

El “Estado de naturaleza”.
La comunidad primitiva y el pensamiento de Marx

The State of Nature.
The Primitive Community of Marxist Philosophy

Francisco CASTILLA URBANO

Universidad de Alcalá de Henares. Madrid, España

RESUMEN

Marx llevó a cabo un tratamiento del estado originario de la humanidad que continúa la tradición ilustrada y utópica, pero con un cambio en los contenidos asignados al mismo; de su análisis desaparece la concepción del hombre como ser aislado, la escasa atención a la producción material y la visión empobrecedora que la economía política tenía del ser humano. El resultado es una antropología filosófica en la que la denuncia de la enajenación del trabajo y la explotación como producto del capitalismo deja entrever lo que serían las relaciones del hombre con otros hombres y con la naturaleza se si dieran, superando su simplismo e ingenuidad, las condiciones del comunismo primitivo.

Palabras clave: Marx, estado de naturaleza, antropología filosófica.

ABSTRACT

Marx carried out a treatment of the original state of humanity which follows the illustrated and utopian tradition, but including a change in the contents assigned to it; the idea of the man as a isolated being, the small attention to material production and the poor view economy had about the human being disappear in his analysis. As a result of this a philosophical anthropology in which the denunciation of work alienation and exploitation as a product of capitalism allows to guess what the relationship among humans and between humans and nature would be like if, overcoming its simplicity and ingenuousness, the conditions of early communism existed.

Key words: Marx, state of nature, philosophical anthropology.

1. LA TRADICIÓN DEL “ESTADO DE NATURALEZA” HASTA MARX

La idea según la cual, al principio de los tiempos, existió un «estado de naturaleza» en el que todos los seres humanos eran iguales en posición y riqueza, un estado en el que nadie era explotador ni explotado, y en el que la autosuficiencia, la comunidad de bienes y la ayuda mutua eran característicos, hunde sus raíces en la Antigüedad clásica. Tanto la literatura griega (Platón, los estoicos), como la latina (Ovidio, Virgilio, Luciano, Séneca, etc.), se han hecho eco a menudo de las maravillas de las que gozaron los hombres en aquella edad de oro.

El cristianismo adoptó esta ficción, que se apresuró a conciliar con el mito de la caída; en los pensadores escolásticos este compromiso se puso al servicio de una teoría de la sociedad en la que cualquier cambio en la vida cotidiana era visto como una perturbación y, por tanto, era observado con desconfianza¹. Sólo a partir del siglo XVII, se modificaría la consideración del estado de naturaleza bien para negar su excelencia, como en el caso de Hobbes, bien para reconvertirlo en un estado del que en cualquier caso era deseable salir, como ocurría en el pensamiento de Locke².

Tal vez la distinta valoración y contenidos atribuidos al estado de naturaleza por parte de Hobbes, Locke, Rousseau, etc., fuera definitiva para determinar su destino. Hume criticará tanto su uso, como el contrato al que da lugar³, y la *Filosofía del derecho* de Hegel reprobó sus supuestos y consecuencias: la igualdad es un ideal moral que difícilmente se puede conciliar con la realidad⁴, el contrato social es una ficción que no puede dar lugar al

- 1 F. Castilla Urbano, “El concepto de «estado de naturaleza» en la escolástica española de los siglos XVI y XVII”, en *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid), XII, 1995, pp. 425-445.
- 2 F. Castilla Urbano, “Una teoría del origen y desarrollo de la sociedad: el estado de naturaleza en John Locke”, en S. Vegas, dir. (Seminario de Actualización Filosófica), *En torno al Segundo Tratado del Gobierno Civil de John Locke*. MEC-CEP. Alcalá de Henares, 1994, pp. 135-163.
- 3 D. Hume, “Del contrato original”, en *Ensayos políticos*. Estudio preliminar de J. M. Colomer. Trad. de C. A. Gómez. Tecnos. Madrid, 1987.
- 4 G. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*. U.N.A.M., México, 1975, Primera parte, parág. 49, pp. 69-70: “La exigencia a veces planteada de la igualdad en la distribución de la tierra o, también, de toda riqueza existente, es un concepto intelectualista, tanto más vacío y superficial en cuanto que en esta particularidad se reintroduce no sólo la contingencia externa, natural, sino también toda la amplitud de la naturaleza espiritual en su infinita singularidad, como en su razón desenvuelta como organismo.
”No se puede hablar de injusticia de la naturaleza en la desigual repartición de la posesión y de la riqueza, puesto que la naturaleza no es libre y, en consecuencia, no es ni injusta ni justa. Que todos los hombres deben tener lo necesario para sus necesidades es, en parte, un deseo moral y, expresado con esa indeterminación, ciertamente bien intencionada; pero, como la simple buena intención en general, nada objetivo; y, en parte, lo necesario es algo distinto de la posesión y pertenece a otra esfera: la Sociedad Civil”.

Estado ni explicar el poder del príncipe⁵, y en el estado de naturaleza no se puede considerar que exista la auténtica libertad⁶.

Aunque no puede negarse validez a muchas de estas críticas, no es menos cierto que algunas de ellas parecen en exceso unilaterales. Por lo pronto, para rechazar lo que pretendía ser el centro de sus ataques, debería bastar con recordar que no todos los que hablaron del estado de naturaleza creyeron en su realidad⁷. Pero, además, lo que se quiso señalar con esta idea en la mayor parte de las ocasiones fue, primero, la posibilidad de soñar la utopía, aquello que, sin ser ahora, fue o pudo haber sido y, en consecuencia, podría llegar a ser de nuevo. En segundo lugar, y tal vez más importante, la idea tenía el suficiente carácter normativo como para legitimar cualquier modo de vida posterior, de ahí las distintas formas que adopta según quien la utilice. En cualquier caso, una constante de la idea de estado de naturaleza es que todo lo que ha de ser está prefigurado en el mismo: la maldad o la bondad de los hombres, la de la sociedad y la de sus tendencias e ideales, así como la configuración que ha de adoptar el estado y la distribución del poder en función de aquellos. Desde este punto de vista, el estado de naturaleza es en muchas ocasiones sinónimo de estado deseable, justo y antiguo, pero sobre todo es fundamento de cuanto viene después⁸.

La estrategia de situarlo en el pasado obedece también a la propia forma de la persuasión política que busca beneficiarse de la autoridad de lo que fue, del prestigio de los orígenes. En la misma medida que muchos movimientos dentro de la Iglesia buscan presentarse como un retorno al cristianismo primitivo, o la Revolución Francesa quiso ser una recuperación del espíritu romano y de algunas de las virtudes republicanas, ciertas concepciones del estado de naturaleza buscaban mostrar un comunismo en el que la ausencia de propiedad privada y el trabajo social fueran la base de una nueva forma de vida.

- 5 Ibídem, parág. 75, pp. 91-92: "Bajo el concepto del contrato, por consiguiente no puede ser colocado el matrimonio;...[...]... Tanto menos la naturaleza del Estado queda dentro de la relación contractual, o sea el Estado considerado como un contrato de todos con todos, o como un contrato de esos todos con el gobierno o con el príncipe. La intromisión de estas cuestiones, como también de las referentes a la propiedad privada en general en la relación estatal, ha producido en el Derecho Público y en la realidad las más grandes confusiones. Como en los períodos primitivos, los derechos y los deberes del Estado han sido considerados y afirmados como inmediata propiedad privada de individuos particulares, frente al derecho del príncipe y del Estado; así, en una época reciente, los derechos del príncipe y del Estado han sido considerados como objetos de contrato y fundados sobre él, como cosa simplemente común de la voluntad y como un algo derivante del albedrío de los asociados en un Estado. Si, de una parte, los dos puntos de vista son distintos, tienen de común el haber transportado las determinaciones de la propiedad privada a una esfera que por su naturaleza es completamente diversa y más elevada". Véase, asimismo, el parág. 258 de la Tercera parte.
- 6 Ibídem, Tercera parte, parág. 194, pp. 202-3: "La concepción por la cual el hombre viviría en libertad respecto a las necesidades en un llamado estado de naturaleza, en el cual sólo tuviese las llamadas meras necesidades naturales y aprovecharse para su satisfacción los medios sólo como se los concede directamente una naturaleza accidental (aún sin tener en cuenta el momento de la deliberación que reside en el trabajo), es una opinión falsa; porque la necesidad natural como tal y su inmediata satisfacción sería solamente el estado de la espiritualidad sumergida en la naturaleza; en consecuencia, de la ignorancia y de la no libertad; y la libertad reside únicamente en la reflexión de lo espiritual en sí, en su distinción de lo natural y en su reflexión sobre esto".
- 7 J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Tecnos. Madrid, 1995, p. 111: "no es empresa ligera la de separar lo que hay de original y de artificial en la actual naturaleza del hombre y conocer bien un estado que ya no existe, que quizá no ha existido, que probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es necesario tener nociones ajustadas a fin de juzgar con exactitud de nuestro estado presente".
- 8 P.-F. Moreau, "Naturaleza, cultura, historia", en F. Châtelet y G. Mairet (Eds.), *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*. Akal. Madrid, 1989, p. 442.

