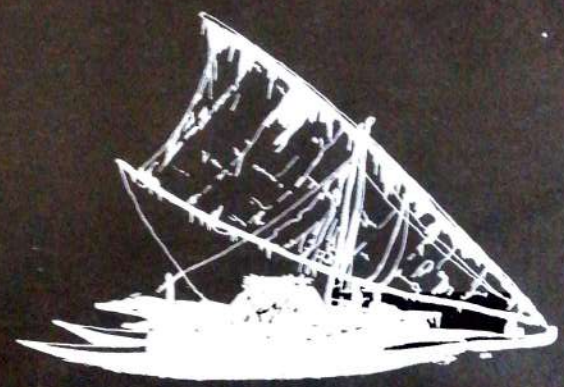


Mas Odiseo volvia a menudo la cabeza hacia el sol

como despues de pasar el dia rompiendo con la yunta de negros bueyes

Itaca Itháka



1984/5 invierno n°2

reaplandeciente, con gran afin de que se puerana, para ya arribaba

Juan a un patia. Como el labrador apata la

ITACA

REVISTA DE CRITICA, CIENCIA Y LITERATURA HUMANISTAS

2 INVIERNO

1 Editorial

3 El Materialismo Histórico en El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado. Jorge Veraza U

Formas comunitarias y Estado (p.5). Enajenación y Escasez (p.7). Código genético e individuación (p.10). Desarrollo del sujeto revolucionario (p.15).

24 Entrevista a Kostas Axelos: "El juego planetario del mundo". José Luis Talancón

27 Los trabajos de Marx y Engels sobre Etnología comparada. Lawrence Krader.

Dialéctica histórica natural e historia humana (p.28). Trabajos de Marx y Engels sobre Etnología (p.31). De la Antropología filosófica a la Etnología empírica (p.36).

48 Recuento biográfico de los estudios de Marx sobre el precapitalismo. Andrés Sierra

54 La Sociología de Durkheim contra el Materialismo Histórico. Andrés Barreda.

64 Correspondencia.

El Invierno.

Revista estacional (o que aparece cada estación)
No. 2 Invierno 1984-85

Consejo Editorial*

Director: Andrés Barreda; Coordinador del Número: David Moreno; Coordinación General: Dido Márquez, Andrés Sierra; Trabajo Técnico: Luis Anaya, Luis Arizmendi, Carlos Ballesteros, Antonio Campos, Cuauhtémoc Calderón, Rodrigo Díaz, Leticia Del Conde, Fernando Chávez, Juan Carlos García, Celso Grande, Georgina Gutiérrez, Leticia Hernández, Patricia King, Rodrigo Martínez Baracs, María Magdalena Naser, Dora Romero, Blanca Solares, José Soltero, Fernanda Sierra, Jorge Trejo, Jorge Veraza, Virginia Saavedra, Concepción Tonda, Javier Villanueva; Diseño Gráfico: Silvia Alvarado, Andrés Barreda, Arturo Lorenzini; Administración: Mercedes Gálvez, Armando Padrón, Nora Reyes; Ventas y Publicidad: Arturo Avila, Margarito Ochoa, Lulú Flores; Responsable: Cecilia Pacheco.

*Dado el carácter autogestivo de nuestra publicación, todos los miembros del Consejo Editorial participamos, paralelamente, en la organización, en la administración o en la conformación técnica de la revista.



Precio: \$ 350.00

Teléfonos: 676-80-21 595-25-07

Suscripciones y Correspondencia: Revista ITACA
Apartado Postal 70-549, Cd. Universitaria, México, I.F.
Local de la Revista: Colima No. 28, Col. Progreso, Tizapán
Registro en trámite

Impreso en México. El tiro consta de 2,000 ejemplares

Impresión: EDIPSA, Tiziano No. 57, Mixcoac, D. F.

1884 - 1984

HOMENAJE A EL ORIGEN DE LA FAMILIA, LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO

Hace cien años —en 1884— Federico Engels compuso un libro con base en investigación propia y en manuscritos etnológicos de Marx, muerto a principios de 1883. En homenaje al *Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* ofrecemos éste número de *Itaca*. El libro de Engels pone en juego no sólo a la Sociología, la Antropología, la ciencia política, la Economía, y la Historia en tanto ciencias especializadas; sino que su síntesis, además de conformar una nueva *racionalidad histórica* global, se apersona de inmediato como *crítica global de la sociedad contemporánea*, Crítica de la vida cotidiana incluida, por supuesto.

De los materiales de este número cabe mencionar especialmente la entrevista "El Juego Planetario del Mundo" —y presentación— que José Luis Talancón hizo a Kostas Axelos. Las respuestas de Axelos resumen una intención comprensiva sumamente vivificante y relajante cuya belleza —a la vez que relativa dificultad— invitan a reflexionarlas, acusan en su tranquilidad hacia una crítica global, a abrirnos un espacio y un tiempo desgarrando los "urgentes avatares diarios" que cierran el horizonte. El retrato de Kostas Axelos lo realizó un amigo suyo. Nos lo mandó gentilmente pues desea una estrecha relación con sus lectores: "cara a cara".

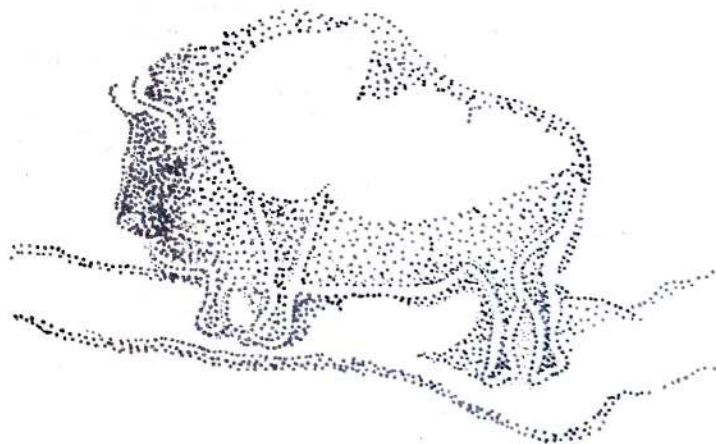
Ofrecemos una *introducción general* al tema (motivo del homenaje). Misma que si el lector quiere, bien puede leer como conclusión o como un artículo corto, en el que entre otras cosas se evidencia la conexión orgánica de las obras juveniles con las seniles de Marx y Engels. Pero si no comentaremos cada artículo, referimos —de entrada— la dificultad de la traducción del artículo —inédito en español— de Laurence Krader: "Los trabajos de Marx y Engels en etnología comparada". La intención de publicarlo, dado su valor innegable y ad hoc para este número, nos cargó de un trabajo para el que no estábamos preparados. Pedimos disculpas por anticipado respecto de deficiencias de una traducción que por lo menos buscó retener a toda costa y con precisión lo que Krader escribió.

"Flóra Tristán y Federico Engels. En torno a los fundamentos de un feminismo marxista" es el título de un artículo de Concepción Tonda publicado en el número anterior. Comentario a la crítica que Engels dirigiera a E. Bauer en 1884 en *La Sagrada Familia*, su autor indica las enseñanzas esenciales que feminismo y marxismo obtenían de su relación mutua. Como introducción general al presente número recuperamos sus tesis principales a propósito de las posiciones de Engels 40 años antes de su redacción del *Origen de la Familia*, etc. El invierno es el momento de hacer memoria, y retomar lo propio y próximo del movimiento básico que premoniza o, bien, permite retomar lo más lejano en el pasado.

La premisa de Engels en 1884 para criticar a Edgar Bauer aliándose a Flóra Tristán es la siguiente: no sólo una parcela sino *toda la realidad* se pone en juego en el feminismo, por cuanto cuestiona un aspecto global de ésta: la relación entre los sexos. (*Itaca* no. 1 pág. 1). Es decir, la realidad en su aspecto de objeto sensible, o como sensoriedad.

En efecto, la realidad es el conjunto de la *riqueza objetiva y subjetiva* [Ibid. p. 5 III, párr. 8 *passim*]. Así que la crítica de la economía (o de la "riqueza") puede coordinarse con la crítica de las relaciones entre los sexos y de las formas de sensoriedad en general (valores de uso técnicos y consuntivos, situaciones, etc.) generadas por la sociedad contemporánea; ésta crítica, de las formas de sensoriedad, es parte importante de la vida cotidiana, pues cuestiona la *estructura pasiva* que determina las formas de cotidianidad; es decir, su anatomía, en lo que tiene de producida y entregada para ser vivenciada. Sobre la misma se alzan ulteriores y diversas formas de convivencia cuyo núcleo son las relaciones entre los sexos, pues de la *modalidad de su polarización* depende la preservación y desarrollo de las fuerzas procreativas de la sociedad: desde la familia hasta el gobierno estatal.

La situación de la mujer es un barómetro del grado de *desarrollo* de una sociedad (Fourier). Es decir, del grado de *liberación* al que ha accedido la sociedad; y, entonces, de la situación de opresión en que viven las masas trabajadoras. ¿Por qué? esta *medición* exterior se funda en el hecho de que las masas trabajadoras se relacionan con las fuerzas productivas *técnicas* necesarias para la reproducción material de la sociedad, y, por su parte, la mujer constituye el núcleo central de las fuerzas productivas *procreativas* de la sociedad. Ambos tipos de fuerzas productivas se encuentran internamente correlacionadas, siendo las técnicas las que soportan al conjunto, por cuanto garantizan el sustento del número humano existente, no sólo de nuevos miembros por nacer. *La crítica de la tecnología* —por ejemplo en su vertiente ecologista— se halla conectada, así, esencialmente con la *crítica de la relación entre los sexos*, particularmente con la crítica feminista de ella. *La crítica de la economía política* tiene por corazón la crítica de la tecnología y a su complemento. *El Origen de la Familia la Pro-*



iedad Privada y el Estado (1884) constituye la obra clásica en donde fue intentada una conexión científico-crítica de estos tópicos. La distinción entre los dos referidos tipos de fuerzas productivas es el punto de arranque del *Origen de la Familia*, la coordinación de los diversos sectores de la crítica social, su meta. Por cierto, la riqueza de su perspectiva evolutiva de periodización del progreso humano tiene la hondura de la frase de Fourier. Pues es paradójico que como quantum de desarrollo, la escala propuesta sea un hecho cualitativo: la situación de la mujer. Además, si de un lado es mediante una parte fundamental que se mide al todo social, esa parte es ya síntesis expresiva de lo que ocurre al interior del fundamento productivo y procreativo dual: por todo ello la medición del grado de progreso no es simplista sino compleja y matizada. De todos modos es la libertad su prius.

El párrafo final del artículo de Concepción Tonda rezaba así: "De manera que el desarrollo de nuevas fuerzas productivas subjetivas o procreativas, de nuevos hombres y nuevas rela-

ciones humanas es un ingrediente esencial de la revolución comunista". En lo que sigue haremos explícitas proposiciones apenas apuntadas o aún sólo implícitas de su ensayo.

Si por una parte el enriquecimiento del feminismo mediante el marxismo y de éste por aquél genera nuevas temáticas y puntualiza previas, por otra, precipita una modificación *formal* en los rasgos del discurso crítico. Estas son las dos vertientes que articulan nuestra introducción.

Así como el hombre y la mujer, el cielo y la tierra y el cielo y el infierno, también la *relación esencial* entre comunismo y feminismo resuelve sus paradojas e insuficiencias presentes recíprocas.

El desarrollo de y en las *comunas* electivas constituyen la solución práctica *formal* de las antinomias del feminismo actual. Del mismo modo, el desarrollo de la *sensoriedad* y la *sensualidad* constituyen la solución práctica *formal* de las antinomias del comunismo actual; sugería —y aquí explicitamos— el artículo de Concepción Tonda (Itaca, No. 1 p. 5, III párr. 12 s.s.). "Es decir, la solución tanto en lo referente a la determinación de la calidad de la vida y de los bienes de uso singulares y sensibles (*sensoriedad*) como a la liberación sexual y respecto del productivismo (*sensualidad*)".

"Soluciones prácticas" porque no sólo son teóricas e indicativas sino que, además, deben objetivarse para devenir lo que se postula de ellas: ser soluciones. Y "formales", porque como relación expresadas sólo están postuladas y falta exponer determinadamente sus contenidos precisos cada vez y en general. Pero es visible, desde ya, la realidad de la recíproca conexión y resolución aquí propuesta entre feminismo y comunismo. (Ibid).

Es indudable que una liberación sexual auténtica o no enajenada es posible sólo en la *clave feminista*; es decir, según una crítica de las relaciones *actuales* entre los sexos en vista de su reconfiguración afirmativa, no denegando o disminuyendo a éste o aquél miembro, sea femenino o masculino, apoyándola en la *positividad* o sensualidad esencial de la relación contra el *productivismo* desahogado. ¿Habrá que añadir que la satisfacción femenina es el centro y la guía? Por supuesto "la reproducción social es esencialmente afirmativa, (y entonces es), forma del desarrollo ilimitado de las capacidades y necesidades del ser social" (Ibid), de suerte que, *la modalidad general de la gestión cotidiana a operar* —tanto en lo referente a la configuración de los valores de uso como de las relaciones entre los sexos y personales en general— es aquella que corra una senda *armónica* según la cual logre expresarse el núcleo esencial de lo que es la reproducción social en cuanto tal. Por cierto no encerrada en lo personal, íntimo, ni sólo sexual; ni tampoco avocada a exceder límites consumptivos donde el goce tiene, efectivamente, lugar, por el error de creer que el goce humano de los valores de uso comienza sólo "más allá" y excediéndose. Habrá que subrayarlo: el placer es armonía ya por cuanto constituye el cierre del ciclo iniciado en la creación: la consumación es equilibrio.

Podemos precisar ahora, en segundo lugar, en qué sentido la crítica social auténtica adquiere —para serlo— rasgos formales femeninos.

Primero, hoy, el fundamento material de la crítica social lo tenemos en el hecho de que el proletariado produce toda la riqueza (la *sensoriedad*, la realidad, la *sensualidad*) y le es apropiada. Así, la crítica social deviene *crítica total* y *cotidiana* tal y como lo es la convivencia entre los sexos, raíz de la reproducción humana. Ni qué decir, la crítica deviene *radical*, en primer lugar económico tecnológica (ibid p. 41 párr. 20 ss.).

Pero además, debe reconocer otra dimensión "femenina" de sí como propia; no sólo su rasgo de "cotidianidad" y, por allí, totalidad y radicalidad. Se trata de una *crítica sensiblemente fundada* —por cotidiana, etc.— o dirigida contra usos y costumbres y, sobre todo, contra configuraciones de los objetos prácticos de uso diario. Así pues, crítica *consumtivo reproductiva*, *procreativa* (ibid II, párr. 6 y ss.). Lo cual la hace cerrar el círculo de la totalidad social. De suerte que la consecuencia de ello es que la crítica social se determina como crítica *sensual*, real o de realidades —además que de discursos— total, cotidiana,

na, económica, tecnológica, consumtiva. Y por reproductiva y total se determina, necesariamente, como rebozante de las particularidades: *Crítica Internacionalista* (Ibid párr. 13). Recuérdese el significado de la "Unión Obrera" internacional propugnada por Flora Tristán.

En cuarto lugar, se trata de una *crítica de lo sensible* y "a fuerza de intimidad, de una crítica de intención total". (Ibid párr. 22). Esto debe entenderse así: la fuerza cohesiva de la totalidad sobre el individuo se revela como una conexión interna esencial que le es propia, recubierta por conexiones externas aparentes, (*sensibles*). En lo íntimo es que lo esencial es encontrado, pues son términos idénticos; y lo esencial no es sino el todo. La intimidad intuye/descubre la totalidad. Así pues, se trata de una crítica de intención total por esencial (o íntima) pero, a la vez, que retiene esta intimidad sólo por el hecho de ser sensible, siendo sensible y atenta a lo esencial más que lo aparente, (*crítica sensible*): unifica lo de dentro y lo de fuera; es decir, la totalidad existente de su conexión interior, pero a la vez, aquello que le es externo a esta totalidad y aún por darse, aquello virtual y que espera utilizarse, llegar a ser. Se trata, por ello, en cuarto lugar, decimos, de una *crítica práctica* pues debe realizar aquí y ahora —así sea parcial e incompletamente— las determinaciones positivas que descubre en la totalidad social existente y que ésta contiene sólo como deficiencias o como realidades reprimidas, mediatizadas, virtuales o aún inexistentes de cualquier forma.

En síntesis, se trata de una *crítica positivamente (sensible) fundada (total) y por tanto práctica*, creadora de su propia realidad. Es sorprendente que éste sea, justamente, el modo para construir una auténtica *antropología*, siendo que a la vez es el camino de construcción de un nuevo ser humano. La crítica de las "relaciones de parentesco", de las formas culturales y políticas, no sólo económicas y, en general, de las relaciones entre el hombre y la naturaleza (por ejemplo la ecotecnología), etc.



**EL MATERIALISMO HISTORICO EN
"EL ORIGEN DE LA FAMILIA, LA PROPIEDAD
PRIVADA Y EL ESTADO"
(Comentario al Prefacio de Engels)**

por Jorge Veraza U.



A.- PRESENTACION

"*El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*", es la obra escrita y publicada por Engels, en 1884, apenas un año después de la muerte de Marx. Donde retoma las últimas investigaciones de éste. Veamos el célebre prefacio a la primera edición.¹

"Las siguientes páginas vienen a ser, en cierto sentido, la ejecución de un testamento. Carlos Marx se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con las conclusiones de su (hasta cierto punto, puedo llamarlo nuestro) análisis materialista de la historia para esclarecer así, y sólo así, todo su alcance". (Engels, "El Origen..." pp. 3 párr. 1).

0. LA FORMA DEL ESCRITO (párrafo 1)

Este hombre viejo y sabio que es Engels a los 64 años de edad ha intencionado en estas frases sintéticas y claras una serie de cuestiones que a lo largo de toda una vida se han condensado y afirmado. Por eso, toda su profundidad no es inmediatamente visible y deberemos explicitarlo; sin embargo, no ha quedado completamente fuera; ciertas resonancias la recuerdan. O, para decirlo de otro modo, no ha quedado completamente evaporada, sino como digo: condensada. Y es que en el curso de una vida las ideas recorren un ciclo similar al del agua; se subliman, se condensan y se precipitan y, aún, se solidifican pero para evaporarse de nuevo. De hecho, en varios ciclos, según los cuales se enriquecen; circulan mientras esperan concretarse y venir a la vida, germinar, hacerse públicas, es decir, volverse genéricas, pues en esencia son ya generales.

Toda la obra de la que estos cuatro párrafos son el prefacio, tiene este carácter sintético recuperante y a la vez elíptico, puesto que ciertos aspectos no se explicitan suficientemente, quedan en la penumbra. De ahí la mayor dificultad para sus lectores, paradójicamente acrecida por el hecho de presentárenos las ideas con claridad y sencillez meridiana, como que quien las expone, es un hombre que las ha modelado en sus manos durante decenios. Aquellos lectores que las asumen, fácilmente las dogmatizan; y aquellos que la critican lo hacen porque no han sabido verlas sino simplista, esquemáticamente, al modo del dogmático. Así que sólo la contraposición entre corrientes de pensamiento, va logrando, luego, rescatar su rico, verdadero fondo, no obstante que la contraposición se dé sellada en un círculo vicioso de incompreensión respecto del escrito y respecto del contrincante. Es en ese ciclo que se decantan las ideas originales.

Así, se nos ofrece la imagen de nuevos ciclos reiterados de evaporación, condensación y precipitación de las ideas, ocurridas en las discusiones de otros hombres. Pareciera que el elemento fluído de las mismas sólo pudiera recuperarse fluyendo y siendo toda represa pasajera.

Ideas sintéticas/sintetizadas de núcleo concentrado; proceso de recuperación operado sólo en el curso histórico. Y es que también fue toda una historia vital individual la que se redondeó en ellas. Logró sintetizarlas por maduración.

Advertido esto, válido para todo el libro —y no sólo para el prefacio y para un posible comentario ulterior del mismo y que enfrente a sus intérpretes, tanto dogmáticos como "críticos" actuales, por el camino de realizar una mejor interpretación— paso a comentar ya no la forma, sino el contenido de este inicial pasaje recién citado. (En el inciso D.2.1.2. ofrezco un resumen preliminar que quizá el lector gustaría ver antes de que nos embarquemos en el comentario paso a paso.)

**1.- EL NACIMIENTO DEL MATERIALISMO HISTORICO.
CONTENIDO GENERAL DE INICIO: CRITICA GENERAL DE LA SOCIEDAD.**

Primero observemos que al parecer de Engels las investigaciones de Morgan sólo pueden esclarecerse y explicitar "todo su alcance" mediante "el análisis materialista de la historia" de Marx y en parte de Engels. (Pero también "todo el alcance" del materialismo histórico).

Estas precisiones nos recuerdan:

a) que hacia 1845-1846 ambos autores se enzarzaron en un esclarecimiento conjunto de sus ideas pasando a redactar un amplio manuscrito crítico de toda la *Ideología Alemana* de entonces y así lo titularon. Allí fue que hicieron "nuestra" esa concepción.

b) Engels en 1844-45 había adelantado algunas ideas histórico-materialistas en su *Situación de la clase obrera en Inglaterra*. Y en 1843 había consolidado una concepción crítica de la economía,² que sirvió de apoyo a Marx, incluso para la redacción de *El Capital* (1867).

c) Marx logró consolidar entre 1843 y 1844 —principalmente en sus Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844— la concepción materialista de la historia en el mismo recipiente de la crítica de la economía política.³

Así que, en efecto, no sería sino al trabajar conjuntamente en la redacción de la *Ideología Alemana* que socializarían y pondrían en común una concepción que cada uno por su parte había avanzado; si bien Marx mayormente y casi en toda su complitud en sus *Manuscritos de 1844*. Esta amistosa plasmación común no sólo enriqueció a ambos sino a la propia concepción elaborada; previamente: la vivificó y afianzó. Pues la reciente comunidad iba con su contenido teórico.

