



 ARTICULOS

PERIODIZACION DE LA HISTORIA EN FICHTE Y MARX

MANUEL FERNANDEZ LORENZO

Oviedo

Introducción



Contribuir en lo posible a esclarecer un poco más ese «ajuste de cuentas» que en su día Marx pretendió realizar con la Filosofía del Idealismo Alemán, su propia conciencia filosófica anterior, y que se materializaría en el posterior desarrollo de su ingente actividad tanto teórica como práctica, constituye nuestra intención de partida.

Para ello, la parte de la «herencia» de la Filosofía alemana que analizaremos en Marx se refiere a un problema central en su concepción de la historia en cuanto Historia Universal: la determinación de las fases o períodos en que se divide la historia del hombre sobre la tierra. Se trata de contraponer la Teoría de las Cinco Edades de Fichte con la Teoría de los Modos de Producción de Marx.

La primera, la doctrina fichteana de las edades históricas se halla expuesta en una obra que desarrolla abundantemente su opiniones filosóficas sobre la Historia y en ella nos basaremos fundamentalmente, pues como opina John Bury, «la filosofía de la historia de Fichte se encuentra en *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), conferencias dadas en Berlín en 1804-5» (1). No obstante utilizaremos otras obras que guardan alguna afinidad con el tema, como son *Die Bestimmung des Menschen* y *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), *Reden an die deutsche Nation* (1808).

La segunda, la teoría de los Modos de Producción de Marx, se encuentra desparramada a lo largo de su obra, aunque recurriremos fundamentalmente a sus «obras de madurez» tales como los *Grundrisse*, *El Capital*, la *Crítica del Programa de Gotha*, etc., sin que por ello dejemos ocasionalmente de referirnos a las llamadas «obras de juventud».

A menudo se ha insistido mucho sobre la influencia de la Filosofía de la Historia hegeliana en la gestación de que Hegel ofrece, por primera vez, una síntesis de los fenómenos históricos mediante una visión totalizadora que adscribe la historia concreta de los pueblos a unos períodos deducidos A PRIORI.

Pero ya en la obra de Fichte tenemos prefigurado «el esquema que más adelante desarrollará con gran amplitud Hegel», si bien con los mismos defectos: «forzar la rica y variada realidad histórica en los moldes de esta apriorística construcción conceptual» (2). Sin embargo, a diferencia de Fichte, la Historia en Hegel culminaba en su época y concretamente en el Estado Prusiano, lo cual entraba en contradicción con el hecho de que, a pesar de ello, no se divisaba la reconciliación entre «el cielo y la tierra», por ninguna parte.

Por ello y para evitar «el pesimismo hegeliano nacido de la contradicción entre su convicción racional de plenitud actual, presente y la experiencia prerracional de que tal plenitud no se ha logrado», el marxismo, «en última instancia, preferirá soluciones futuristas o incluso utópicas que van a significar la resurrección del «deber ser» y del moralismo fichteano» (3).

(1) J. Bury, *La Idea de Progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, nota 4 de la pág. 226.

(2) Francisco Alvarez González, *Fichte y las raíces de la filosofía contemporánea*, Universidad de Costa Rica, 1972, pág. 72.

De ahí la importancia de desentrañar esta parte fichteana de Marx, ya que, sin perjuicio de que él mismo haya dado pie en sus primeros escritos para que fuese entendida su filosofía de la historia como una «metafísica de la historia» al aceptar la tesis de una meta futura hacia la que se encamina la historia, entendida como una utopía más de las ya conocidas, un «sueño de visionario», sin perjuicio de todo ello, nosotros intentaremos aquí reivindicar la racionalidad de tal «utopía» como «idea orientadora», «idea reguladora», en el sentido de un presupuesto axiológico fundamental, con lo que la «utopía» quedaría suficientemente atada y bien atada.

Así mismo intentaremos, en la contrastación de las respectivas concepciones del proceso histórico por Fichte y Marx, de sus metodologías históricas, trazar una demarcación lo suficientemente precisa que nos permita afirmar con cierto fundamento aquello de que con Marx la Historia empieza a vislumbrar seriamente la posibilidad de su constitución como ciencia, en el sentido fuerte del término.

En este trabajo nos centraremos en la exposición de la construcción de los períodos históricos llevada a cabo por ambos pensadores en base a criterios diferentes, y en una serie de consideraciones metodológicas que creemos pertinentes.

Dejaremos para otra ocasión la verificación de la correspondencia existente entre cada edad fichteana y el período ocupado por el modo(s) de producción consiguiente del esquema marxista. Esperamos con ello que nuestro análisis arroje alguna luz sobre el tipo de periodización histórica ejercido por ambos autores y sobre sus implicaciones metodológicas. En nuestro ánimo está presentar estas cuestiones de la manera más clara y distinta, aunque sin afán de simplificarlas, sino, al contrario, mostrando su tremenda complejidad.

I. La Teoría de las Cinco Edades de Fichte

1. Antes de entrar en la exposición de la Teoría de las Cinco Edades de Fichte, tal como explícitamente aparece en sus *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* es preciso señalar algunas coordenadas que fijen y hagan más comprensible dicha obra. Una de las que nos parece fundamental es la relación que los contenidos de dicha obra puedan guardar con el movimiento romanticista alemán, respecto al cual Fichte, aunque en un principio fue uno de sus fundadores, posteriormente tomaría sus distancias críticas condenándolo en aquellos excesos que le parecían producto del error, de la confusión e incluso del delirio y que le condujo finalmente a aliarse con las posiciones más reaccionarias de su época. En este sentido afirma Xavier León, conocido y documentado biógrafo de Fichte, que «pour expliquer le sens et la portée des *Traits caractéristiques du temps présent* (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*), il faut rappeler ici l'orientation générale qu'avait rapidement prise ce grand et puissant

mouvement. Avec Novalis, avec Tieck, avec les Schlegel, sous l'influence du physicien Ritter et par le retour à J. Boehme, le romantisme évoluait vers un naturalisme spiritualiste, spirite même, où la théosophie, la magie, l'alchimie s'alliaient au mysticisme pour aboutir à une apologie de la chrétienté du Moyen Age et à la restauration d'un nouveau catholicisme» (4).

No se trata, por supuesto, de reducir el significado de dicha obra a una confrontación con los «errores del romanticismo». Porque, aún habiendo admitido esto, «en todo caso no deja de llamar la atención el hecho de que el pensador considerado en general como el padre del romanticismo tenga que enfrentarse aquí, con un aprendiz de hechicero, con los espíritus que él habría concitado» (5).

No es nuestra intención, por tanto, incurrir en tal reducción, aunque no sea más que porque en la citada obra de Fichte, además de una polémica con el movimiento romántico, hay también un claro rechazo del racionalismo abstracto de la Ilustración portador de una moral individualista y hedonista, abundantemente criticado por Fichte al caracterizar la Tercera Edad como la época en que tiene lugar la revolución negativa: «Cependant, quelque ardeur qu'ait mise Fichte dans les *Traits caractéristiques du temps présent*, à poursuivre la lutte contre la *Philosophie de la Nature*, il reconnaît néanmoins que cette philosophie a, sinon sa justification, du moins son excuse. Elle est sans doute une des aberrations du siècle, mais c'est une aberration générale. Elle est une réaction contre un des vices du temps, ce «plat rationalisme» que Fichte, après A.-B. Schlegel, dénonce en termes cinglants» (6).

Pero es que además, y esto es lo que aquí nos interesa sobre todo, la concepción global de la historia esbo-

(4) X. León, *Fichte et son temps*, Librairie Armand Colin, 103 Boulevard Saint Michel, Paris, 1958, Tome II, Première Partie, pág. 395.

(5) Así opina Hans-Christian Lucas en su Introducción a los *Discursos a la Nación Alemana* de Fichte, edición preparada por M^a Jesús Varela y Luis Acosta y publicada en la Editora Nacional, Madrid, 1977, pág. 44 y nota 56.

(6) X. León, op. cit., ibidem, pág. 458. Señala este autor la estrecha relación de la obra de Fichte en cuanto réplica contundente a las lecciones que A.G. Schlegel dió en Berlín en 1802-1803 que comenzaban por una reseña general del estado en que se encontraba la literatura alemana (*Allgemeine Uebersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur*), pero sobre todo como réplica a Schelling que había expuesto su concepción sobre la historia en sus *Lecciones sobre el Método de los Estudios Académicos* (*Vorlesungen über die methode des akademischen studiums*) dadas en Jena durante 1802, aunque ya en 1800 había tratado el tema en su «Sistema del Idealismo Trascendental» (*System des transcendentalen Idealismus*). También apunta X. León hacia el telón de fondo que subyace a este enfrentamiento: la polémica sostenida por Kant y Herder a raíz de una reseña publicada por el primero en el diario de Jena *Allgemeine literatur-Zeitung* en 1785 en torno a la obra del segundo *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* (Ver sobre esto Kant, *Gesammelte Schriften*, hgg. von der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abth., Werke, VIII, B.d. «Recensionen von J. G. Herder. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1785, Teil 1-2, p. 45-46. Hay traducción castellana de Editorial Nova. Buenos Aires, 1964, pág. 58-117. De la obra de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* también hay traducción al castellano en la editorial Losada, Buenos Aires, 1959). Según X. León, mientras Schelling tomaba sus puntos de vista sobre la Historia de Herder fundamentalmente, Fichte intenta revitalizar la posición mantenida por Kant sobre el mismo tema. Ver X. León, ibidem, cap. X, pág. 394-463.

(3) J.M. Artola, *Hegel. La filosofía como retorno*, ed. G. del Toro, Madrid, 1972, pág. 345.



zada por Fichte, rebasa su propia época logrando que algunos de sus aspectos esenciales pasen, a través de Hegel, a formar parte de la concepción de la historia elaborada por Marx, aunque debidamente desposeídos de sus adherencias idealistas.

Hechas estas precisiones previas, cuya indagación detallada escapa a nuestras posibilidades y a los límites de este trabajo, trataremos de mostrar en lo que sigue, cómo tanto Fichte, en su doctrina de las Cinco Edades, como Marx, en su Teoría de los Modos de Producción históricos, realizan una división del tiempo histórico en una serie de períodos, fases o estadios, que no obedecen simplemente a criterios empíricos o meramente cronológicos, sino que estos períodos son más bien momentos resultantes de la aplicación de unos criterios sistemáticos.

2. Fichte, en su Teoría de las Cinco Edades, reduce las diferentes fases o períodos de la historia a cinco épocas fundamentales que él mismo enuncia someramente así: «aquella en que domina la razón como instinto ciego, aquella en que este instinto se transforma en una autoridad exteriormente imperativa, aquella en que se destruye el dominio de esta autoridad y con él el de la razón misma, aquella en que la razón y sus leyes se conciben con clara conciencia y, finalmente, aquella en que con acabado arte se ordenan y regulan todas las relaciones de la especie según esas leyes de la razón» (7).

Pero antes de entrar en la exposición de la Teoría de las Cinco Edades serán necesarias algunas consideraciones previas sobre la metodología empleada en el tratamiento de la historia por el propio Fichte. El mismo nos señala de qué modo se debe investigar la historia

(7) *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Samtliche Werke*, t. VII, Berlín, 1846. Citamos por la traducción de José Gaos, *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 32.

estableciendo su quehacer en cuanto «filósofo de la historia» y delimitando a la vez esta tarea de la del «historiador empírico»:

«Ante todo, si el filósofo ha de derivar de la unidad de su concepto anticipado los fenómenos posibles de la experiencia para realizar su tarea, y que meramente como filósofo, y manteniéndose rigurosamente dentro de sus límites, sin atender a ninguna experiencia, y pura y simplemente *a priori*, como ellos llaman esto con su expresión técnica, y con referencia a nuestro objeto, ha de poder describir *a priori* la totalidad del tiempo y todas las posibles épocas de él» (8).

Su metodología histórica, tiene pues, un carácter claramente apriorístico que nosotros calificaríamos de «constructivista» por contraposición a una metodología «descripcionista», ya que, para él, inventar una teoría, como más adelante veremos, consiste en elaborar o construir «deductivamente» una estructura que posteriormente sea capaz de proporcionar una serie de aplicaciones. En otro lugar señala claramente el carácter apriorístico, geométrico del método filosófico: «El filósofo construye tranquilamente sus principios, sin ocuparse en lo más mínimo, durante su trabajo, del estado de cosas que le rodea, ni necesitar para nada de su recuerdo para proseguir sus investigaciones; del mismo modo que el geómetra traza sus figuras sin preocuparse de si la imperfección de sus instrumentos puede dar idea cabal de sus puras intuiciones» (9).

(8) *Ibidem*, pág. 22.

(9) *Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, Samtliche Werke*, t. VI, Berlín, 1846. Citamos por la traducción al castellano de Eduardo Ovejero y Maury en *Destino del hombre y Destino del sabio*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1913, pág. 313.

Porque esta manera de elaborar una teoría, en este caso la Teoría de las Cinco Edades, se realiza de forma tal que los contenidos históricos, los materiales que aporta la historia, se toman como algo que está unido armónicamente a las estructuras construidas con las que se va a operar.