Esta alternativa es la que adoptaron algunos igualitaristas de finales del siglo XVIII, como Babeuf, y los llamados socialistas utópicos del siglo XIX. A diferencia de los primeros, muchos de estos últimos adquirieron conciencia de la inevitabilidad de los cambios introducidos por el desarrollo técnico; en consecuencia, en vez de idealizar el regreso a una Arcadia feliz y primitiva, se apresuraron a separar la expansión industrial de la explotación económica y de los privilegios que implicaba. Su objetivo era conseguir una sociedad más justa y feliz mediante el incremento de la producción y el reparto de la riqueza resultante del industrialismo⁹.

Hombres como Robert Owen en Inglaterra y Claude Henri de Saint-Simon en Francia buscaron subordinar el nuevo sistema industrial al interés general de la sociedad. Su oposición al capitalismo más o menos salvaje de la época no fue obstáculo para que admitieran las ventajas asociadas a la industria como base del nuevo modo de producción¹⁰. En esta misma línea de reflexión sobre el crecimiento de la industria se encontraban otros socialistas utópicos como Fourier y Cabet. Este último, por ejemplo, defendía la colectivización de la tierra como base fundamental de su nuevo cristianismo, en el que basaba su Icaria; pero, a diferencia de los soñadores ilustrados que le precedieron, su comunismo no era ajeno al maquinismo: proponía la creación de grandes fábricas y la amplia utilización de maquinaria¹¹.

En este contexto hemos de situar a Marx; éste concibió la historia como el paso de una sociedad sin clases a una sociedad dividida en clases, que el comunismo vendría, a su vez, a derribar. Desde esta perspectiva, supo ver en la idea de estado de naturaleza lo que había de intento de recuperar y recrear las virtudes primitivas, a la vez que, como pensador posterior en el tiempo e intelectualmente superior a los ilustrados y utopistas, era consciente de la ingenuidad implícita en la idea:

Una ficción corriente del siglo XVIII veía el estado natural como el verdadero estado de la naturaleza humana. Los hombres deseaban ver la idea del hombre con sus propios ojos, y por lo tanto crearon los «hombres naturales», Papagenos, cuya misma piel emplumada expresaba su candor. En las últimas décadas del siglo XVIII se sospechó que los pueblos primitivos poseían la sabiduría original, y se podía oír a los cazadores de aves imitar por todas partes la canción del iroqués o del indio, en la creencia de que por esos medios sería posible capturar a las aves mismas. Todas estas excentricidades se basaban en la idea correcta de que las condiciones *groseras* son retratos ingenuos, por así decirlo a la manera holandesa, de condiciones *verdaderas*¹².

9 G. Babeuf, H. de Saint-Simon y otros, *Socialismo premarxista*. Ed. de P. Bravo Gala. Tecnos. Madrid, 1998.

10 F. E. Manuel y F. P. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental. III. La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglo XIX-XX)*. Taurus. Madrid, 1981, caps. 25 y 28.

11 A. L. Morton, *Las utopías socialistas*. Ed. Martínez Roca. Barcelona, 1970, p. 135.

12 K. Marx, *Manifiesto filosófico de la escuela histórica del Derecho* (1842). Tomo la cita de la introducción de E. J. Hobsbawm a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. S. XXI. México, 1992, p. 49 nota.

La actitud de Marx hacia ese estado primigenio no fue, sin embargo, unívoca. Por una parte, siempre dio por supuesta la existencia de un comunismo primitivo; por otra parte, no era partidario de equiparlo con el comunismo futuro que defendía en sus escritos. De un lado, criticó lo que había de envidia y falta de reflexión en la concepción igualitaria del comunismo; de otro lado, apreció lo que consideró restos del comunismo originario en algunas formas productivas de su tiempo porque podían constituir un punto de apoyo para anticipar la revolución. También reprochó a los socialistas utópicos la ingenuidad de sus planteamientos, pero sus escasas descripciones de la futura situación del hombre bajo el comunismo no revelan menos candor. Por último, pero no menos importante, a pesar de su criticismo hacia los que, según él, pretendían instaurar el comunismo primitivo en su época, dedicó partes importantes de sus escritos a tratar del origen, características y desarrollo de las sociedades primitivas y, durante los últimos años de su vida, se dedicó a leer y acumular información sobre ellas.

2. EL “ESTADO DE NATURALEZA” EN LOS MANUSCRITOS

Tal vez convendría comenzar a analizar estos planteamientos a partir de los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), inéditos en vida de su autor. Marx critica en ellos la concepción del trabajo y de la propiedad privada de Proudhon, Fourier, Saint-Simon, Cabet, etc. Su opinión es que estos autores vieron en la propiedad privada el origen de los males que afectaban al trabajador. Alguno de ellos, como Proudhon, equiparó la propiedad privada al capital, de manera que puso la solución de los males del proletariado en la superación de aquél. Otros, como Fourier y Saint-Simon, insistieron en la existencia del trabajo no libre como la consecuencia nociva más importante de la propiedad privada; bastaría, por tanto, con modificar la forma que adopta el trabajo para que mejorara la situación del trabajador. Como se declarará en *El manifiesto comunista*, para conseguir sus objetivos, estos socialistas burgueses y utópicos, entre los que cabe contar a “los economistas, a los filántropos, a los humanitarios, a los promotores de la mejora de la situación de las clases trabajadoras, a los organizadores de la beneficencia, a los miembros de la sociedad protectora de animales, fundadores de asociaciones en pro de la frugalidad y a los más pintorescos reformadores de vía estrecha”, pero que Marx ejemplificará en la *Filosofía de la miseria* de Proudhon¹³, recurrieron a soluciones parciales, poniendo sus esperanzas en reformas administrativas o acciones filantrópicas en las que la buena voluntad de las clases política o económicamente privilegiadas debía desempeñar un papel fundamental.

Sin embargo, la crítica que más nos interesa de las que se llevan a cabo en los *Manuscritos*, es la del comunismo de los que, como Cabet, pretenden una vuelta al supuesto igualitarismo primitivo. Marx identifica este comunismo con la “propiedad privada general”; considera que, lejos de contribuir a desarrollar la personalidad del hombre, la niega. Dos son las causas fundamentales de esta negación: por una parte, la dependencia de este comunismo de la propiedad material, que le hace desconfiar y rechazar lo que, como el talento y las habilidades personales, no puede ser compartido y sometido a la posesión física inmediata. Por otra parte, su insistencia en hacer de la propiedad privada una propiedad general conduce a este comunismo a una comprensión degradada de las relaciones humanas; ésta tiene su mejor expresión en su propuesta de sustituir el matrimonio por la comunidad de las

13 K. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista*. Ed. de A. Sanjuán. Alhambra. Madrid, 1997, pp. 93-94.

mujeres. En ambos casos, el comunismo grosero e irreflexivo muestra sus limitaciones haciendo de la envidia general y el deseo de nivelación¹⁴, el sustitutivo de la competencia capitalista. Desde estas premisas es fácil comprender que en esta forma de comunismo hay más de degradante y de alienación generalizada que de liberación. La contradicción entre este comunismo y el intento marxista de eliminar la alienación, queda bien reflejada en las propias palabras de Marx:

Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización, el regreso a la *antinatural* simplicidad del hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella¹⁵.