Es ese "hasta cierto punto puedo llamarlo 'nuestro'" análisis el que es la clave. También para interpretar la referencia de Marx del Prefacio del 59 a su *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, donde refiere la escritura conjunta de la *Ideología Alemana*; pero que todos los intérpretes han malentendido creyendo que sólo en 1845-1846 —y sólo hasta ese trabajo— fue que quedó esclarecida la concepción materialista de la historia y "echadas las cuentas con la filosofía anterior". Pues si Marx indica que ambos echaron cuentas con su concepción filosófica anterior, los intérpretes no parecen tomar en cuenta ese *nosotros*, esa puesta en común y esa mutua crítica para perfeccionar que ambos amigos lograron realizar en medio de un mundo en donde todo se escinde en tuyo y mío y en esto y aquello. No ven el "nosotros" y sólo ven la "cosa", ven cósicamente la fluída y común génesis de la concepción materialista de la historia. Consiguientemente desvaloran los *Manuscritos de 1844*; pero tampoco saben rescatar en toda la obra posterior —por ejemplo en la misma

Teología Alemana— todo lo que tiene que ver con aquel escrito: ecortan la concepción materialista de la historia, pues, y con ella a estrategia revolucionaria comunista. Vale la pena rescatarla...

Pero tenemos que la vida de ambos ha dado como para lograr recuperar aquellas profundas ideas que, sin embargo, no tenían —en sus tempranos albores— suficientes apoyos científicos positivos según los cuales exponerse. Ahora bien, las conclusiones de a investigación antropológica de Morgan parecen ofrecer este apoyo. No obstante, ellas mismas carecen de una concepción fundada rigurosamente como la que ha guiado a Marx y Engels; pero que nunca fue expuesta públicamente de modo completo.

Qué mejor ocasión para Engels que exponer parte de todo ello en esta "ejecución de un testamento". Qué mejor ocasión porque, además, a la sazón, él mismo —no hacía mucho— se encontraba investigando temas antropológicos análogos y que en parte plasó en su escrito *La Marca* de 1882, elogiada por Marx (18 de diciembre) pocos meses antes de morir.

La ocasión política de entonces era igualmente propicia y aún exigente de esa entrega. No es momento para detenernos en ello, pero la situación era tan propicia y tanto había menester del libro que ya en 1891 tuvo su cuarta edición alemana, amén de múltiples traducciones.

Así, en resumen, Engels nos describe en este breve pasaje ni más ni menos que esa operación complementaria entre Morgan y el materialismo histórico, que es la operación crítica.^{3 bis} Ni más ni menos que el proyecto de crítica de la antropología que debe complementar a la crítica de la economía política.

Esta crítica de la antropología —desarrollo de la crítica de la economía política— busca recuperar buena parte de la concepción materialista de la historia. Aquella parte correspondiente, no a la historia del desarrollo capitalista —particularmente el económico— sino de las formas sociales precapitalistas, particularmente prehistóricas (no obstante que algunas sean contemporáneas al capitalismo) en las que pueden encontrarse las raíces de instituciones no económicas actuales cuya crítica complementaria a la de la base económica capitalista: crítica de la familia, del Estado, crítica del derecho de propiedad privada.⁴

No es difícil ver el derrotero que ha tomado Marx hasta buscar plasmar la crítica de la filosofía del derecho (y del Estado) de Hegel, también, en esta crítica de la antropología. Su propia crítica de la filosofía del Estado de Hegel escrita en 1843 y donde "la inversión" de Hegel es operada globalmente en forma, es recuperada por este más desarrollado camino. De hecho Engels anotará más adelante una crítica a Hegel en los capítulos del libro destinados al Estado.

Aunque resulta evidente, quiero subrayar que es por esto que dije al principio que ya este breve pasaje —pero todo el libro— presenta una serie de cuestiones "condensadas". Pero asimismo dije que se habían "afirmado" durante toda una vida y este segundo aspecto nos enlaza con nuestra segunda observación; ya que lo que fue afirmado lo fue no sólo en el sentido de irse haciendo más firme, sino también en el de su asentimiento constante, según el cual Marx logró una continuidad —sin ruptura— de temática y proyección en la historia del pensamiento humano. Misma que no ha dejado de poner en ridículo una y otra vez a todos los que de una u otra forma creen observar o proyectar en la obra de Marx periodizaciones escisorias más o menos falaces. Y no es que Marx haya sido joven y luego viejo, etc., sino que lo fue manteniendo una unitaria concepción política y teórica vitalmente enarbolada y, por ello, vivificante de esa vida.

En efecto, en segundo lugar, podemos decir, que es el programa general de crítica global de la sociedad burguesa conformado en 1844 por Marx, el que quiere encontrar singularización en esta crítica de la antropología. Es este programa la base de la táctica indicación testamental que Engels busca ejecutar. Es este programa el que "Karl Marx se disponía a exponer personalmente" y

no pudo; a exponerlo, por lo menos, en aquello que ya era posible presentarlo públicamente, no como mera idea general, sino articulada en investigaciones concretas.

Y no obstante la asimetría entre esta concepción y las investigaciones de Morgan parecía ser posible llenar el hiato, si entre ambas se complementaban y si la exposición se conformaba con aquello que en parte concretaba al programa general. Es decir, que no obstante suscitarse por y para este programa de crítica global de la sociedad burguesa el escrito debía situarse en su limitación particular si quería, efectivamente, realizar aquel programa por lo menos en parte.

Es conmovedora la figura del hombre viejo, Karl Marx, poco tiempo antes de morir, quien "se disponía a exponer personalmente los resultados de las investigaciones de Morgan" que le permitirían rescatar de entre las ideas —como si dijéramos "de entre los muertos"— su propia concepción materialista y compartirla —por lo menos en parte— haciéndola objetiva y común con sus lectores.

Esa "disposición" senil es lo que extraña. Guarda la fuerza de la juventud, la fresca idea de comunicar y al comunicar transformar, hacer que lo viejo sea destruido, volver a la fresca juventud. ¡Ah! ni más ni menos que en una obra que vuelva los ojos a la infancia de la humanidad. Engels finaliza el primer párrafo así:

"Mi trabajo sólo medianamente puede reemplazar al que mi difunto amigo no logró escribir. Sin embargo, tengo a la vista, junto con extractos detallados que hizo de la obra de Morgan, glosas críticas que reproduzco aquí, siempre que cabe". (Engels: "El Origen..." pp. 3 párr. 1).

Es de resaltar esta formulación: "glosas críticas" de Marx ad Morgan, por donde queda bien modulada y en corto espacio la "relación" que debía guardar la exposición de las conclusiones de Morgan hecha por Marx.

Actualmente contamos con las llamadas "Notas Etnológicas" de Marx, a las que Engels se refiere. Es posible la comparación con el texto de Engels; y, de hecho, quienes la han llevado a cabo han creído encontrar serias discrepancias;⁵ somos de la opinión contraria pero no es aquí lugar para extendernos. Pasemos ahora, más bien a comentar el párrafo segundo de Engels donde nos ofrece una resumida figura de la concepción materialista de la historia resaltando en ella un ingrediente que pocas veces es visto.

1.1.— LOS DOS TIPOS DE FUERZAS PRODUCTIVAS BASE DEL DESARROLLO HISTORICO DE LA HUMANIDAD

(El párrafo 2)

El célebre pasaje del Prólogo de 1859 donde Marx resume el "hilo conductor" de sus investigaciones inicia así: "en la producción social de su vida, los hombres contraen relaciones, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales". Podemos observar que de lo que se trata es de explicar la producción social de la vida de los hombres, no sólo de explicar su producción social material. Es decir, no sólo la producción social de bienes de consumo y producción, sino también la producción de los hombres mismos. Pues si la producción de bienes media la reproducción social y reconstituye la vida de los hombres ya existentes, no es suficiente para sustruir y, por tanto, dar razón de la producción de nuevos seres humanos, no es idéntica con reproducción biológica. Así pues: "En la producción social de su vida, los hombres..." deberán producir "medios de subsistencia y nuevos seres humanos".

Ahora bien, las relaciones de producción necesarias para ambas producciones son necesariamente duales, así como las fuerzas productivas y su grado de desarrollo necesarios para ambas producciones de producción. Así, tendremos dos tipos fundamentales de

fuerzas productivas.⁶ Pero, como se ve, esta dualidad, de *producciones, relaciones y fuerzas*, sólo se implica en la sintética expresión de Marx de 1859, si bien queda señalada en la formulación de apertura: en la producción social de su *vida*, etc. —repito el subrayado— y no sólo de sus bienes de producción y consumo.

Como dijimos, Engels resalta en su prefacio de 1884 este ingrediente sólo implícito en el Prólogo de Marx de 1859 y, consiguientemente, pasado desapercibido por muchos:

“Según la teoría materialista, el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra.” (Op. cit. pp. 4)

Y a renglón seguido añade la afirmación siguiente sobre la correlación que ambas producciones y fuerzas productivas, etc., guardan en el curso del desarrollo histórico:

“Cuanto menos desarrollado está el trabajo más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanta mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen social”.⁷

La proposición es evidente, pero requiere explicitar su implícita fundamentación. En efecto, la proposición está autofundamentada y no requiere de algo externo para sostenerse, es “evidente” decíamos, pero este fundamento puede pasar desapercibido.⁸ Expliquemos: la sociedad se apoya en dos clases de fuerzas productivas esenciales: aquéllas para la producción *directa* de objetos y aquéllas para la producción *directa* de sujetos; ambas redundan en la producción y desarrollo del sujeto social y, precisamente, en tanto que conservan, incrementan, modifican y/o utilizan mejor las riquezas materiales.

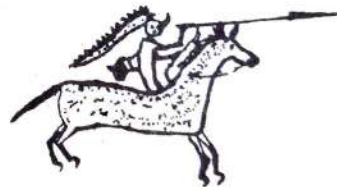
Es evidente que el sujeto social se tiene a sí mismo a la mano y, por tanto, dispone de su *forma organizativa* con mayor facilidad que de su *instrumentalidad material*; diferencia que, sobre todo, puede notarse en momentos de *urgencia general* cuando no puede esperarse a que sea desarrollada una tecnología que responda suficientemente a los requerimientos de la reproducción social —caso por ejemplo de las crisis económicas actuales— y es el organismo cooperativo y, en general, de asociación el que soporta los embates y da la alternativa. O, también, durante las *revoluciones* y la forma de organizarse el sujeto social en ellas como potentísimas *fuerzas productivas* que conducen a la sociedad hasta nuevas condiciones generales de reproducción y desgarran los límites productivos sociales y naturales que la aprisionaban. En fin, es evidente que una *forma de asociación para la reproducción directa de los individuos sociales* —por ejemplo, en su nivel más básico, el familiar— es decir, una forma de asociación para la producción de la fuerza productiva fundamental, el sujeto social, ofrece ventajas que otra forma no;⁹ así que la remodelación de las formas sociales de reproducción biológica constituye un expediente del que la sociedad echa mano constantemente, pero cuya importancia relativa dentro del conjunto de fuerzas productivas que la sociedad tiene a mano es evidentemente mayor en épocas en las que las fuerzas productivas tecnológicas son pocas y débiles. En los albores, el organismo social deberá basarse *necesariamente* para sobrevivir, mucho más en su organización colectiva y comunitaria —o dicho de otro modo en sus *fuerzas productivas procreativas*— que en sus instrumentos productivos. Los lazos comunitarios a todo nivel desde el familiar al político, constituyen la *fuerza productiva* más poderosa de la sociedad; y, en particular, de esas comunidades tempranas.

Por eso Engels añade: “sin embargo, en el marco de este desmembramiento de la sociedad basada en los lazos de parentesco, la productividad del trabajo aumenta sin cesar, y con ella se desarrollan la propiedad privada y el cambio, la diferencia de fortuna, la posibilidad de emplear fuerza de trabajo ajena y, con ello, la base de los antagonismos de clase: los nuevos elementos sociales, que en el transcurso de generaciones tratan de adaptar el viejo régimen social a las nuevas condiciones hasta que, por fin, la incompatibilidad entre uno y otras nos lleva a una revolución completa”. (pp. 4)

Es evidente otra vez: el desarrollo de las fuerzas productivas tecnológicas en el marco de la distribución organizativa de reproducción biológica o “desmembramiento de la sociedad basada en los lazos de parentesco” *hace disminuir* la influencia de éstos en la función de reproducción social.¹⁰ Engels añade que sobre esta base del desarrollo de las fuerzas productivas tecnológicas se desarrolla la propiedad privada, el cambio, etc., hasta llegar a la explotación y las clases sociales, etc. Todo lo cual, modifica hasta destruir los *lazos comunitarios*; ya que la propiedad privada y las relaciones entre propietarios privados sustituirán aquellos lazos transformando con ellos las formas familiares y políticas de reproducción biológica del sujeto social. Nuevas formas de familia y política acompañan a este desarrollo.¹¹

Por ello, añade —y le citaremos antes de comentar matizadamente el párrafo arriba citado— lo siguiente:

“La sociedad antigua, basada en las uniones gentilicias, salta al aire a consecuencia del choque de las clases sociales recién formadas; y su lugar lo ocupa una nueva sociedad organizada en Estado y cuyas unidades inferiores no son ya gentilicias, sino unidades territoriales; se trata de una sociedad en la que el régimen familiar está completamente sometido a las relaciones de propiedad y en las que se desarrollan libremente las contradicciones de clase y la lucha de clases, que constituyen el contenido de toda la historia escrita hasta nuestros días.” (pp. 4)



B.— FORMAS COMUNITARIAS Y ESTADO

1.1.1.— BIOLOGIA, TERRITORIO, ESTADO Y SOCIEDAD LAS FORMAS DE ASOCIACION QUE SE TRANSFORMAN

Según esta cita la sustitución de unas formas por otras, o mejor, la transformación de las formas de asociación y reproducción biológica ha consistido en:

a) Transformación de uniones *gentiles* a *clásistas*. Lo que significa: de uniones entre gentes (gentiles) relacionadas por *lazos de sangre* pero que no pueden casarse entre sí; por ello la *gens* se constituyó poco a poco en una forma diversa y aparte de la *familia*, pero aún relativa a la reproducción biológica de la especie. Ahora bien, se trata de la especie humana; la cual forja de por sí unos instrumentos colectivos cada vez más mediados que la posibilitan y que son signo de su desarrollo.

La *gens* a su vez es la base del desarrollo de las *clases* que la vienen a substituir. Pero ocurre, adicionalmente, que las clases se encuentran en referencia —no sólo de las fuerzas procreativas

sino— de las fuerzas productivas técnicas desarrolladas y de las relaciones de producción que giran en torno de ellas y según las cuales se ha desarrollado la *escisión* de la sociedad tendiente a concretar las relaciones de propiedad privada.

Con la *clase* se nos ofrece, pues, una forma social a la vez *continua* con la gens y la familia como formas de reproducción biológica o fuerzas productivas directamente subjetivas —pues son su base general de partida— pero a la vez *discontinua* con ellas; pues su desarrollo específico deriva, más bien, de las fuerzas productivas técnicas y del desarrollo de la propiedad privada.

En la medida en que la *clase* se convierte en la forma predominante de la determinación social se ofrece la expresión de que las fuerzas productivas técnicas son relativamente más importantes en la función de reproducción social que las fuerzas productivas directamente subjetivas (familiares, etc.); pues han llegado a generar *formas sociales* de reproducción biológica muy mediadas (las clases) y que —determinadas por ellas (por las fuerzas productivas técnicas)— subordinan a las formas sociales previas, familia, gens, etc.

Así ha ocurrido que la forma y fuerza productiva *directa* de la reproducción biológica ha quedado subordinada a la forma y fuerza productiva *indirecta* de reproducción biológica y determinada directamente por las necesidades de las fuerzas productivas técnicas no ya por las necesidades directas de reproducción biológica. Todo el desarrollo que va de la gens a la clase se basa en el desarrollo de la *mediación instrumental técnica*. Misma que ahonda la *escisión social y económica*, por lo que en el curso del desarrollo debe suscitarse la *mediación de la forma clase* para coordinar la referida escisión.

Así pues, debido a las escisiones y, por tanto, necesarias mediaciones cada vez más potentes de las mismas y cada vez más alejadas de la base biológico reproductiva, el desarrollo que va de la gens a la clase implica necesariamente el *surgimiento de una forma organizativa global del conjunto social y de mediaciones más mediada* que las anteriores y necesariamente *aparte* de ellas.

Así, la transformación de las fuerzas productivas biológicas ha consistido también en el paso:

b) de formas de gobierno *orgánicas* a formas de gobierno *estatales* extrañadas, enajenadas respecto del conjunto familiar, gentil y clasista, pero enraizado en él.¹² Las formas de gobierno *orgánicas* y *estatales* son formas de coordinación global de la sociedad. Coordinación tanto de las fuerzas productivas técnicas y sus relaciones como de las fuerzas productivas de reproducción biológica y sus relaciones; en fin, coordinan el metabolismo general del sujeto social.

Las formas de gobierno —incluso estatales— son por el lado de las técnicas y sus relaciones de producción, *son formas sociales* derivadas improductivas —lo que no niega que a su vez disponga de medios e influya en la economía; por el lado de las fuerzas productivas de la reproducción biológica, etc., son *formas sociales derivadas* directamente productivas. Son —como si dijéramos— de la familia de las formas familiares y gentilicias (y clasistas): formas de organización del sujeto social para reproducir su vida social *en cuanto sujeto biológico humano*.

Engels añade respecto del Estado —como nueva forma de organización social— que sus “unidades inferiores no son ya gentilicias sino unidades territoriales”. Por donde, finalmente, la transformación de las fuerzas productivas de reproducción biológica ha consistido en el paso:

c) de unidades gentilicias a unidades *territoriales*. Y, por tanto, en la funcionalización del territorio como soporte de las clases y el Estado Creación del Estado Nación.¹³

¿Por qué este paso? Porque la fuerza productiva material fundamental, fundamento de todos los instrumentos particulares —arco, cuchillo, etc., arado, ganado, semilla, etc.— es la tierra el fundo. Y porque, ahora recién, las fuerzas productivas técnicas

son de mayor influencia que las biológicas reproductivas.

Así pues, el poder social, es decir, el poder de la sociedad para lograr la afirmación de su vida se ha *instrumentalizado y territorializado*, se ha objetivado exteriormente en cosas instrumentales y materia terrena; ya no sólo es objetivo en la nueva forma de organización social (familiar y de gobierno) sino que es objetivo en tanto *contenido instrumental mediador y territorial básico* o inmediato. Se ha objetivado manifiestamente fuera del cuerpo biológico y asociado.

Por ello es que también, necesariamente, la forma general del gobierno correspondiente es una *forma exterior y sustantiva*, con presencia como de cosa independiente de otras cosas y relaciones, cosa pública o res pública, llamada Estado.

No es pues casual el asentamiento territorial del Estado, ni la determinación territorial de la nueva unidad básica de reproducción biológica, más bien que gentilicia; es correspondiente al desarrollo técnico o de fuerzas productivas y ella misma una nueva fuerza productiva isomorfa con las técnicas.

1.1.2.— ¿POR QUE LA TRANSFORMACION SE REDONDEA EN ESTADO Y NACION?

Según vemos el paso de gens a clase y el de *unidad gentilicia* a *unidad territorial*, ambos *redundan* en del *gobierno orgánico al de Estado*; la inversa, ambos tienen como *premisa* la gens y sus relaciones constitutivas.

Ello es debido a que la gens es la base orgánica *respecto y en el seno de la cual* —formas de parentesco incluidas— ocurren los desarrollos ulteriores. Así, si las fuerzas productivas técnicas y con ellas su fundamento general, el territorio, se desarrollan y desarrollan su poder relativo dentro de las fuerzas productivas sociales tendremos que las *nuevas formas de asociación* que surjan que a su vez son fuerzas productivas sociales de reproducción biológica más o menos mediadas —y que van desde la familia hasta el gobierno— serán de doble matriz: de reproducción biológica y de producción material; y donde esta última predomina. Por ello, la transformación de la gens corre por una doble vertiente por la vertiente reproductiva biológica coagula en *clases*; y por la vertiente técnica instrumental en unidades territoriales. O también puede verse de otro modo el doble movimiento: corre tanto por la vertiente *instrumental particular* y coagula en *clases* pero, a la vez, corre por la vertiente *instrumental general o territorial* y coagula en *Nación*. El Estado nuclea terminalmente ambos procesos.

Evidentemente que el recorrido instrumental en sus dos aspectos está en referencia al *biológico* y al *instrumental* tomado de conjunto y entre ellos se complementan. Veamos las características y la dinámica del proceso.

En este proceso: “el régimen familiar [básico] está completamente sometido a las relaciones de propiedad”. Territoriales e instrumentales, tanto jurídicas —que es en lo que este pasaje insiste— como económicas que son su base.

La forma de familia o fuerza productiva de reproducción biológica básica, variará de estructura o no *según lo requieran las nuevas relaciones de producción, propiedad y gobierno, así como las ulteriores formas de reproducción biológica* o fuerzas productivas de reproducción biológica más mediadas; pero están cada vez más determinadas por el desarrollo técnico: la clase, la unidad territorial, el Estado.