Por ello Fichte contrapone dos partes de la Historia que aunque están «íntimamente fundidas», dibujan, sin embargo, dos tareas distintas: la tarea del «filósofo de la historia» y la tarea del «historiador empírico». La parte de la historia que corresponde al «filósofo» es algo que existe *a priori* como una especie de *Plan del Universo* que lleva a la Humanidad a través de las Cinco Edades. Aquí se sitúa la tarea del «filósofo de la Historia», ya que «sin ningún adoctrinamiento histórico puede el pensador saber que estas épocas (...) tienen que seguir una a otra; lo mismo que sabe caracterizar, en general, realmente también aquéllas que hasta ahora no han entrado todavía fácticamente en la historia» (10). La otra parte, que corresponde al «historiador empírico» o «colector de los meros hechos», está justificada porque «esta evolución de la especie humana no se produce exactamente como el filósofo la describe en una sola ojeada, sino que se produce paulatinamente perturbada por fuerzas extrañas a ella, en ciertos tiempos, en ciertos lugares, en ciertas circunstancias particulares. Estas particulares circunstancias no brotan en modo alguno del concepto de aquél plan del universo. Son lo que hay en él de inconcebido plan de universo. Son lo que hay en él de inconcebido en general. Y aquí es donde entra en acción la pura experiencia de la historia, o el *a posteriori* de ésta, la verdadera historia en su forma propia» (10).

Esta parte *a posteriori* es la que corresponde al «historiador empírico» cuya tarea no es, en modo alguno, de escaso valor, como lo subraya el propio Fichte, pero que no tiene otra guía que la sucesión externa de los años y siglos, sin consideración alguna a su contenido interno, estando obligado a señalar todo lo que en una de estas épocas del tiempo es posible descubrir históricamente.

Fichte expresa esto mismo, usando terminología kantiana, al decir que el «filósofo» establecería las condiciones de posibilidad de una historia en general, mientras que el «historiador empírico» tendría por misión señalar las determinaciones fácticas ulteriores del existir empírico (11).

Deliberadamente hemos entrecomillado los términos «filósofo» e «historiador empírico» al exponer la metodología de la historia de Fichte. Pero si nos situamos en la perspectiva de las corrientes actuales que imperan en la Filosofía de la Ciencia (por ejemplo, la representada por Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, etc.) podemos constatar que la tarea del científico es entendida en general, por estas corrientes, no como una mera recolección de hechos sino más bien como una actividad en la que la elaboración de teorías juega un papel fundamental. Por ello la figura del «filósofo de la historia», tal como la dibuja Fichte, la entenderíamos aquí de una manera que se corresponde en gran parte, aunque salvando

(10) Fichte, *Los Caracteres de la Edad Contemporánea*, ibid., pág. 125.

(11) Ibidem, pág. 119.

las distancias que haya que salvar, con lo que puede ser la figura de un científico que siga más bien un «paradigma kepleriano» que un «paradigma baconiano», más próximo éste último a la caracterización fichteana del «historiador empírico». Como dice Emmon Bach, «si el intento baconiano insiste en la prudencia, en la necesidad de atenderse estrictamente a los hechos, en desconfiar de las teorías y de la hipótesis (...) el intento kepleriano ve, sobre todo, en el invento científico, la manifestación de una actividad creadora que de un salto se eleva a las hipótesis generales —con frecuencia de índole matemática— cuyo valor se mide en función de su fecundidad, su simplicidad y su elegancia...» (12).

Fichte, en efecto, lleva a cabo la construcción de las Cinco Edades de una forma geométrica (13), siguiendo un esquema propio de una teoría político-cinemática, en el sentido de que las Edades, en cuanto fases, van brotando unas de otras, de una manera regresiva, por la presión que ejercen dos cotas o topes, máxima y mínima (14). De esta manera, establece primero los dos topes máximo y mínimo que sirven para acotar el *campo* histórico, el espacio en que se desenvuelve la historia de la Humanidad. Estas dos cotas, inicial y final son, respectivamente, el Instinto y, su negación, la Libertad, las cuales sirven para definir la Primera y la Quinta Edad: «se divide ante todo, la vida de la especie humana sobre la tierra en dos capitales, épocas y edades: la una, en que la especie vive y es, sin haber organizado todavía con libertad y según la razón sus relaciones, y la otra en que lleva a cabo con libertad esta organización conforme a la razón» (15).

(12) Cit., apud G. Bueno, *Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, ed. Universidad Internacional «Menéndez Pelayo», Santander, 1976, pág. 25.

(13) Según Alexis Philonenko «todos los argumentos de Fichte se desarrollan —ya desde 1974— en cinco puntos. El esquema general es el siguiente: I determina a III; II determina a IV; III y IV se determinan recíprocamente y de ellos resulta V. Se obtiene, pues, el siguiente esquema: I — III — V — IV — II. Este esquema tiene valor para los detalles, para la constitución de importantes partes de una obra (por ejemplo, la primera parte del largo párrafo 4 de los *Fundamentos* de 1794, dividido en A, B, C, D, E), para la visión de conjunto de una obra (como la *Teoría de la Ciencia* de 1804, en cuya conclusión insiste Fichte en la quintuplicidad), para la división misma del sistema. Del mismo modo distinguirá, en 1805, cinco momentos en la historia del mundo y, en 1806, determinará en la *Advertencia para la vida beata* (*Die Anweisung zum seligen leben*) cinco visiones del mundo. Por la aplicación de este tipo de síntesis, Fichte se inscribe en la tradición lógico-matemática de Spinoza y Leibniz; sin embargo, puede afirmarse que su método de análisis es poco habitual en las obras filosóficas. En 1804 Fichte intentó justificar deductivamente la quintuplicidad como estructura del ser y del pensamiento (...). La complejidad de la síntesis quintuple que, al transigir consigo misma, da lugar a desarrollos en veinticinco momentos, pudo inducir a Fichte a confundir el virtuosismo combinatorio con la profundidad filosófica». Alexis Philonenko, artículo «Fichte» de la *Histoire de la Philosophie Z. Encyclopédie de la Pleiade*, dirigida por Yvon Belaval y traducida al castellano por Siglo XXI, volumen 7, *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1977, pág. 312-313.

(14) Tal es la interpretación sugerida por G. Bueno en el artículo «Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo», publicado en el nº 2 de la revista *Sistema*, mayo de 1973.

(15) Fichte, *Los Caracteres de la Edad Contemporánea*, ibid., pág. 24. Fichte distingue entre los términos «época» y «edad», siendo el primero el concepto del segundo, que se refiere a un dato temporal. En este sentido afirma que «cada una de las épocas de la totalidad del tiempo de que hablábamos ahora mismo, es el concepto fundamental de una edad determinada»; ibidem, pág. 22.

A partir de aquí las restantes fases o edades, las va introduciendo Fichte en un sentido regresivo, partiendo de la Primera y la Quinta, y última Edad, que representamos aquí por α y ω respectivamente, porque, como afirma un conocedor de Fichte, «al fin encontramos lo mismo que al comienzo. Recordamos las viejas sentencias griegas: *Alpha kai omega, arsékai telos*. Sólo que al final lo que poníamos como fundamento en el origen, sabe de sí, ha adquirido conciencia de sí mismo» (16). Y las edades se van construyendo según una forma sustractiva que ilustramos con el siguiente esquema:

$$\omega, \dots, \omega - 1, (\omega - 1) - 1, [(\omega - 1) - 1], \dots, \alpha$$

Porque Fichte comienza suponiendo que la historia llegará a su final (ω), ya que, como él mismo observa, «los grandes acontecimientos universales sólo con extrema lentitud se desarrollan y se revelan en sus consecuencias. El historiador que en un asunto semejante no sabe adelantarse incluso a la experiencia y reemplazar lo que aún falta con una precisión fundada en las leyes de la evolución humana en general, sólo tiene en sus manos fragmentos desgarrados de sus conexiones los cuales jamás concebirá, falto de un concepto del todo orgánico al que pertenecen » (17).

A partir de la situación final se van sacando consecuencias en un sentido sustractivo, como si fuésemos diciendo: «antes de llegar a ω , la historia tuvo que haber llegado a $\omega - 1$, antes de $\omega - 1$ a $(\omega - 1) - 1$, y así sucesivamente. El peligro de una recurrencia «ad infinitum» en que se puede incurrir al seguir este procedimiento, queda eliminado al establecer una coordinación con el material histórico real ya dado, un material finito, que en Fichte está representado por Ideas, no por trascendentales menos históricas, como son el Instinto, la Libertad, la Conciencia, la Autoridad Externa, etc., aunque Fichte piense que son eternas o que pueden ser «deducidas».

Fijadas entonces la cota inicial, el Instinto, y la final, la Libertad, Fichte introduce entre ellas una nueva cota: la Razón.

«...entre ambos, el dominio de la razón por medio del mero instinto y el dominio de la misma razón por medio de la libertad, se inserta todavía un miembro para nosotros ahora único: *La conciencia o la ciencia de la razón* (18).

A continuación repite la misma operación, pero ahora entre la nueva cota obtenida, la Razón, y la cota inicial, el Instinto:

«El Instinto, como impulso ciego, excluye la ciencia. Por tanto, la génesis de la ciencia supone como ya acontecida la liberación frente al influjo apremiante del instinto y una vez más este miembro intermedio se produce así: los resultados del instinto racional pasan a ser de un apetito tan natural como fugaz de elevar así la especie entera, o más bien de erigirse a sí mismo en especie, una

(16) Francisco Alvarez González, op. cit., pág. 70.

(17) Fichte, ibid., pág. 163.

(18) Ibidem, pág. 25.

autoridad exteriormente imperativa y mantenida en vigor con medios coactivos, por obra de los individuos más enérgicos de la especie, en los cuales, precisamente por ello, se expresa este instinto del modo más puro y más amplio, y entonces despierta en los restantes la razón, ante todo en su forma de impulso de la libertad personal, que no se rebela nunca contra la dulce violencia del propio instinto, por él amada, pero sí contra la intromisión de un instinto extraño que usurpa sus derechos; y en este despertar rompe las cadenas, no del instinto racional en sí, sino del instinto racional de individuos extraños transformado en una institución de coacción exterior. Y así es la transformación del instinto racional individual en una autoridad coactiva el miembro intermedio que surge entre el dominio del instinto racional y la liberación de este dominio» (19).

Finalmente establece Fichte una última cota situada entre la cota final y la que anteriormente había denominado como la de la Ciencia Racional: es la del Arte Racional, que habrá de ser practicado y aplicado a todas las relaciones de la Humanidad hasta que se consiga la identidad entre la especie y el arquetipo ideal, con lo que se habría alcanzado el fin de la vida terrena, llegando la historia, así, a su término (19).

Podemos representar gráficamente el procedimiento seguido por Fichte y comprobar cómo las Edades quedan automáticamente configuradas como los espacios comprendidos entre las cotas que resultan de dividir el continuo histórico. Simbolizando las cotas por números árabes, según el orden de su aparición en la construcción, y las Edades correspondientes por números romanos, obtenemos el siguiente resultado:

$$1 \left[\frac{5}{I} \mid \frac{4}{II} \mid \frac{3}{III} \mid \frac{6}{IV} \mid \frac{2}{V} \right] 2$$

Tenemos que puntualizar que la longitud de los segmentos resultantes no tiene ninguna relevancia para determinar la mayor o menor duración temporal de una u otra Edad. Es importante señalar esto porque la división no es cronológica, sino estrictamente lógica, sin perjuicio de que se puedan establecer posteriormente correspondencias temporales. Para decirlo brevemente, el problema que quiere resolver Fichte es fundamentalmente el número de períodos o Edades históricas y no su duración temporal, tarea más propia de lo que él mismo denomina el «historiador empírico».

Por todo ello, y como consecuencia de lo expuesto, concluye Fichte que hay Cinco Edades o Epocas fundamentales en el desarrollo de la vida sobre la tierra:

«1. La época del dominio incondicional de la razón por medio del instinto: *El estado de inocencia de la especie humana*. 2. La época en que el instinto racional se ha convertido en una autoridad exteriormente coactiva: la edad de los sistemas positivos de la teoría y de la vida, que en ninguna parte se remonta hasta los últimos fun-

(19) Ibidem, pág. 26.

damentos, y por esta causa no logra convencer, pero a cambio apetece imponerse por la fuerza y exigen fe ciega y obediencia incondicional: *El estado del pecado incipiente*. 3. La época de la liberación, directamente del imperio de la autoridad, indirectamente de la servidumbre del instinto racional y de la razón en todas sus formas: la edad de la absoluta indiferencia hacia toda verdad y del completo desenfreno sin guía ni dirección alguna: *El Estado de la acabada pecaminosidad*. 4. La época de la ciencia racional: la edad en que la verdad es reconocida como lo más alto que existe y es amada del modo también más alto: *El estado de la justificación incipiente*. 5. La época del arte racional: la edad en que la Humanidad, con mano segura e infalible, se edifica a sí misma, hasta ser la imagen exacta de la razón: *El estado de la acabada justificación y salvación*» (20).