Por tanto, los *Manuscritos* ponen de manifiesto una crítica del estado de naturaleza entendido como comunismo originario. La reivindicación que llevan a cabo los partidarios de este comunismo se considera ajena al hombre real (con su educación y su grado de civilización); pretenden sustituir sus necesidades reales, fruto de una situación concreta, por un ser que carece de las mismas, y que por ello mismo resulta abstracto y situado en unas condiciones de vida irreales. Una superación de la propiedad privada basada en estas características sólo puede ofrecer pobreza y limitaciones.

Frente a este comunismo grosero, Marx propone un comunismo capaz de superar la propiedad privada no por sí misma, sino en cuanto consecuencia de la alienación del hombre; no en vano, “aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo”¹⁶. Para superar la alienación del hombre es necesario dejar de lado el primitivismo característico de este estado originario, que Marx considera una abstracción de las auténticas condiciones de vida del hombre, y asumir “toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente”¹⁷. El objetivo marxista no se centra en conseguir la nivelación general, “el *comunismo* es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”¹⁸; lo que se trata de lograr es la apropiación de la esencia humana, convirtiendo al hombre en un auténtico ser social.

Marx identifica esta situación en la que efectivamente se producirá la superación *positiva* de la propiedad privada y de la autoalienación del hombre como una reconciliación del hombre con la naturaleza. Lo que quiere expresar con ello es que en la sociedad donde tenga lugar este acontecimiento, la conducta natural del hombre se hace humana, mientras que la

14 De hecho, la indiferencia era la actitud de Marx ante la igualdad. Véase, A. Wood, “Marx and equality”, en J. Roemer, ed., *Analytical Marxism*. C.U.P./Editions de la Maison des Sciences de l’Homme. Cambridge/París, 1986, p. 284: “Pienso que es bastante dudoso que Marx considerase la igualdad social como algo bueno o deseable para su propia causa”.

15 K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*. Ed. de F. Rubio Llorente. Alianza Ed., Madrid, 1995, pp. 141-142.

16 *Ibídem*, p. 116.

17 *Ibídem*, p. 143.

18 *Ibídem*, p. 156.

expresión de su naturaleza (humana) adquiere carácter natural. Así entendido, el comunismo resuelve el conflicto entre el hombre y el hombre, entre esencia y existencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie.

La superación positiva de la propiedad privada supone la superación de cualquier tipo de enajenación, de manera que el hombre recobrará su existencia humana, y por eso mismo, social. Este retorno a la auténtica humanidad del hombre es fruto de un proceso real que tiene, a la vez, su resultado y punto de partida en la acción humana¹⁹. En este proceso, la propiedad privada es considerada por Marx como una “necesidad histórica” que ha cumplido la función que le correspondía: “la vida humana necesitaba de la *propiedad privada* para su realización” como “ahora necesita la supresión y superación de la propiedad privada”²⁰. La necesidad de la propiedad privada la asocia Marx a la creación de riqueza que propicia, y su superación permitirá el disfrute general de la misma: “El sentido de la propiedad privada -desembarazada de su enajenación- es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, tanto como objeto de goce cuanto como objeto de actividad”²¹. Desde esta situación, la esencia y la vida humanas dejarán de ser concebidas exclusivamente “en el sentido de la *posesión*, del *tener*”²². Al igual que la propiedad privada, también la industria y las ciencias naturales han cumplido su finalidad histórica: ambas han servido para completar la deshumanización del hombre pero, al transformar la vida humana, han preparado el camino para su emancipación²³.

En definitiva, el panorama que nos muestran los *Manuscritos* es el de una sociedad en la que la armonía del hombre con la naturaleza y con su devenir deberán permitir sustituir “la *riqueza* y la *miseria*” que legitima la Economía Política por “el *hombre rico* y la *rica necesidad humana*”²⁴. Por las declaraciones de Marx podemos suponer que en esa sociedad auténtica la satisfacción de las necesidades humanas sería total, hasta el punto de convertir el sufrimiento del hombre, humanamente entendido, en “un goce propio del hombre”²⁵; asimismo, desaparecerían los conflictos humanos, tanto los sociales como los individuales, y la efectividad de los vínculos sociales garantizaría el placer a todos los hombres. Este placer, por otra parte, será distinto del que obtiene el capitalista mientras impera la industria burguesa²⁶; no estará dado en términos económicos, ni será un placer calculado, sino un goce integral. Desde esta perspectiva, se puede decir que la perfección moral de los

19 Podemos ver una ejemplificación de este proceso en los propios *Manuscritos* (ed. cit., p. 165): “Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo”.

20 *Ibídem*, p. 175.

21 *Ibídem*, p. 177.

22 *Ibídem*, p. 147.

23 *Ibídem*, pp. 151-152.

24 *Ibídem*, p. 153.

25 *Ibídem*, p. 148.

26 *Ibídem*, p. 168.

hombres en el estado de naturaleza que tanto reprochó haber imaginado a los autores del siglo XVIII es proyectada por Marx en el futuro próximo.

Así, el humanismo de Marx en los *Manuscritos* puede ser entendido como el resultado de una antropología filosófica cuyo supuesto principal, la alienación del hombre, es analizado en las condiciones que se dan dentro de la economía capitalista²⁷. Marx pretende con ello denunciar la idea del hombre, la filosofía, implícita en la Economía Política (esa Economía Política que “parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica”²⁸). No obstante, los orígenes de esta alienación parecen darse por supuestos por Marx y no son objeto de un examen detallado. Hay que esforzarse en entresacar algunos breves párrafos para poder aproximarnos a lo que parece ser una intuición básica: la alienación no existió hasta que se produce “la dominación de la tierra como un poder extraño sobre los hombres”²⁹, que en los *Manuscritos* se ejemplifica en el orden feudal. Antes de esa desposesión, el hombre no se siente alienado: “El salvaje en su caverna (este elemento natural que se le ofrece espontáneamente para su goce y protección) no se siente extraño, o mejor dicho, se siente tan a gusto como un pez en el agua”³⁰. Sólo en una sociedad organizada sobre la base de la propiedad privada y un trabajo deshumanizado y deshumanizador, el hombre siente esa caverna como un elemento hostil; a esa situación corresponde la *sociedad civil* de los economistas en la que el hombre sólo es concebido como conjunto de necesidades y como medio para el resto de los hombres³¹.

No hay, por tanto, en Marx rechazo del estado originario del hombre como un estado de cierta, aunque no plena, felicidad. Cuando rechaza el estado de naturaleza su crítica se dirige, por una parte, hacia quienes lo manipulan, hacia los teóricos de la Economía Política, que se sirven del mismo como origen y fundamento de una forma de vida acorde con su ideología. Marx es concluyente al respecto:

“No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio”³².

27 *Ibídem*, pp. 47-48: “en el presente escrito sólo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., en la medida en que la Economía Política misma, ex profeso, toca estas cuestiones”.

28 *Ibídem*, p. 104.

29 *Ibídem*, p. 98; asimismo, p. 139: “la propiedad territorial es la primera forma de la propiedad privada”.

30 *Ibídem*, pp. 165-166; más radical en el ejemplo del samoyedo, pp. 60-61: “El samoyedo, reducido a su aceite de pescado y a sus pescados rancios, no es pobre porque en su cerrada sociedad todos tienen las mismas necesidades. Pero en un estado *que va hacia delante* que, por ejemplo, en un decenio ha aumentado su producción total en relación a la sociedad en un tercio, el obrero que gana ahora lo mismo que hace diez años no está ni siquiera tan acomodado como antes, sino que se ha empobrecido en una tercera parte”.