Cada vez más es desde el Estado y las formas intermedias (clases etc.) que se determina a las formas básicas (familia); pero sólo debido a que cada vez más es la *fuerza productiva básica por técnica* —y no ya de reproducción biológica— la que determina la reproducción social. Por lo que también las formas intermedias que ella determina son lo fundante y determinante frente al Estado: las clases, la sociedad civil.

Así, un doble movimiento, —tanto *formal* como de *contenido*—, determinante de la base hacia la sobreestructura corre a la vez que un movimiento inverso de mera *determinación formal* desde la sobreestructura hacia la base.

Este doble movimiento (y el tercero de sentido inverso y sólo *formal*) nace de la doble fuente básica: fuerzas productivas técnicas/fuerzas productivas de reproducción biológica. Para cuya coordinación se hizo necesario desde un inicio un *tercer elemento*: el gobierno general del colectivo; el cual devino luego en Estado. Este tercer elemento, igualmente real, determina formalmente a los dos que coordina y es la base del tercer movimiento observado, el sobreestructural y, necesariamente, sólo *formal*.

En un inicio este *tercer elemento de gobierno* de ambos pilares constitutivos de la sociedad —el técnico y el subjetivo— está *necesariamente* fundido en las formas de reproducción biológica o fuerzas productivas de reproducción biológica inmediatas o más mediadas. (“la familia es un Estado en miniatura”, se dice).

Pero el desarrollo técnico e instrumental y sus concomitantes relaciones de producción lo van desglosando respecto de las formas de reproducción biológica comunitaria aunque no logran asimilarlo completamente a su propia vertiente técnico/productiva. Y ello por la naturaleza interna de la cosa:

1.1.3.— ¿POR QUE EL ESTADO ES ENAJENADO Y LE QUEDAN SUBORDINADAS LAS FORMAS BASICAS DE REPRODUCCION BIOLOGICA?

Primero debido a que la organización y gobierno general lo es *de y por él* sujeto social y de ninguna manera del y por el objeto técnico y territorial, no importa cuánto se desarrollen estas fuerzas productivas. Por ello, siempre existe una adherencia de la forma de gobierno con las formas de reproducción biológica y siempre es, en parte, forma de reproducción biológica muy mediada de la sociedad. Además,

Segundo, tampoco se puede fundir la forma de gobierno —menos como Estado— a las relaciones productivas de origen técnico, debido a que el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas que suscita el desglosamiento de la forma de gobierno respecto de las de reproducción biológica inmediata, es un *desarrollo territorial e instrumental cósmico exterior* en ese doble sentido, general y particular. Al cual le corresponde una forma de gobierno igualmente cósmica; a la vez *instrumental*¹⁴ —pues debe ser funcional con las fuerzas productivas técnicas— y, a la vez, *espacializada externamente* en instituciones diversas y, en general, como gobernantes de un *territorio* y una *Nación* funcionalmente diversos respecto de los individuos concretos y sus relaciones básicas de reproducción biológica también gobernadas por el Estado. De aquí la base para aquel efecto funcional del Estado que se ha dado en llamar erróneamente “autonomía relativa”. (Concepto *althuseriano/bacherlardiano*).

Ni que decir, para todo ello es necesario el desglosamiento en *clases* y de nuevo, por ello, el Estado se desarrolla como un ingrediente autónomo respecto de las fuerzas productivas técnicas y sus relaciones. Precisamente para mediar/neutralizar las luchas de clases en favor de la clase dominante.

Sin embargo, el párrafo de Engels no parece hablar de *clase dominante* y otra *dominada*; aunque habla de *propiedad privada* y de *contradicciones de clase*. Por ello, comentemos, ahora, el resto del párrafo citado previamente y que no terminamos de comentar pues quisimos citar el que recién comentamos. Volvamos a él, pues allí se encuentra otro aspecto no argumentado por Engels y que está en relación con el del dominio de clase.

Evidentemente, si Engels no argumentó aquél tampoco se obliga a tratar éste. Y de hecho ninguno de los dos interesa al argumento general esbozado por el párrafo de Engels; y es que las for-

mas de familia, propiedad privada y Estado pueden exponerse como *tales formas* y según su dinámica general sin hablar de ninguna de las dos cuestiones no tratadas, las que sólo dificultarían —por hacer más extenso— el argumento. A nosotros nos interesa rescatarles, porque completan el argumento del Prefacio que vamos haciendo explícito; argumento presente al modo de Prefacio; —y, por tanto, guardando temas implícitos—, se sostiene perfectamente bien de por sí. De hecho, también el argumento “faltante” que avanzaremos está implícito en el de Engels, pero mucho más mediadamente que los más arriba expuestos. Por eso dije más arriba que sólo *parece* que no se habla, por ejemplo, del surgimiento de clases dominantes, etc. Ahora citemos de nuevo: “La productividad del trabajo aumenta sin cesar, y con ella se desarrollan la propiedad privada y el cambio, etc., la diferencia de fortunas, la posibilidad de emplear fuerza de trabajo ajena y, con ello, la base de los antagonismos de clase”, etc. vamos pues al comentario:



C.— ENAJENACION Y ESCASEZ EN EL TEXTO DE ENGELS

1.1.4.— UN PROBLEMA A RESOLVER: LA MARCA NEGATIVA DEL DESARROLLO HUMANO Y LA PERIODIZACION HISTORICA

De entrada no vemos por qué habría de ocurrir que el mero incremento de productividad deberá llevar aparejado el desarrollo de la propiedad privada etc. y de la explotación. Y tampoco para Engels la cosa es tan simple y autoevidente (como le han achacado, por ejemplo, Jean P. Sartre, cap. “C” de la “Crítica de la Razón Dialéctica”), pues cabe observar que el aumento de la productividad también lleva aparejada la reconstitución de *lazos comunitarios* negadores de la propiedad privada y el dominio clasista; bien que, a la vez, de diversa índole que los *lazos de parentesco* constitutivos e idénticos con la comuna social básica originaria.¹⁵ En resumen:

El desarrollo de las fuerzas productivas (técnicas) suscita tanto los *lazos comunitarios de parentesco* como la *propiedad privada* y el *dominio clasista* pero, en tercer lugar, también, suscita los *lazos comunitarios libres* propios del socialismo. A la par con ello, en esas tres diversas situaciones histórico generales (*pre* capitalismo/capitalismo/ y *post* capitalismo o socialismo)¹⁶ observamos cada vez una figura distinta de las formas de reproducción biológicas o fuerzas productivas de orden subjetivo directo.

En la primera situación histórica —el precapitalismo— son en principio *predominantes* y poco a poco van cediendo ante el desarrollo de las técnicas; mismas que suscitan el desarrollo de la propiedad privada en el seno mismo del precapitalismo y van destruyendo crecientemente la asociación basada en lazos de parentesco hasta generalizar la propiedad privada y quedar estructurado el capital. Así pues, no sólo predominantes sino, sobre todo, predominantes en su *nivel inmediato o directamente reproductivo* biológico, “lazos de parentesco familiares”.

En la segunda —la capitalista y, en general, desde el precapitalismo en la medida en que las relaciones territoriales, clasistas

tas y estatales ya han sustituido a las gentilicias— la figura que muestran es subordinada y, sobre todo, en sus formas mediadas de coordinación (clase, Estado) ya determinadas, a la vez, de modo predominante por las fuerzas productivas técnicas y sus relaciones de producción correspondientes. De suerte que las nuevas formas mediadas de coordinación son formas francas o evidentemente duales; funcional y estructuralmente; su dualidad es correspondiente con su ser mediato. No así la forma inmediata reproductiva familiar, la que también ha quedado determinada técnico/productivamente pero, en lo fundamental, sigue siendo predominantemente fuerza productiva de orden subjetivo directo con función biológico reproductiva.

En la tercera —la socialista/comunista— se nos ofrece de nuevo el predominio —no de las fuerzas productivas técnicas y sus relaciones sino— de las fuerzas productivas de orden subjetivo directo con función biológico reproductiva, pero ya no en sus formas básicas familiares o directamente biológicas sino en sus formas mediadas de asociación social, de convivencia y gobierno, una vez eliminada la enajenación política estatalista que las preña; y, concomitantemente, su rasgo productivista, basado en el predominio alienado de las fuerzas productivas técnicas sobre el conjunto social que tuvo su mayor desarrollo bajo el capitalismo. La "abolición/absorción" del Estado se convierten en posible y necesaria.

De entre las fuerzas productivas procreativas y las fuerzas productivas técnicas son éstas la determinante básica de toda sociedad en la medida en que sólo por su despliegue se consigue la producción objetiva, misma que permite la reproducción vital de la sociedad tanto consumtiva como productiva. Soportan la existencia del ser social en todo momento.

Al respecto es evidentemente secundario el que —luego de existir— éste pueda renovarse y crecer dando a luz nuevos seres humanos mediante el despliegue de las fuerzas productivas directamente subjetivas. Primero es necesario que el ser social este vivo y así se mantenga. Las fuerzas productivas procreativas son, en este sentido, premisa constitutiva de las técnicas, pero son éstas las determinantes básicas del movimiento concreto de la sociedad en tanto despliegue vivo. Como tal incluye sus propias premisas.

Con todo ello observamos que si bien la columna vertebral que determina y, por tanto, explica la variación de formas sociales y la influencia relativa de las clases esenciales de fuerzas productivas, es el desarrollo de las fuerzas productivas de tipo técnico, no es ella directamente la determinación única que explica el surgimiento de la propiedad privada, etc. Puesto que su propio desarrollo determina figuras diversas a ésta y aún opuestas, ya sea inferiores, ya sea superiores.

1.1.4.1.— LAS POSITIVAS FUERZAS PRODUCTIVAS, SU DESARROLLO Y SU NEGATIVO ESPEJO.

Ahora bien, la otra determinación que explicaría el fenómeno —en tanto es una determinación real del mismo veremos que— es, también relativa a las fuerzas productivas tanto técnicas como subjetivas y por tanto —si las técnicas son la determinación básica— entonces es relativa sobre todo a las fuerzas productivas técnicas.

Se trata de una determinación que podríamos decir suya o que les es interior. Pero podremos observarla como suya sólo si abrimos nuestra óptica y concebimos más rica y concretamente lo que es fuerza productiva técnica.

La determinación real a la que aludimos es la materialidad circundante o condición material de vida de la sociedad en su aspecto pasivo. "Aspecto pasivo" ya que, al contrario, las propias fuerzas productivas técnicas (y subjetivas) son condición material de vida de la sociedad pero en su aspecto activo. Por eso es que incluyen dentro de sí como determinación que les es propia, o mejor, que constantemente se apropian a la materialidad circun-

dante inclusiva de la dimensión "territorio", pero no reducida de mero espacio.

Estas condiciones materiales pasivas son el punto de partida en referencia al cual y donde se inicia cada vez todo desarrollo técnico. Así, según qué modalidad ofrezca este marco material del desarrollo técnico este conduce a una forma histórica u otra. Así lo refiere Marx en *Las Formas de 1857*.¹⁷

La situación concreta que presentan estas condiciones materiales pasivas —o como por su parte la denomina en su *Crítica de la Razón Dialéctica* J. P. Sartre campo práctico y a la vez síntesis material de las prácticas— es lo que determina el que una vez el desarrollo técnico conduzca a la escisión social y luego, a su reconstitución comunitaria sobre una base superior.

Sartre —consecuente con Marx en este punto, aunque puede él creer que discrepan o que sólo lo completa— indica, acertadamente, que el conjunto de relaciones sociales en movimiento de cohesión y, a la vez de desagregación alcanza su síntesis pasiva y se constituye como modo de producción, en gracia, precisamente a la materialidad circundante. La unidad le viene al ser social por el material practicado. (Capítulo C de la *Crítica de la Razón Dialéctica*).

1.1.5.— ESCASEZ PASIVA Y ACTIVA RIQUEZA Y FUERZAS PRODUCTIVAS LIMITADAS

Según lo trata Marx en sus *Formen*, este condicionamiento material pasivo puede ser tanto natural como ya producto social, y de hecho, siempre es doble; pero con ponderación relativa diferencial de cada uno de sus dos elementos, natural o histórico dentro del conjunto. Ahora bien, porque siempre es también histórico y, en general —aunque natural— observado no en sí sino en relación a la sociedad, puede ser nombrado como "riqueza", pues ésta no es sino la plataforma objetiva de arranque de toda acción y la meta pasiva de la misma.

El caso es que Engels ha indicado la determinación del campo práctico o materialidad circundante según modalidad, al referirla sucintamente como "riqueza de la sociedad" y "cantidad de sus productos" producidos por las fuerzas productivas técnicas según pudimos leer en la segunda cita de este párrafo (Cfr inciso 1.1 página 5).

Ahora bien, en referencia a la modalidad de materialidad circundante tendremos que las fuerzas productivas técnicas se ofrecen débiles o bien fuertes y adecuados, en su seno van desarrollando aspectos que de débiles las superan hacia una fortaleza estructural respecto del campo práctico, respecto de la riqueza social tanto en su aspecto natural como históricamente producido, pero en ambos casos pasivo. O bien, que su desarrollo, al fortificarse, las enfrenta a un campo práctico más vasto respecto del cual resultan ser más débiles relativamente que antes frente a un campo práctico más restringido. (Ni que decir, sobre esta dialéctica entre fuerzas productivas y campo práctico se juega la de la contradicción y unidad entre las fuerzas productivas en general y las relaciones de producción).

J. P. Sartre ha llamado con todo tino campo práctico escaso y aún "naturaleza escasa" a esta plataforma "rica"/"miserable" de la que parte y con la que tiene que verse las el metabolismo social reproductivo. Hay indicaciones de Marx y Engels en ese mismo sentido, tanto en la *Ideología Alemana* —donde hablan explícitamente de "escasez"— como en los *Formen* donde hablan de riqueza limitada y aún determinada básicamente por las condiciones naturales climáticas, de suelo y agua, etc.

J. P. Sartre cree ver la ausencia de esta determinación en el discurso marxista y consecuentemente la añade. Ciertamente su temática —aportada al respecto— es de enorme importancia, pero ello no significa que ese concepto no esté pensado en el discurso marxista. (Si bien de otro modo, creemos que mejor.)

Ciertamente, Marx y Engels gustan más hablar de *fuerzas productivas débiles* o de *fuerzas productivas limitadas que de escasez*. Lo cual se explica debido a que primero, —según puntualizaremos más abajo— la escasez fundamental es la de fuerzas productivas o dicho de otro modo de relación hombre-naturaleza, puesto que las fuerzas productivas no son sino el nudo concreto de esta relación; y segundo porque la escasez natural pasiva está siempre en relación, es una relación —como dice Sartre— y no una cosa entablada entre la sociedad y la naturaleza; una relación social constitutiva inmediata de las fuerzas productivas técnicas y las subjetivas.



1.1.5.1. — MUERTE Y DOLOR, INSATISFACCIÓN Y OPRESIÓN. RELACIONES NEGATIVAS ORIGINARIAS E INTRANSFERIBLES

Si la modalidad del campo práctico es escasa o, dicho de otro modo, las fuerzas productivas son *débiles* en referencia a las tareas materiales que deben cumplir y han determinado así la estructuración de sus relaciones sociales concomitantes, tendremos que si su situación primera obligó —por todo ello— a que los hombres tuvieran que compartir comunitariamente lo poco que había, el desarrollo relativo de estas fuerzas productivas —pero que no las saca de su debilidad o limitación básica, que no supera la escasez— posibilita que el individuo ya pueda producir un excedente significativo por sobre su sustento. Así pues será posible y, aún, necesaria:

a) La apropiación privada; y conforme se desarrollara más las fuerzas productivas, *más deseable*, perseguible; b) que como elemento de esta apropiación privada quepa la apropiación de esclavos o bien de trabajo excedente explotado en otra forma (siervo, asalariado, etc.).

Esto es así, ya que en condiciones de escasez ningún individuo humano puede satisfacer completamente sus *necesidades* y *capacidades* y hay peligro permanente de muerte o dolor. Hablo, evidentemente de una muerte *no querida* ni en tiempo ni forma; y, por el otro lado, me refiero, a que ya no acontece más desarrollo del ser vivo sino por insuficiencia del mismo. También me refiero a la muerte por simple trozamiento, no azaroso sino sistemático según esté dado el campo práctico. Peligro de muerte escasa.¹⁸

La muerte como cancelación de toda capacidad (y necesidad), el dolor como profundización negativa de la necesidad, o bien como relativa *suspensión* dinámica de la necesidad. Ante estos peligros cada individuo buscará salvarse según un movimiento puntual y masivo pero desplegado por cada uno (Darwin es aquí básico). Si el colectivo posibilita primero este movimiento, la comunidad será la figura de asociación. Pero éste sólo es un peldaño relativo y la escasez y el peligro de muerte permanecen. Así que en medio de esta superación relativa del peligro de muerte (relativa porque si cada individuo por separado *dadas las fuerzas productivas técnicas* no podría sobrevivir, en cambio colectivamente organizado si le es posible); por donde el carácter de fuerza productiva de producción subjetiva que tiene la asociación comunitaria consan-

guinea se muestre inmediatamente al lado y a la par de su carácter de fuerza productiva técnica, en tanto forma de *compensación* laboral no ya de producción común de nuevos seres humanos.¹⁹ ... pero para continuar pasemos al siguiente inciso.

1.1.5.2. — SUPERACIÓN RELATIVA DE LA ESCASEZ Y DESARROLLO HUMANO NEGATIVO Y DE FUERZAS PRODUCTIVAS POSITIVAS

En medio de esta superación relativa del peligro de muerte escaso —decíamos— se ofrece el fenómeno en que cada individuo y/o grupo particular del colectivo podrá acceder a unos cuantos bienes más, a protegerse del dolor y la muerte con una cortina un poco más gruesa, a gozar de una vida de otra suerte inaccesible y a *interponer* entre él y la naturaleza no su propio esfuerzo laboral sino el de otro hombre, liberando para sí otro y descansando.^{19 bis}

Los individuos puestos en estas condiciones —si es que se apropiaban privadamente de segmentos de riqueza, de siervo y hasta aquí, escasa, y excluyen a otros del goce de los mismos— accederán a una situación en la que sus energías vitales circularán de modo no forzado heterónimamente, según lo hacen por el imperativo productivo y natural escaso.

En estas condiciones, efectivamente el desarrollo técnico y su productividad desarrollará necesariamente a la propiedad privada y al dominio de clases. E igualmente, según proponen Marx y Engels en nuevas condiciones de escasez relativa con fuerzas productivas débiles, pero en menor grado— tendremos que un mayor desarrollo de fuerzas productivas técnicas propiciará a la *comunitarización* comunitaria como forma de desarrollo más humano y enriquecedor también para cada individuo, puesto que, de todas las riquezas apropiables privadamente que no son otras sino las técnicas, son ya superabundantes para el individuo, o bien, si se quieren, sólo para los individuos de la clase dominante. Pero no por ello les confieren satisfacción suficiente, a la vez que recortan, —en tanto apropiadas privadamente— la posibilidad de despliegue de capacidades individuales y sociales, así como, concretamente, reprimen el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas y subjetivas sociales que proporcionarían incrementada y perfeccionada satisfacción.

Ha sonado la hora de la expropiación de los expropiadores y de la socialización de la producción y de la apropiación de las riquezas por ella producidas, dice Marx en *El Capital* (Sección VII, T. I). Pues ahora la *principal* escasez proviene de las relaciones privadas en las que la vida social se reproduce, *no tanto* de las fuerzas productivas o el marco natural, aunque sigan siendo estas sus bases.

Nueva y mejor riqueza ya no sólo cósmica será producida y apropiada sólo en una sociedad comunitaria superior.

Asimismo, las *fuerzas productivas técnicas* desarrolladas en el curso de la historia social, ellas mismas se han unificado o socializado objetivamente en grandes sistemas mecánicos automáticos; y dado que su producción y su despliegue no puede ser privado, individual, sino sólo cooperativo colectivo, cada vez más imposibilitan objetivamente su apropiación privada, la que las limita. Las relaciones de producción capitalistas se vuelven escasas respecto de las fuerzas productivas capitalistas. Y efectivamente estalla su discrepancia permanente en crisis que logran regularla de nuevo.



D.- CODIGO GENETICO E INDIVIDUACION COMO PROGRESO

1.1.6.- PROGRESO Y ALIENACION. DESMEMBRAMIENTO DEL SER SOCIAL EN INDIVIDUOS Y SU ARTICULACION

Este desarrollo histórico progresivo —porque satisface mejor y a más individuos bien que aún dentro de la escasez general— y a la vez, alienado, porque ocurre de modo privado, clasista contradictorio y aún limitado, de suerte que incluso alguno de los logros materiales que el saber comunitario total o de civilizaciones preteritas produjo, se va luego disgregando y perdiendo, de tal suerte las fuerzas productivas se van haciendo más magras sólo respecto a la satisfacción cualitativa de los individuos, aunque se potencien en referencia a su capacidad de reproducir ampliamente al aparato productivo y sobre todo, numéricamente al sujeto social. Este desarrollo histórico progresivo/alienado, decíamos, ya se posibilita desde la forma misma que presenta el colectivo humano en sus orígenes.

En efecto, el colectivo, necesariamente compuesto por individuos cuya salvación es necesaria y radicalmente intransferible, individual —si bien la salvación pueda consistir en una forma colectiva— es la base posibilitante del progreso y de la alineación. Y como de hecho se concretó en forma colectiva, Engels señala no obstante que también en esta forma colectiva original se ofrece la base de la enajenación posible ulterior.