Aquí no nos interesa tanto la caracterización que Fichte hace de cada época, con criterios jurídicos, morales, religiosos, metafísicos, etc., cuanto el modo como establece estas diversas épocas y su coordinación con las edades. Esto es lo que, a continuación, vamos a comparar con la periodización de la historia realizada por Marx.

II. La Teoría de los Modos de Producción Históricas de Marx

1. Marx establece una periodización de la Historia humana basada en la concepción de unos periodos o estadios históricos, de unas formaciones históricas que se obtienen por coordinación con unos determinados y sucesivos Modos de Producción, parcial o totalmente dominantes en cada formación social. En este sentido «Marx distinguió cuatro modos de producción: asiático, antiguo, feudal y burgués-moderno. Al ser dispuestos en el orden de su aparición histórica los modos de producción ofrecen también un instrumento para la periodización de la historia» (21).

La idea de los periodos o estadios históricos, no es una aportación radicalmente nueva de Marx. Algunos, entre nosotros, piensan que «debe ser, más bien, allegado a una de las corrientes del pensamiento que confluyen en el marxismo. Y no precisamente la hegeliana, sino la conocida con el rótulo de 'escuela histórica escocesa' (de Smith a Robertson)» (22). Nosotros reivindicaríamos aquí, sin perjuicio de dicha opinión, la filiación fichteana, tamizada posteriormente por Hegel, de esta componente de la obra de Marx.

Pasamos a exponer a continuación una síntesis apretada de la elaboración por Marx de su Teoría de los Modos de Producción históricos, para lo cual haremos un

(20) Ibidem, pág. 27.

(21) Lawrence Krader, «Cuando Marx estudiaba los primitivos», art. publicado en la revista *Materiales*, nº 12, Noviembre-Diciembre 1978, Barcelona, págs. 83-84.

(22) Jacobo Muñoz en el artículo «Filosofía de la praxis y teoría general del método», recogido y publicado en *Lecturas de filosofía contemporánea*, ed. *Materiales*, Barcelona, 1978, pág. 206.

rastreo filológico basado en investigaciones de solventes y reconocidos marxólogos.

Ya en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels, habían descrito tres estadios distintos del desarrollo de la división del trabajo que correspondían a otras tantas formas de propiedad: «la propiedad tribal», «la propiedad de la comunidad primitiva y del Estado», que se caracteriza por el advenimiento de la propiedad privada y de una gran difusión de la esclavitud, y finalmente, «la propiedad feudal o de los estamentos» (23).

El Manifiesto Comunista, dos años después, y en esa misma dirección, delinea rápidamente la historia de la lucha de clases en el mundo greco-romano, en el germano-feudal y en el burgués-moderno (24). Pero como afirma Gianni Sofri, que ha estudiado estos problemas a la búsqueda del polémico «modo de producción asiático», «prácticamente no se habla en estas dos obras de los pueblos orientales ni de sus características histórico-sociales (...). *La ideología alemana*, nos dá, como máximo, la descripción de aquellas formas de propiedad que Marx y Engels creían que se habían sucedido históricamente en Europa y presentan, además, un carácter universal a un nivel más bien lógico que histórico. Pero las tres formas, en el propósito de los autores, no podían agotar en sí toda la Historia Universal, ni presentarse como etapas necesarias inevitables y exclusivas en la historia de cada pueblo. Todo esto expresa la ausencia de Asia tanto de *La Ideología Alemana* como del *Manifiesto*, donde, por otra parte, es difícil encontrar algo más que una ejemplarificación histórica, sacada de la historia europea, destinada a adornar el enunciado según el cual la historia de toda la sociedad es la historia de la lucha de clases» (25).

En el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la Economía Política* de 1959, habla Marx de cuatro modos de producción en un célebre párrafo de tres líneas que, como dice Gianni Sofri, «han sido el centro de innumerables discusiones, y que han hecho verter ríos de tinta a los estudiosos del modo de producción asiático» (26). Estas famosas líneas rezan así:

«Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica» (27).

Debemos excluir una interpretación «unilateral» y esquemática de este importante párrafo, del tipo de que la historia «de todos los pueblos» ha pasado «necesariamente» a través de «cuatro» fases (cuatro, ni una más, ni

(23) K. Marx-F. Engels, *La Ideología Alemana*, ed. Pueblos Unidos-Grijalbo, 4ª edición, Barcelona 1972, págs. 20-24.

(24) Marx-Engels *Manifiesto Comunista*, editorial Grijalbo, OME-9, edición dirigida por Manuel Sacristán, Barcelona, 1978, pág. 137.

(25) Gianni Sofri, *El modo de producción asiático*, ed. Península, Barcelona, 1971, págs. 18 y 20.

(26) Ibidem, pág. 51.

(27) K. Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, ed. Comunicación, Madrid, 1970, pág. 38.



una menos), cada una de las cuales ha salido y se ha desarrollado en el seno de la precedente, interpretación que el propio Marx rechaza explícitamente en una carta dirigida a la redacción rusa de los «Otecestvennye Zapiski», en la que afirma, refiriéndose al escritor populista Nikolaj Konstantinovic Michajlovsky, que «Mi crítico (...) siente la irresistible necesidad de metamorfosear mi esquema de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de la marcha general impuesta fatalmente a todos los pueblos, en cualquier situación en que estos se encuentren, para alcanzar finalmente la forma económica que con la mayor cantidad de poder productivo del trabajo social, asegure el desarrollo más integral del hombre. Pero le pido excusas: es hacerme a la vez demasiado honor y demasiada ofensa» (28).

Por ello es preciso acudir al importante capítulo sobre las formaciones económicas precapitalistas del manuscrito redactado por Marx entre 1857-58 y publicado con el título de *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* en Moscú por los años 1939-41, aunque por circunstancias diversas la obra fue virtualmente desconocida hasta 1952 en que se publicaba dicho capítulo como folleto en Berlín, no reeditándose los *Grundrisse* completos hasta 1953 en la misma ciudad.

El retraso en la publicación de estos manuscritos ha obstaculizado notablemente la interpretación de la obra de Marx en su conjunto, y, particularmente, su teoría de la periodización histórica. El capítulo de las formaciones económicas precapitalistas (*formen die der kapitalistischen produktion vorhergeben*) de los *Grundrisse* constituye, en palabras de Eric Hobsbawm, «su intento más sistemático de abordar el problema de la evolución histórica y el complemento indispensable de su magnífico Prefacio de la

(28) Apud G. Sofri, op. cit., pág. 71. Esta consideración no es trivial puesto que el peso de la interpretación de las famosas tres líneas por el propio Stalin, cuando describe que «la historia reconoce cinco tipos fundamentales de relación de producción: el comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el socialismo» (*Cuestiones del leninismo*, ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, 1946, pág. 546), ha pesado como un férreo corsé sobre la historiografía soviética de la antigüedad representada por Kuczinski, Struve, Kajdan, Kovaliov, Mishulin, como señala Guillermo Fatás en su artículo «Interpretación dogmático-marxista de la historia de la antigüedad», publicado en la revista «Sistema», nº 22, Madrid, 1978. Incluso se pueden rastrear las razones políticas que Stalin pudo tener para rechazar el inquietante modo de producción asiático en que «no hay que infravalorar el hecho de que una interpretación «asiática» de la historia rusa se prestaba demasiado bien a ser transferida a las formas que el poder soviético iba adoptando gradualmente a partir de la muerte de Lenin», como afirma G. Sofri, op. cit., pág. 111. Recientemente Rudolf Bahro insiste en esta dirección en *La Alternativa*, Barcelona 1979.

crítica de la economía política, escrito poco después y que muestra el materialismo histórico en su aspecto más fértil» (29). Porque hay aquí, en el capítulo sobre las formaciones económicas precapitalistas, un desbloqueo del pretendido finalismo monista exigido por la postulada necesidad apriorística de que toda formación económico-social está obligada, en su desarrollo, a «quemar todas las etapas», en el sentido de un mayor pluralismo ya que «hay ahora tres o cuatro caminos alternativos a partir del sistema comunal primitivo, cada uno de los cuales representa una forma de la división social del trabajo ya existente o implícita en el: el oriental (30), el antiguo, el germánico (aunque Marx, por supuesto, no lo limita a un sólo pueblo) y el eslavo, forma un poco confusa que no se examina más, pero que tiene afinidades con la oriental» (31). Además, afirmar, ahora, que las formaciones asiática, antigua, feudal y burguesa son «progresivas» no tiene porqué significar «ninguna visión lineal simple de la historia, ni el sencillo punto de vista de que toda la historia es progreso. Simplemente dice: que cada uno de estos sistemas se aparta cada vez más, en aspectos cruciales de la situación originaria del hombre» (32).

(29) Eric Hobsbawm en su importante Introducción al capítulo de las «Formaciones económicas precapitalistas» de Marx, publicado aparte de los *Grundrisse*, y de la que damos aquí la versión castellana de Cuadernos de Pasado y Presente, Argentina, 1971, pág. 6.

(30) Debemos aclarar que Marx adopta el adjetivo de «Oriental» por un lado como sinónimo de «primitiva propiedad comunal», y por otro para indicar algunos caracteres peculiares de la sociedad asiática (y ello en un sentido más precisamente histórico-geográfico, aunque no esté limitado propiamente a Asia, se refiere al Egipto antiguo, a los etruscos, a México, al Perú, etc.). G. Sofri, op. cit., pág. 80.

Dos críticas recientes a la validez del concepto de m.p. asiático, aunque hechas desde perspectivas diferentes, que señalamos aquí por parecernos paradigmáticas, son, por una parte el libro de B. Hindess & P.Q. Hirst *Los modos de producción precapitalistas*, Península, Barcelona 1979 y por otra parte el de Perry Anderson, *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid 1979, en el que se incluye una extensa nota sobre el M.P.A.; los primeros, influidos por las concepciones althusserianas, niegan la existencia del m.p. asiático por ser imposible su construcción teórica dentro de la problemática del materialismo histórico: no serían cuestiones empíricas de correspondencia o no del concepto con determinadas sociedades las decisivas, sino de coherencia interna, formal, de la teoría. Esta concepción de la ciencia, más bien formalista, nos parece que incurre en una interpretación de los conceptos como construcciones «a priori» en una línea próxima a Fichte pero que no satisface enteramente los planteamientos de Marx, como intentamos señalar. Para P. Anderson el concepto de m.p. asiático queda invalidado, al contrario, por ser demasiado abstracto y no dar cuenta de la riqueza empírica aportada por las investigaciones posteriores a Marx pero, además, por ser contradictorio al intentar unir lo que está separado: las comunidades aldeanas autosuficientes y cerradas frente al Estado intervencionista. Esta contradicción formal (¿cómo relacionar lo que está separado?) corroboraría la falsedad empírica de la imagen que Marx se hacía de las comunas autosuficientes. Pero esta contradicción es insuperable para quien maneja una metodología que se detiene ante las contradicciones lógicas sin esforzarse por comprender la lógica de esas contradicciones. Una metodología de la ciencia que se conforma con tipologías clasificatorias (P. Anderson propone utilizar, en vez del «inconsistente» concepto de m.p.a., el más genérico de «civilización» —suponemos que en la tradición de la 2ª de la historia anglosajona: Toynbee, etc.—, como un andamiaje provisional) abstraídas de la realidad nos parece ajena al marxismo que, al entender, como hace Engels, estas comunas autosuficientes de forma tal que tienen «intereses idénticos, pero en modo alguno comunes» (cit. por el propio Anderson en p. 497), está ejercitando una figura lógica que podríamos formular como una «oposición de identidades»: lo que las une (el ser autosuficientes), las separa. Aunque reconocamos el aspecto erudito y, en este sentido, crítico de la obra de Anderson, no nos parece que el marxismo pueda ser heredero de la *Lógica* de Hegel en vano.

(31) Eric Hobsbawm, op. cit., pág. 23.

En esta etapa del desarrollo de su pensamiento, Marx tendía a usar casi indiferentemente los términos de propiedad comunal y de propiedad asiática o hindú. Más tarde, después de la publicación del Primer libro de *El Capital* (1867), Marx se centrará de forma abrumadora en el estudio del «comunismo primitivo», pues como dice G. Sofri «el estudio de las obras de historiadores del derecho y etnólogos, como Georg Ludwig von Maurer, Lewis H. Morgan, Markim Kovalevsky, además de una amplia literatura sobre la historia y las condiciones sociales de Rusia, le reafirmó ulteriormente en la idea (por otra parte ya presente en sus escritos anteriores) de que la comunidad agraria era una forma primordial de organización social existente en los inicios de todos los pueblos: una forma de la que algunos pueblos (por ejemplo, los asiáticos) se habían alejado, en el curso de la Historia, menos que los del Occidente europeo. Más tarde Marx empleó mucho menos los términos «asiático», «oriental», «hindú» y habló mucho más de comunidad agrícola primitiva, sin abandonar por ello, sin embargo, la idea de una peculiaridad histórico-social de Asia» (33).