31 *Ibídem*, p. 169; la consideración negativa de la sociedad civil, como lugar donde se produce la alienación del hombre, probable fruto de la influencia hegeliana (*Filosofía del derecho*, parág. 182 y ss.), se mantiene en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*: véase la cita de la Introducción reproducida más adelante.

32 *Ibídem*, p. 105.

Por otra parte, reprocha a los socialistas utópicos la caída en el anacronismo, la conversión de esta forma de vida originaria en un ideal válido para su época, haciendo abstracción de las nuevas condiciones existentes. Por el contrario, Marx concibe la historia de la humanidad desde el estado de naturaleza primitivo hasta su tiempo, como un proceso de degradación moral y social de la especie humana. Desde los tiempos de la comunidad primitiva, los hombres han ido perdiendo su propio ser. El punto más bajo de este proceso lo constituye la sociedad capitalista. Sin embargo, esta negación de la humanidad del hombre esconde la semilla de su futura humanización, que no supondrá una vuelta al principio de los tiempos, sino que tendrá lugar en condiciones mucho más favorables que en ninguna otra época de la historia porque se beneficiará de la riqueza generada por el capitalismo.

3. EL “ESTADO DE NATURALEZA” HASTA LOS GRUNDRISSE

Con distinta terminología, profundizando en algunas ideas y desarrollando formas de análisis mucho más precisas, la enajenación del hombre bajo el capitalismo ocupará siempre el centro de la atención de Marx, pero sólo en escritos posteriores a los *Manuscritos* dedicará mayor atención al proceso por el que esta alienación tiene lugar originalmente; asimismo, tratará de vincular las distintas formas que adopta la propiedad con la división del trabajo que se produce en cada sociedad. Así, en *La ideología alemana* (1845-46) se establece una primera forma de propiedad comunal, de la tribu, que corresponde a “la fase incipiente de la producción en que un pueblo vive de la caza y la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura”³³, en cuyo caso es necesario que exista una gran cantidad de tierras sin cultivar. La familia es la base productiva de esta sociedad, de forma que la división del trabajo no es más que la prolongación de la existente en la misma; la estructura social constituye también la ampliación de aquélla: a la cabeza de la tribu figuran los patriarcas, después los miembros de la tribu y finalmente los esclavos. La esclavitud, por otra parte, va aumentando conforme se incrementan la población, las necesidades, el intercambio exterior y las guerras.

Tras esta forma primitiva se distinguen el mundo antiguo con propiedad comunal y estatal; el feudalismo caracterizado por los estamentos, la existencia de gremios y la propiedad de la tierra y, finalmente, el capitalismo. Todas estas formas de sociedad tienen su origen en la capacidad productiva de la que disponía la especie humana en cada etapa. Lo que nos interesa no es su desarrollo a partir de la comunidad tribal, sino que, a diferencia del asocial estado de naturaleza de los pensadores burgueses, Marx y Engels no dejan de subrayar el carácter social de los individuos: es en la familia y sometidos a relaciones comunitarias, donde los hombres desarrollan su existencia. Sólo con la mejora de los instrumentos de producción se acentúa la división del trabajo, base fundamental de la desigualdad en cada tipo de sociedad. Allí donde la división del trabajo es menor, por ejemplo en la época primitiva, tampoco aparece en sentido estricto su *alter ego*, la propiedad privada; por el contrario, cuando la sociedad patriarcal se hace más compleja por efecto de la división del trabajo, las jerarquías acaban imponiéndose, y la explotación -no sólo en forma de esclavitud- se convierte en norma.

La célebre frase según la cual “la historia de toda sociedad ha sido hasta el presente la historia de la lucha de clases”, que figura en la primera sección de *El manifiesto comunista* (1848), anticipa con claridad la concepción evolutiva que impera en esta obra. En *El manifiesto* Marx y Engels no se ocupan de la sociedad comunal primitiva y hablan de la sociedad esclavista de la Antigüedad y del feudalismo sólo porque sirven de base a la sociedad burguesa³⁴. Es la historia *escrita*, no sus antecedentes, lo que les atrae. Si no hay en esta obra el detalle en la descripción de los tipos de sociedad que aparece en *La ideología alemana*, tal vez sea porque, a diferencia de este texto, que no fue publicado en vida de sus autores, Marx y Engels sabían que *El manifiesto comunista* iba a ser leído por miles de personas. Con su redacción, sólo pretendían mostrar a un público no académico que la sociedad burguesa surgió de las ruinas de la sociedad feudal, después de transformar sus modos de producción e intercambio; por eso, carecía de importancia remontarse a una prehistoria de difícil comprensión. La sencillez expositiva de *El manifiesto*, su voluntaria limitación a la época contemporánea y alguna referencia al feudalismo o a la Edad Moderna, deben atribuirse, con toda seguridad, al predominio que otorga a lo propagandístico sobre la exactitud y el detalle históricos. No obstante, no debe pasar desapercibida la crítica de los distintos tipos de socialismo que llevan a cabo en esta obra. Como en los *Manuscritos*, también en *El manifiesto* la pretensión de ignorar las condiciones materiales y la insuficiente organización y conciencia del proletariado conducen al fracaso. En su afán reformador, el socialismo utópico cae en un tosco igualitarismo, que no puede ser confundido con el comunismo futuro: “La literatura revolucionaria surgida de estos primeros movimientos del proletariado tiene necesariamente, por lo que respecta a su contenido, un carácter reaccionario. Preconiza un ascetismo universal y un burdo igualitarismo”³⁵.

4. LA COMUNIDAD PRIMITIVA EN LOS GRUNDRISSE

Hay que fijarse en los *Grundrisse* o *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-58) para encontrar un tratamiento más amplio y profundo del tema que en cualquier otro escrito de Marx. En esta obra, que tampoco fue publicada en vida de su autor, se parte de una crítica de las concepciones contractualistas por suponer que los individuos existen o existieron en algún momento de la historia al margen de la sociedad. Para Marx la consideración del cazador o del pescador solos y aislados como inicio del proceso evolutivo son el fruto de lo que llama “robinsonadas dieciochescas”³⁶. Éstas, más que una reacción frente al excesivo refinamiento de la época ilustrada, como han interpretado algunos historiadores de la civilización, suponen una manera incorrecta de entender la naturaleza humana. A fuerza de conformar al hombre a la naturaleza quieren presentarlo como fruto de ésta, cuando en realidad es un producto de la historia. En la misma línea de la denuncia ya formulada en los *Manuscritos* contra los teóricos de la Economía Política, para Marx lo que hay detrás de esta concepción es, más bien, un intento de retrotraer rasgos de la sociedad actual al pasado:

34 K. Marx y F. Engels, *El manifiesto comunista*, ed. cit., p. 50.

35 *Ibíd.*, p. 96.

36 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI ed., México, 1989, Introducción, p. 3. La expresión se repite en *El capital. Crítica de la economía política*. FCE. México, 1978, 3 vols.; vol. I, p. 41: “ya que la economía política gusta tanto de las robinsonadas, observemos ante todo a Robinson en su isla”.

“En realidad, se trata más bien de una anticipación de la «sociedad civil» que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII -que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia”³⁷.

De esta forma se ignora el carácter social del individuo y su producción. Para Marx, el individuo sólo puede individualizarse en la sociedad y, en consecuencia, aparece siempre integrado dentro de un todo mayor, sea la familia, la tribu o la comunidad. Sólo dentro de la “sociedad civil” desarrollada en el siglo XVIII, la época en la que paradójicamente se cree que las relaciones sociales se han universalizado en mayor medida que en ninguna otra, se concibe al hombre aislado y perseguidor de unos fines tan particulares que las relaciones con los demás sólo son consideradas como medios.