Así, dice —según recordará el lector— “en el marco de este desmembramiento de la sociedad basado en lazos de parentesco” etc. (subrayado mío). Por donde también en la asociación colectiva —y aún natural, pues basada directamente en lazos biológicos de consanguinidad— se ofrece ya la distribución del colectivo en miembros particulares, (“este desmembramiento”) cuya articulación recíproca es concomitante evidentemente. Y este desmembramiento se ofrece no para otra cosa sino para mejor reproducir biológicamente a los nuevos individuos y, con ellos, a la especie.

1.1.6.1.- LA RIQUEZA HUMANA BASICA: EL HOMBRE Y SU CODIGO GENETICO

Y es que, los hombres son individuos y, además, *sexuados*; su forma de reproducirse requiere biológicamente de tal desmembramiento. Asimismo es necesario que la codificación específica de la reproducción biológica resguarde mediante prohibiciones de matrimonio o cruce entre consanguíneos —o entre ciertos consanguíneos, padre-hija, etc.— resguarde, digo, la riqueza del código genético del colectivo y de la especie: condición básica y fuerza productiva básica de su desarrollo.²⁰

Allí la radical característica de fuerza productivas que tienen las formas de organización familiares; un “cordón umbilical” las liga a la determinación material básica constitutiva de la existencia del ser humano: su código genético, su reproducción como especie.²¹

Sobre la base de este desmembramiento de lazos de parentesco se habrá de dar aquel otro desmembramiento clasista privatizante ulterior al que nos hemos referido. Todo lo cual nos obliga a avanzar más determinadamente.

1.1.6.2.- FORMA, FUNCION ESTRUCTURA Y DESARROLLO. LA PREGUNTA POR EL ORIGEN.

Si reflexionamos veremos que con lo anterior se nos ofrece la estructura, funciones, formas y desarrollo de la sociedad humana. Pero con ello también la remisión a su origen. De hecho, el libro de Engels se llama *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y*

el Estado; es decir, el origen de ciertas formas fundamentales del desarrollo humano.

Algunos intérpretes²² no han entendido a cabalidad las estructuras, formas, funciones y panorama del desarrollo humano que hace Engels. En su torpeza, tampoco han visto la relación de éstos con el origen al que Engels hace referencia; mismo que preside el discurso de estructuras, formas, funciones y desarrollo histórico ulterior. Y es que si bien se piensa el origen sólo puede explicarse a partir del desarrollo ulterior según sus formas y estructuras, etc. Veamos pues brevemente lo referente al origen de estas formas de asociación:

D.1.- DESARROLLO HISTORICO, REVOLUCION COMO RECUPERACION DEL ORIGEN Y SUPERACION DE LA ESCASEZ

1.2.- ORIGEN DE LA COMUNIDAD Y ESCASEZ. ORIGEN DE LA FAMILIA, LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL ESTADO (SINTESIS Y PASO ADELANTE)

En primer lugar, un resumen:

En los pasajes que hemos venido citando (todos del segundo párrafo) Engels ha sentado cinco tesis adscribibles a cada una de las formas de asociación social humana según dos tipos de fuerzas productivas: las biológicas reproductivas o dicho más propiamente genérico procreativas y otras igualmente biológicas y reproductivas, en tanto dirigidas a reproducir el cuerpo de los seres humanos además —por tratarse de seres humanos y no de cualquier otro animal— estos lo hacen (se autorreproducen) mediando entre ellos y los elementos naturales un tipo de fuerzas productivas: las específicamente técnicas productivas.

Segunda, las fuerzas productivas procreativas han sido predominantes en los albores de la humanidad (cientos de miles de años); este predominio decrece en relación inversa al incremento de la riqueza social y el incremento de productividad de las fuerzas productivas técnicas.

Tercera, el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas está condicionado por la escasez y limitación de la riqueza social. El predominio de las fuerzas productivas procreativas ha destruido las viejas relaciones, ha ido constituyendo nuevas relaciones que es inverso: privadas, explotadoras, no comunitarias y que arrojan un creciente excedente mayor que el de las formaciones previas.

Cuarta tesis, el desarrollo de la técnica ha devenido en sometimiento o subordinación de las fuerzas productivas procreativas por las fuerzas productivas técnicas. con la consiguiente transformación de las formas originales arrojando como resultado el surgimiento de las clases, el Estado, las unidades de producción determinadas por la marca del predominio tecnológico de las formas o fuerzas productivas procreativas. El régimen social está completamente sometido a las relaciones de explotación (caso de la sociedad antigua) y ambas al régimen de explotación y explotación de plusvalor (caso del capitalismo).

Quinta tesis, “toda la historia escrita hasta nuestros días presenta este contenido: predominio creciente de las fuerzas productivas técnicas sobre las procreativas (no casual sino que la escritura como técnica la que escribe y califica este proceso histórico incluso en su nombre).

El desarrollo de las contradicciones y lucha de clases es la presión de éste desarrollado sometimiento. Por donde la subordinación del mundo bajo el capital, basada en la subordinación material y real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital, no es sino el momento culminante de la subordinación mundial a las fuerzas productivas genérico procreativas inmediatas y de

fuerzas productivas técnicas.²³ Hagamos un breve resumen —del resumen— en vista de poder profundizar en un aspecto esencial nuevo.

En resumen: 1) Estructura dual de las fuerzas productivas humanas; 2) predominio de las fuerzas productivas procreativas, por sobre las técnicas en los albores de la humanidad; 3) el desarrollo creciente de las fuerzas productivas técnicas conllevó la destrucción de las relaciones comunitarias; 4) el sometimiento de las fuerzas productivas procreativas por las técnicas suscitó las formas sociales híbridas: clase, Estado, etc., con el consiguiente predominio de la producción sobre la familia; 5) la actual subordinación formal y real del proceso de trabajo inmediato y por tanto técnico por el capital, es a la vez el completo sometimiento de las fuerzas productivas procreativas bajo las técnicas; su contradicción no puede ser en general más aguda pero el propio capital la sigue profundizando particularmente; ni la presión sobre el sujeto social —principal fuerza productiva procreativa (y a la vez técnico productiva)— puede ser mayor aunque en profundización creciente.

Ahora bien, se hace acuciente la pregunta: ¿cómo es que ha quedado marcada negativamente la historia? De dos formas: primero bajo el régimen comunitario pero según el predominio de las fuerzas productivas/procreativas (alienación material inmediata); segundo (negación acrecida) mediante la destrucción/negación, incluso de los lazos comunitarios según el desarrollo del predominio de las fuerzas productivas técnicas (alineación histórico mediata).

Pero profundicemos, entonces las preguntas, ¿cómo es que el desarrollo de las fuerzas productivas (ora procreativas, ora técnicas) marca negativamente la historia, la enajena? En efecto, si el desarrollo de las fuerzas productivas, es de suyo algo positivo para la sociedad por cuanto que según vemos por su estructura dual, las fuerzas productivas son algo *idéntico con la Sociedad*, son la Sociedad misma en tanto fuerza vital colectiva y material afirmando su vida positivamente, ¿Cómo es entonces, posible que su desarrollo determine negativamente al conjunto social?

Ciertamente sería absurdo creer que la *negatividad* en tanto "marca" negativa, es decir, en tanto se la concibe como enajenación, proviene del desarrollo de las fuerzas productivas en cuanto tales sean técnicas o procreativas. El error de los contemporáneos —incluso algunos "Marxistas"— al creer esto es craso:

Más bien, ocurre que la marca negativa le llega a la historia proviniendo, primero, de una *pasividad negativa* básica y que la actividad histórica positiva de las fuerzas productivas no hace sino actualizar; por lo cual pareciera que es suscitada por ellas. Efectivamente, es el desarrollo de las fuerzas productivas en tanto operado en un campo práctico de *escasez* (J. P. Sartre)²⁴ constitutivo del origen de las sociedades humanas el que ha provocado el desarrollo de la enajenación que se organiza procreativa y técnicamente para enfrentarlo y sobrevivir en él. Es decir, lo negativo alienante-aliado es la escasez objetiva en tanto que vivida por la sociedad.

Aunque ya previamente adelantamos señalamientos al respecto, hablemos suscitadamente de en qué consiste la escasez: en la diferencia objetiva cuantitativa entre si hay o no hay suficiente para la sobrevivencia plena de todos los individuos sociales —y que en la escasez se ofrece como un *no hay suficiente en la diferencia objetiva cuantitativa*, repito, debe explorarse el origen de la *diferencia cualitativa humana*, y aún la *contradicción y jerarquías históricamente* producidas entre los hombres: La enajenación.

Y es que esa diferencia cuantitativa objetiva de riqueza —que se ofrece como escasez— significa inmediatamente posible *muerte*, dolor posible o ya presente, posible *represión* de capacidades y posible *insatisfacción* de necesidades vitales.²⁵

Se trata de una presión que pesa para la totalidad de los individuos indiferente, indistintamente, porque, en primer lugar no se ha determinado sobre cuál o qué grupo de ellos recaerá el mal,

la relativa insuficiencia. Además, toda determinación rigurosa de este hecho, de este "derecho" es necesariamente vacilante y rivalizado por quienes lo sufren. (Cfr. J. P. Sartre, op. cit.)

Por ello, es que la mera diferencia cuantitativa objetiva muta en cualitativa objetivamente: los individuos luchan entre sí por el número —es decir por quién de ellos sobrevive y cómo— pero no luchan en tanto números, sino en tanto seres vivos cualitativamente diferenciados y para quienes la muerte etc, constituye una diferencia cualitativa respecto de la vida.

Las fuerzas productivas al desarrollarse no logran contrarrestar cada vez —sino en mínima parte— este condicionamiento general escaso que, de ser sólo externo, va pasando a marcar internamente a las propias relaciones sociales. En efecto, es sobre la escasez que se levanta la enajenación y ésta pasa a profundizar y complejizar la escasez según argumenta certeramente J. P. Sartre.²⁶

Así, el fundamento dual de la sociedad ha debido enfrentarse técnica y procreativamente a la naturaleza para posibilitar la sobrevivencia del ser social.

La necesariamente originaria debilidad de las fuerzas productivas técnicas conlleva el hecho de que en contra partida la naturaleza se presentará amenazante frente a la sociedad o, bien "escasa" para satisfacer sus específicas necesidades: sociedades de riqueza limitada o escasa cuyo magro excedente no logra aún rebasar este campo escaso general. Eso es lo que hemos tenido hasta hoy.

Pero entre tanto han crecido las fuerzas productivas técnicas, todo el desarrollo histórico podrá cambiar de signo. De ser enajenado a ser desenajenado, de ser *limitado* a ser *ilimitado*, de ser protohumano a ser verdaderamente humano superador de la escasez; o, dicho de otro modo, de ser privatizante, clasista y contradictorio a ser comunitario, genérico comunista y armónico.

"Armónico" es decir, de estar dominado, primero por las naturales fuerzas productivas procreativas más o menos histórico modificadas para luego, estar dominado por las intermediarias fuerzas productivas técnicas en creciente desarrollo progresivo/ alienado, el desarrollo histórico pasará a ser dominado por *el sujeto social comunitario y libremente asociado*, en libre disposición tanto de sus fuerzas productivas procreativas como de sus fuerzas productivas técnicas, condicionándolas armónicamente *sin estarles sometido*. Cabe recalcar que el concepto de armonía así puntualizado por mí según lo avanzan Marx y Engels es heredado por ellos de Fourier, quien ocupa un lugar central en el programa que debía cumplir *El Origen de la Familia*...

La perspectiva crítico-comunista planteada por K. Marx y F. Engels indica: la historia humana es la historia en la que se va forjando la humanidad en tanto *sujeto histórico pleno* partiendo del germen natural del mismo. La historia como proceso sin sujeto es una falacia hegeliana que subordina al hombre bajo "la idea absoluta"; luego ha pasado a ser también una falacia del estructuralismo (Althusser) que cree que la traducción pseudomaterialista de idea absoluta por "estructura" (por ejemplo a-dominante, como en el caso de la escuela althusseriana) resuelve la aporía inicial. ¿Cómo se ofrece la decantación del sujeto humano hasta arribar a plenitud?, lo hemos visto: en medio de un proceso contradictorio en el que se nos ofrece la dialéctica de sus *dos principios constitutivos* o fuerzas productivas procreativas y técnicas, confrontadas entre sí al momento de confrontar diferencial y simultáneamente a la naturaleza exterior y, entonces, también, a la propia naturaleza humana. Se nos ofrece la imagen general del desarrollo histórico y de la revolución como recuperación desarrollada del origen.

1.2.1.— LAS ALINEACIONES DEL SUJETO SOCIAL Y SU PROXIMA PLENITUD

En un primer momento el *sujeto humano* en cuanto tal se haya

sometido a su *proceso procreativo generico natural*. todas sus actividades se subordinan bajo sus formas y fuerzas productivas procreativas. Esta primera *alienación natural inmediata*. — así como las subsecuentes — es, a la vez, suscitada o es posible sólo debido a que es mediante su fuerza procreativa que el sujeto social debe enfrentar preferencialmente a la naturaleza para sobrevivir en ella. Es decir, en gracia a una básica inadecuación de la naturaleza para la reproducción de la vida humana.

Por ese camino, el sujeto se *unilateraliza* y se muestra *limitado*; pero sobrevive y se desarrolla paulatinamente al desarrollar capacidades particulares. Si como un todo debe someterse a la naturaleza, *particularmente* puede, sin embargo, desarrollarse.

Ahora bien, las *partes* de un sujeto son sus medios; sus instrumentos exteriores y son éstos, precisamente los que la sociedad va desarrollando poco a poco. Así que la naturaleza pueda ser enfrentada instrumental, tecnológicamente; pues sólo así puede *rasgarse o corroerse* el sometimiento natural inmediato que sufre el sujeto social. Por ello, este proceso progresivo ocurre en el seno de una primera alienación natural inmediata, en donde todo el sujeto social se reduce tendencialmente a su animalidad; en el sentido de que *se reduce tendencialmente a sus fuerzas productivas procreativas inmediatas*, aquellas que le procuran nuevos brazos humanos cuya *cooperación* técnica permite enfrentar eficazmente a la naturaleza.²⁷ Se trata de un organismo comunitario, pero procreativo naturalmente alienado; y es esta alienación idéntica aquí con restricción la que busca ser resgada mediante el *desarrollo técnico*.

La sociedad busca liberarse de su alienación o subordinación al mero número humano y a la mera *existencia* (por lo tanto abstracta, cuantitativa) y lo hace al buscar liberarse de la necesidad forzada natural de nuevos brazos.²⁸

La *función de la técnica* es, precisamente, sustituir fuerza de trabajo incrementando la productividad del trabajo en acción.²⁹ Así se posibilita un crecimiento *poblacional* no sólo insertable en las nuevas técnicas sino hasta cierto punto superfluas y en parte librado del trabajo; la vida humana cambia de cualidad y es, cada vez, más la *cualidad* de vida la que es objeto de la voluntad humana (sin que ello quiera decir que la calidad natural original no haya sido buena sino que no era voluntariamente determinada). Así pues, la voluntad de *calidad* de vida se sobreañade a la de sobrevivir; y a este alto deseo quedó asociado el origen de la propiedad privada, por lo que a su lado progresista se refiere.

Sin embargo, ocurre que el predominio creciente de la técnica — y la culminación de este predominio es precisamente la era capitalista — al constituirse en la fuerza productiva predominante por sobre la fuerza productiva procreativa; así, si bien va corroyendo la alienación natural procreativa inmediata lo hace generando una segunda alienación, ahora, *históricamente producida*. Pues subordina al sujeto social bajo las necesidades de desarrollo del instrumento técnico y al mundo objetivo de medios que éste implica para funcionar en sociedad en condiciones de relativa debilidad (medios de circulación, de comunicación, de represión clasista y estatal, etc.).

Se ofrece así la *alienación técnico productiva* según la cual el hombre se subordina no ya a su *naturaleza inmediata* "animal" sino a su *naturaleza humana* en lo que esta tiene de *instrumental mediadora*; técnica.

Por su parte, el tercer momento debe subordinar al hombre bajo su naturaleza humana total; lo que coincide con liberarlo de sus ataduras, es decir, *liberarlo* de todas sus alienaciones de origen y estructura dual, procreativa y tecnológica. Y es posible.

Pues en el curso de la segunda alienación, la tecnológica inmediata, se han desarrollado nuevas formas de asociación genérico procreativa cada vez más mediadas y que implican la creciente liberación del lazo procreativo inmediato, por cuanto han sido y van siendo determinadas por las necesidades productivas económico tecnológicas; y, así, cada vez más determinadas desde fuera

de su ámbito y a la vez, por *voluntad*, que las toma — según esta distancia —, para sí. (Sin embargo es una voluntad heterónomamente determinada o "fuera de sí" enajenada). Formas como las clases, la sociedad civil, el Estado, basadas en una familia modificada son el resultado.

Las fuerzas productivas procreativas inmediatas han quedado internamente marcadas según requerimientos no sólo humanos inmediatos o animales sino técnico mediatos propios sólo del animal humano. Para dar razón de los rasgos del funcionamiento social de este momento, debe considerarse que las formas que prevalecen son formas alienadas también y, doblemente; pero donde la alienación productiva es ahora predominante no obstante tratarse de fuerzas productivas procreativas. Por ello, es el *elemento mediato* el que rige y no ya el inmediato; por donde, también, son las formas de asociación genérico procreativas pero *más alejadas de la procreación* (clase, Estado), las que por ser más mediadas dominan a las inmediatamente procreativas o familiares.

Por todo ello puede observarse —vivirse— una presión monstruosa de los "medios" sobre los individuos sociales y sobre el sujeto social en general, premisa y finalidad de la *reproducción* social.

1.2.2.— EL SUJETO SOCIAL PLENO Y LA CRITICA TOTAL DE LA SOCIEDAD DESDE LA VIDA COTIDIANA

La superación de la alienación histórica, idéntica con la constitución del sujeto social como *sujeto pleno* regido por su naturaleza humana total, y por lo tanto, presentándose y afirmándose como sujeto comunitario y libremente asociado para autogestionar su procreación genérica tanto como su sustento consumutivo-productivo es posibilitada, también, por la presencia previa de formas de asociación procreativa más mediada (clase, Estado).

Pero el sujeto social debe negar esta *enajenación* junto con la enajenación de la procreación inmediata y de la técnica; pues sólo así logra ponerse como *sujeto positivo asociado y pleno*; precisamente, al establecer unas *formas genéricas de procreación mediadas y totales* no alienadas (como sí lo están la clase, la sociedad civil y el Estado) que permiten liberar todas las potencialidades de las fuerzas productivas procreativas inmediatas y de las fuerzas productivas técnicas.

Por tal motivo Marx decía (tesis 10 ad L. Feuerbach) el horizonte del antiguo materialismo es la *sociedad civil* (burguesa), el del nuevo materialismo la humanidad socializada o "la sociedad humana" plena. La cuestión es la siguiente:

El sujeto social pleno debe ir produciendo —en el seno de la total alienación tecnológica capitalista, no obstante le afirma totalmente— debe ir produciendo, sus propias formas de organización genérico procreativas (partidos, sindicatos, células, clubs, soviets, comunas). Asimismo, conforme avanza la alienación tecnológica y la doble alienación de las formas de asociación actuales incluidas las ya avanzadas por el propio sujeto revolucionario, —pues que también se alienan incluso desde recién surgidas o antes, de suerte que el *individuo en cuanto tal* va siendo alienado y sometido crecientemente en todas sus esferas de afirmación vital y no sólo las técnico productivas—, el sujeto social revolucionario digo, debe ir produciendo las formas nuevas de organización genérico procreativas no sólo mediadas o políticas sino inmediatas o *sociales y cotidianas*: nuevas formas de procreación inmediatas, *nuevas formas de asociación comunitaria familiar* base de las formas más mediadas y liberadas, libertarias de asociación pública: Comunas, Ecologismo, Anticapitalismo, Antiestatalismo, Feminismo, otras tantas esferas fundamentales de la lucha proletaria. Y, sobre todo, es acuciante la necesidad de desarrollo de los individuos en cuanto tales para enfrentar las alienaciones diversas colectivas, individuales y estructurales funcionales del capital.

D. 2.— LAS FUERZAS PRODUCTIVAS COMO EL ORIGEN Y DOS ROBINSONADAS

1.2.3.— EL ORIGEN DE LAS COMUNIDADES HUMANAS

El desarrollo sigo no es sino el desarrollo o explanamiento del punto de partida en el seno fértil o agreste de la realidad, la expresión exteriorizada de las determinaciones del origen operando y viéndose a su vez determinadas por condiciones materiales precisas y a la vez cambiantes; por ello, es sólo el desarrollo al momento de iluminar sus metas, el que —desde ellas— no sólo aclara el proceso previo y sus formas, funciones y estructuras, sino que aclara el origen mismo. Marx decía metafóricamente y sintéticamente: la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono.

¿Cuál es el origen de la comunidad en cuanto tal?, y ¿cuál el de la familia, el Estado, las clases, la propiedad privada? Engels lo ha expuesto ya en el Prefacio mismo de su libro, al momento de exponer la estructura y el desarrollo de la historia humana; ahora bien, si no ha sido captado su planteamiento quizá se deba a un efecto alienante del propio desarrollo histórico real que pierde la noción de la *conexión entre desarrollo y origen, entre formas, funciones y origen*: pierde el lazo que las comunica, el lazo genérico comunitario, principio estructural del materialismo histórico.

Pues en efecto, según vemos, el desarrollo humano ulterior ha consistido en la creciente escisión privatizante y clasista de la sociedad, culminante bajo el modo de producción capitalista y profundizada en su curso.