Y es precisamente el Marx de la madurez el que, para decirlo de alguna manera, «añadirá» dos estadios históricos más a la lista de los enunciados en el famoso Prefacio a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859: el estadio o período originario del Comunismo Primitivo, que, si no estaba ausente en los escritos anteriores, ahora adquiere estatus de fase histórica fundamental. Y por otra parte, añade el período último del Comunismo Futuro o final, al que se le atribuye gran importancia en un pequeño folleto, de gran contenido crítico sobre todo contra ciertas tendencias proclives a eliminar esta última fase como carente de sentido y utópica: nos referimos al escrito conocido como la *Crítica del programa de Gotha*, publicada en 1891 (34).

2. A continuación intentaremos exponer la construcción realizada por Marx de los distintos períodos históricos que delimitan los diversos modos de producción reseñados anteriormente. La tesis que trataremos de defender es la de que Marx en su periodización histórica

(32) Ibidem, pág. 27.

(33) G. Sofri, op. cit., pág. 62. Para una valoración de *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, y del *Anti-Dühring* de F. Engels en lo relativo a las sociedades primitivas se puede consultar el citado libro de G. Sofri en las págs. 64-65, donde afirma que «una cierta tendencia a la simplificación, a hacer más mecánico (a veces en forma trivial) el más complejo pensamiento marxista sobre estos problemas, está presente sin duda en esta obra (se refiere al *Anti-Dühring*) así como (de un modo más decisivo) en la siguiente obra de Engels sobre *El Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*».

Hacemos esta referencia a Engels porque estas dos obras suyas están basadas en las noventa y ocho páginas de apuntes que Marx extrajo en el invierno de 1880-1881, después de leer *Ancient Society* de Lewis H. Morgan, y que fueron publicados en ruso en 1941. Lawrence Krader, etnólogo norteamericano y profesor actualmente de la Universidad Libre de Berlín (Oeste) ha sistematizado y publicado los «Apuntes Etnológicos» (*The Ethnological Notebooks*, Amsterdam, 1974), recogiendo las mencionadas reflexiones y anotaciones de Marx sobre las sociedades primitivas.

(34) Hay una reciente versión al castellano de este escrito con traducción e introducción de Gustau Muñoz, en la Editorial *Materiales*, Barcelona, 1977.

está ejerciendo también un *esquema regresivo*, más bien «estático», similar al que, como vimos, utiliza Fichte en su deducción de las épocas históricas, pero que, además, y aquí radica la diferencia fundamental que lo separaría, según la tesis que aquí defendemos, de la «filosofía de la historia» fichteana, además, decimos, Marx añade al «esquema regresivo» un *esquema progresivo*, «dinámico», por el cual intenta demostrar cómo unos períodos históricos brotan internamente de otros, de una manera «progresiva» que los justifica según una causalidad históricamente efectiva.

Hablamos aquí de «esquemas», y no por ejemplo de modelos, formas, etc., porque para evitar la dualidad forma-materia en que incurren muchas corrientes metodológicas actuales, reivindicamos la solución kantiana de los «esquemas trascendentales». En este sentido Luporini, planteándose el problema de cómo se relacionan los dos aspectos del método histórico marxista, el aspecto «estático» y el «dinámico», señala que este tipo de relación es «un problema del tipo del que Kant ha debido resolver en la *Crítica de la Razón Pura* con la doctrina del esquematismo trascendental (no por casualidad Marx habla en el Posfacio a la segunda edición de *El Capital* de la apariencia de una construcción a priori» (35). No quedan por ello libres, ni Kant, ni Fichte de la acusación de «esquematismo abstracto» que el joven Marx les haría y que en el desarrollo de sus investigaciones iría fundamentando más firmemente. Ya en la época de sus primeros estudios sobre el Derecho «los sistemas de Kant y de Fichte, que sirvieron de inspiración para sus propias ideas en ese tiempo, eran vulnerables a esta objeción: constituían sistemas abstractos que, como la geometría, pasaban de los axiomas a las conclusiones. En contraste, en la expresión práctica del mundo vivo de ideas, en que el derecho, el estado, la naturaleza y la totalidad de la Filosofía consisten, el propio objeto debe ser estudiado en su desarrollo mismo y no deben introducirse divisiones arbitrarias» (36).

Comenzaremos exponiendo la construcción regresiva, el «regressus» histórico que Marx lleva a cabo, aunque no se deje atraer por la posibilidad o por la necesidad de una presentación abstracta y apriorística de su Teoría de los Modos de Producción, como ocurre con Fichte y similarmente con Hegel al que Marx critica en el apartado dedicado al método de la Economía Política de la Introducción de 1957: «He aquí porque Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del

(35) Cesare Luporini en el artículo «Marx secondo Marx», publicado en *Crítica marxista*, Roma, año 10, nº 2-3 (marzo-giugno di 1972). Hay traducción al castellano en el colectivo *El concepto de «formación económico-social»*, Cuadernos de Pasado y Presente 139, Córdoba, 2ª edición, 1976, pág. 120-121. Entre nosotros, G. Bueno ha señalado un modo de desarrollar en una filosofía materialista la perspectiva trascendental inaugurada por Kant: las construcciones «a priori» son trascendentales no porque sean «eternas», sino porque relacionan términos que están vinculados a los propios cuerpos, y no a una «conciencia pura», a escala de la subjetividad cognoscente. (*Idea de ciencia desde la teoría del cierre categorial*, pags. 51-52). Asimismo entiende por esquemas aquellas construcciones que son internas al propio campo de una ciencia mientras que los *modelos*, aunque de gran valor heurísticos, constituyen un instrumento exterior al propio campo (ibid., p. 76).

(36) David Mc. Lellan, *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, ed. Grijalbo, Barcelona, 1977, pág. 36. El entrecomillado del texto es de una carta de Marx a Heinrich Marx, su padre.

pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual» (37). Método, este último utilizado por Marx y que en el caso de la economía política, consistía en partir de conceptos teóricos simples tales como valor y trabajo, para pasar desde ellos a entidades de mayor complejidad, aunque observables, como la población o las clases.

Con estas cautelas metodológicas va a proceder «abstractamente», regresivamente, estableciendo, dentro del continuo histórico, ciertas discontinuidades de las que resultan los períodos históricos. Pues como dice Cesare Luporini, «aquél *continuum* considerado como hipótesis en el Prólogo de 1859, entre los modos de producción allí nombrados y enumerados (...) se distribuye en la zona de la factualidad empírica (y en ella debe ser verificado), mientras que la discontinuidad se distribuye en la zona de los modos de producción y de las formaciones sociales correspondientes (que deben ser construidas conceptualmente, teóricamente, con el único instrumento de la «capacidad de abstracción», como recuerda Marx en el Prólogo de la primera edición de *El Capital*)» (38).

Primeramente considera Marx los términos que, al ser relacionados entre sí, permitirán realizar las divisiones en el continuo histórico triturando su aparente homogeneidad. Lo que para Fichte eran el Instinto, la Razón, la Libertad, etc., que permitían establecer las diversas épocas mediante las relaciones que se daban entre ellos, ahora son para Marx los «invariantes» de todo modo de producción. Así afirma en *El Capital* que:

«Sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción. Pero unos y otros sólo lo son potencialmente si están separados. Para que se produzca, en general, deben combinarse. La forma especial en la que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas económicas de la estructura social» (39).

Marx establece, entonces, los dos límites, inicial y final, de la historia: el Comunismo Primitivo y el Comunismo Futuro, cuya característica principal es que son los únicos períodos históricos en que no existe una separación del trabajador y de sus medios de producción, y por tanto no hay ni división ni lucha de clases. Estos comunismos primitivo y final se configuran dialécticamente en tanto que en el primero el trabajador está inmediatamente unido a la Naturaleza de una manera ciega, y por tanto no libre, mientras que en el segundo el trabajador se emancipa de esta Naturaleza por medio de la Cultura,

(37) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie (Roben-twurf) 1857-1858*, Dietz Verlag, Berlín, 1953. Utilizamos la versión al castellano de la editorial siglo XXI, 2ª edición, Madrid, 1972, tomo I, pág. 21-22.

(38) C. Luporini, art. cit., pág. 109-110.

(39) K. Marx, *El Capital*, Siglo XXI, L. II, V. 4, pag. 43, Madrid, 1976.

realizándose así el Individuo libre que vuelve a reconciliarse con la Naturaleza y con los medios de producción que se le habían enajenado.

Entre estas dos cotas, que numeraremos como 1 y 2, introduce Marx una tercera, 3, en la que alcanza su grado máximo la separación entre el trabajador y los medios de producción, aquella que se consigue con el obrero de la industria fabril que únicamente es propietario de su fuerza de trabajo, pues como escribe Marx en *El Capital*, refiriéndose al modo de producción capitalista, «en el caso presente, el divorcio entre el obrero libre y sus medios de producción constituye el punto de partida dado» (40).

Entre las cotas 1 y 3, se sitúan las sociedades pre-capitalistas que constituyen la «prehistoria» del capital y en las que la separación entre el trabajador y los medios de producción no es tajante. Aparece aquí una cuarta cota, 4, al dividir Marx las formas de producción pre-capitalistas en dos grandes grupos, según que la relación con los medios de producción adquiriera formas de dependencia personal (esclavitud, servidumbre) o formas de dependencia impersonales, comunales (41). El primer grupo caracterizado por las relaciones de dependencia personal se subdivide, por medio de otra distinción, 5, en dos, ya fuesen dichas relaciones de esclavitud, en las que el trabajador no era siquiera considerado como hombre, sino simple «ganado parlante», o fuesen relaciones de servidumbre. El segundo grupo es en el que incluye las formas más primitivas de las sociedades históricas, que, aunque ya muy diferenciadas entre sí «están aún caracterizadas en algunos modos por la persistencia de la comunidad primitiva. Estas son la asiática y sus variantes (eslava, celta, etc.), la forma primitiva y la germánica» (41).

Entre la cota inicial, 1, y la cota 4, que separaba los modos de producción basados en la dependencia personal, de los basados en la dependencia impersonal, se introduce otra nueva, 6, al diferenciar la «comunidad primitiva» de los modos de producción asiático y germánico, ya que en estos últimos, gracias a la agricultura, aparece un excedente regular y, además, la segunda gran división del trabajo en agricultura y artesanado.

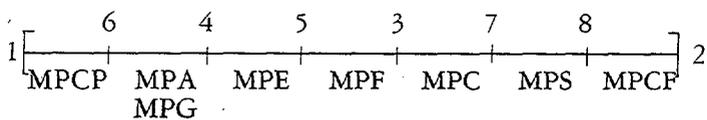
Por último, entre las cotas 2 y 3, introduce Marx otra más, 7, que señala el punto en el que el trabajador «libre en abstracto» del capitalismo, alcanza su libertad concreta al suprimirse la separación entre él y los medios de producción. Es el período denominado por Marx en la *Crítica del programa de Gotha* como «primera fase de la sociedad comunista» que se corresponde a lo que sería la sociedad socialista, «tal como surge precisamente de la

(40) Ibidem. El criterio de «separación» entre el trabajador y sus medios de producción como algo ligado necesariamente al m.p. capitalista debe ser relativizado, como señala Camilo J. Cela Conde en su *Capitalismo y campesinado en la isla de Mallorca*, S. XXI, Madrid 1979, (sobre todo en la Introducción metodológica), ya que esta separación pudo ser una condición necesaria para el desarrollo del capitalismo en las formaciones centrales durante la acumulación primitiva, pero no lo es respecto a su funcionamiento actual en régimen colonial, según deduce el autor del análisis pormenorizado de la estructura social de la isla de Mallorca.

(41) Ver G. Sofri, op. cit., pág. 51.

sociedad capitalista, es decir, condicionada aún en todos los aspectos —económico, espiritual— por la matriz de la vieja sociedad de cuyo seno acaba de salir» (42). Con el desarrollo de este período queda delimitada la última cota, 8, que da inicio a la sociedad comunista, fruto de la anterior: «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de la transformación revolucionaria de la una en la otra» (43). Con ello comienza la «fase superior de la sociedad comunista» en la que se realizará el verdadero Individuo libre expresado por el joven Marx, un tanto metafísicamente, con la idea del «hombre total».

Podemos representar en un gráfico, como ya hicimos en el caso de Fichte, este «esquema regresivo» que ejercita Marx, observando como quedan configurados los períodos históricos fundamentales, distinguidos de esta forma y caracterizados según el modo de producción dominante (44).