Asimismo, la producción no existe en abstracto, sino en un estadio determinado del desarrollo social. Cada época histórica posee sus propias características, aunque comparte con el resto ciertos rasgos. Si se quiere llevar a cabo un análisis correcto de la producción hay que advertir desde el comienzo ante qué época de la producción estamos. De lo contrario se corre el riesgo de caer en el error que Marx reprocha a los economistas de su época: el de “introducir subrepticamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto”³⁸. Desde esta perspectiva se entiende que tomen el capital como “una relación natural, universal y eterna” y la propiedad privada (frente a la *no-propiedad*) como la forma por excelencia de la apropiación, ignorando -dice Marx- no sólo el papel importante que durante largo tiempo ha jugado la propiedad común, sino que ésta es la forma primigenia de propiedad. En definitiva, como toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc., es necesario estudiar las distintas formas de producción existentes para poder comprender la evolución histórica.

Por este motivo, además de las numerosas referencias aisladas que existen en los *Grundrisse*, Marx va a dedicar un capítulo específico de los mismos al análisis de las formas que preceden a la producción capitalista. La relevancia de este apartado no debe ser ignorada, pues de los *Grundrisse* no se puede decir, como se ha dicho de los *Manuscritos*, que se trata de una obra de juventud; por el contrario, corresponden a la madurez de Marx, son inmediatamente anteriores a la redacción de *El capital* durante la década de 1860. Aunque el objetivo específico de los *Grundrisse* es analizar “la moderna producción burguesa”³⁹, y

37 Ibídem, pp. 3-4.

38 Ibídem, p. 7.

39 Ibídem, p. 5.

precisamente por ello, Marx desea mostrar cómo ésta es sólo una de las formas que ha adoptado a lo largo de la historia el hombre para producir. En la medida en que es un resultado histórico y no una determinación natural, es posible esperar o provocar su transformación, y Marx explica el camino que ha de adoptar ésta.

En segundo lugar, los *Grundrisse* muestran la influencia de Hegel en Marx. Tratándose de una obra de madurez, este detalle dista de resultar anecdótico. Pero, además, en esta obra se mezclan sin dificultad la economía, la filosofía, la sociología y la política, lo cual demuestra que no es posible abordar el trabajo de Marx, ni siquiera el del Marx maduro, al margen de su formación filosófica juvenil y sin tener muy presentes conceptos que ya aparecían en obras como los *Manuscritos*⁴⁰.

En tercer lugar, y centrándonos en lo que es el objeto de estas líneas, en los *Grundrisse* aparece el tratamiento más sistemático, amplio y positivo del comunismo primitivo que es posible localizar en los escritos de Marx; pero, además, se introduce una novedad significativa respecto de sus textos anteriores: entre el modo de producción que determina la tribu y el capitalismo se distinguen varias formas de producción, apareciendo el sistema asiático u oriental junto con el antiguo y el germánico. Marx también alude al sistema eslavo, que parece compartir características básicas con el asiático, aunque sin caer en sus formas despóticas.

Dos rasgos fundamentales de la producción capitalista son la subordinación del trabajo al dinero y la separación del trabajo de las condiciones objetivas de su realización, es decir, respecto al medio de trabajo y al material de trabajo. Estas condiciones alienantes no existen cuando el trabajador tiene una existencia objetiva, independiente del trabajo, de manera que se produce la unidad del trabajo con sus supuestos materiales. Esto es, que el trabajador se siente consigo mismo como señor de las condiciones de su realidad. El requisito para que se dé esta situación es la propiedad de la tierra. Cuando el individuo participa de ésta junto con otros, no se siente trabajador sino propietario o copropietario. En estas condiciones, su trabajo no se encamina a la creación de valor, sino que tiene por finalidad su mantenimiento y el de su familia, así como el de la comunidad de la que forma parte⁴¹.

Tal y como Marx lo narra, este proceso ocurre de la siguiente forma: el comunismo primitivo tendría como base la familia o la reunión de varias familias en una tribu. Estas tribus llevarían una forma de vida nómada hasta que se asientan en un lugar determinado y pasan a explotar la tierra de una manera colectiva. Surge así la horda o comunidad de sangre, de idioma, de costumbres, etc. Esta entidad comunitaria “es el primer supuesto de la *apropiación de las condiciones objetivas* de su vida y de la actividad de auto reproducción y de objetivación de ésta”⁴², que se expresa en la actividad de los hombres como pastores, caza-

40 M. Nicolaus, “El Marx desconocido”, en K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, ed. cit., pp. XXXVII-XXXVIII: “Los entusiastas de Hegel y los partidarios de Ricardo también encontrarán estimulante el trabajo o, a la inversa, igualmente frustrante, ya que los *Grundrisse* son, por así decirlo, la glándula pineal a través de la cual estos dos grandes antecedentes de Marx se entregan a una ósmosis recíproca...[...] Pese a que no hemos examinado este problema en detalle, el lector de los *Grundrisse* encontrará una línea directa de continuidad que se remonta a muchas de las ideas de los *Manuscritos de 1844*”.

41 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, ed. cit., pp. 433-434.

42 *Ibíd.*, p. 434.

dores, agricultores, etc. En esta situación, la tierra aparece no sólo como el lugar en que se asienta la horda, sino como un gigantesco taller que proporciona al hombre los medios y materiales de trabajo. Nada tiene de extraño, pues, que los hombres, en tanto que miembros de la comunidad, se sientan propietarios. El contractualismo, sobre todo en su versión lockeana, había atribuido al trabajo la creación de propiedad⁴³. Marx va a refutar esta visión que se encuentra en la base de la ideología del individualismo posesivo burgués⁴⁴; según Marx no es el individuo el que crea, a través del trabajo, la propiedad, sino que ésta es parte de una sociedad en la que se integra como miembro (propietario) y que al mismo tiempo trabaja.

Sin embargo, el cambio en las formas de producción, incluyendo dentro de éstas la propia reproducción de los individuos, hace que la propiedad comunitaria evolucione de diversas formas. En el sistema asiático u oriental, donde es producto de una combinación de manufactura y agricultura dentro de la pequeña comunidad, que de este modo se vuelve enteramente autosuficiente⁴⁵, puede adoptar dos maneras. En la primera, puede mantenerse la propiedad comunitaria con individuos que trabajan independientemente dentro de estas comunidades, junto con su familia, en las tierras que les han sido asignadas; esta es la forma que adoptan las comunidades eslavas, las rumanas, etc. En la segunda, la unidad de la comunidad se extiende hasta incluir el carácter colectivo del propio trabajo; éste es el caso de México, Perú, los antiguos celtas o algunas tribus de la India. Marx considera que este segundo sistema de producción y propiedad colectiva es una forma secundaria que se produce a partir de la conquista de tribus que conocieron la propiedad común y la producción colectiva en la forma antigua y más simple⁴⁶.

Tal vez no sea irrelevante señalar que, mientras que la forma eslava puede evolucionar hacia la prestación personal, la forma asiática propiamente dicha “es necesariamente la que se mantiene con mayor persistencia y duración”⁴⁷, presentándose integrada dentro de una unidad mayor, a la que dedica parte de su excedente para fines económicos, sociales, militares, etc., y que suele adoptar el despotismo como forma de gobierno.

La segunda forma o forma antigua, es producto de una vida histórica más dinámica que las anteriores. Tiene también como supuesto la entidad comunitaria, pero los individuos no son meros accidentes o componentes naturales de la misma. Aquí la ciudad es la sede de los campesinos-propietarios de la tierra, que aparece como territorio de la ciudad, no como la aldea que era accesorio de la tierra. En este sistema existe la propiedad privada de la tierra por parte del individuo, aunque éste sólo puede ser propietario en tanto que miembro de la comu-

43 J. Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Ed. J. Abellán. Espasa-Calpe. Madrid, 1991, *Segundo Ensayo*, párrafo 27: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenezcan a todos los hombres en común, con todo, cada hombre es *propietario* de su propia *persona*, sobre la cual nadie, excepto él mismo, tiene ningún derecho. Podemos añadir a lo anterior que el *trabajo* de su cuerpo y la *labor* de sus manos son también suyos. Luego siempre que coja algo o lo cambie del estado en que lo dejó la naturaleza, ha mezclado su *trabajo* con él y le ha añadido algo que le pertenece, con lo cual, lo convierte en *propiedad* suya”.