El origen de la comunidad humana son sus fuerzas productivas. Ya que éstas no son sólo sus "medios" sino su *premisa* de existencia y sus resultados modificados constantes. Y para decirlo de una vez, la propia comunidad humana es originalmente fuerza productiva y en y por ellas se origina constantemente.

La visión predominantemente tecnologista propia de una época en que las fuerzas productivas técnicas predominan sobre las procreativas no sabe ver a las fuerzas productivas sino como unilateralmente tecnológicas; por ello no concibe a la comunidad humana como fuerza productiva; y aún le parece que si se le llama así se la recorta o monstruifica. Pero es que fuerza productiva es mucho más que técnica.

El tecnologismo ha olvidado y reprimido aquello que liga e identifica a la técnica con la comunidad humana en cuanto tal como su parte constitutiva básica. Ha olvidado y reprimido prácticamente el otro aspecto de las fuerzas productivas, su aspecto *procreativo genérico*, su aspecto de fuerzas productivas subjetivas directas o que sirven para producir/perfeccionar directamente individuos: sujetos mediante sujetos.³⁰

Precisamente aquel aspecto que las relativiza y media, es el que han olvidado.

Incluso cuando M. Heidegger critica a la tecnología cosificada lo hace preso en ella pues olvida por completo que la cooperación humana es el elemento esencial de las fuerzas productivas técnicas. Se encuentra pues muy por debajo de la crítica de la tecnología hecha por Marx; particularmente de su proposición sobre la construcción de una "historia crítica de la tecnología". M. Heidegger no ha superado una perspectiva abstracta e individual de la técnica.

Pero no por este olvido represivo deja de ser cierto que el origen de la forma comunitaria humana son las fuerzas productivas según su doble modalidad tanto técnica como procreativa y que la forma comunitaria humana no es de parte aparte sino una *fuerza productiva dual técnico procreativa*. Creadora de objetos (medios de consumo y medios de producción) y creadora de sujetos. Unidad de sujeto-objeto: fuerza productiva total. Por donde todas las formas sociales particulares sea el Estado, la familia, la

propiedad privada u otros— se originan en la articulación de ambas fuerzas productivas en el curso de su desarrollo.

En efecto, el origen de la asociación humana no es sino la *afirmación vital* de la sociedad, no es sino la vida de la sociedad misma en tanto que organismo natural diferenciado en el seno de la naturaleza.

Concentremos el argumento:

El origen es lo mismo que el fundamento y las fuerzas productivas son el fundamento de la vida humana; el origen y el fundamento son lo mismo que la fuerza, el poder afirmativo de un ser.³¹ Decir el fundamento de la vida humana son las fuerzas productivas técnicas y procreativas es lo mismo que decir el fundamento de la vida humana es la vida humana misma, pero haciendo explícito su *unitario principio dual, el secreto de su origen*. Por donde a un tiempo nos referimos al origen de la vida humana como comunidad, esta se origina en la existencia y coordinación de dos tipos de fuerzas productivas. Y en la coordinación adecuada juega el pivote de su realización.

Ciertamente ambas fuerzas productivas son vitales o biológicamente determinadas pues, estamos hablando de la específica forma humana de vida.

La sociedad se organiza y origina para la afirmación de su vida al preservar y desarrollar su *código genético* mediante formas de asociación procreativas.³² La *riqueza de la especie*, del colectivo, su *ser genérico* es su origen y la organización que esta conlleva para ser preservado. Pero igualmente es necesario el *sustento vital* de la sociedad, pues sólo así su *ser genérico* se preserva y desarrolla.

Las fuerzas productivas procreativas o directamente subjetivas se encargan de lo primero, las fuerzas productivas técnicas o inmediatamente objetivas y sólo mediatamente productoras de sujeto en cuanto tal se encargan de lo segundo. No son entonces sino expresiones desglosadas de las propias capacidades del sujeto humano, expresiones de su vida y su vida misma en tanto que se afirma realmente, concretamente.

1.2.3.1.— DISCUSION CON OTRAS POSICIONES SOBRE EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD: DOS ROBINSONADAS

Cuando se dice el origen y fundamento de la sociedad son los hechos religiosos, o mejor: la asociación humana se organiza en torno a los fenómenos sagrados ("hechos totales"; Cfr. por ejemplo Marcel Mauss, Bataille, Calloise, Durkheim, etc.); lo único que se hace es expresar *alienadamente* —y por cierto— *de modo unilateral* el verdadero fundamento dual y vital de la sociedad. Ya que sólo se expresa como fundamento el aspecto referente a las *fuerzas productivas procreativas o directamente subjetivas* —no otra cosa es la religión, una fuerza productiva procreativa entre otras— pero como si no fueran inmanentes al sujeto humano, sino como poderes trascendentes que éste observa extrañado y fascinado y lo someten.³³ Se olvida a las fuerzas productivas técnicas y, con ello, la base para poder explicar el efectivo fenómeno de alienación, extrañamiento y fascinación religiosa y de otro tipo, incluida la económica en general y la tecnológica en especial.

También pueden ofrecerse las variantes: el origen es erótico (Bataille, De Sade), sexual, (S. Freud), o bien, de lazos de parentesco y procreación (Levi-Strauss) o aquella otra de meramente político o globalmente cultural (Max Weber, W. Sombart, V. Malinowsky, etc.) o aún sólo guerrero (R. Calloise).

Con ello se siega la posibilidad de descubrir, finalmente, que los fenómenos religiosos y sagrados, etc., en lo que no tienen de ilusorios, constituyen manifestaciones de poderes efectivos del ser humano y, por lo tanto, que mediante técnicas apropiadas —artísticas, emotivas, meditativas, corporales o yógicas en general— son poderes manifestables y, por tanto, desarrollables. Son

fuerzas productivas directamente subjetivas, partes componentes de la procreación genérica. Como también son fuerzas productivas directamente subjetivas la sexualidad, las complicaciones y técnicas eróticas, así como los lazos de parentesco que preservan la riqueza genética de la especie y la desarrollan. Tampoco se tiene en cuenta o algo parecido que son fuerzas productivas directamente subjetivas las formas de organización política y social y aún de gestión de la vida cotidiana; así como que toda la cultura es el reservorio herramental —sea material, sea espiritual y cognocitivo— del conjunto de fuerzas productivas técnicas y procreativas formadas colectivamente en el presente y el pasado pero en cuanto codificadas en una formación social según una perspectiva directamente procreativa/subjetiva y por ende accesibles a cada individuo actual. Finalmente tampoco se ve a la guerra —sorprendámonos— nítidamente como expresión de la agresividad violenta y a ésta como capacidad y fuerza productiva subjetiva del hombre en condiciones de peligro; sino, más bien, como un poder autónomo y trascendente, sagrado, fascinador. Ahora bien, la alienación recíproca de todas estas fuerzas productivas directamente subjetivas y de sus componentes particulares entre sí la que al mostrárnoslos desarticulados, escindidos, deformados, los presenta, a la vez, invertidos, impotentes, improductivos, olvidando su función de fuerza productiva y cediendo sólo a las técnicas productivas esta función.³⁴ Y fijémonos, es de hecho, el predominio de las fuerzas productivas técnicas logrado en un largo proceso histórico el que, tuvo y tiene como resultado permanente —pero que es a la vez la condición de este predominio— la escisión y marginación de las fuerzas productivas directamente subjetivas hasta someter al propio sujeto del proceso de trabajo y ponerlo como proletario explotado. De tal suerte, la postura culturalista sagrada referida no hace sino expresar esta alienación de las fuerzas productivas subjetivas, organizada por el sometimiento de las mismas bajo las fuerzas productivas técnicas y regulado por la propiedad privada creciente. En fin, expresa el aspecto positivo de ésta en su unilateralidad y lo proyecta como positividad plena de sociedades precapitalistas. Una robinsonada romántica.

Al revés, cuando se refiera a las "fuerzas productivas" como el origen y fundamento; pero implícitamente se entiende por fuerzas productivas sólo a las tecnológicas y aún en un sentido recortadamente herramental y atomizado aún sin llegar a la complejidad de la gran industria (inclusiva de la cooperación) y su sistema automático de máquinas y de las que deriva una creciente diversidad de figuras técnicas —por ejemplo la "tecnología adecuada" de los ecologistas actuales, etc.—, entonces, se comete el error inverso.

Se expresa la alienación tecnologista como si no fuera alienación y como si fuera todo el fundamento, y se olvida a las fuerzas productivas procreativas directamente subjetivas sometidas por el aparato técnico, o lo más se reconoce que el proletariado (parte esencial de estas fuerzas productivas directamente subjetivas) está oprimido y debe ocurrir la revolución proletaria que lo libere de la enajenación, pero no se ve que con él y para que lo esté —y por tanto, para liberarlo efectivamente— hay que liberar el resto de fuerzas productivas directamente subjetivas procreativas, desde las religiosas a las cognocitivas y desde las políticas y culturales a las sexuales y domésticas; así como que es necesario liberar de su enajenación productivista capitalista a las propias fuerzas productivas técnicas. Una robinsonada positivista.

En un caso se concibe el origen de la sociedad como enajenado y trascendente respecto de la humanidad al insistir en las solas fuerzas productivas procreativas pero no como si fueran del hombre sino como poderes autonomizados religioso, cultural, político, erótico y cotidiano, es decir, como si no fueran, por tanto, fuerzas productivas. No es casual que también se reniegue del proletariado pues no obstante hacerse valer las fuerzas productivas procreativas, de las que el proletariado es su parte actual esencial, se

las hace valer como extrañas al hombre. Una robinsonada romántica más o menos reaccionaria o más o menos contestataria pero interiormente coartada.

En el otro caso, se concibe el origen de la sociedad como enajenado e inmanente respecto de la humanidad, pero sólo por cuanto se lo concibe enajenadamente y cósmicamente como técnica -a-la-mano. No es casual que se reniegue de hecho al proletariado y de palabra se asuma a un sujeto revolucionario herético recortado, castrado de todo lo que lo hace ser sujeto vital y por tanto revolucionario auténtico. Una robinsonada tecnocrática estatista más o menos reaccionaria o más o menos evolucionista progresista pero interiormente falseada.

Peor aún es la postura implícita en las anteriores y aún desapercibida autónomamente. Aquélla que más bien se niega a preguntar por "el origen". Preguntar por el origen está prohibido, es "ideológico" e importante, etc. Esta postura ya se desinteresa completamente del fundamento y de fundamentar, y por tanto, de las fuerzas productivas en general. La historia es aquí un botron. L. Althusser representó esta tendencia, influyente no sólo en el positivismo estalinista sino aun en antialthusserianos de corte anarquista romántico. Su dualidad interna pudo manifestarse en contragolpe, particularmente entre los antropólogos; y en parte por su mismo recortado horizonte de especialista tecnificado.

Ahora bien, ¿cuál es el origen de las clases, la propiedad, la sociedad y el Estado?

1.2.3.2. — EL ORIGEN DUALMENTE ENAJENADO DEL ESTADO, LA FAMILIA Y LAS CLASES, ETC.

Evidentemente, su origen recóndito son las propias fuerzas productivas originales de la sociedad, tanto técnicas como procreativas, pues ellas mismas como las posteriores formas jurídicas y políticas no hacen sino expresar una configuración histórica determinada de la organización del sujeto social. Su origen lo tenemos en las formas de procreación genérica primeras: familias colectivas de diversos modos, gens, tribus, confederaciones, etc. Y Engels las expone en sus distintos órdenes de complejidad retomando a Morgan.

Su origen específico deriva del hecho de haber quedado sometida la estructura familiar y en general las fuerzas productivas procreativas más o menos limitadas a las fuerzas productivas técnicas más o menos limitadas y a sus correspondientes e igualmente limitadas relaciones de producción. El Estado, las clases, la sociedad civil, la propiedad privada (en tanto relación jurídica) son fuerzas productivas directamente subjetivas pero mediadas por la predominancia técnico productiva.

En efecto, son formas de asociación doblemente alienadas limitadas y contradictorias, pues no sólo guardan la limitación de las formas familiares y de gobierno pre-capitalista y naturalmente alienadas sino que también la limitación de fuerzas productivas técnicas y relaciones de producción limitadas pre-capitalistas y capitalistas.

Su origen es dual, no sólo en tanto que todo arranca de los dos tipos de fuerzas productivas sociales; sino, sobre todo, lo es más específicamente, en tanto que sus dos pilares ya eran enajenados. Ellos —el Estado, la familia, la propiedad privada— como resultado, concentran en sí la doble enajenación. No casualmente condicionan al sujeto social concreto en y a cada uno de nosotros como individuos de modo tal, que, o se aliena aún más o busca contrarrevolucionariamente al doble sometimiento económico y político, ecológico, cotidiano, cultural y bélico.³⁵

Por enajenación y para liberación, tomar por asalto al Estado a la sociedad civil, al derecho de propiedad privada, al ser de clase a la familia autoritaria, etc., y desbancarlos se pone a la orden del día como canales sociales conducentes a la revolución global —tanto económica como política y cultural.

No obstante allí mismo el peligro de politicismo romántico como

forma particular de la enajenación que somete al acto revolucionario. De nuevo se pone a la orden del día también la subversión de las formas de organización que el sujeto revolucionario se va dando en su paso y la substitución por otras más altas y adecuadas a su proceso de liberación.

Cuando se nos dice el origen del Estado es la política³⁶ no se sale de un círculo ya preparado y unilateralizado por la enajenación histórica previa y, precisamente en su vertiente tecnologista. Pues es la que logra hipostasiar/desarticular a lo político respecto del resto de componentes de las fuerzas productivas directamente subjetivas o procreativas genéricas.

Cuando se dice el origen del Estado es la guerra, la conquista, no se sale de una tautología reduccionista pero que a la vez es incoherencia. "Tautología" porque se busca afirmar el origen del Estado en tanto brazo violento a partir de la violencia, sólo que más primitiva y amorfa pero que luego llega a coagular, a tomar la forma quieta de Estado o a detenerse como Estado. (Ideología muy común en tiempos de guerra o en sus proximidades puesto que la propia violencia obnubila al observador y no puede salir de la obsesiva repetición del objeto angustioso y lo repite de diversas maneras que luego conecta entre sí). Tautología —pero específicamente— "reduccionista" porque primero reduce el Estado a su mera expresión violenta guerrera y, luego, pone como origen del mismo a la violencia guerrera. A la vez, se trata de una tautología incoherente y, por tanto, de una no tautología. Y, por tanto, se nos ofrece una proposición doble ecléctica pero que se presenta como una; es decir, una mera representación imaginaria pero con pretensión de profundo concepto. Repito, se trata de una "tautología incoherente" en la medida en que el Estado como forma compleja —y no sólo de organización de la violencia— no puede reducir su origen al de uno de sus elementos simples y abstractos. Pero la proposición busca comprender lo complejo a partir de lo simple —operación en principio racional— pero luego identificando implícitamente lo simple así alcanzado con lo complejo, y autojustifica esta operación irracional en la "profundidad" que como aura nimba a eso simple alcanzado. Esta profundidad quiere pasar por complejidad originaria y obscura ya presente en lo simple y que en lo complejo no hace sino expresarse, ponerse en escena. "Lo sagrado" trabaja aquí profanamente, vulgarmente.

Otras formas de representar el origen del Estado, las clases, la familia, son aún más pedestres; y en general pierden de vista tanto las configuraciones históricas de forma de gobierno, asociación, procreación sociales y las reducen a sus formas estatales, clasistas, etc.; así como también confunden estas formas con determinaciones meramente naturales intrascendibles. No ven su doble vertiente histórico natural y, a la vez, por ello, de principio generador dual: técnico y procreativo en las que se incluyen las formaciones económicas respectivas de todas estas formas sociales desde la familia al Estado.

1.2.3.3. LA DETERMINACION CAPITALISTA EN LAS LAS FORMAS ESTATALES, CIVILES Y CLASISTAS, ETC.

El Estado, las clases, la sociedad civil y la familia capitalistas en particular no sólo indican este origen; según el cual fue el sometimiento creciente de las formas o fuerzas productivas directamente subjetivas a las fuerzas productivas técnicas la que nos ofrece como resultado unas formas híbridas y mediatizadas más amplias que las formas de parentesco y de gobierno arcaicas pero doblemente alienadas. También indican el hecho de ser expresiones sometidas a la potencia económica llamada capital.

Esta acrecienta el sentido y mediación tecnologista, productivista, economicista de las formas referidas. Pero añade una deter-

minación que no presentaban por sí solas: el sometimiento a las relaciones de producción "económicas capitalistas"; es decir, especifica el predominio tecnológico como especificante económico y reduce, así, la economía a su vertiente tecnológica productiva pasando a marginal fuera de la economía a las formas y fuerzas productivas directamente subjetivas o procreativo genéricas. Por ello se logra:

a) A la vez que la *subsunción formal* y *subsunción real* del Estado, las clases, etc. bajo el capital,

b) el que *aparezcan como no capital*, ya que supuestamente no económicas por ser fuerzas productivas subjetivas. Pero se logra, asimismo, con ello

c) deslindar al Estado y a la familia y a las instituciones todas de la sociedad civil respecto de las clases; y, sobre todo, respecto de la clase burguesa dominante. Pero no sólo se logra este segundo enmascaramiento, sino además

d) la escisión entre lo público y lo privado. Pues lo público se adosa a la vertiente económica civil referida al proceso tecnológico productivo y lo privado a la vertiente subjetiva, íntima que pretexto no ser aceptada como económica. La misma economía resulta, por allí, cosificada.

Así el sometimiento del Estado, etc., a las determinaciones económico capitalistas —que ya vemos cómo son recortadas— redundante en someterlos a la necesidad de incrementar las ganancias y a funcionar en vista de condicionar —en su juego recíproco— la explotación de plusvalía a la clase obrera. Desde la familia a la lucha de clases y el Estado y los partidos. Son formas de alienación y sometimiento, instrumento del capital.

La propia clase obrera en tanto sometida no sólo económicamente —y aún económicamente pero fuera de la fábrica, sometimiento que se encubre mediante el recorte de lo que es economía— sino social y políticamente, ella misma, está alienada respecto de sí.³⁷

Y su propio movimiento de liberación se le aliena permanentemente con todas sus formas organizativas; pero, también, con todos sus logros preliminares ideológicos y materiales. Revolucionarios que se creen socialistas no lo son, teorías que creen ser revolucionarias no lo son y las que lo son creen que no lo son; o bien el movimiento de alienación pasa a deformarlos, aunque manteniéndosele el mismo nombre.

Todas las potencias sociales y económicas son potencias del capital, todas las fuerzas productivas, tanto procreativas como técnicas, son fuerzas productivas del capital.



E.— LAS CONDICIONES DE DESARROLLO DEL SUJETO REVOLUCIONARIO

1.2.3.4.— EL CAPITAL COMO ENAJENACION TOTAL DUAL Y ECONOMICA Y NO ECONOMICA Y SU LIMITE O TERMINO

El prefacio de Engels, apunta pues, lo siguiente a la hora de tratar el precapitalismo y en general de la civilización.

El capital es la síntesis de todas las alienaciones de la historia de la humanidad. Y, por tanto, de todas las mediaciones particulares mediante las que ha buscado ser rasgada la alienación natural inmediata a la vez que la alienación técnica, pero siguiendo un camino tecnicista enajenado, explotador, por lo tanto, del conjunto

del sujeto social; y eso es lo específico del capitalismo: concentrar esta dualidad.

El capital es la potencia objetiva, la fuerza productiva técnica, enajenada respecto del ser social y mediante la cual busca resolverse la enajenación; por lo tanto, no hace sino acrecerla; pero, a la vez, pone las condiciones para superar las formas primeras de alienación, aunque con las nuevas, obstaculiza de nuevo la liberación. Pero con ellas de nuevo pone condiciones de posibilidad para superar al conjunto o urge porque la superación ocurra.

Evidentemente el término de este desarrollo recurrente de la enajenación como progreso lo ofrece, por un lado, el límite económico técnico mismo, en tanto alienado respecto, del sujeto social (las crisis son una expresión formal, la destrucción ecológica su expresión material y la guerra su fiesta doble).

Pero, a la vez, el límite económico procreativo en tanto separado, deformado y sometido a las fuerzas productivas técnicas del capital cuyas expresiones mediadas e inmediatas son la hipóstasis del Estado autoritario; el dominio despótico clasista, la hipertrofia irracionalista del democratismo, la opresión familiar y la prostitución creciente, así como la destrucción emotiva de los sujetos.

Estos límites formales específicos se coordinan a su vez y concretan en la materialidad que deben trabajar; pues no son sino la expresión de las dos fuerzas productivas esenciales de la sociedad: la técnica y la procreativa. En síntesis, el límite concreto se concreta entonces geopolíticamente como valor de uso total nocivo llevado a crisis, tanto económico/técnica como económico procreativa o "política". Se vuelve actual la revolución formalmente nacional y realmente internacional dadas las conexiones geopolíticas del conjunto de fuerzas productivas que la subtienden.

1.2.3.4.1.— LIMITE FORMAL Y CONCRETO Y SUJETO EXPERIMENTANTE ACTIVO: APROPIACION CONCIENTE Y CONCRETA

Pero el límite formal doble y el límite concreto no lo son todo para la liberación, sino apenas para su condicionamiento necesario. La fundamentación suficiente de la libertad no puede agotarse en la necesidad sino que se redondea en la libertad misma. Esta no puede existir con poder real sino en tanto afirmada en un mundo objetivo concreto, en un valor de uso concreto alternativo al capital.

Evidentemente la reconstitución del valor de uso concreto pasa por el rescate del precapitalismo, ya que en él el sujeto social y sus fuerzas productivas procreativas inmediatas son lo predominante y los bienes de consumo y producción arreglados a su medida. Sin embargo, el precapitalismo no es suficiente ya que contiene la alienación natural inmediata; así como —en menor grado que el capitalismo— la económica y política históricas.