Pero en Marx, y en esto se diferencia fundamentalmente de la metodología fichteana de la historia, la construcción debe volver a recorrerse en un sentido «progresivo», inverso al «regresivo», una vez que éste ha alcanzado sus límites, evitando el «regressus ad infinitum», límites que impone el propio material histórico, que es finito. Esta forma de explicar las causas del paso de un modo de producción a otro, y, por extensión, de un período histórico a otro, rectificando dialécticamente, «dinámicamente», la abstracción y el «estatismo» del «esquema regresivo» y evitando así los riesgos de interpretación lineal y apodíctica, es lo que denominamos «esquema progresivo». En este sentido se puede decir que el «unilinearismo» o «unilateralismo» es compensado en Marx por la noción de «desarrollo desigual». Por ello rehuye las «deducciones» de carácter general sobre la sucesión de las formas económicas. Sobre esto afirma G. Sofri que «no hay ningún punto del que se pueda deducir que Marx creyera que el feudalismo fuera la única sociedad capaz de generar el capitalismo. Por el contrario, Marx manifiesta una gran cautela ante este tipo de generalizaciones y un sentido profundo de la complejidad de los fenómenos históricos» (45). Y por lo que respecta a la transición entre la sociedad primitiva y la esclavitud, o entre esta y la servidumbre, opina que «aunque Marx no sea completamente claro en este punto, se puede pensar que la esclavitud se ha desarrollado en el seno de la forma primitiva y las relaciones de servidumbre en la germánica. Ningún indicio autoriza, por el contrario, a creer que según Marx existe una relación de su-

cesión lógico-histórica entre la sociedad esclavista y la que está fundamentada en relaciones de servidumbre» (46).

El propio Marx declara abiertamente las limitaciones de cualquier deducción abstracta de los períodos históricos del tipo de lo que denominamos nosotros «esquema regresivo»:

«...se trata solamente de grandes rasgos característicos generales, pues las épocas de la historia de la sociedad están tan poco separadas por fronteras abstractamente rigurosas como pueden estarlo las épocas de la historia de la Tierra» (47).

Según Emilio Sereni, esta insistencia de Marx sobre la «imposibilidad de demarcar a las formaciones sociales entre sí con líneas divisorias abstractamente rigurosas», se debe a su «caracterización de toda formación social como un proceso» (48).

Si Marx se quedase en el «esquema regresivo», «estático», su explicación del paso de un modo de producción a otro quedaría reducida a una especie de alquimia que consistiría en la distinta combinación y variación formal de las relaciones consideradas «invariantes», pero sin que se diese una explicación efectiva que mostrara las específicas leyes del desarrollo. Porque acudir a «causalidades estructurales» o a las «contradicciones internas», así en abstracto, para explicar el movimiento histórico que se produce en el surgimiento de un modo de pro-



(46) Ibidem, pág. 51. Marx toma distancias críticas respecto de las concepciones de la evolución histórica como un proceso homogéneo y progresivo propias de la Ilustración francesa que se trocarán en el deísmo de los románticos alemanes para culminar en la borrachera del progresismo histórico joven-hegeliano. En este sentido, separándose de Fichte y de Hegel, recoge la influencia del viejo Schelling, crítico feroz del sistema hegeliano, como recientemente ha señalado G. Albiac en su libro *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, Hiperión, Madrid 1979, págs. 61 y ss.

(47) K. Marx, *El Capital*, Grijalbo, L. I, V. 2, p. 1, Barcelona, 1976.

(48) E. Sereni, «Da Marx a Lenin: la categoría di «formazione economico-social» en *Critica marxista-Quaderni*, Roma, 1970. Traducido al castellano en el colectivo *El concepto de «formación económico-social»*, Cuadernos de Pasado y Presente 139, Córdoba, 2ª edición, 1976, pág. 65.

(42) K. Marx, *Critica del Programa de Gotha*, edición citada, pág. 92.

(43) Ibidem, pág. 112.

(44) M.P.C.P. = Modo de Producción comunista primitivo; M.P.A. = M.P. asiático; M.P.G. = M.P. germánico; M.P.E. = M.P. esclavista; M.P.F. = M.P. feudal; M.P.C. = M.P. capitalista; M.P.S. = M.P. socialista; M.P.C.F. = M.P. comunista futuro.

(45) G. Sofri, op. cit., pág. 55.

ducción o en su desarrollo y derrumbe, es acudir a un «deus ex machina», a un concepto formal que, por su generalidad tan desproporcionada, no sirve para usos diferenciales y explicativos. En esta línea se mueve Etienne Balibar en su interpretación estructuralista del desarrollo histórico cuando sostiene que la distinción marxista entre los modos de producción se funda «en la de las relaciones de un pequeño número de elementos, siempre los mismos», que tienen cada uno una historia distinta e independiente, con lo que no se comprende la unidad y la continuidad del proceso histórico (49).

Que por el motor de la contradicción, así en abstracto, no se mueve nada, lo muestra con un ejemplo histórico Eric Hobsbawm cuando afirma que «la esclavitud es la principal característica del sistema antiguo, pero la opinión de Marx sobre su contradicción interna básica es más compleja que el simple punto de vista de que la esclavitud impone limitaciones a una mayor evolución económica y produce, de esta forma, su propio derrumbe», porque el derrumbe del modo antiguo no implica «ninguna razón lógica por la cual deba conducir inevitablemente al feudalismo, como diferente de otras «nuevas formas, combinaciones de trabajo» que posibilitarían una productividad más alta» (50). Es esta complejidad de las contradicciones internas la que debe ser explicada. Pero, según G. Sofri, «Balibar no ve el carácter dialéctico de las definiciones marxistas de los distintos modos de producción, entendidos y descritos como procesos contradictorios, y no como estratos distintos» (51).

Este carácter dialéctico que atribuimos al «esquema progresivo» lo es en tanto en cuanto rectifica las divisiones «estáticas» del «esquema regresivo», corrigiendo su carácter abstracto al hacer ver como «aparente» y falsa la necesaria división tajante del continuo histórico, para llegar a reconstruir la unidad del proceso histórico, dando explicaciones efectivas de cómo se relacionan los distintos períodos, no ya negativamente, sino de manera positiva. Y aquí las investigaciones empíricas pueden ser esenciales, pues como dice E. Hobsbawm, «la lista y buena parte del análisis de los Formen que la fundamenta, son el resultado no de la teoría, sino de la observación. La teoría geneal del materialismo histórico exige sólo que haya una sucesión de modos de producción, no necesariamente de cualquier modo en particular, y quizá no en un orden predeterminado en especial (en la nota 6 afirma Hobsbawm que «existen ciertos límites: es improbable que una formación económico-social basada, digamos, en un nivel tecnológico que exige máquinas de vapor, pueda darse antes de una que no las necesita»). Observando el material histórico existente, Marx pensó poder distinguir un cierto número de formaciones económico-sociales y en una cierta sucesión. Pero si se hubiera equivocado en sus observaciones, o si estas estuvieran basadas en una información parcial y, por lo tanto, equívoca, la teoría general del materialismo histórico permanecería incólume» (52).

(49) Louis Althusser y Etienne Balibar en *Para leer El Capital*, s. XXI, 6ª edición, Madrid, 1973, pág. 246. En el mismo sentido navega el libro de E. Fioravanti *El concepto de modo de producción*, ed. Península, 2ª edición, Barcelona, 1974, ver págs. 27 y ss.

(50) Introducción citada, págs. 27-29.

(51) Op. cit., pág. 78.

Porque la Historia además del aspecto de su «discontinuidad» tiene el de la «continuidad», por más idealista que ello le parezca a la escuela althusseriana en cuyos planteamientos, según piensa E. Sereni, parece ser que «con el agua sucia de la concepción hegeliana del tiempo histórico —es decir, con su carácter idealista— Althusser termina por tirar también al niño, es decir, el concepto de la *unidad dialéctica entre continuidad y discontinuidad del tiempo y del proceso histórico*: que es el elemento integrante de una categoría, como es la de «formación económica-social», y que está en la base de la teoría marxiana y leninista de la *periodización historiográfica*» (53).

Y esta «unidad dialéctica» entre la continuidad y la discontinuidad histórica la traducimos metodológicamente, por la unidad entre el «esquema regresivo» y el «esquema progresivo». Es por la reconstrucción sintética de la continuidad histórica que lleva a cabo el «esquema progresivo», complementaria dialécticamente de la reducción o trituración previa de la continuidad histórica en discontinuidad, ejercitada por el «esquema regresivo», por lo que el modelo marxista de periodización puede aplicarse a la Historia para producir, a diferencia del modelo exclusivamente regresivo de Fichte, que obvia el trámite crítico del progresus constructivo sustituyéndolo por una «descripción» histórica, una gran riqueza y originalidad de resultados, no quedándose en una mera combinación formal que se arroja, como una red, sobre un material de hechos históricos externos a la propia construcción formal.

III. Las Edades y los Modos de Producción como criterios de periodización

A pesar de las profundas y decisivas diferencias metodológicas entre Marx y Fichte, constatadas en el apartado anterior, existen entre ambos algunas afinidades comunes. Así, los dos coinciden en la forma de caracterizar el concepto de período como unidad de la Historia, correspondiendo en Fichte esta unidad a la Edad y en Marx al Modo de Producción.

En Fichte, las Edades son figuras máximas en tanto que cada una de ellas tiende a abarcar y penetrar a toda la Humanidad: «toda edad posible tiende a abarcar y penetrar la especie entera; y sólo en cuanto esto le ha sido dado, se ha presentado como una edad, pues en otro caso se hubiera quedado meramente en el particular modo de ser de determinados individuos» (54).

En Marx, estas figuras máximas que definen un Período histórico cuando llegan a ser dominantes en una formación social dada son los Modos de Producción: «en todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente

(52) E. Hobsbawm, Introd. pág. 13.

(53) E. Sereni, artículo citado, nota 75 de la p. 83.

(54) *Los Caracteres de la Edad Contemporánea*, pág. 79.

rango e influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y que modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve» (55).

Respecto a la «universalidad» de los modos de producción, nos basamos en la opinión de L. Krader, para el cual «dos de los cuatro modos de producción antes enumerados (se refiere al asiático, antiguo, feudal y burgués-moderno) son limitados en su alcance histórico, mientras que otros dos son globales. Son limitados el modo de producción greco-romano y el medieval-feudal, esto es, respectivamente, el esclavista y el servil, porque se hayan vinculados a las condiciones de los procesos de producción en la Europa antigua y medieval. Estas categorías históricas pueden ser ampliadas a otras partes del mundo sólo desde un punto de vista historiográfico eurocéntrico (...). La sociedad «asiática» no es un fenómeno solamente oriental sino global (...), el moderno modo de producción burgués no sólo ha llegado a dominar el mundo sino también a difundirse a escala global» (56).

Es entonces, para Marx la sociedad burguesa, aquella que empieza a realizar realmente el concepto de Sociedad Universal.

Pero estas figuras máximas, las Edades y los Modos de Producción, son construidas seriadamente y van apareciendo; de hecho, sucesivamente, lo que no impide que subsistan a la vez modos de producción o edades anteriores, en cuanto a su origen lógico e histórico, con otros posteriores, ya que en una formación histórica pueden coexistir modos de producción o edades que se extinguen junto a otros que están en proceso de incubación. En el marxismo esto ha sido reconocido, por ejemplo, por Lenin cuando en su artículo sobre «El impuesto en especies» (57), analiza la formación social rusa como una combinación de diferentes modos de producción que corresponderían a diferentes períodos históricos, como la economía campesina patriarcal, la pequeña producción mercantil, el capitalismo privado, el capitalismo de Estado, y el socialismo.

Por su parte Fichte afirma, también en esta línea, que las Edades «se entrecruzarán en apariencia y en parte correrán paralelas» (58).

Además, «en una misma edad pueden coexistir y entremezclarse partes integrantes de las más diversas edades», porque «si hay en la misma edad otros elementos todavía, serán estos reliquias de una edad pasada, o anticipaciones de una futura» (59).

(55) K. Marx, *Grundrisse...*, ed. siglo XXI, tomo I, págs. 27-28.

(56) Art. cit., pág. 85.

(57) V.I. Lenin, *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú 1977, t. XII.

(58) Op. cit., pág. 26.

(59) *Ibidem*, pág. 93.

Fichte coincide con Marx en que ninguno de los dos organiza su exposición de los períodos históricos siguiendo meramente un orden cronológico ya que ni los Modos de Producción ni las Edades fichteanas aparecen intencionalmente representadas como figuras que se suceden unas a otras de una manera arbitraria, sino como figuras que pretenden ser construidas unas a partir de las otras, según una «deducción» rigurosa en base a principios simples. Así, con respecto a Marx, afirma Alfred Smidt que «en la indagación de la propiedad inmueble Marx procede confrontando entre sí una serie de tipos geográficamente dispares, como el oriental, el sudamericano, el eslavo, el germánico y el antiguo, y relegando así a último plano la cuestión de la sucesión temporal» (60).