44 C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Fontanella. Barcelona, 1970.

45 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, ed. cit., p. 435.

46 *Ibídem*, p. 451.

47 *Ibídem*, p. 446.

nidad que es la que conquista y garantiza como reunión de propietarios, el mantenimiento de las propiedades individuales. Los individuos mantienen sus vínculos organizándose militarmente, y esto genera diferenciaciones que se manifiestan en la forma de linajes superiores e inferiores, aumentando a su vez por la mezcla con tribus sojuzgadas.

La tercera forma es la germánica. El núcleo básico de ésta no es la comunidad como propietario efectivo, ni la pertenencia a la ciudad como requisito de la propiedad privada, sino que “el todo económico está contenido en cada casa individual, la cual constituye para sí un centro autónomo de la producción (manufactura sólo como ocupación doméstica accesoria de las mujeres, etc.)”⁴⁸. Las viviendas aisladas se asocian ocasionalmente con las que pertenecen a la misma tribu para la guerra, la religión, la resolución de problemas legales y, en definitiva, para garantizar la seguridad mutua. El dinamismo de este sistema queda patente en las continuas comparaciones que Marx establece con los otros modos de producción, así, por ejemplo:

“La historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura; la historia asiática es una especie de unidad indiferente de ciudad y campo (en este caso las ciudades verdaderamente grandes deben ser consideradas meramente como campamento señorial, como una superfección sobre la estructura propiamente económica); la Edad Media (época germánica) surge de la tierra como sede de la historia, historia cuyo desarrollo posterior se convierte luego en una contraposición entre ciudad y campo; la historia moderna es urbanización del campo, no, como entre los antiguos, ruralización de la ciudad”⁴⁹.

En los *Grundrisse*, estas formas que surgen a partir de la comunidad primitiva no son sucesivas; pueden coexistir unas con otras, como es el caso de la forma asiática. También alguna de ellas, como el desarrollo de la forma germánica que llamamos feudalismo, puede dar origen al capitalismo. Lo importante desde el punto de vista que aquí interesa es que en mayor o menor medida en todas estas formas que preceden al capitalismo hay, por una parte, una apropiación de la condición natural del trabajo, es decir, el individuo ve el trabajo como algo suyo, como naturaleza, en la misma medida que su piel, sus órganos y sentidos, etc.; por otra parte, el comportamiento que implica esta forma natural de entender el trabajo está mediado por la existencia del individuo como miembro de una comunidad. A este respecto, Marx advierte que “así como un individuo aislado no podría tener lenguaje, tampoco podría tener propiedad del suelo”⁵⁰.

El trabajo como interacción del hombre con la naturaleza exige la apropiación de la tierra pero, contra lo que ha dado por supuesto la economía burguesa, esa apropiación no es sinónimo de propiedad privada. Por el contrario, que la propiedad aparezca o no como propiedad colectiva depende del mantenimiento de las condiciones objetivas de cada sistema: “la producción misma, el progreso de la población (la cual también pertenece al ámbito de la producción) suprimen gradual y necesariamente estas condiciones; las destruyen en vez

48 Ibidem, p. 443.

49 Ibidem, p. 442.

50 Ibidem, p. 445.

de reproducirlas, etc., y de ese modo se desintegra la entidad comunitaria junto con las relaciones de propiedad en que estaba basada”⁵¹.

El hombre se aísla, pues, a través del proceso histórico. Este proceso llega a su culminación con “la relación entre trabajo asalariado y capital”⁵². Bajo la economía burguesa, el obrero sólo está presente de una manera subjetiva, ha perdido su propiedad y las relaciones con el medio natural que ésta imponía. Lo que eran las condiciones objetivas de producción (suelo, material en bruto, medios de subsistencia, instrumento de trabajo, etc.) a las que se encontraba ligado el trabajador se separan de éste y pasan a existir, contrapuestas a él, bajo la forma de capital. Todo el proceso tiene lugar no porque el capital cree las condiciones objetivas de la producción y las brinde a los trabajadores despojados de ellas; más bien, lo que ocurre es que a partir de la creación y acumulación de dinero que da origen al capital se despoja de estas condiciones a los individuos. Un ejemplo del propio Marx bastará para entender el proceso: el mercader

“hace trabajar para sí más tejedores e hilanderos, que hasta ese momento trabajaban en el tejido y el hilado como actividad accesoria de la agricultura, de tal modo que convierte su actividad accesoria en ocupación central; pero de ahí en adelante está más seguro de ellos y los ha convertido en trabajadores asalariados bajo su imperio. Mudarlos entonces de sus lugares de origen y reunirlos en una casa de trabajo es un paso posterior. En este simple proceso se ve claramente que el capitalista no ha preparado material en bruto, ni instrumento, ni medios de subsistencia para los tejedores e hilanderos. Todo lo que él ha hecho es limitarlos cada vez más a un tipo de trabajo, en el cual se vuelven dependientes de la venta, del *comprador*, del *comerciante* y finalmente sólo producen *para y por intermedio* de él. Originariamente éste sólo compraba trabajo a través de la compra del producto: no bien los trabajadores se han limitado a la producción de este valor de cambio y, por consiguiente, deben producir valor de cambio inmediato, intercambiar todo su trabajo por dinero para poder seguir existiendo, caen bajo el imperio del comerciante y finalmente desaparece también la apariencia de que ellos le *vendan* a él sus productos”⁵³.

Marx considera que el hombre “aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*”, pero no como un sujeto político⁵⁴. Con ello quiere indicar que en los períodos donde se dan formas comunitarias de vida, el individuo aparece como propietario, con una existencia objetiva, pero sometido a la entidad comunitaria y carente de autonomía⁵⁵. Por tanto, hay que entender estas viejas formas de vida como naturales frutos del proceso histórico que, al ser producto de un desarrollo limitado de las fuerzas pro-

51 *Ibíd.*, p. 446.

52 *Ibíd.*, p. 449.

53 *Ibíd.*, p. 471.

54 *Ibíd.*, p. 457.

55 S. Avineri, *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. CEC. Madrid, 1983, p. 166: “la propiedad tribal, en su forma comunal y cooperadora, es un factor socialmente limitante, que frena el poder individual a desentenderse de la generalidad de la sociedad y a establecerse como interés egoísta distinto del interés social general”.

ductivas, dan origen a formas restrictivas de la personalidad. No hay en ellas un desarrollo libre y pleno del individuo ni de la sociedad. El desarrollo de las fuerzas productivas al disolver estas comunidades disuelve la existencia objetiva del ser humano, pero simultáneamente pone las bases para su reconocimiento como sujeto político.

El estado natural que constituye la comunidad primitiva, no es objeto de idealización por parte de Marx; no hay propiedad privada, no hay una consideración del hombre como objeto, pero sí hay conciencia del insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas y de la falta de capacidad política del individuo. Sólo el relativo mal que supone el desarrollo de las fuerzas productivas dentro de la sociedad burguesa pondrá las bases para una nueva forma de producción en la que el individuo alcanzará su plena capacidad política⁵⁶.

Como ocurría en los *Manuscritos*, también en los *Grundrisse* la historia de la humanidad es interpretada como un proceso en el que la especie humana se ve progresivamente condenada a sufrir dosis mayores de explotación. Pero, este proceso de negación, cuyo punto de inflexión máximo es el capitalismo, será negado en sí mismo y superado. La superación no será una simple vuelta al estado de naturaleza, sino que representará la asunción de lo que de valioso hay en el mismo (la forma del trabajo) sin sus limitaciones, esto es, junto con la riqueza material generada bajo las nuevas formas de producción. En estas condiciones, el hombre desarrollará plenamente su personalidad, sin gregarismos de ningún tipo. Marx lo expresa con claridad:

“la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa, o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medida con un patrón *preestablecido*? ¿[Qué, sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿[Como resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa -y en la época de la producción que a ella corresponde- esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la

56 F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Planeta. Barcelona, 1992, p. 176, insistirá en esta cuestión: “La tribu era la frontera del hombre, lo mismo contra los extraños que para sí mismo: la tribu, la gens, y sus instituciones eran sagradas e inviolables, constituía un poder superior dado por la naturaleza, al cual cada individuo quedaba sometido sin reserva en sus sentimientos, ideas y actos. Por más imponentes que nos parecen los hombres de esa época, apenas si se diferenciaban unos de otros; estaban aún sujetos, como dice Marx, al cordón umbilical de la comunidad primitiva”.

destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo. Por eso el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el [mundo] moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*⁵⁷.