Pero en la medida en que lo que se presenta como obstáculo general es —no ya la naturaleza escasa original sino— la naturaleza técnicamente producida, el ingrediente suficiente de la liberación es, otra vez, —como en los orígenes de la humanidad—, la predominancia de la fuerza productiva directamente subjetiva procreativa-genérica de sus formas más mediadas hasta las más inmediatas y domésticas. Esta fuerza productiva debe destruir al capitalismo pero también apropiarse sus fuerzas productivas tecnológicas y el conjunto de dimensiones sociales, políticas, culturales que el capital se ha ido subordinando como condiciones de su dominio histórico.

Ahora bien, esta apropiación conciente no puede ocurrir si no logra diferenciar concreta y materialmente las fuerzas productivas técnicas nocivas respecto de las benéficas, los bienes de consumo nocivos respecto de los benéficos, las formas de asociación doméstica y de gobierno benéficos y los nocivos, las formas del saber y la cultura benéficas y las nocivas y, en fin, si no sabe cómo coordinar de nuevo modo el conjunto benéfico resultante; de

suerte que ese modo sea ya un modo de producción que supere la escasez material y técnica por lo menos formalmente (socialismo) y pueda preparar la superación real de la escasez (comunismo). Experimentar es forzoso.

1.2.3.4.2.— PROCESO REVOLUCIONARIO MATERIAL DETERMINADO: APRENDIZAJE DEL VALOR DE USO COMUNISTA AL IRLO CREANDO

Tal apropiación conciente y diferencial requiere de un proceso de aprendizaje concreto e inmediato y, por cierto, masivo pues es el sujeto social como un todo el que debe gestionarlo. Pero las condiciones capitalistas hacen que las condiciones materiales —aquí de aprendizaje— sean propias del capital.

Por lo que el proceso de aprendizaje concreto inmediato y masivo deberá darse al modo de experimentos aislados, luego codificables como saber cultural para poder ser descodificado en algún momento. Pero a la vez, como proceso integrado al capitalismo en tanto que el propio capitalismo es contradictorio.

Ahora bien, dada esta plena contradictoriedad del capitalismo, ocurre que si tapa con una mano lo que con la otra destruye, al revés, debe reconstruir o inventar aquello que sostiene o permite mantener la previa forma de explotación capitalista socavó. En efecto, al socavarla, puso el capital en peligro a la explotación como un todo. Pues en condiciones de dominación capitalista total el peligro es ecológico total, pues el capital ha subordinado a la naturaleza en su conjunto. De ahí que debe paradójica pero necesariamente debe retroceder; entre otras cosas, porque aviva la revuelta al momento en que la requiere para obligarle a reconstruir las condiciones materiales de explotación.

Podemos decir, por otro lado, que así como es forzosa la creación de formas experimentales de técnica alternativa cada vez más ecológica, y así como es forzosa la creación de formas experimentales —aunque crean ser definitivas— de política revolucionarias tales como partidos, sindicatos, "estados", etc., son necesarias también las formas experimentales de asociación doméstica procreativa tanto familiares (comunales, etc.) como "civiles".

Es necesario con ello, una cultura popular experimental. Pero, de suerte que no sean sólo formas de asociación sino de gestión de la vida material y, precisamente, —en tanto centradas— en valores de uso materiales (diversos) que impliquen tendencialmente otra técnica y otra gestión económica general de la sociedad. En efecto, las propias formas de organización doméstica y política, etc. son valor de uso y deben basarse en unos valores de uso diversos y ser diversas de las formas abstracto represivas productivas de la sociedad burguesa: no económicas, no privada o no públicas según el caso, no clasistas ni en general, inconcientes.

Las nuevas formas deben ser concientemente revolucionarias y, para serlo, basarse en un marxismo desarrollado y desarrollar lo como producto y valor de uso doméstico permanente y que les permite definirse clasistamente; pero serán, con ello, a la vez alternativas —reconstitutivas de la emotividad, la sexualidad, la educación inicial de los hijos— diversas a las existentes según formas capitalistas. Lo público y lo privado orgánicamente unido —no meramente yuxtapuesto— debe volver a vivificarlas. ¿Qué formas de familia?

1.2.3.4.3.— LAS FORMAS COMUNITARIAS DE FAMILIA Y SU EXPERIMENTACION GENERALIZADA

¿Qué formas de familia desarrollar?

Aquellas que en condiciones concretas globales inmediatas y de cierta temporalidad larga (5 ó 10 años) —y por lo tanto aquellas necesariamente diversas unas de las otras, no homogéneas entre sí— permitan la preservación y desarrollo de la riqueza de la especie: fundamentalmente, la teoría revolucionaria, y los valores

de uso materiales diversos y ecologistas, etc.

Aquellas formas de suyo cambiantes, pues en ellas los individuos asociados deben decantarse mutuamente; y en cada estadio nuevo del proceso la forma deberá cambiar relativamente.

Todas las lacras sociales determinadas por la subordinación de todas las esferas previamente alienadas en el precapitalismo a la renovada alienación del capital deben ser combatidas. Este combate global y concreto cada vez, es el que cada vez determina la forma de asociación. El tipo de comuna, etc...

Experimentalmente y de modo sistemático puede crearse una organización de comunas de diversa forma en las que distintas cuestiones parciales sean el objeto de combate. Espontáneamente se ha dado un desarrollo análogo en diversos países.

Experimentalmente y de modo igualmente sistemático puede establecerse un intercambio periódico de experiencias de los resultados de cada combate parcial.

A la vez que, por otro lado, surgen comunas totales de combate abierto y de forma abierta y cambiante.

1.2.3.4.4.— LOS PARTIDOS ACTUALES COMO FORMAS QUE CONTENGAN FUERZAS PRODUCTIVAS COMUNITARIAS

Los actuales partidos son el instrumento ya listo que permite un experimento amplio con sus militantes y simpatizantes. De formas dentro de las cuales puede desarrollarse sistemáticamente esta experiencia —que ya se desarrolla dispersa en las márgenes de los partidos y al margen y, en parte, contra ellos— se convertirán en trabas de esta renovada fuerza productiva y la forma partido dada, deberá saltar por los aires transformándose en otra cosa.

Por otro lado, la experiencia sistemática y amplia de estas formas que es a la vez su forja, no pueden operarse de modo conscientemente revolucionario y masivo sin los partidos.

Ciertamente existen los Kibutz, puestos por el Estado Israelita, pero les falta el aspecto revolucionario conciente a que nos referimos; además de no hallarse en proceso de experimentación y perfeccionamiento diverso y centrados por un valor de su material determinado concientemente (sistema de necesidades) sino que más bien son formas estáticas, detenidas.

Al revés, existen comunas dispersas de corte anarquista suscitadas por el capital y como contestación elemental a sus tropelías y cuyo desarrollo máximo e importantísimo ha sido la confederación ferida de comunas que periódicamente intercambian experiencias en el Rainbow Gathering,³⁸ pero falta aquí también el aspecto revolucionario conciente y clasista aunque no el centramiento en valores de uso materiales concretos alternativos. A la vez, su carácter disgregado —si bien es una ventaja y las preservaciones— no permite ni la sistematización procesual de las experiencias ni resanar un carácter espontáneo que el capital puede barrer en la próxima coyuntura o asimilar si modifica ciertas cuestiones ecológicas o de consumo social, etc.

Por ello es que al lado de estas experiencias deben aparecer también las que los partidos incluyan. Al lado y no en lugar de.

2.— LAS DIFERENCIAS ENTRE EL GRAN MERITO DE MORGAN Y EL MATERIALISMO HISTÓRICO³⁹

Una vez que hemos comentado la exposición de Engels sobre tesis fundamentales del materialismo histórico, según las cuales se nos muestra evidente la distancia que media entre él y Marx frente a Morgan, a la vez que el sitio desde donde Marx buscaba “esclarecer” “todo su alcance” de “los resultados de las investigaciones de Morgan”, podemos pasar a los restantes pasajes del Prefacio y donde Engels da noticia de los descubrimientos de Morgan a la par que ofrece un suscito balance de las diferencias generales con él, aunque sin mostrar directamente este carácter de balance;

ya que una respetuosa y elegante escritura lo expone buscando resaltar más las bondades de la obra de Morgan que puntillosas diferencias. Y es que teórica y políticamente Morgan es un aliado, además de un auténtico renovador científico que ha sufrido la campaña de silencio, la dureza de mollera, el muro académico burocrático, etc., y el saqueo de otros que, sin embargo, no le quieren reconocer y cuyos intereses —sugiere Engels— se identifican con los más reaccionarios de la sociedad burguesa. Veamos:

“En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose de ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx. Señalaré que los maestros de la ciencia “prehistórica” en Inglaterra procedieron con el *Ancient Society* de Morgan del mismo modo que se comportaron con *El Capital* de Marx los economistas gremiales de Alemania, que estuvieron durante largos años plagiando a Marx con tanto celo como empeño ponían en silenciarlo” (p. 3 párr. 1 pasaje 2).

En efecto, así como hay una economía política vulgar también hay una antropología vulgar y que parece constituir de parte a parte a la “academia” inglesa de entonces.⁴⁰

Puede observarse cuán benevolente es el juicio de Engels hacia Morgan si contrastamos éste: “a los mismos resultados esenciales que Marx” con la real distancia que media entre ambos autores y que Engels mismo pasa a puntualizar; primero de hecho, al mostrar la resumida concepción del materialismo histórico ya en el siguiente párrafo (tercero) y que comentaremos más arriba, y, segundo, al establecer explícitas diferencias. Esta “benevolencia” tiene, como digo, una raíz político y teórica.

Es innegable: hay en efecto, unos “mismos resultados esenciales” entre Morgan y Marx si tomamos en su nivel más general e inmediato el sentido del concepto de “resultados esenciales”. Como cuando decimos: en el fondo, no obstante las diferencias, hay unidad. Es pertinente y fundado, entonces el interés político de expandir la teoría del materialismo histórico y de aquellos de los resultados de Morgan que la apuntalan, etc. Por ello Engels prosigue con la presentación diferencial de Morgan después de haber mostrado las tesis del materialismo histórico:

“El gran mérito de Morgan consiste en haber encontrado en las uniones gentilicias de los indios norteamericanos la clave para descifrar importantísimos enigmas, no resueltos aún, de la historia antigua de Grecia, Roma y Alemania. Su obra no ha sido trabajo de un día. Estuvo cerca de cuarenta años elaborando sus datos hasta que consiguió dominar por completo la materia. Y su esfuerzo no ha sido vano, pues su libro es uno de los pocos de nuestros días que hacen época” (p. 4 párr. 3).

Esta clave intelectual es la que busca ser desarrollada plenamente al relacionarla con el materialismo histórico. De hecho presenta incluso cierta debilidad en su contenido y que Engels pasa a indicar inmediatamente en el siguiente párrafo:

“En lo que a continuación expongo, el lector distinguirá fácilmente lo que pertenece a Morgan y lo que he agregado yo. En los capítulos históricos consagrados a Grecia y a Roma no me he limitado a reproducir la documentación de Morgan y he añadido todos los datos de que yo disponía. La parte que trata de los germanos y de los celtas es mía, esencialmente, pues los documentos de que Morgan disponía al respecto era de segunda mano y en cuanto a los germanos aparte de lo que dice Tácito, únicamente conocía las pésimas falsificaciones liberales del señor Freeman. La argumentación económica he tenido que rehacerla por completo, pues si bien era suficiente para los fines que se proponía Morgan, no bastaba en absoluto para los que perseguía yo. Finalmente, de por sí se desprende que respondo de todas las conclusiones hechas sin citar a Morgan” (p. 5 párr. 4).

Así por un lado, Grecia, Roma, Céltica y Germania, son sitios

sintomáticos de la diferencia de fondo entre el materialismo histórico y Morgan, de la diferencia tanto de contenido como de forma; diferencia particular respecto de estos pueblos pero que conlleva necesariamente una diferencia general. No obstante que en torno a la clave intelectual situada en el descubrimiento de la estructura, forma y funciones *generales* de la gens Iroquesa se está de acuerdo, así como en la determinación *general* de los periodos históricos. Pero allí mismo tenemos una modificación de fondo.

Pues por otro lado Engels tuvo que rehacer "la argumentación económica" subyacente a los periodos y formas históricas y, precisamente, por perseguir otros "fines que /los/ que se proponía Morgan". Aún sin entrar a pormenorizar al respecto de este otro fin y esta otra argumentación económica en la que este otro fin toma cuerpo —pormenorización que no sólo pasa por la exploración del cuerpo del texto de Engels sino también del "Ancien Society" de Morgan y las "Notas Etnográficas" de Marx en las que Engels se basó —podemos decir:

Engels ha marcado nítidamente todo en lo que los los "mismos resultados esenciales" no son iguales a los del materialismo histórico; todo en lo que Engels —no digamos Marx— no es "Morgan". Por cierto, no está con Morgan en lo referente a la "clave" del desarrollo histórico económico, particularmente en su vertiente tecnológico productiva, aunque no únicamente.⁴¹

Ocurre que la dual estructura de las fuerzas productivas humanas —tanto procreativas como tecnológicas— ha determinado el descubrimiento de dos claves intelectivas del desarrollo histórico referentes a cada una de estas dos vertientes de las fuerzas productivas. Morgan ha encontrado la clave de las fuerzas productivas en general y de las tecnológicas en particular, aunque sin haber pormenorizado pero tampoco violentado el contenido de las procreativas.

"Hoy", en 1884, le parece a Engels que puede presentar la clave dual, retomando críticamente a Morgan en las premisas, en ciertos contenidos esenciales, en el tratamiento del desarrollo económico y finalmente en ciertas "conclusiones hechas sin citar a Morgan".

Ocurre, asimismo, que en gracia al contenido del asunto el descubrimiento de cada clave implica condiciones de posibilidad diversas; así como lo que en ello se implica: motivos, intereses y fines políticos diversos. La cuestión de las fuerzas productivas tecnológicas es la base del desarrollo histórico y de suyo conllevan desde el comienzo de su predominio histórico sobre las fuerzas productivas procreativas la estructuración de clases, propiedad privada, explotación y Estado. Descubrir su clave pasa obligadamente por la constitución de la conciencia revolucionaria socialista más radical.

No ocurre lo mismo con la clave de las fuerzas productivas procreativas que bien puede ser descubierta en condiciones en las que los intereses y fines políticos no deben ser tan radicales y problemáticos. Ya que es suficiente el buscar enfrentarse a las condiciones autoritarias prevaletentes en las sociedades occidentales —y que se hilvanan desde la familia, la sociedad civil y el Estado— buscando democratizarlas.⁴² El demócrata norteamericano Morgan pudo muy bien ser quien llevara a cabo este descubrimiento; e incluso, en tanto que es proclive a la participación política con el Estado norteamericano.

La propia democracia norteamericana como la más fresca forma de Estado capitalista basamenta esta posibilidad; particularmente por cuanto ya ha comenzado —desde más o menos 1850— a verse acosada por las tendencias autoritario/represivas que el desarrollo capitalista norteamericano determina. Allí, en ese avatar se sitúa la alternativa de Morgan.

Engels lo refiere de pasada y como un hecho biográfico a pie de página y a propósito de otro tema, que en el contexto es el fundamental, el de la investigación sobre la periodización de la historia primitiva establecida por Morgan y que por aquel entonces —1891, pues la nota a que me refiero se encuentra al final del

prefacio a la 4ta. edición— "subsiste aún en lo fundamental incluso puede afirmarse que este orden va siendo reconocido generalmente en la misma medida en que se intenta ocultar quién es el autor de este gran avance".

Dicho lo cual Engels reitera la alianza con Morgan y señala a la vez el enemigo común fundamental frente al que tal alianza cobra sentido. Y a pie de página —y como digo— indica, como de paso y sin intención, la diferencia política que media entre él y el demócrata Morgan muy apegado al gobierno de su país.

"Al regresar de Nueva York en septiembre de 1888, encontré a un exdiputado al congreso por la circunscripción de Rochester, el cual había conocido a Lewis Morgan. Por desgracia, no supo contarme gran cosa acerca de él. Morgan había vivido como un particular en Rochester, ocupado únicamente en sus estudios. Su hermano había sido coronel y ocupaba un puesto en el Ministerio de la Guerra en Washington; gracias a la mediación de este hermano, había conseguido interesar al gobierno en sus investigaciones y hacer publicar varias de sus obras a expensas del erario público; mi interlocutor también le había ayudado varias veces a ello mientras estuvo en el congreso" (p. 21 infra).

El propio Marx en 1881 es explícito al respecto en los borradores de la carta que finalmente mandara a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich. Y precisamente más explícito, ya que de una carta se trata; y dirigida a una revolucionaria socialista, frente a la que sólo mostrar el lado fuerte de la alianza con Morgan no tiene caso y cabe mostrar a la vez la diferencia no sólo teórica sino política que media entre ambos.

Engels ha sabido retomar la cuestión y presentarla "al público en general", por ello no cabe subrayar las diferencias políticas de fondo. Ha sido un error de intérpretes posteriores creer que Engels discrepaba de Marx a propósito del juicio frente a Morgan. Más aún, cuando por aquí buscan argüir diferencias de fondo en la concepción histórico materialista de Marx y la de Engels.⁴³

Ahora bien, las condiciones históricas han cambiado desde 1891 a la fecha y entre tanto fueron siendo otras cada vez. De ahí el renovado interés por profundizar en la diferencia con Morgan o en profundizar la clave explicativa de éste respecto de las relaciones gentilicias (no digamos en la clave explicativa de Marx respecto del desarrollo histórico general basada en las fuerzas productivas).

En efecto, el desarrollo de la subordinación del proceso de trabajo inmediato y la técnica bajo el capital ha conllevado necesariamente la expansión tecnológica de la sociedad y, por lo tanto, la subordinación creciente de las fuerzas productivas familiares procreativas y de las formas de asociación civil en general bajo las fuerzas productivas tecnológicas y el capital, su mutuo dominador.

De tal suerte, nuestra perspectiva actual es político prácticamente orgánica así como la perspectiva de Engels es político teóricamente orgánica al buscar unificar por la clave de las fuerzas productivas procreativas y la clave de las tecnológicas, unificar a Morgan y a Marx, la lucha democrática y la socialista.

Hoy la lucha democrática no es auténticamente tal, sino es a la vez desde ya socialista. Asimismo, la cuestión por las formas de gestión y organización de la vida cotidiana, las formas familiares privadas o colectivas con base monogámica o no, etc. ha pasado a ser una cuestión política socialista radical por cuanto su subordinación al capital ha avanzado enormemente y, también, por verse, a la vez, *materialemente* vulnerada por el dominio tecnológico que sobre ellos pesa. No puede ser más actual el texto de Engels, ni más necesaria su profundización, así como los desarrollos independientes sobre el tema y que sepan retomar los principios esenciales que apuntalan al de Engels.

NOTAS

1.— El prefacio consta de sólo cuatro párrafos. Los comentaré en parte.

8.- De hecho ha pasado desapercibida hasta hoy, nos interesa resaltar lo para los casos de J. P. Sartre y de Claude Lévi-Strauss. Este último la refiere, pero se equivoca en la explicación.

Jean Paul Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica*, Ed. Losada, B. A., 1969, capítulo "C" Claude Lévi-Strauss, *Mujeres, Graneros y Capitalistas*, Ed. Siglo XXI, México 1974, Introducción y Parte I. Entre otras cosas, Claude Lévi-Strauss reduce la noción engelsiana de "lazos de parentesco" a la de Lévi-Strauss de quien hace una brillante crítica.

9.- Por ejemplo, revítese la discusión iniciada por los maoístas chinos a propósito del camino de la industrialización de China, alternativo al de la U. R. S. S. O también las propuestas desarrollistas pero que aconsejan una proporción mayor de mano de obra que de bienes de capital para los países subdesarrollados, etc.

10.- Por cierto, el concepto engelsiano/marxiano de "lazos de parentesco" es a la vez más general que el de Lévi-Strauss y otro. Ya que se especifica a propósito de concebirlas como fuerzas productivas (procreativas). Y es esto lo que subraya Engels, etc., más que la combinatoria y sus reglas.

11.- Aquí ya resulta sobremedida la distancia crítica que media entre Engels y Morgan, y que ciertamente aproxima al primero a Marx. Pues para Morgan la relación entre las formas de familia y el nivel de desarrollo de la tecnología y las artes de la subsistencia no es algo conceptualmente resuelto. A lo más hay un intento de coordinación general de unos hechos históricos con otros. Cfr. al respecto la presentación que hace Marvin Harris en *El desarrollo de la Teoría Antropológica* (Ed. Siglo XXI, España 1971). Harris va en contra de la idea de Duvignaud (Cfr. más arriba, nota 3) al señalar que el análisis sincrónico de Morgan es débil, fundamentalmente en lo concerniente a la fundamentación tecnocómica de las formas de familia, etc. "por empezar con las instrucciones del salvajismo inferior: la explicación que Morgan daba de la terminología malaya era que en las condiciones del matrimonio de grupo tenía que resultar imposible descubrir qué varón de la primera generación ascendente era padre de ego, y por eso éste llamaba a todos sus posibles padres con un mismo término. De manera parecida, dando que todas las mujeres de la primera generación eran o la madre real o "madrastras" potenciales, también a ellas las designaba con un sólo término. La conexión con los criterios tecnológicos ya era más vaga y se basaba en la suposición de que sólo una mentalidad atrofiada podría aprobar la promiscuidad y el incesto entre hermanos..." (Op. cit., p. 157) (Nota de A. B.)