Explícitamente señala C. Luporini esta característica de los modelos de periodización histórica de Marx y Fichte, e incluso de Vico: «...característica esencial del modelo marxista de formación económico-social, es su capacidad de periodización en sentido historiográfico. No en el sentido de que el modelo contenga en sí mismo una determinada *cronología* o *calendario*, sino en el sentido de que ubicado en el análisis histórico (histórico social) concreto, permite establecer *períodos* o *épocas* correspondientes: permite afirmar, por ejemplo, que el modo de producción capitalista comienza a desarrollarse en el país X en los años Y, etc. Y en esto no existe nada de apriorístico o de platonizante, por cuanto los elementos constitutivos del modelo son extraídos de la experiencia. O, si se quiere, se trata de la verificación *en un ámbito determinado de lo real*, de la cuota de exigencia científica que estaba en la base del platonismo. Las ideas objetivas de Platón eran también extraídas de la experiencia, y muchas veces en el pensamiento moderno una exigencia semejante (...) se ha presentado no por azar referida justamente al mundo humano, histórico social, aunque bajo un disfraz especulativo: de la *scienza nuova* de Vico a los *Grunzüge unseren Zeitalters* de Fichte» (61). Lo que tratamos de precisar es hasta dónde llega ese «disfraz especulativo», para poder así determinar las deudas contraídas por Marx con dicha tradición historiográfica y en dicha línea pretende moverse este trabajo.

Otros autores insisten en afirmar que el método histórico de Marx no opera con criterios simplemente cronológicos. Así G. Sofri dice que «para Marx épocas que marcan el progreso de la formación económica de la sociedad no quiere decir épocas que se suceden cronológicamente, sino cuyas estructuras se encuentran en relación de mayor o menor proximidad al capital» (62). Este «partir del presente», de la sociedad burguesa, del capital, en el análisis histórico, también es compartido por Fichte, como veremos en el siguiente apartado. La

(60) A. Smidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, siglo XXI, 2ª edición, Madrid, 1977, pág. 207.

(61) Cesare Luporini, artículo «Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo», en *Critica marxista*, Roma anno 4, n° 1 (gennaio-febbraio di 1966). Traducido al castellano con el título «Dialéctica marxista e historicismo» en el colectivo sobre *El concepto de «formación económico-social»* de Cuadernos de Pasado y Presente, n° 39, Córdoba, 1973, págs. 16-17.

(62) Op. cit., pág. 52.

periodización del futuro, su predicción, tampoco es meramente cronológica, como ya sabía Antonio Labriola cuando afirmaba, interpretando a Marx, que «la previsión, que el *Manifiesto* por primera vez señalaba no era cronológica, de preanuncio o de promesa, sino que era, para decirlo en una palabra, que a mí parecer expresa todo brevemente, morfológica» (63).

E. Hobsbawm también se manifiesta en este sentido al decir de la metodología histórica de Marx que «su marco de referencia es cronológico sólo en el sentido más amplio, y problemas tales como la transición de una fase a la otra no son su preocupación fundamental, excepto en tanto puedan arrojar luz sobre las transformación de largo plazo» (64). Y matizando más la cuestión observa que, aunque en el conocido prefacio de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* se presentan las diferentes formas de la división social del trabajo, aparentemente, como estadios históricos sucesivos «en sentido literal, esto es directamente falso, puesto que, no sólo el modo asiático coexiste con todos los demás, sino que tampoco se puede encontrar en la argumentación de los *formen*, ni en parte alguna, ninguna sugerencia de que el modo antiguo se haya desarrollado a partir de él. Debemos, por lo tanto, entender que Marx se refiere no a una sucesión cronológica y ni siquiera a la evolución de un sistema a partir de su predecesor (aunque este es obviamente el caso del capitalismo y el feudalismo) sino a la evolución en un sentido más general» (65).

Por tanto, tampoco el método histórico de Marx es meramente «evolucionista», como ya lo señaló en su tiempo K. Korsch cuando escribía que en Marx se «elimina todo el encanto de la ingenua metafísica evolucionista y el «desarrollo» se convierte de axioma válido *a priori* en un principio de investigación que en cada caso se tiene que verificar empíricamente (...). Marx no trata como meros «estadios previos» las pasadas épocas históricas de la formación social económica, la sociedad asiática, la antigua, la feudal y aún menos la sociedad originaria anterior a la historia escrita consideradas en su totalidad, son formaciones sustantivas que se tienen que entender por sus propias categorías» (66).

Sin embargo, si la metodología marxista no recae en el idealismo de la intemporalidad de tipo fichteano, aunque tenga que pasar por un trámite «lógico-trascendental» de elaboración de las construcciones *a priori*, episodio que constituye una parte ineludible, necesaria aunque no suficiente, si a pesar de esto no hay recaída especulativa, ello es porque el método histórico de Marx recoge también, como algo que le está vinculado esencialmente, el dato histórico-cronológico, que al principio, aparentemente, se presenta como algo arbitrario. En este sentido nos parece que se mueve la contundente réplica de Cesare Luporini a las opiniones de E. Hobsbawm,

cuando afirma que aún aceptando en general lo dicho por éste, «queda el hecho que no se puede ocultar u oscurecer de que, tanto en Marx como en la realidad histórica —una vez aceptado que el modo de producción llamado «antiguo» (o esclavista) y el «feudal», con todas sus variedades, subdivisiones y confluencias internas/externas, constituyen los principales sistemas antecedentes (en ese orden) del burgués capitalista— estos tres grandes sistemas constituyen una «evolución» no puramente «general» o «analítica» —en tanto estos dos términos se contraponen a «cronológica»— sino *exactamente cronológica* para esa parte del mundo que pasa a presentarse como el eje central de la evolución histórica humana, no debido a una subjetiva opción pseudo axiológica o eurocéntrica, sino porque el último de esos sistemas, el burgués-capitalista, ha involucrado por sí, con el mercado mundial, a la totalidad del género humano (y, de hecho, lo ha involucrado violentamente). Se trata por lo tanto, de un proceso histórico unitario que de parcial (histórica y geográficamente) ha llegado a ser total (y como tal constituye la premisa de la universalización de la revolución comunista. Cualquiera sea el estadio de evolución o involución en que se encuentren los procesos histórico-sociales de otros pueblos y de otras partes del mundo). En este aspecto, cabalmente *cronológico*, la posición expresada por Marx en el Prólogo de 1859 (salvo siempre el modo de producción asiático) es justa y responde a la realidad histórica» (67).

Para Luporini esto no excluye el que continúen abiertos a la investigación los problemas de la evolución interna y de la transición de un período histórico a otro, que cada vez podrán ser mejor dilucidadas al aumentar el conocimiento del material histórico, ya que el proceso histórico es «un proceso fundamentalmente (*in grossen Umpfissen*) unilateral de hecho que no excluye las alternativas posibles a nivel del análisis sistemático; y las alternativas que de hecho, es decir *realiter* se han presentado, pero han sido interrumpidas, excluidas o superadas por el proceso histórico efectivamente cumplido» (67).

Porque Hobsbawm enmascara el problema al conciliar armónicamente el capítulo sobre las formaciones económicas precapitalistas y el Prólogo de 1859, cuando el verdadero problema es esta relación no armónica, sino dialéctica, de partes en gran medida inconmesurables. De este problema, continúa Luporini, «se deriva que Hobsbawm —mientras con valentía (contra las actuales más refinadas ideologías burguesas), interpretando a Marx, señala al «progreso» como 'contenido de la historia en su aspecto más general' (pero permanece bastante impreciso qué significa 'historia en su aspecto más general')— no arriesgue a dar una definición satisfactoria del mismo, aunque fuese virtualmente, de modo tal que aferrre, sea en *nuce*, la compleja problemática del progreso presente o latente en el marxismo...» (68).

Lo que sí podemos afirmar claramente aquí, es que la solución del problema no se encontrará mediante el

(63) A. Labriola, *In memoria del Manifiesto dei comunisti*, apud E. Sereni, art. citado, en op. cit., pág. 83.

(64) Introducción citada, pág. 9.

(65) Ibidem, pág. 25-26.

(66) K. Korsch, *Karl Marx*, ed. Ariel, Barcelona, 1975, traducción de Manuel Sacristán, págs. 47-48.

(67) C. Luporini, en «Nota a Marx según Marx. La noción de «formación económica de la sociedad» y la introducción de Eric Hobsbawm a las *Formen*», recogido en el colectivo ya citado, págs. 164-165.

(68) Ibidem, pág. 166.

fácil recurso de ampliar el esquema tradicional añadiéndole externamente nuevos modos de producción, porque, como ya vimos, no es una cuestión «puramente numérica» lo que en el fondo se está debatiendo; esto es, si hay 4, 6, 7 o más modos de producción básicos que determinen otros tantos períodos históricos. En el debate abierto actualmente sobre estas cuestiones hay, como señala G. Sofri, estudioso y erudito en el tema, «una confusión de las lenguas, que es una confusión de las ideas» (69).

IV. Dialéctica de los Períodos Históricos: Presente, Pasado y Futuro

Trataremos de esbozar, en lo que sigue, la interconexión dialéctica, que consideramos tan importante para entender la metodología histórica tanto fichteana como marxista, que se establece entre la situación originaria (la Edad Primera o el Comunismo Primitivo), la situación presente (la Edad Contemporánea, el Capitalismo) y la situación futura (la Quinta Edad, el Comunismo Futuro).

Observamos que Fichte, como Marx, presupone un punto de partida, un primer estadio, parecido a lo que sería el término cero de una serie numérica, mediante el razonamiento de que si «de nada no sale nada y la falta de razón no puede llegar nunca a ser razón», entonces se sigue que «el estado de la racionalidad absoluta tiene que haber existido en alguna parte» (70).

Se postula de esta manera la existencia de la Razón «previamente» al comienzo de la Historia, en un sentido más bien lógico que cronológico, de una manera similar a como en el estudio de los procesos físicos se presupone la existencia «previa» de un quantum de energía indeducible, sin el cual no se podrían iniciar dichos procesos. Esta «razón originaria» aparece en la especie humana, que existe antes que la propia Historia ya que «para que la Humanidad, como especie, haya hecho algo y aparezca como habiéndolo hecho, es absolutamente ne-

(69) G. Sofri, op. cit., pág. 193. Reproducimos la nota 39 de esta misma página que nos proporciona una visión rápida de lo enjundioso del asunto: «Godelier distingue siete «formaciones económico-sociales» (...). Según Chesnaux, la sformas antigua y germánica son formas de propiedad, que no se pueden situar en el mismo plano de las formaciones de base, mientras que el modo de producción asiático es un «modo de producción», por las mismas razones que la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo o el socialismo; lo que significa que no puede ser definido sino es a partir de los principios generales, que ponen en evidencia el papel fundamental de las relaciones de producción en la evolución histórica. Tokei afirma que el modo de producción asiático no es una «formación de base», pero considera justificado el uso de la categoría de modo de producción asiático y sus oposiciones a los modos de producción esclavista o feudal. Según el historiador vietnamita Nguyen Long Bich, el modo de producción asiático no se puede poner en el mismo plano con el feudalismo o el esclavismo, no es una forma social peculiar de Asia, ni una forma de la sociedad primitiva (o la última etapa de ésta), ni una forma oriental de la sociedad feudal, o de la esclavista: es más bien un «régimen social». Otros (por ejemplo Rodinson, Balibar, Parain, Suret Canale) emplean estos términos en otra forma distinta». P. Anderson y Hindess & Hirst rechazan el m.p.a. como ya indicamos antes.

(70) *Los Caracteres de la Edad Contemporánea*, págs. 120-121.

(71) *Ibidem*, pág. 24.

cesario suponer como anterior a este acto la existencia de la especie en un momento en el cual aún no lo había hecho» (71). Esta especie humana, que es depositaria de la razón, aparece bajo la forma de un «pueblo normal», un pueblo elegido que, aunque encuentra resonancias bíblicas en el pueblo de Moisés (72), sin embargo es más bien un transformado de este pueblo mítico-religioso, ya que, en Fichte, el «pueblo normal» juega formalmente, en el orden interno de su construcción de la Historia, el papel de un postulado filosófico o de una hipótesis metodológica: «nos encontramos impulsados a admitir un pueblo primitivo y normal, que por medio de su mero existir, sin ciencia ni arte, se encontró en el estado de la perfecta cultura de la razón» (73). Frente a este «pueblo normal» se presenta su antítesis: los salvajes de su entorno, «al mismo tiempo, diseminados sobre toda la tierra, han vivido medrosos y rudos salvajes autóctonos, sin ninguna cultura, fuera de la miseria necesaria a la posibilidad de la conservación de su existencia sensible» (73). Al entrar estos salvajes en relación con el «pueblo normal», por la guerra, se generará una síntesis dialéctica iniciándose así el curso histórico.

Esta situación inicial, así configurada, no es un simple dato empírico, sino el resultado de la transformación de un material previo, bien sea un mito o bien sean resultados de investigaciones empíricas. Contra el ataque que le podría hacer una historiografía excesivamente empirista, Fichte estaba sobre aviso: «razonamientos partiendo de los mitos que se encuentran fácticamente y que, por tanto, se convierten ellos mismos en un hecho, serán recibidos con toda gratitud, en particular si son conformes a la lógica. Sépase tan sólo que son razonamientos, pero en modo alguno historia; y no se nos intimide, si por acaso examinamos con detalle la forma de razonamiento, una vez más con la palabra terrible: es un hecho, atrás» (74).

