures on the Early History of Institutions*, Maine, op. cit., *passim*, y nota 125 supra.

<sup>126</sup> Petr Kropotkin, *Mutual Aid*, 1902, ligado con T.H. Huxley, *The Struggle for Existence*, 1888; Reimpresión, Ashley Montagu, ed., sin fecha.

<sup>127</sup> Marx, *Kapital*, op. cit., v. I, págs. 45-46 (Ingl. pág. 91). En el inglés de Engels-Moore-Aveling-Untermann, las palabras "In den altasiatischen, antiken usw. Produktionsweisen..." son vertidas como "In the ancient Asiatic and other ancient modes of produc-

tion..."\* En este caso, el "antike Produktionweise" no es un modo general, sino uno específico: el de la antigüedad clásica, incluyendo Grecia, Roma, y otras sociedades relacionadas de aquella época, en oposición al antiguo modo de producción asiático.

<sup>128</sup> Ibid., pág. 44. Las palabras "unmittelbar vergesellschafteter" son vertidas en la traducción inglesa, op. cit., pág. 89, como "directly associated".\*\* En la traducción francesa de J. Roy, 1872, se vierte como "association immédiate". (*El capital*, trad. francesa, v. I, parte I, 1938, pág. 94). Marx revisó esta traducción. Puesto que Marx se estaba refiriendo a la relación entre trabajo y sociedad, el trabajo socializado, es decir, trabajo útil y trabajo productivo en una sociedad determinada, es el de que se trata. La continuidad, y simultáneamente, la discontinuidad del problema de socialización en la sociedad industrial, puede, por lo tanto, postularse en forma separada de la ideología del problema, y como su presuposición. *Vergesellschaftung* es tratado en *Kapital*, v. I (cap. 24, *Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation*, sección 7, *Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation* = ingl., cap. 32), en donde, como socialización, es el resultado de la economía capitalista; es lo contrario de lo directo, como en la referencia anterior al trabajo en la comunidad primitiva o campesina. (En la traducción

\* N. del T.: "En el modo asiático antiguo y otros modos antiguos de producción..."

\*\* "directamente relacionadas"



francesa de *El capital*, v. I, parte 3, 1939, págs. 224 y 225 es "socialisation"). Más aún, ha cambiado ahora la relación de la comunidad con la sociedad. Marx escribió, en esta sección, acerca del acto histórico de expropiación de la propiedad —social, para empezar— por parte de la producción capitalista, y la transformación de la propiedad capitalista que depende del comportamiento de la producción, (*produktionsbetrieb*), que es social, para empezar (no *vergesellschaftet*, sino *gesellschaftlich*) de hecho, en propiedad social. (Cf. también *ib.*, pág. 476, *Ingl. ib.*, pág. 561). En este proceso, hay dos momentos dialécticos: la transición, desde la socialización inmediata, comunal, a la mediata, y la transformación de la propiedad capitalista en propiedad de la sociedad. Las relaciones de producción ya son sociales, lo que está por tratar es su posesión; por lo tanto, este proceso se separa de los otros

momentos. La relación de los momentos económicos con los social-comunales son directamente socializados; los de la producción capitalista industrial son socializados en forma mediatizada.

- <sup>129</sup> L.c., citando *Kritik*, 1859, op. cit., pág. 10 (trad. *ingl.* pág. 29 n.) La alusión al alto grado de antigüedad de la comuna se da en un corto espacio que está a continuación de una cita de Maurer, *Einleitung*. Marx, *Kapital*, op. cit., v. I, pág. 38 (*Ingl.* pág. 82).
- <sup>130</sup> Marx, op. cit., v. 3 (3a. ed. alemana), pt. I, pág. 156. Cf. op. cit. v. I, pág. 54 (*ingl.* pág. 100).
- <sup>131</sup> Op. cit., v. I, págs. 44, 316 (*Ingl.* págs. 89, 386). Véase nota 142.
- <sup>132</sup> Marx *Critique*, 1859 (véase n. 137). *Kapital*, v. I, op. cit., págs. 44, 54 (págs. 89, 100 de la trad. *ingl.*)