12.- Cfr. Lawrence Krader, *La formación del Estado*, Ed. Labor, Barcelona, 1972, Introducción

13.- Cfr. G. F. W. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Ed. Porrúa, México, 1973, Tercera Parte, parágrafos 536 y 552.

14.- Las concepciones así llamadas "instrumentalistas" del Estado tienen en este sustrato real apoyo, no importa cuán reduccionistas sean en su análisis político clasista del Estado, etc.

15.- Jean Paul Sartre en su *Crítica de la Razón Dialéctica* (Op. cit., Introducción, parte A, cap. "C", "Rarezta y Modo de Producción") también refiere así el caso. Crítica por ello a Engels. Sin embargo, creo que su crítica no es correcta y que la proposición engelsiana contiene mayor riqueza que lo que parece a primera vista. Riqueza que es posible descubrir si observamos — como hasta aquí — que Engels juega su argumento — al igual que Marx — en el terreno de la dialéctica entre dos modalidades de fuerzas productivas, las técnicas y las procreativas, y no sólo de una. Puntualizaremos cómo.

16.- Que son las determinaciones históricas básicas de una periodización general y sirven de referencia general constante al discurso de Karl Marx como particularmente se nos presenta en las "Formaciones Sociales Precapitalistas" de 1857, etc.

17.- Cfr. C. Marx, *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* (Borrador), Ed. Siglo XXI, México, 1973, pp. 385-386.

18.- Cfr. el artículo de Herbert Marcuse, "La Ideología de la Muerte" en *Ensayos sobre Política y Cultura*, Ed. Ariel, España, s. f.

19.- No se olviden al respecto las observaciones de Sergei Moscovici (*Sociedad Vs. Naturaleza*, Ed. Siglo XXI, México, 1975), donde retomando el conjunto de observaciones recientes de la etología elabora una teoría de la genesis social de la especie humana. Las reglas de la convivencia colectiva

se convierten en mediación práctica del proceso de reproducción, mediación que sobredetermina el código genético, puramente biológico, de la reproducción. El código social se convierte en el instrumento material que alige las puertas al desarrollo de la especie.

Para una recepción crítica de S. Moscovici recuérdese el estudio de Edgar Morin (*El Paradigma Perdido. El Paraíso Olvidado*, Ed. Kairos, Barcelona, 1978), que ubica la sociogénesis humana dentro de un contexto natural más vasto. También téngase en cuenta las interesantes síntesis de divulgación popular del conjunto de investigaciones etológicas contemporáneas realizadas por Vitus B. Dröschner. Muy especialmente *Sobrevivir*, Ed. Planeta, México, 1981, Tercera Parte: "El comportamiento social como función de supervivencia".

Resulta igualmente interesante a la luz de estos recientes desarrollos interdisciplinarios las atinadas observaciones de Anton Pannekoek realizadas desde 1912 (Cfr. "Marxismo y Darwinismo", en la revista *Crítica de la Economía Política* No. 22/23, México, 1984 (Nota de A. B.))

19 bis.- Cfr. G. W. Hegel "La dialéctica del amo y del siervo", en el cap. IV "La Autoconciencia" de su *Fenomenología del Espíritu*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

20.- En Engels el problema de la herencia se encuentra en palabras (cfr. *La Dialéctica de la Naturaleza* con su tesis sobre la síntesis entre Darwin y Haeckel o la dialéctica entre herencia y mutación) pero al igual que en el caso de las formas de parentesco su generalidad especificada en el sustrato — las como fuerzas productivas le confiere riqueza y fuerza más que cualquier las. La observación más o menos familiar de que el cruce entre parentescos es nocivo tanto en animales como en humanos es la base de su argumento. Theodor Dobzhansky, *Genética del Proceso Evolutivo*, Ed. Extemporáneos, México, 1975 ha desarrollado actualmente la cuestión profundizando el concepto de "deriva genética" que subyace a aquellas observaciones pero lo menos milenarias. Sin este concepto Engels, sin embargo, arena de fondo en gracia a la referida especificación de la "herencia" como fuerza productiva. Su artículo "El Papel del Trabajo en la Transformación del Mono en Hombre" ha sido criticado — entre otras cosas — de lamarkismo, por tratar a colación demasiado frecuentemente la explicación de la evolución a través del uso y funciones prácticas de los seres vivientes, evidenciando a falta de unos conocimientos científicos sobre las leyes de la herencia y aun más del comportamiento del código genético en relación al desarrollo práctico de los individuos de cada especie. No es que en general no tome Engels en cuenta la herencia, sino que no sabe cómo retenerla a propósito de la evolución de las especies. Pero por otro lado, sabe de los nocivos efectos hereditarios de los cruces entre consanguíneos. Así que tiene lo necesario para retener a la herencia (al código genético y a la deriva genética, que son precisos ni conocerlos) como fuerza productiva principalísima a preservar. Y para encontrar en esa preocupación el núcleo racional principal de las formas de parentesco.

Puede argüirse que nada saben — no sólo Engels sino — los primeros grupos humanos, no sólo de "códigos genéticos" sino incluso del papel que juega el padre en la reproducción. Pero no me refiero a un hecho consciente solamente. Los grupos humanos, en todo caso, aprendieron a controlar de cierto modo su reproducción y el sustrato básico que da sentido positivo al suceso es el referido código genético a preservar, pero conceptualizado sólo más tarde. Difiere grandemente el desarrollo y capacidades de grupos que han accedido a esta formación de fuerza productiva procreativa respecto de aquellos en que no. A la "prohibición" puede accederse por un lado técnico, intentando preservar otra riqueza se llega a preservar la genética etcétera.

Asimismo, antes de preservar el código genético de los cruces consanguíneos, se lo preserva no específicamente al escoger a ciertos miembros humanos a diferencia de otros en vista de su cuidado y adscripción mejores en funciones de jefatura o servicios, etc. intereses al colectivo y coherentes a su relación ambiental laborante (Cfr. Sergei Moscovici, op. cit., capítulo primero, "Los Primeros Primates, Promotores de la Historia").

La otra cara del asunto también conduce al sustrato básico referido: el código genético. La otra cara estriba en observar que los cruces consanguíneos si bien no fortalecen biológicamente a cada individuo en mayor medida que lo que logra la prohibición a este tipo de cruces, sí fortalece el lazo social emotivo y cooperante del colectivo. Algo tanto más valioso en condiciones de debilidad de las técnicas y de enfrentamiento total con la naturaleza (Nota del autor en vista de aclarar una puntual observación de Patricia King).

21.- M. Godelier expresa una duda — más o menos generalizada en la Antropología contemporánea — al respecto, pues sostiene que no está demostrada biológicamente la necesidad de prohibir el incesto (Cfr. op. cit., p. 263). La necesidad, dice, es social, no biológica. Lo mismo a reparar es que la socialidad de la que Godelier habla es supranatural (Nota de A. B.).

22.- Por ejemplo cfr. Stephen Goldberg en la *Inevitabilidad del Poder*, Ed. Alianza, Madrid, 1974. Crítica a Engels — entre otras cosas — pro-

ofrecer sólo los rasgos de ciertas estructuras pero no, ni mucho menos, nada válido sobre el origen de las mismas según Engels pretende en su título.

23. — En los *Grundrisse* (1857) Marx llega a expresar de muy diversas formas como la contradictoriedad y dominación capitalista manifiesta y actualiza una contradictoriedad y dominación históricas más generales (que incluye al precapitalismo), donde la riqueza se ha autonominado del conjunto social y lo subsume. Precisamente es por ello que la sociedad burguesa se aparece como la solución histórica a la autocontradictoriedad de todas estas formaciones sociales. En el precapitalismo y el capitalismo —nos dice— *El plus trabajo de la masa* es "condición para el desarrollo de la riqueza general" y *el no-trabajo de los pocos* es "condición para el desarrollo de las fuerzas generales del cerebro humano". Sin embargo el capitalismo al perseguir la explotación ilimitada de la clase obrera crea las condiciones materiales (desarrolla las fuerzas productivas técnicas) que hacen posible la solución de esta necesidad histórica: "El capitalismo es la contradicción en movimiento porque tiende a reducir el tiempo de trabajo a un mínimo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como la única medida y fuente de la riqueza" (Cfr. *Grundrisse*, S. XXI Editores, T. II, p. 592 de la paginación que aparece entre corchetes). También recuérdese como es que la teoría de la *subsumción del trabajo al capital*, propia de la Crítica de la Economía Política, tiene su fundamento en otra teoría más general, propia del Materialismo Histórico, de la *subsumción del trabajo a la riqueza autonominada* en general. Comparando la esclavitud y el capitalismo Marx nos dice: "...la riqueza autonominada en general sólo existe sea por medio del trabajo forzado *directo*, la esclavitud (o servidumbre), sea por el trabajo forzado *mediado*, el *trabajo asalariado*. Al trabajo forzado directo se le contraponen la riqueza no como capital, sino como *relación de dominación*; por consiguiente, sobre la base de aquel trabajo sólo se puede reproducir la relación de dominación para la cual la riqueza misma únicamente tiene valor como disfrute, no como riqueza misma; esa relación, por consiguiente, nunca puede crear la industria general".

Para una ubicación general del problema consúltese el primer capítulo de la tesis de Maestría de Jorge Veraza, *Para la Crítica de las Teorías del Imperialismo en el Análisis Socio-económico de América Latina*, División de Estudios de Posgrado, Facultad de Ciencias Políticas, U. N. A. M., 1984 (Nota de A. B.).

24. — Para evitar malentendidos, —dada la gran ignorancia de muchos "especialistas" (antropólogos y economistas principalmente)—, especificamos que estamos hablando de la noción sartreana de escasez. No estamos hablando de la noción de *escasez* postulada originalmente por la teoría económica (marginalismo). Pero en verdad es Thomas Hobbes, en el *Leviatán* quien da por primera vez todo su peso al concepto de escasez para explicar la dialéctica de las relaciones sociales. Sartre reflexiona originalmente, y critica esta herencia, cuyo aspecto vulgar efectivamente es ensalsado por la ideología burguesa y su homo economicus, etc. Esta aclaración es de gran importancia para ubicar el verdadero valor crítico del célebre ensayo de Marshall Sahlins, "La Sociedad Opulenta Primitiva" (Cfr. *Economía de la Edad de Piedra*, Akal Editor, Madrid, 1977), donde se rebate la representación ordinaria que la antropología y la economía tenían en torno a la pobreza de las sociedades de cazadores y recolectores (y por tanto del paleolítico). Estas sociedades, desde su punto de vista, han dispuesto más bien de una riqueza abundante, enmarcada dentro de su sistema limitado de necesidades. El problema comienza cuando una sociedad de necesidades "infinitas" —como la nuestra— quiere enjuiciar etnocéntricamente a aquéllas. Con lo cual M. Sahlins —pasa de defensor de los cazadores/recolectores a crítico de la sociedad burguesa. A propósito de ello Marshall Sahlins afirma: "Las modernas sociedades capitalistas, no obstante estar abundantemente provistas, se preocupan por la perspectiva de la escasez". (Lo cual si bien es una observación atinada, no deja de contrastar con la superficial e inexacta presentación que Sahlins hace de la sociedad capitalista, apoyada en la óptica de la teoría económica). Pero además, M. Sahlins se convierte también en juez del discurso teórico burgués. Supuestamente, aquel que hable de *escasez* no hace más que expresar el punto de vista de la sociedad burguesa: "la escasez es el juicio dictado por nuestra economía y, por lo tanto, también el axioma que rige nuestra Economía". Sahlins comienza por recortar —doblemente a su talla— la noción de escasez: como categoría *ideológica* específicamente *burguesa*. Ello deriva de otro recorte histórico más básico. (Para Sahlins sólo existen *dos* alternativas históricas! (Lo cual ya le exime obviamente de ser evolucionista unilineal): "...a la opulencia se puede llegar por dos caminos diferentes. Las necesidades pueden ser fácilmente "satisfechas" o produciendo mucho [la economía de mercado], o bien deseando poco, (la estrategia Zen)". La definición del segundo camino —resulta sumamente interesante puesto que echa mano precisamente de la noción que se pretende demostrar— inaplicable a las sociedades de cazadores/recolectores: la noción de escasez. "Pero existe también un camino Zen hacia la opulencia por parte de premisas algo diferentes de las nuestras: que las necesidades materiales humanas son finitas y escasas [¿?], y los medios técnicos,

inalterables pero por regla general adecuados. Adoptando la estrategia Zen, un pueblo puede gozar de una abundancia material incomparable... con un bajo nivel de vida". Evidentemente Sahlins se está refiriendo a la estrategia adoptada por los cazadores/recolectores. Así pues aunque se trata de un modesto ensayo referido a unas cuantas etnias y a un período histórico, el ensayo habla con gran naturalidad de todas las etnias del planeta y toda la historia de la humanidad, incluida, evidentemente, la que está por venir. Extraña manera de proceder para tan destacado alumno de Levi-Strauss y consiguientemente destacado antiemotivista. Lo más curioso de todo estriba en el trasfondo de su "teoría de la historia" ¿Por qué sí puede haber una *adecuación* entre necesidades infinitas y capacidades finitas, resulta imposible una *adecuación* entre necesidades infinitas y capacidades infinitas? ¿Por qué es imposible que las capacidades alcancen a las necesidades? al respecto Sahlins sólo sermones (estrategia de monje Zen, ¿o de cristiano?) "cuando la cultura se aproximó a la cima de sus logros materiales erigió un altar a lo inalcanzable: *Las Necesidades Infinitas*". ¿Por qué, repetimos puesto que Sahlins nunca contesta, si es posible que la sociedad burguesa rompa el sistema limitado de necesidades propio del precapitalismo, resulta imposible una ruptura paralela del límite de las capacidades? Pero el "malvado" mercado capitalista no sólo nos abre un infinito apetito de riqueza, también abre un ilimitado desarrollo de las fuerzas y capacidades productivas, sólo que —y es el detalle que se le olvida a M. Sahlins — estas capacidades y fuerzas productivas no son capacidades y fuerzas del sujeto social "básico", de la clase obrera, del conjunto de individuos concretos, sino que son las capacidades y fuerzas del capital. A los individuos lo único que les corresponde es la *superespecialización* de sus capacidades que destruye su personalidad individual. Así pues, es la sociedad capitalista la que propone cotidianamente —mediante el conjunto de sus represiones prácticas— semejante desequilibrio: "*extiende tus necesidades/reprime tus capacidades*". Cuando Sahlins afirma que "las capacidades no podrán alcanzar nunca a las necesidades" lo único que hace es repetir alarmistamente lo que el capital tranquila y confortablemente repite día con día. Pero también cuando afirma que esta inadecuación es irrebasable, repite la cantaleta más vieja del discurso burgués: el capitalismo es eterno. Si bien en esta postura queda enmascarada al proponer la otra carta: "Regresemos a la estrategia Zen: 'el problema económico' —nos dice— puede resolverse fácilmente empleando las técnicas del paleolítico" (p. 53) ¿qué nos propone: reducir nuestras necesidades a las del paleolítico? Extraordinaria ideología para tiempos de crisis. Ronald Reagan estará encantado. Así pues, los dos grandes "caminos históricos de la opulencia" extrañamente se conectan y gran obsesivamente en el corazón de la sociedad burguesa misma. Y es que para M. Sahlins *la escasez es algo irrebasable*: sea porque las necesidades "deben ser" (caso del Zen) escasas, sea porque las capacidades son trágicamente escasas (caso del capitalismo). Si Sahlins fuera un poco más sincero podría concluir su ensayo afirmando que no sólo el capitalismo, sino también la escasez es algo natural, eterno e irrebasable. Así pues, apréciase cuán endeble, acrítica e ideológico burguesa resulta la tan cacareada crítica de Marshall Sahlins a la noción de escasez pues no hace sino dar bandazos desde la propuesta Keynesiana (lujosa) hasta la monetarista reaganiana (restrictiva).

Sin embargo, el mérito de M. Sahlins —consiste en tratar de especificar históricamente la noción de escasez: "Sin embargo, la escasez no es una propiedad intrínseca de los medios técnicos. Es una relación entre medios y fines: Deberíamos considerar la posibilidad empírica de que los cazadores trabajan para sobrevivir, un objetivo finito, y que el arco y la flecha son adecuados a este fin" (p. 17); el mérito de M. Sahlins —decíamos, consiste en evitar medir a la historia con una sola regla, con una misma "canasta de necesidades" (la canasta de la sociedad burguesa). No obstante, cuando afirmamos que cada sociedad cuenta con un sistema de necesidades específico no por ello toda sociedad deja de compartir con las demás el hecho de que en cualquier época y lugar los hombres siempre tendrán necesidades. Igualmente no dejará de ser una verdad teórica y práctica que esas necesidades son producto de su propio proceso de reproducción y autogestión social. Se trata de necesidades humanas, vale decir, creadas por los propios hombres. Así pues, tampoco deja de ser una verdad general, transhistórica, el hecho de que los hombres *necesiten producir sus necesidades*, vale decir autogestionarlas y coordinarlas libremente. Y es precisamente esta última *necesidad*, la necesidad de crear las propias necesidades, el deseo de deseo, el punto que no aparece en el recuento de la economía de la edad de piedra hecho por M. Sahlins. ¿No será esto una proyección etnocéntrica que quiere ver reflejado hasta en el paleolítico la apatía y el castramiento del american way of life? Decir que toda sociedad tiene la necesidad de desarrollar sus necesidades es una afirmación tan general e indeterminada que no implica cosificación y proyección retrospectiva de ninguna figura singular del presente. ¿O cómo se imagina M. Sahlins que se dio el paso de las sociedades de cazadores/recolectores a las de agricultores? O sea, que el meritorio afán de nuestro etnólogo norteamericano, supuestamente, por reconocer la *especificidad* de las sociedades primitivas encubre en verdad la voluntad de desconocer la especificidad básica

de todo el género humano (incluidos los cazadores/recolectores, japoneses, etc.) Otra postura encontraremos en el balance que Jean Duvignaud hace de la teoría antropológica (Cfr. *El Lenguaje Perdido*, Siglo XXI, Eds.) en donde reconoce como característica esencial de todas las culturas la capacidad de la autogestión social. Sin por ello desconocer en ningún momento la especificidad del "otro". Por el contrario es esta unidad general de la especie la que hace de cada cultura y de cada individuo algo singular, irrepetible, etc.

Nos hemos extendido abundantemente en esta discusión, puesto que precisamente la obra de M. Sahlins se ha convertido - en los últimos tiempos - en una de las panaceas "empíricas" y "especializadas" más renombradas contra la teoría del materialismo histórico que sostiene la necesidad histórica general del desarrollo de las fuerzas productivas. El Ensayo de M. Sahlins pasa por ser entonces la última demostración irrefutable de la existencia de antiguas sociedades antiproductivas, supuestamente impenables para el materialismo histórico. (Al respecto recuérdese la crítica a Marx de Horst Kurtninsky en *La Estructura Libidinal del Dinero*, Siglo XXI, Eds., México, 1976. En este punto, Kurtninsky pasa por alto completamente la consideración crítica de Marx sobre el trabajo productivo impenante en las sociedades precapitalistas, muy especialmente las de aquellas islas del Pacífico, que disponen de gran "opulencia" pues cuentan con un "árbol de pan". Cfr. *El Capital*, Tomo I, cap. 14. Véase asimismo los ensayos de Jean Baudrillard *El Intercambio Simbólico y la Muerte*, MonteAvila Eds., Venezuela, 1980. *La Economía Política del Signo*, Siglo XXI, Eds., México, 1975, y *El Espejo de la Producción*, Gedhisa, Barcelona, 1981). La importancia de este ensayo de M. Sahlins estriba sin embargo, en el hecho de que pone claramente las cartas sobre la mesa: ¿qué sistema de capacidades y necesidades propone la Antropología burguesa y cuál el Discurso crítico comunista de Marx y Engels? (Al respecto de las teorías de Marx consúltense entre otros muchos *Manuscritos Económicos Filosóficos*, Tercer manuscrito, "El Dinero", *La Ideología Alemana*, Cap. 1, los *Grundrisse*, Tomo I, p. 447 (Ed. Siglo XXI), *El Capital*, Tomo III, cap. 48, *Crítica al Programa de Göttingen*, etc. etc.) (Nota de A. B.).

25.- En 1877 Engels, expone en lenguaje muy sencillo y explícitamente, el problema de fondo. Si no explicamos a partir de un fundamento positivo el desarrollo de la autocontrariedad humana no queda otra alternativa que recurrir a la entelequia del mal como fuerza trascendente y supra-histórica que da cuenta de la historia. "Para la idea socialista, esta nueva concepción de la historia tenía una importancia culminante. Demostraba que toda la historia hasta hoy, se ha movido en antagonismos y luchas de clase, que ha habido siempre clases dominantes y dominadas, explotadoras y explotadas y que la gran mayoría de los hombres ha estado siempre condenada a trabajar mucho y disfrutar poco, ¿por qué? Sencillamente, porque en todas las fases anteriores del desenvolvimiento de la humanidad, la producción se hallaba todavía en un estado tan incipiente, que el desarrollo histórico sólo podía ocurrir en esta forma antagonista y el progreso histórico estaba en líneas generales, en manos de una pequeña minoría privilegiada, mientras la gran masa se hallaba condenada a producir, trabajando, su mísero sustento y a acrecentar cada vez más la riqueza de los privilegiados. Pero esta misma concepción de la historia, que explica de un modo tan natural y racional el régimen de dominación de clase vigente hasta nuestros días, que de otro modo sólo podía explicarse por la maldad de los hombres, lleva también a la convicción de que con las fuerzas productivas, tan gigantescamente acrecentadas, de los tiempos modernos, desaparece, o por lo menos en los países más adelantados, hasta el último pretexto para la división de los hombres en dominantes y dominados..." (Cfr. Marx, Engels, *Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1955, "Carlos Marx", escrito por Engels en Junio de 1877 y publicado en 1878, p. 170). (Nota de A. B.)