Porque los «hechos» presuponen «teorías», tal como actualmente nos lo recuerdan los «filósofos de la ciencia» desde Popper, cosa que Fichte ya sabía: «las determinaciones más detalladas, deducidas por su esencia sólo en general, no podrían fijarse en esta su particular naturaleza sino como hechos sin ninguna explicación genética, si no se derivaban además de otros fundamentos necesariamente escondidos para la historia» (75); entendiendo por historia, según Fichte, la mera historia empírica, porque para él «la historia es mera experiencia: sólo hechos ha de suministrar, y todas sus pruebas sólo fácticamente pueden darse» (76).

Y volviendo sobre los mitos que se sitúan en el origen de la Historia y que pretenden ser esgrimidos como «hechos», piensa que «su contenido no es historia sino un filosofema que a nadie obliga más que en tanto resul-

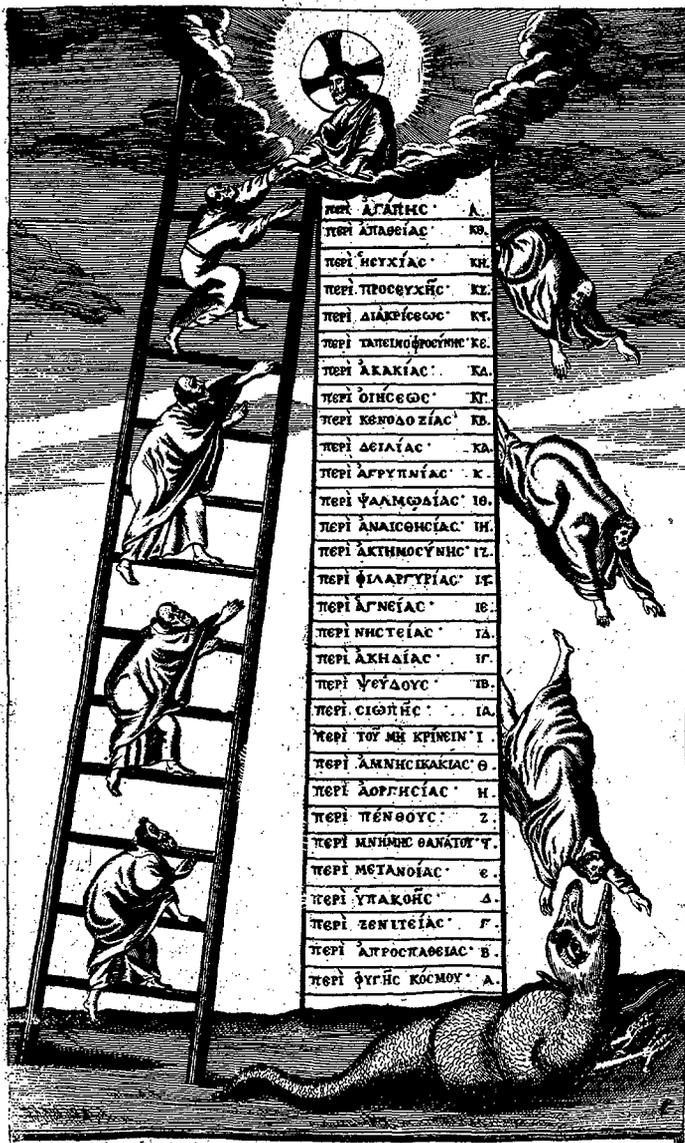
(72) *Ibidem*, pág. 124.

(73) *Ibidem*, pág. 121.

(74) *Ibidem*, pág. 122.

(75) *Ibidem*, pág. 123.

(76) *Ibidem*, pág. 123.



ta confirmado por su propio filosofar» (77). En este sentido Fichte critica aquél empirismo que recomienda atenerse a los «hechos», cualesquiera que sean, propugnando como alternativa una selección de estos «hechos» de acuerdo con las necesidades de la teoría, para la que sólo algunos hechos son pertinentes frente a otros que no dicen nada o dicen demasiado: «el filósofo se sirve de la historia, en rigor, exclusivamente en tanto sirve a su propio fin, e ignora todo lo demás que no sirve a este. Y anuncio francamente que sí me serviré yo de ella en las siguientes investigaciones » (78).

De cómo se dibuje esta «situación inicial» de que arranca la Historia y a partir de la cual se realiza la construcción teórica, depende en gran medida la predicción de la «situación final», en cuanto ella es sobre todo resultado de dicha construcción. La importancia que tiene en Marx la situación primitiva en cuanto configuradora de la situación futura de la humanidad, es subrayada por Lawrence Krader: «cuando Marx defiende que el nuevo sistema hacia el cual tiende la sociedad moderna

(77) Ibidem, pág. 124.

(78) Ibidem, pág. 126.

es la refiguración, en una forma superior, de un tipo arcaico de sociedad, está pensando que la crisis social contemporánea sólo puede concluir con el retorno a la propiedad comunitaria «arcaica»; y no se deja asustar por el uso del término «arcaico» (79).

Frente a esta posición, otros marxistas, como K. Korsch, recaen en el empirismo al disociar de una manera tajante lo ideal y lo real, la teoría y los hechos, con lo que, al entender por real lo puramente empírico, el «comunismo futuro» aparecerá como algo «irreal» y que no tiene porqué tener el más mínimo parecido con el «comunismo primitivo» del principio.

Así, el conocimiento de la protohistoria «pone la sociedad comunista de un modo ya visible, sin duda como una época lejana, pero ya determinada, fechada, por así decirlo, del desarrollo futuro de la humanidad, del mismo modo que aquéllos estadios primitivos anteriores a todas las formas burguesas de vida están, sin duda muy lejanos en el tiempo, pero no se encuentran más allá de la historia real de la humanidad. Pero, a parte de eso, la *sociedad comunista del futuro* no tiene por qué tener ni el menor parecido con aquéllas situaciones protohistóricas (...). El contenido real y las formas reales de la futura sociedad comunista no se pueden determinar por ninguna analogía, sino, como cualquier otra realidad, sólo empíricamente, lo cual, en este caso, quiere decir por el desarrollo histórico y la acción humana social» (80). Para Korsch parece tener un significado meramente metafórico la influencia del diseño de la sociedad primitiva en el comunismo futuro y así interpreta la conocida frase de Marx de que todas las excentricidades sobre el estado de naturaleza de los hombres tienen algo de verdad en el mismo sentido en que «las situaciones *rudas* son ingenuos cuadros flamencos de las situaciones *verdaderas*» (81).

Nosotros pensamos que ese algo de verdad que hay es más que metafórico en tanto en cuanto es un episodio fundamental de la metodología marxista de la Historia el fijar estos dos toques máximo y mínimo, comunismo futuro y primitivo, y no de cualquier manera, sino dialécticamente, explicándose uno como negación-superación (*aufheb-ung*) del otro. Por ello sostenemos aquí que esta «ampliación» realizada por Marx del número de períodos históricos al añadir el comunismo primitivo y el futuro obedece más a motivos metodológicos que a me-

(79) L. Krader, art. cit., pág. 80.

(80) K. Korsch, *Karl Marx*, ed. cit., págs. 65-66.

(81) K. Marx, «Das philosophische Manifest der historischen Rechtshule» en *Reinische Zeitung*, suplemento nº 221, 1842, *Mega*, I, 1, 1, pág. 251 (*Mew*, vol. 1, pág. 78), citado apud K. Korsch, op. cit., pág. 45, nota 6.

(82) Es lo que parece sugerir Bartolomé Clavero cuando escribe que «dejando al margen lo que ha de considerarse más «prehistoria» presumible que «historia» factible (aunque todavía puedan orientar en la materia las diversas obras de Gordon Childe traducidas al castellano), no nos ocupamos de la vida historiográficamente bien precaria de la idea de un «comunismo primitivo», que todavía hoy algunos consideran extrañamente necesaria para legitimar la idea de un comunismo futuro». Tomado de una amplia reseña bibliográfica sobre el «materialismo histórico» aparecida en el nº 9 de la revista *Materiales*, Barcelona, 1978, pág. 139.

ras razones empíricas. Si se quita importancia a la fase de un Comunismo Primitivo en la elaboración de una metodología marxista de la Historia, reduciendo su importancia historiográfica incluso (82), se suprime entonces también la posibilidad de entender los contenidos fundamentales que deben ser recuperados dialécticamente en el «comunismo futuro» como pueden ser aquellas reglas sociales de conducta de la sociedad primitiva que van encaminadas a la protección de la vida, del honor, de la integridad física y de los bienes de consumo, las relaciones de paternidad, etc., y que actualmente subsisten mezcladas con otras reglas jurídicas propias de un derecho clasista. Creemos que este proceder metodológico que denunciamos incurre en una sobrevaloración de los «datos» en detrimento de las hipótesis teóricas más difícilmente «verificables», lo que conlleva un deslizamiento hacia posiciones metodológicas empiristas, de cuya inocencia o «neutralidad» dudamos, aunque sólo sea por los trágicos efectos políticos que arrastraron en otras ocasiones. Como caso eminente de lo que decimos citaríamos a Bernstein: «confieso abiertamente tener muy escaso interés y preocupación por lo que suele llamarse 'el objetivo final del socialismo'. Esta meta, cualquiera que sea, no es nada para mí, mientras que el movimiento lo es todo. Y por movimiento entiendo el movimiento general de la sociedad, o sea, el progreso social, la agitación y la organización económica y política para la realización del progreso» (83).

En Fichte también podemos constatar la interrelación dialéctica que existe entre la Primera y la Quinta edad. Así define la Quinta Edad fundamentalmente mediante dos componentes: uno es la Libertad que se configura frente al Instinto en el comienzo de la construcción de las fases históricas: «el instinto es ciego. La Libertad, por contrario, tendrá que ser, por ende, vidente» (84). La «situación inicial» configura inmediatamente, aunque sólo parcialmente, a la «situación final». El otro componente es el Arte Racional que toma forma al final de la construcción frente a la Ciencia Racional, que a su vez había sido prefigurada por la inicial Razón Instintiva, con lo que podemos afirmar que, en este caso, la «situación inicial» está influyendo, no ya inmediatamente, sino mediatamente sobre la «situación final». Quizás a esto se refiere Fichte cuando, parodiando la imagen bíblica, dice que la Humanidad «se edifica su propio Paraíso según el modelo del perdido» (85).

Pero la configuración de la situación inicial y final, tanto en Fichte como en Marx, se hace desde la perspectiva del presente, desde la Edad Contemporánea, desde el Capitalismo. El presente es ahora la vía para llegar a reconstruir el pasado mediante un análisis gnoseológico. De ahí su gran importancia en la construcción de una Historia que discrimina el entender el pasado como un mundo sustancial, subsistente por sí mismo y al que se podría «visitar», para decirlo de alguna manera (86).

(83) Cit., apud V. Lidtke, «Las premisas teóricas del socialismo en Bernstein», en *Historia del marxismo contemporáneo*, t. I, ed. Avance, pág. 242.

(84) *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, pág. 69.

(85) *Ibidem*, pág. 27.

Para Fichte, hay que «recoger pura e íntegramente la situación fáctica del momento presente, en particular en cuanto pueda conducir a Hechos anteriores, y pensar rigurosa y precisamente bajo condición de qué únicos hechos anteriores puede entenderse» (87), y su investigación ha recorrido el curso de la historia «partiendo de la época en que vivimos como de su punto más luminoso» (88).

En Marx el pasado histórico es analizado a partir del presente, un presente capitalista que al ser el tipo de formación social más complejo y universal proporciona esta posibilidad en el mismo sentido en que «la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono». Así pues «las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc...» (89).

Marx expresa esta determinación esencial del pasado, y también del futuro, por el presente de la siguiente manera: «nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico, o en los cuales la economía burguesa como mera forma histórica del proceso de producción apunta más allá de sí misma a los precedentes modos de producción históricos. Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues escribir la *historia real de las relaciones de producción*. Pero la correcta concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originadas históricamente, conduce siempre a primeras ecuaciones —como los números empíricos por ejemplo en las ciencias naturales— que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema. Tales indicios, conjuntamente con la concepción certera del presente, brindan también la clave para la comprensión del pasado; un trabajo aparte, que confiamos en poder abordar alguna vez. Este análisis correcto lleva así mismo a puntos en los cuales, prefigurando el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos *puramente históricos*, o sea abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y por tanto como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad» (90).

Esto mismo es señalado por Alfred Smidt al interpretar el método histórico marxista cuando dice que «a la formación social burguesa le corresponde en el mate-

(86) Ver G. Bueno, art. «Reliquias y relatos» en *El Basilisco*, nº 1, 1978, pág. 6. Para G. Bueno los contenidos positivos del presente que analiza la Historia son las *reliquias*, y en este sentido la fórmula «la Historia se hace desde el presente», se entenderá como «la Historia se hace desde las reliquias».

(87) Fichte, op. cit., pág. 113.

(88) *Ibidem*, pág. 209.

(89) K. Marx, *Grundrisse...*, ed. Siglo XXI, pág. 26, t. I.