5. ÚLTIMOS CAMBIOS EN EL “ESTADO DE NATURALEZA” MARXISTA

Las mismas formas que se estudian en los *Grundrisse* aparecen citadas en el *Prólogo* de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), donde Marx alude a que en la formación económica de la sociedad se distinguen varias épocas de progreso, que son “el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués”⁵⁸.

También en *El capital* volverá a analizar la evolución de las sociedades, repitiendo afirmaciones ya vistas; así, la cooperación entre los miembros de la tribu, su propiedad colectiva y la ausencia de individualismo aparecen como los rasgos de la comunidad primitiva, frente a la forma de producción capitalista⁵⁹. Su “comunismo elemental”⁶⁰ finaliza con la progresiva división del trabajo que se produce dentro de la familia, que conduce a la variación de su modo de producción, forma de vida y productos⁶¹. A partir de esta diversidad comienza el intercambio de mercancías, verdadero punto final de la comunidad⁶².

Sin embargo, el interés de Marx por el comunismo primitivo después de publicado el Libro I de *El capital* en 1867 fue en aumento, y se puede asociar con su dedicación a la historia de Rusia y las posibilidades de una revolución en este país. Por tanto, hay que relacionarlo, primero, con el modo de producción asiático, esto es, con la supervivencia de formas de producción comunitarias bajo el control y supervisión de déspotas que hacen las veces de estado y, segundo, con un potencial elemento de apoyo a la revolución allí donde la inexistencia de industria hacía improbable el paso a una sociedad comunista: Rusia y Oriente.

Desde esta perspectiva, en Rusia básicamente se trataría de lo siguiente: la comunidad aldeana rusa, el *mir* o la *obshchina*, era la base de una discusión entre populistas (*narodniki* o *narodniks*) y marxistas. Los primeros creían que la comuna rural podría ser el germen de un futuro socialismo que hiciera innecesario el paso por el capitalismo (que Marx en varias cartas a autores rusos consideró condición no universal, sino válida sólo para Europa occidental⁶³); la opinión de Marx (hay que insistir en que expresada sólo en cartas pri-

57 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, ed. cit., pp. 447-448.

58 K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Progreso. Moscú, 1973, 3 vols.; vol. I, p. 518.

59 C. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, ed. cit., vol. I, p. 270.

60 *Ibídem*, vol. III, p. 769.

61 *Ibídem*, vol. I, p. 286.

62 *Ibídem*, vol. I, p. 51.

63 F. J. Martínez Martínez, “Las concepciones antropológicas de Marx y Engels”, en *Papeles de la F.I.M.*, 1, 1994, p. 114. También N. Levine, “Dialectical Materialism and the mir”, en *Berkeley Journal of Sociology*, 18, 1973-4, p. 102.

vadas) no fue compartida por los marxistas rusos, ni por Engels, que tras haberla aceptado inicialmente, se desdijo en un escrito posterior (1894). Marx consideraba que el *mir* podía servir como fuente de regeneración social a una Rusia que, debido a su atraso, era un lugar privilegiado tanto social como tecnológicamente. Igual que podía adoptar las técnicas occidentales desarrolladas durante largos períodos de tiempo sin pasar por las etapas que han sido necesarias en Occidente, en el campo de la evolución social podía evitar los horrores del capitalismo y desarrollar la comuna rural como sistema productivo universal⁶⁴. El supuesto de que el *mir* era una forma de comunismo primitivo demostró ser, sin embargo, un gran error y, dado el desarrollo imparable del capitalismo, hacia finales del siglo XIX la cuestión había dejado de ser significativa.

No obstante, fuera por el interés que despertaba la situación rusa o por perfilar los estadios primeros de evolución de la humanidad, lo cierto es que Marx se había preocupado de estudiar y comentar numerosos libros de antropólogos e historiadores antiguos que fueron publicados desde 1870 hasta su muerte en 1883. En concreto, son conocidas y existen numerosos comentarios, resúmenes y cuadernos de notas sobre las obra de Maurer, Phear, Maine, Lubbock, Kovalevsky y otros etnólogos evolucionistas, pero es, sobre todo, Lewis Henry Morgan, el autor de *La sociedad primitiva*, el que más le atrajo y en el que creyó ver una confirmación de sus tesis.

El contenido de los extractos realizados por Marx sobre la obra de Morgan y los otros autores era conocido por el uso que Engels le dio en *El origen de la familia*. De los elogios vertidos en esta obra al texto de Morgan deriva la extraordinaria consideración en que la tuvieron los comunistas, y que se expresa en la forma de ediciones múltiples de su obra, su consideración como clásico del pensamiento científico, las peregrinaciones a su tumba en Rochester (Estado de Nueva York), etc.⁶⁵. Aunque, según Engels, “Marx se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto, puedo llamarlo nuestro) análisis materialista de la historia, para esclarecer así, y sólo así, todo su alcance”⁶⁶, es más que probable a la luz de las numerosas lecturas y resúmenes realizados a lo largo de sus últimos años que quisiera ir más allá del libro de Morgan, fuera para escribir una obra sobre los orígenes primitivos de la humanidad o para integrar ese material en un libro sobre otro tema; nada definitivo puede establecerse al respecto, pero lo cierto es que Marx trataba de buscar en estas lecturas la evidencia de una comunidad donde la explotación estaba ausente. Su idea era que los escritos de estos antropólogos proporcionaban evidencias científicas, no ideológicas o ingenuas, sobre el modo de sociedad que existió en las tribus primitivas. En este contexto hay que situar su atención a la obra de Morgan.

Al igual que Marx, también Morgan pensaba que el hombre reconstruiría el modelo comunitario una vez que superara la deformación a la que lo había sometido el estado de civilización. Marx, sin embargo, se diferencia de Morgan en que considera que este proceso

64 L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo. II. La edad de oro*. Alianza Ed., Madrid, 1985, pp. 319-320.

65 C. Lisón Tolosana, “Prólogo” a L. H. Morgan, *La sociedad primitiva*. Ed. Ayuso/Ed. Pluma. Madrid/Bogotá, 1980, pp. 58-59.

66 F. Engels, “Prefacio a la primera edición” (1884) de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ed. cit., p. 27.

se realizará a otro nivel que en la sociedad primitiva⁶⁷. En este sentido, Morgan vendría a mantener una posición similar a la de los socialistas utópicos, imaginando un retorno a formas sociales propias del pasado; Marx, por el contrario, mantendría hasta su muerte una concepción más dinámica de la sociedad, según la cual los antagonismos sociales no vuelven a manifestarse bajo la misma forma. Desde este punto de vista seguía siendo válida, casi cuarenta años después, la crítica que había realizado en los *Manuscritos* y en *El manifiesto comunista* al "comunismo grosero e irreflexivo" de los socialistas utópicos; un comunismo que, como hemos visto, consideraba que podía ser visto más como la expresión de la "envidia general" que como un intento de devolver al hombre su personalidad.