(90) *Ibidem*, pág. 422.

rialismo dialéctico un papel metodológicamente decisivo, en cuanto a partir de ella se revelan tanto el pasado como las posibilidades del futuro. Marx no es de ninguna manera un simple evolucionista. Todo momento históricamente superior se funda sobre el inferior, pero la alteridad cualitativa del inferior respecto al superior que de él surge sólo puede comprenderse cuando se despliega totalmente este momento superior, y se transforma en objeto de una crítica immanente» (91).

También E. Hobsbawm señala que «Marx concentró sus energías en el estudio del capitalismo, y se ocupó del resto de la historia con diversos grados de detalle, pero principalmente en la medida en que se vinculaban con los orígenes y el desarrollo del capitalismo», ya que «no le preocupa la dinámica interna de los sistemas precapitalistas excepto en tanto explique los pre-requisitos del capitalismo» (92).

Y Luporini subraya que «en el planteo crítico marxiano qué es historia se sabe *después* y no *antes*; y la determinación de los modos de producción y de las correspondientes formaciones sociales como «estadios» fundamentales de un «desarrollo histórico» requiere precisamente la determinación de su *especificidad* social, que es producida por un análisis crítico-sistemático diferencial (a partir de la sociedad actual), y no de la historiografía, aunque naturalmente se elabora sobre datos en sentido lato (y clásico) *históricos* (o descriptivos)» (93).

El conocimiento histórico, desde esta perspectiva, es *metaleptico* (94) en el sentido de que opera una transposición de consecuentes y antecedentes, con lo que la posibilidad de una Historia científica sólo se hace real desde un presente «civilizado», universal. En esta dirección interpretamos a Marx cuando sostiene que solamente la producción capitalista de mercancías se convierte en un modo de explotación que caracteriza una época dejando enormemente atrás todas las épocas precedentes. Porque la Idea de un Presente Universal es muy anterior a su realización efectiva, lo mismo que la Idea de una Historia Universal, pues «con anterioridad a este «presente universal», o independientemente de él (por abstracción), las Historias *nacionales* —en realidad *crónicas* o *anales*— sólo podrán tener de *historia* lo que de Astronomía pudieran tener las cuidadosas y pacientes observaciones sobre Venus o Marte del colegio sacerdotal babilonio» (94). Y los «signos» por los que Marx sabía que con el capitalismo empezaba a realizarse la Idea de una Sociedad Universal que implicaba un Presente Universal, eran bien patentes: la aparición de un mercado mundial.

En esta dirección comenta Luporini que «el sentido del estrechamiento de los tiempos históricos con el advenimiento de la sociedad burguesa, unido al sentido de la ampliación y unificación del campo de actividad: la cons-



titución del «mercado mundial» como presupuesto factual y el llamamiento a la unidad dirigido a los proletarios de todo el mundo. Es esto lo que Marx expresaba sintéticamente, con Hegel y contra Hegel, en el concepto de que la historia universal, la *Weltgeschichte*, es sólo un *resultado*, pero un resultado al fin presente. La «necesidad» del pasaje de la sociedad burguesa a la socialista no tiene entonces nada de místico» (95).

Pero el diseño del presente, del que se parte, puede hacer desde perspectivas muy disparés: puede ser entendido más bien desde conceptos jurídicos o religiosos que exclusivamente desde conceptos económicos o tecnológicos y a la inversa. Fichte describe el presente desde conceptos jurídicos, religiosos, morales, etc., mientras que Marx, en parte como reacción contra el idealismo imperante en las concepciones de la historia vigentes en su época, carga las tintas en resaltar la base material de la sociedad, la base económica. En este sentido y con respecto a las sociedades «asiáticas» afirma G. Sofri que «es interesante señalar que en relación con una larga tradición que se resumía en las lecciones de Hegel, en Marx existe un cambio de acento y de interés, del vértice de la pirámide (el «despotismo oriental») a su base (la comunidad primitiva)» (96).

Se puede también intentar entender el presente desde la totalidad de los conceptos económicos, jurídicos, políticos, etc., que constituyen las diversas ciencias en su interconexión dialéctica. En este sentido afirma Sereni que «es necesario reconocer sin embargo que en Lenin (y en Antonio Labriola) subrayar la unidad y totalidad del proceso histórico —y por *esto mismo* la apelación continua a una categoría como la de «formación económico-social»— asume, aún más que en Engels, el significado no sólo de una rectificación de las simplificaciones y deformaciones positivistas o de otro tipo, de la concepción marxiana de la historia, sino también el de una explicitación y profundización de uno de sus temas centrales, que ahora asume nuevamente todo el poder arrollador de las más vigorosas formulaciones de Marx (...). Frente a una afirmación como la de Engels, relativa al «juego de acciones y reacciones» —preferentemente

(91) A. Smidth, op. cit., pág. 207.

(92) Introducción citada, págs. 13 y 31 respectivamente.

(93) C. Luporini, art. «Marx según Marx», op. cit., pág. 147.

(94) Ver G. Bueno, *Etnología y Utopía*, ed. Azanca, Valencia, 1971, pág. 15 y n. 36.

(95) C. Luporini, art. «Dialéctica marxista e historicismo», en colectivo citado, pág. 31.

(96) Op. cit., pág. 81.



analítica, y, por lo tanto, *sociológica*— la que ahora emerge a un primer plano es una formulación *sintética, totalizante*, y por lo tanto más propiamente *histórica* de la noción de “formación económico-social”» (97).

Ahora bien, la verdadera dialéctica que rige una formación social debe ser entendida pensando las relaciones entre las diversas partes de esta totalidad según un esquema matricial del tipo de lo que Platón ya denominaba *simploké* de los géneros (98), según la cual no todas las partes tienen que estar separadas de todas las otras (*pluralismo*) ni todas relacionadas con todas (*monismo*), sino que algunas de entre ellas lo están con algunas otras, evitándose así las hipostasis. Hay ciertas versiones francesas del estructuralismo que hablan de la «autonomía relativa» de las «instancias» económicas, jurídicas y políticas, pero que aunque postulan su interrelación, no

consiguen, sin embargo, eliminar el sustancialismo que subyace a este modo de concebir la totalidad social escindida en estructuras o esferas. Como afirma C. Luporini «el marxismo posterior a partir de Engels (*post mortem* de Marx), se limitó a hablar de acción recíproca entre las partes del sistema social, y de determinación «en última instancia» por la «economía». La primera indicación es probablemente justa, pero es también totalmente genérica y superficial; la segunda, además de ser ambigua, no expresa una solución, sino en el mejor de los casos aquello cuyos *modos* deben ser esclarecidos, o sea,

(97) E. Sereni, art. «La categoría de formación económico-social», colectivo citado, págs. 76-77.

(98) Ver la voz «Symploké» de *Diccionario de filosofía contemporánea* dirigido por M.A. Quintanilla, ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.

expresa el objeto mismo del problema (...). No es precisamente la «acción recíproca» lo que preocupa a Marx, sino un problema más profundo: lo que él llama el «desarrollo desigual de la producción material» respecto al desarrollo de otras actividades humanas. Le preocupa la eventual 'desproporción (ejemplificable por la historia) entre los diferentes planos del edificio social', y en particular con respecto a la «base económica». Se trata de su posible «desarrollo desigual», que pone en cuestión hasta la noción de progreso, excluyendo su acepción común (es decir, tal como es concebido 'de la manera abstracta habitual')» (99).

Por otra parte, el análisis del presente de acuerdo con unos determinados conceptos solamente es posible en la medida en que se conciben estos conceptos, o sus determinaciones, como percederos, como históricos, anticipando así la posibilidad de su desaparición en el futuro, que se configura entonces como parcialmente diferente del presente. El presente, por tanto, es concebido desde el futuro. Fichte parece apuntar esto cuando dice, hablando de la Edad Contemporánea, que «nadie que no se haya remontado sobre ella puede caracterizarla o comprender una característica de ella» (100). Aquí el presente se proyecta finalísticamente en una especie de operación por la cual los términos factores quedan determinados por la intervención del resultado, del fin propuesto. Esta capacidad de proyectar finalísticamente, de «contemplar» el presente desde el futuro, es algo que diferencia fundamentalmente la actividad del hombre de la de los animales, según Marx: «una araña ejecuta operaciones semejantes a las del tejedor, y una abeja avergüenza, por la construcción de sus celdillas de cera, a más de un arquitecto humano. Pero lo que ya por anticipado distingue al peor arquitecto de la abeja mejor es que el arquitecto construye la celdilla en su cabeza antes de construirla con cera. Al final del proceso de trabajo sale un resultado que ya estaba presente al principio del mismo en la representación del trabajador, o sea, idealmente. No es solo que el trabajador obre una alteración de forma de la naturaleza; es que al mismo tiempo realiza en lo natural su finalidad, la cual es conocida por él, determina como ley el modo de su hacer y tiene subordinada su voluntad» (101).

Con el fin de no incurrir en un «mentalismo» al interpretar este finalismo, esta «causalidad trastocada», como la llama Colletti (102), y para separar los conceptos teleológicos tales como «planos», «programas», etc., de los contextos mentalistas en los que se los concibe normalmente, y puesto que con atribuirlos a una mente no aumenta nuestro conocimiento, nos parece que «conocer los planes de una mente (...) no sería otra cosa sino comparar los planos fisicalistas efectivamente dados y la realización de esos planos (retrospectivamente) a través de una conciencia operatoria» (103). En este

(99) C. Luporini, art. «Dialéctica marxista e historicismo», colectivo citado, pág. 50.

(100) *Los Caracteres...*, pág. 37.

(101) K. Marx, *El Capital*, Grijalbo, L. I, V. I, p. 194. Ver también *Manuscritos: economía y filosofía*, párrafo 24, Alianza Editorial, Madrid, 1972, págs. 111 y 112.

(102) L. Colletti, *Ideología y Sociedad*, ed. Fontanella, Barcelona, 1975, págs. 51 y 101.

sentido comparar el programa revolucionario esbozado por Marx, con sus posibles realizaciones o desviaciones ocurridas sobre todo a raíz de la Revolución de 1917 en Rusia, sería la única forma de evaluar dicho programa e incluso de «superarlo» asumiendo sus supuestos fundamentales.

Cuando el presente lo proyectamos sobre un futuro representado, de tal forma que las partes del presente se nos aparezcan en ese futuro como cambiadas o suprimidas, es entonces cuando el propio presente, con sus partes, aparece como contingente, como algo que también es un producto histórico. Así, Fichte interpreta el presente por medio de Ideas como Instinto, Libertad, Razón, etc., y concibe que la Idea de Razón Instintiva, que caracteriza a la Primera Edad, es contingente, puesto que en la Quinta Edad ya no hay lugar para este tipo de Razón Instintiva, que será sustituida, superada, llegando a extinguirse mediante determinados trámites históricos.

En Marx el futuro representado, que es un futuro práctico en cuanto que sirve para remover y superar al presente, es un futuro revolucionario, en el sentido de que va mucho más allá que donde llega Fichte, al fijar unos vértices inaccesibles para la sociedad burguesa, unos puntos de no retorno, pero fijados de una manera crítica y no metafísica. Porque Marx considera eliminables muchas instituciones como la familia y el estado, que en Fichte no aparecen tan claramente eliminables, e incluso otros contenidos como la religión, la filosofía, la ciencia, el arte, etc., también son suprimibles en tanto en cuanto sean «superestructuras» de la sociedad burguesa.

Y si el proyecto marxista de una sociedad futura, comunista, que supere a la actual, no es meramente utópico, en el sentido peyorativo del término, ello es sobre todo porque no olvida que existen efectivamente en la sociedad burguesa actual y como culminación del proceso civilizatorio, unos componentes básicos que rebasan las limitaciones propias de una sociedad de clases (104).

El problema consiste en determinar si una institución, como por ejemplo la familia o el estado etc., en el paso a otro período histórico futuro, es «fundamental», es «arcaica» o es «antigua». Habría que determinarlo en cada caso específicamente. En general sólo podemos afirmar que sabemos algo, aunque sea algo negativo: que hay unas limitaciones internas en el cambio revolucionario de una sociedad, por lo cual «no todo está permitido».

(103) G. Bueno, art. «En torno al concepto de ciencias humanas», rev. *El Basilisco*, nº 2, 1978, págs. 36-37.

(104) G. Bueno denomina componentes «basales» o «fundamentales» de la Civilización, frente a los componentes «arcaicos» y «antiguos», a «las formaciones culturales que se dan en la barbarie y que han sido incorporadas —como el quiasma óptico de los protolemures en los hombres— a las formas civilizadas, de suerte que, hoy por hoy, es imposible pensar siquiera en segregar estas formaciones sin que la propia civilización se desplome.

Por así decir, estas formaciones están «trascendentalmente» articuladas a nuestro *cogito*. Valga como ejemplo la misma rueda, no ya en la forma de rueda de carro, sino de rueda de turbina o de rueda de hélice» (*Etnología y Utopía*, ed. Azanca, 1971, págs. 119-120).