Dicho sea de paso, aunque su obra no carece de importancia, Engels es en gran parte responsable de un cúmulo de errores en torno a la consideración de la obra de Marx sobre las sociedades precapitalistas. En primer lugar, equiparó las aportaciones de Marx y las de Morgan sobre estas sociedades, al utilizar en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* expresiones como "En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose de ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx"⁶⁸; sin embargo, Morgan distaba de ser un materialista, y su teoría estaba plagada de supuestos idealistas. En segundo lugar, hizo desaparecer el modo asiático de producción de las formas de evolución social que señaló en *El origen de la familia*, con lo que, en tercer lugar, dio pie a su olvido por parte de la ortodoxia soviética a partir de finales de los años veinte. Stalin no lo cita en su *Materialismo dialéctico e histórico* (1938), la Biblia del marxismo soviético, porque a) era incompatible con su esquema de evolución unilineal de las sociedades que pretendía tener validez universal; b) porque con su supuesto estancamiento rompía con la idea de progreso necesario de la humanidad, y c) porque tal y como era descrito por Marx, escondía sospechosos paralelismos con el tipo de estado despótico que estaba construyendo el propio Stalin. Sólo a partir de los años cincuenta, coincidiendo con la publicación de los *Grundrisse*, el debate sobre el modo de producción asiático volvería a ser planteado sin cortapisas⁶⁹. Existen, por tanto, buenas razones para afirmar, como se ha hecho⁷⁰, que al menos en cuanto guarda relación con las sociedades precapitalistas, Marx y Engels representan interpretaciones diferentes.

Si volvemos al propio Marx, creo que estamos en condiciones de sostener que éste fue desarrollando una antropología filosófica más o menos explícita desde sus primeros escritos (el Marx juvenil); en sus trabajos posteriores intentó establecer los fundamentos de esta antropología sobre bases materiales (la producción social, el modo de producción, etc.); por último, durante los últimos años de su vida, buscó dar confirmación científica a

67 L. Krader, "Introducción" a *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Ed. Pablo Iglesias/Siglo XXI. Madrid, 1988, p. 22.

68 F. Engels, "Prefacio a la primera edición" (1884) de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ed. cit., p. 27.

69 M. Godelier, *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*. Laia. Barcelona, 1975, y *Esquemas de evolución de las sociedades*. M. Castellet editor. Madrid, 1972; de especial relevancia sobre este tema, el cap. noveno de K. A. Wittfogel, *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. Guadarrama. Madrid, 1966.

70 N. Levine, "Anthropology in the Thought of Marx and Engels", en *Studies in Comparative Communism*, 6, 1973, p. 9.

esta antropología sobre la base que le proporcionan las obras de los etnólogos evolucionistas más importantes de la época (aquí se inscriben los cuadernos de notas no publicados en su época y aprovechados por Engels para *El origen de la familia*). Lo importante, en cualquier caso, es que el intento de dotar a la antropología filosófica originaria de elementos empíricos se realiza conservando las posiciones iniciales. Tal vez quepa ver en esta actitud un reflejo de esa mezcla de voluntarismo y cientifismo que se da en el marxismo y que, dicho sea de paso, permitiría explicar el cambio de postura “ilógico” a favor de una revolución en Rusia sin una base proletaria que fuera capaz de llevarla a cabo⁷¹.

6. CONCLUSIÓN: EL “ESTADO DE NATURALEZA” EN MARX

Hay, pues, en Marx un tratamiento del estado originario de la humanidad que continúa la tradición ilustrada y utópica, pero con un cambio en los contenidos asignados al mismo. El estado de naturaleza marxiano coincide con el tratamiento de sus predecesores en ser fundamento y guía de cuanto ha de venir; en este sentido, todo está en la comunidad primitiva, incluso las condiciones para su superación. Pero, lo que está en el estado de naturaleza no anticipa la sociedad actual, sino la sociedad ideal: el comunismo que habrá de venir no es sino un estado de naturaleza idealizado que reproduce las condiciones favorables que aquel tuvo y se supone que las mejorará a su vez. De aquí procede el juego de paralelismos en los contenidos que enuncian tanto la semejanza como la diferencia: el trabajo volverá a ser gozoso, pero respetará la individualidad del hombre; la producción será de nuevo útil, pero mayor que nunca; los vínculos humanos se estrecharán, pero sin llegar a atezar; etc. En definitiva, la compleja consideración marxista del estado de naturaleza que representaba el comunismo primitivo se puede achacar a varias causas:

1. El estado de naturaleza marxiano o comunismo primitivo daba sentido a la enajenación del trabajo y la explotación del hombre; Marx necesitaba presuponer una prehistoria de la humanidad en la que el hombre no se viera privado de su ser auténtico. Esta forma de vida sirve de fundamento a la crítica de las condiciones actuales, pero a la vez, Marx no deja de reconocer que las necesidades materiales del hombre se satisfacen mejor bajo los supuestos productivos introducidos por el capitalismo.
2. El arcaísmo implícito en la idea de vuelta al estado de naturaleza; el antiindustrialismo con el que algunos de los predecesores de Marx concibieron el estado ideal de la humanidad, le llevó no sólo a criticar su forma de entenderlo, sino, sobre todo, a exagerar el alcance de sus desavenencias. Sin embargo, ya hemos visto que algunos socialistas utópicos fueron conscientes de la necesidad de aprovechar el progreso tecnológico para favorecer a la clase obrera.
3. Marx se distancia también de las hipótesis dieciochescas (las “robinsonadas”) del estado de naturaleza. Su reparo a las mismas se basa fundamentalmente en tres factores: a) conciben al hombre como un ser aislado; b) prestan escasa o nula atención a la producción material, y c) son utilizadas de forma espuria por parte de los teóricos de la Economía Política. Esta visión crítica del estado originario de la humanidad tal y como había

71 A. Gouldner, *Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*. Alianza Ed., Madrid, p. 265: “La presión de la revolución en Rusia hizo que Marx y Engels quitasen el cerrojo –pero no abrieran realmente- a la puerta para un marxismo totalmente voluntarista y crítico que volviese la espalda a los severos requisitos estructurales de su propio marxismo científico”.

sido imaginado por los pensadores ilustrados le servirá como punto de partida de su propia concepción; la comunidad primitiva marxiana se caracterizará por estar constituida por hombres viviendo en la sociedad que constituye su familia, produciendo con los medios que están a su alcance en esa época, y preocupados exclusivamente por satisfacer las necesidades de su comunidad, no por enriquecerse.

4. El trabajo es algo más que una forma de apropiación o supervivencia; desde el punto de vista de Marx, el trabajo es una forma de relación y confraternidad del hombre con otros hombres de su tribu o comunidad, y del hombre con la naturaleza. Esta concepción le permite mostrar que la despersonalización del trabajo y del trabajador en la sociedad capitalista, denunciada tempranamente en los *Manuscritos*, no es un fenómeno natural ni originario, sino producto de las circunstancias históricas.
5. También la propiedad privada se ve afectada por la consideración marxista del pasado, que la relega a una forma de organización social no originaria, ni necesaria.
6. Una de las razones para la creciente atención marxista hacia las formas de vida comunitarias era su posible supervivencia en épocas posteriores. La hipótesis del comunismo primitivo supuestamente materializado en algunas instituciones contemporáneas, como el *mir* ruso, permitió a Marx y sus seguidores suponer que era posible quemar etapas en la transición al socialismo.
7. Marx postulaba una vuelta al comunismo primitivo, pero superando su simplismo e ingenuidad: la sociedad sin política. Sin embargo, basta recordar el tantas veces citado pasaje de *La ideología alemana*⁷², para apreciar que esta sociedad era algo muy parecido, si no igual, al comunismo primitivo. Mas, por otra parte, “el comunismo que llegará con la terminación de la sociedad de clases estará construido sobre un desarrollo previo refinado y complejo. Es claro que no toda la división y articulación de la actividad será abolida por la abolición de la propiedad de los medios de producción. Marx no puede creer esto, porque entonces el comunismo sería una regresión antes que un progreso. En otras palabras, parece probable que algunos aspectos de la división del trabajo sobrevivirán en la sociedad comunista”⁷³; en consecuencia, se hace difícil aclarar si la alienación será definitivamente superada bajo el nuevo comunismo.

72 K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 30: “La división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de que, mientras los hombres viven en una sociedad formada espontáneamente, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo espontáneo, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos”.

73 J. M. Maguire, *Marx y su teoría de la política*. FCE. México, 1984, p. 254.