26.- Ahora bien, un comentario crítico a J. P. Sartre no cabe aquí, lo dejaremos para otra ocasión. Remito a tres textos donde he criticado este paso esencial: *Presentación de las Tesis Principales de la Crítica de la Economía Política*, Un Ejercicio, Georges Bataille, Tesis de Licenciatura, UNAM, Facultad de Economía, México, 1979, la Introducción y el cap. V. También "Karl Marx y la Técnica. Desde la perspectiva de la Vida", en la revista *Críticas de la Economía Política* No. 22/23, Edición extraordinaria 1984, y el texto del curso sobre "Crítica de la Razón Dialéctica de Jean Paul Sartre" que junto con otros compañeros impartiera por cuenta de Posgrado de la F. C. P. y S. de la UNAM, durante el mes de septiembre de 1984.

27.- Gordon Childs retoma el problema del número poblacional como parámetro general para poder medir el desarrollo histórico. Cfr. su obra *Los Orígenes de la Civilización*, México, 1971, pp. 22-25 (referencia tomada de la obra arriba citada de Héctor Díaz Polanco) (Nota de A. B.).

28.- La preeminencia de lo cuantitativo sobre lo cualitativo como característica de las teorías originales del desarrollo histórico es referida

por Hegel en sus diversas obras. Cfr. *Fenomenología del Espíritu* la conciencia sensible y el entendimiento. Véase igualmente *La Enciclopedia* el fundamento referido a la filosofía del espíritu, muy especialmente a las ciencias orientales. Para esto último consúltense muy especialmente *La Filosofía de la Historia y la Estética*. (Nota de A. B.)

29.- Cfr. Karl Marx *El Capital*, Tomo I, Cap. XIII, párrafo 2, "Transferencia de Valor de la máquina al producto".

30.- No es casual que el título (y el argumento) del libro de Piero Sraffa que centra la novísima teoría económica actual sea *Producción de Mercancías por Medio de Mercancías*, y según ello quiera ser captada la reproducción de las sociedades contemporáneas, las alternativas del crecimiento tecnológico y la gestión de sus crisis.

31.- Cfr. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, el concepto de fuerza y propósito de la relación entre apariencia y esencia. En el capítulo III, "La Fuerza y el Entendimiento".

32.- Cfr. Sergei Moscovici, Op. Cit. Recuérdese la nota 19 (Nota de Andrés Barreda).

33.- O como si se tratase de relaciones sociales "puras", más allá de cualquier dimensión productivo-material, sea de su carácter procreativo, sea de su conexión esencial con las fuerzas productivas técnicas. Como relaciones sociales que sólo giran en torno a lo superfluo, a lo garante de sentido, a la destrucción de la riqueza o al "gasto gratuito", a los impulsos dionisiacos, etc., etc. (Emilio Durkheim, F. Boas, M. Mauss, Ruth Benedict, B. Malinowsky, G. Bataille, etc.) (Nota de A. B.)

34.- Marvin Harris, en *Vacas, Cerdos, Guerras y Brujos. Los Enigmas de la Cultura* (Alianza Edit., Madrid, 1980) ha condensado una inteligente crítica materialista a la Antropología de corte culturalista que ha pretendido autonomizar las esferas religiosas para después convertirlas en trascendentes. No obstante, Harris deja fuera de sus consideraciones el contenido material específico de las experiencias religiosas. (Cfr. el trabajo de Jorge Veraza "Karl Marx y la Técnica. Desde la Perspectiva de la Vida", op. cit.). Si bien Harris reconoce cuál es el sentido material económico de la secularización de las vacas, etc., no reconoce el sentido material experiencial-religioso de las experiencias religiosas. Así pues, finalmente no deja de estar preso de la figura occidental de la religión que partiendo de la noción cuerpo/mente hace de la experiencia religiosa sólo una "cuestión de fe", una cuestión psicológica de cómo es que se representan en sus cabezas el mundo, una cuestión EMIC, diría Harris. (Nota de A. B.)

35.- Pues la guerra es la negación concreta de la cultura como un todo, más que de la Economía. Pues niega directamente al sujeto social y, por tanto, a los poderes y herramientas particulares subjetivas concretas como cultura espiritual y material.

36.- Dentro del terreno de la Antropología política los argumentos de G. Balandier representan un buen ejemplo. Cfr. *Antropología Política*, Ed. de Bolsillo, Barcelona, 1976. (Nota de A. B.)

37.- Cfr. Karl Marx y F. Engels, *La Sagrada Familia*, Cap. IV, párrafo 4.

38.- Reunión anual -cuya duración mensual- 15 de junio al 15 de Julio- transcurre cada vez en un bosque distinto del oeste de los E. U. A. a partir de Woodstock se suscitó la necesidad de reunión periódica de las comunidades alternativas y donde se intercambian informaciones sobre muchos métodos alternativos de curación, técnica, alimentación, producción de hijos, misticismo, arte, etc. La Rainbow Family -cuya sede se encuentra en Oregon y cuyo líder es Garrick Beck, hijo de Julian Beck del "Living Theater"- es la comunidad organizadora de este evento que ya cuenta casi quince años de edad. El experimento multitudinario (30 a 30,000 personas) afirma la convivencia pacífica entre los hombres de toda la tierra y ecológica con la naturaleza, un intervención de casi ningún ingrediente de la vida "civilizada", ni necesidad de policía, ni dinero etc. (Nota de Mercedes Gálvez Cancino).

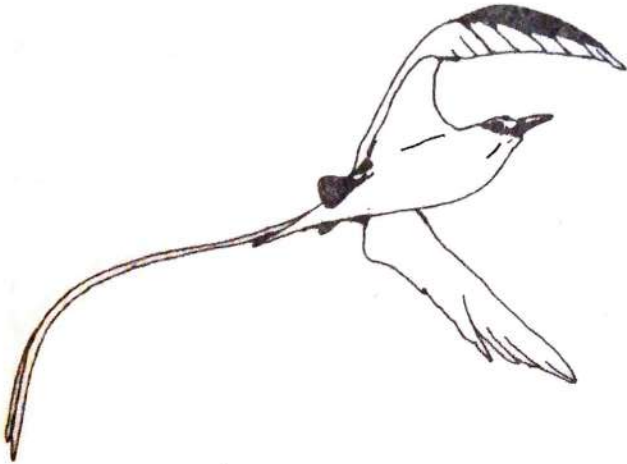
39.- Recuérdese la nota No. 38a (N. de A. B.)

40.- Cfr. la afirmación de Marx repetida en varios de sus libros sobre la carta a Vera Sasulich en *Escritos sobre Rusia II. La Convención Rural*, Ed. Siglo XXI, México, 1981.

41.- A juicio de Díaz Polanco (op. cit.) el acuerdo entre "ellos" y "ellos" estaba predeciblemente en este punto. Ello sólo es posible en la medida en que se lleva a cabo una reducción de la conciencia a su esencia, como lo de Engels. Sólo así se puede predecir salvar los errores de Marx y plantear con el materialismo histórico, (Nota de A. B.).

42.- Al respecto ténganse en cuenta las interesantes observaciones de Jean Duvignaud (op. cit.) en torno al contexto histórico de Morgan (grandes rebeliones militares anticoloniales de los indios norteamericanos -Toro Sentado y Caballo Loco-, ideología democrática de los emigrados europeos, proletarios derrotados de la revolución de 1848, etc.) No obstante, reconstruir muy sugerentemente este conjunto de significaciones políticas que flotaban en el ambiente, no alcanza, sin embargo, a dar cuenta de la específica personalidad de Morgan, su liberalismo, su relación con el Estado, etc. (Nota de A. B.)

43.- Cfr. por ejemplo: Raya Dunayevskaya, op. cit.



Novedad

Eraclio Zepeda
Benzulul

Elogiados por Juan Rulfo, los ocho cuentos reunidos en este volumen certifican la calidad literaria de Eraclio Zepeda, uno de los más destacados cuentistas nacionales, cuya fuente literaria fundamental es la tierra de Chiapas, en particular el mundo indígena, de donde ha sabido extraer los mitos que componen el sustrato de su obra.



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

NOVEDAD ERA



Fernando Benítez

LOS
DEMONIOS
EN EL
CONVENTO

Partiendo de la caracterización del siglo XVII en la Nueva España como el siglo de la represión religiosa, este libro profundiza en el contraste entre Sor Juana Inés de la Cruz, una monja genial acusada de mundana, y los prelados, jesuitas, clérigos y monjes tenidos por santos. Un nuevo acercamiento a la vida de la extraordinaria poetisa y el absolutismo de su época.

era



EDICIONES ERA ■ AVENA 102 ■ 09810 MÉXICO, D. F.
MÉXICO, D. F. | GUADALAJARA, JAL. | MONTERREY, N. L.
☎ 581 77 44 | ☎ 14 90 48 | ☎ 42 08 12

NOVEDADES

COLECCIÓN PROBLEMAS DE MÉXICO

Salvador Hernández Padilla
EL MAGONISMO:
HISTORIA DE
UNA PASIÓN LIBERTARIA
1900/1922



Examen de la corriente que parecía contar con más experiencia y organización de cuantas confluyeron al estallido de la revolución de 1910, este libro reconstruye las primeras experiencias organizativas: la huelga de Cananea, la rebelión de los obreros del Río Blanco y las revueltas armadas magonistas de 1906, 1908 y 1911.



Ramón Eduardo Ruiz
MÉXICO: LA GRAN REBELIÓN
1905/1924

Reinterpretación del significado de la revolución mexicana y la sociedad posrevolucionaria, este libro presenta las causas del descontento y de la revuelta, examinando con exactitud los proyectos de los diferentes caudillos revolucionarios, el papel del movimiento obrero y, finalmente, los obstáculos enfrentados en el camino del cambio.

► Del mismo autor:

► LA REVOLUCIÓN MEXICANA
Y EL MOVIMIENTO OBRERO
1911/1923

era



EDICIONES ERA ■ AVENA 102 ■ 09810 MÉXICO, D. F.
MÉXICO, D. F. | GUADALAJARA, JAL. | MONTERREY, N. L.
☎ 581 77 44 | ☎ 14 90 48 | ☎ 42 08 12

EL JUEGO PLANETARIO DEL MUNDO



ENTREVISTA A KOSTAS AXELOS

por José Luis Talancón

Presentación.

Lo que ocurre en el presente en algunas partes del planeta azul y la fase por la que atraviesa el pensamiento de los que lo habitan, resaltan la importancia de hacer hablar y re-leer a uno de los hombres que recoge la tradición filosófica de la civilización occidental bajo la configuración que sitúa como ninguna otra interpretación su real dimensión. Kostas Axelos, ampliamente traducido al español* es hoy uno de los ecos por los que la época sordida —e inhóspita para el espíritu— se deja simultáneamente comprender. A sus sesenta y cuatro años es uno de los últimos autores clásicos que se ha metido a pensar el corazón de la época: la técnica, entregándonos una de las versiones más abiertamente lúcidas que puedan diluirse actualmente en la calma y serenidad de un humanismo que continúa señalando con memoria milenaria los desvaríos de un siglo de cambios profundos en el alma del hombre.

Ofrezco pues, al lector una buena oportunidad para detenerse a reflexionar con el experimento colectivo que constituye esta revista el pensamiento que se pregunta por el Ser (Parménides, Platón, Kant, Heidegger) y por el Mundo (He-

ráclito, Aristóteles, Hegel, Marx y Nietzsche) conjugándolo en esta ITAKA Invernal, en una pequeña selección de sus ideas y en una enigmática entrevista hecha en un café parisino, una tarde de otoño en que se escuchaban las máquinas estridentes bajo todas sus formas acompañadas de los gritos de los hombres ocupados en cuerpo y suspiro.



... pensar es entrar en el laberinto del mundo, que no obedece a un nombre supremo.

Si el ánimo del pensar corresponde a las horas estelares, entonces trae al lenguaje el curso en reposo de la estrella errante.

Los mortales no pueden luchar duramente ni en pro ni en contra de la experiencia del mundo. El resultado supera a los jugadores y espectadores y es despedazante. El viento sienta y destroza.

* Notas bibliográficas al final.

Pensar y mundo juegan tres juegos unitarios:
 El juego mismo del mundo, que se halla sujeto a reglas.
 El juego del pensar, que continuamente se desvía hacia ejemplos,
 debe disolver toda consistencia, permanecer torpe y desatinado,
 cosa que no puede sino raramente.
 El juego de los hombres, que se figuran evitar el peligro en tanto quieren ser los que juegan.

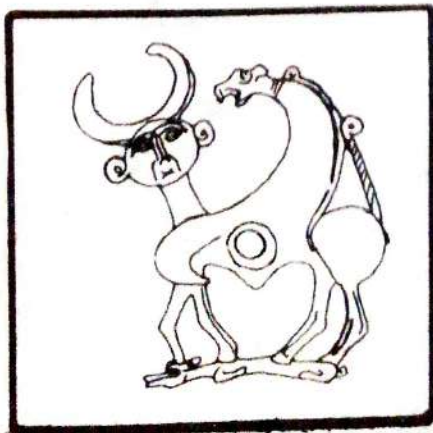
... si bien el camino de la colonización y el de la descolonización son uno y el mismo y si bien la descolonización sigue el mismo camino que la colonización, existen varios modos de ser de ese mismo...

¿Por qué la situación que encadena tanto a los colonizadores como a los colonizados no deja de ser consternante?

Porque en su lucha, quienes quieren descolonizarse con demasiada frecuencia piden prestados a Occidente sus subproductos o piensan, con consternante ingenuidad, poder eludir su técnica global. Así entran menos en la historia global que en la vulgaridad mundial y en la mediocridad universal. Su camino sigue la pendiente del menor esfuerzo y nosotros mismos les enviamos lo que es "bueno para Oriente". Todo eso se sitúa en el plano del import-export.

Indiscutiblemente, el pensamiento occidental tiene por fuerza que resultar asimilado, seguido, vulgarizado; por fuerza tiene que extenderse. No obstante, la asimilación de dicho pensamiento puede hacerse a varios niveles. Actualmente, esa recogida se está haciendo a un nivel muy bajo. Sin embargo, es necesario remontarse a los orígenes del pensamiento occidental, seguirlo de cima en cima, no escamotear sus abismos y sus cimas y reconocer también el lugar común a que llega. Puesto que dicho pensamiento se mundializa, todas las partes del mundo deben dejarse fecundar por dicho pensamiento, entrar en diálogo con él y contribuir, en caso de que sea posible, a preparar el pensamiento planetario de mañana.

En la tierra, la especie humana no escapa a la vulgaridad de su vida y a la insignificancia de su muerte. Bajo signos capitalistas evolucionados o "socialistas", la especie humana se vuelve intensamente "pequeño-burguesa", generaliza la mediocridad, se mueve entre la grisalla. La humanidad plantearia está amenazada de verse sentada delante de la "tele" mirando distraídamente las estrellas —artificiales o no— o incluso saliendo a la conquista de otros astros para instalar en ellos su miseria y su organización de la riqueza, para perpetuar y ampliar sus sórdidas querellas matrimoniales y sus disputas grotescas. La posibilidad existe: de ahora en adelante la humanidad podrá, por paquetes, ir a visitar y conquistar otros astros errantes, con esa alma vacía que anima a los turistas pequeño-burgueses que van a Venecia y a los comerciantes que fundan una tienda de ultramarinos de acuerdo con una fórmula inédita.



Entrevista a Kostas Axelos.

JLT.— Su trabajo, una trilogía de tres trilogías¹ reúne un pensamiento filosófico complejo y agudo con un lenguaje natural y simple que incluye una terminología original. ¿Es justamente, una de sus intenciones conciliar la vida cotidiana y el alto vuelo del pensamiento?

KA.— Mi juego tri-lógico de tres trilogías recorre toda la historia de la filosofía, y yendo más allá de ella se deja nombrar: *El juego planetario del mundo*. El lenguaje de este pensamiento y de esta experiencia se remonta a las fuentes mismas del *Logos* pre-filosófico e indisolublemente ligado a una *praxis*: tratando de ser meditativo y poético, cuestionante y actuante, intenta abrir el tiempo del futuro. Profesores y periodistas, literatos, editores y agitadores de los *mass-media* ni siquiera lo sospechan. La vida dicha cotidiana y tibia, aunque, por momentos, intensa, y el alto vuelo del pensamiento no hacen ni uno ni dos. Un juego único y total pero sobre todo, *diferencial*, los orilla a los dos, a los mundos naturales, humanos y sociales, al gran Mundo, cuyo enigma planetario nos rebasa. Sin embargo los grandes pensadores se comunican con él más allá de la agitación natural.

JLT.— El concepto de "juego" que usted utiliza más allá del sentido lúdico ¿es una etapa del Ser que lo aproxima a una posible salida de la problemática siempre existente entre él y el mundo; o es más bien una etapa de la evolución que continúa después de la producción?

KA.— El juego del cual yo hablo, se diferencia de todos los juegos físicos, antropológicos, sociológicos y estéticos: tiende a reemplazar productivamente la palabra-maestra, el concepto-clave del Ser, (de todo lo que es). Intenta rebasar al ser como al no-ser (o la nada o nada) para abrir otro horizonte del Juego del Mundo, constructivo y destructivo de todos los seres naturales y humanos, y de todos los mundos, necesariamente sofocantes y estrechos. Esos mundos ya rebasados no pueden sino dirigirse hacia su muerte, pero el proceso de su desaparición será lento y molesto.

JLT.— Usted dice²: "Hay una pérdida y una ganancia en el proceso en el cual la ciencia sustituye a la filosofía, (el *Logos* que se traiciona a sí mismo resultando "lógica") las ciencias no piensan, producen, pero por el contrario hay fluidez, rebasamiento de ideas fijas" ¿No se juega en este proceso el destino del pensamiento occidental que va a la imposibilidad actual de controlar e interpretar el mecanismo y movimiento del mundo en su conjunto?

KA.— Dentro del conjunto del devenir, del futuro y todos sus instantes hay casi simultáneamente eso que llamamos una ganancia y una pérdida. El proceso temporal e histórico-mundial funda y trastorna de raíz todo lo que es, es decir deviene. La fuerza tecnocrata donde finaliza el pensamiento occidental abre también, el espacio-tiempo de otra apertura con su luz y con sus tinieblas. Pueblos y élites descerebradas firmemente sin embargo, tienen los ojos puestos frente al destello.

JLT.— ¿Es aún posible una solución por los caminos de la teoría y la práctica? ¿Cómo escapar a la tradición dualista de la metafísica occidental?

KA.— La teoría y la práctica no hacen tampoco ni uno ni dos; creciendo sobre la tierra y bajo el cielo, ellas abren y ellas permiten posibilidades. Devolver a las "dos" al horizonte de donde salieron, preparar un tiempo futuro que las englobará y las rebasará, he ahí la tarea del pensamiento-acción que se esfuerza por sobrepasar la tradición dualista de la metafísica occidental, a pesar de reaccionarios y conservadores, de revolucionarios e izquierdistas.

JLT.— ¿Es por eso que el materialismo no ha elucidado su

propia lógica?

KA.— Ni el idealismo ni el materialismo son otra vertiente, no logran liberar la era del juego que supera sus lógicas. De hecho, estas dos lógicas —esclerosis del logos— no son sino la misma. Peor para los partidarios, tibios o fanáticos. La tarea urgente: la asunción de la lógica, que ha sido ya enunciada ¿pero quién tiene el tiempo de prestar el oído a sus palabras? todo el mundo vive y propulsa mediocrementemente una total y pequeña catástrofe.

JLT.— ¿Es que la realidad no coincide con nuestras representaciones? ¿Cómo es que el mundo continuamente es reemplazado por ilusiones del mundo en plena finalización de la época mitológica?

KA.— La característica inevitable de nuestra época es la de ser una *época-mito-tecno-lógica*. Las realidades (o la realidad o lo real) y la representación (o la imaginación o los fantasmas) hacen parte integrante de un mundo a la vez real e imaginario. Si este mundo es sofocante al interior de sus propios límites y sus acciones, es porque la cuestión del Mundo es insoportable en la época que arrastra lentamente sobre la tierra el alma vacía, hacia la conquista del cielo.

JLT.— ¿Cómo se manifiesta el olvido de la utilidad de la tecnología en la idea de que "los hombres sobreviven solamente a partir del olvido de las conquistas de sus pensamientos"?

KA.— La historia humana es una historia hecha de recuerdos y olvido, de nostalgia y de anticipación. La tecnología no sabría escapar a ese destino. El juego conjunto de la memoria y el olvido podrían, tal vez, ponernos atentos al juego siempre tridimensional del tiempo. Porque el tiempo es siempre y en cada uno de sus instantes: pasado-presente-futuro. Cada una de estas tres dimensiones es en sí misma uni-tridimensional. Los habitantes del planeta tierra se revuelcan en una comprensión vulgar del tiempo, como los puercos en el corral. Incluso sus jefes no osan enfrentar la luz y las tinieblas del fuego, la tierra, el agua, del viento y el aire que dentro de su juego temporal animan y mortalizan al Mundo.

JLT.— Cuando Usted habla de nuestra época en tanto época de la igualdad, ¿se refiere a la hegemonía de la visión unidimensional, la falta de memoria que persiste, o a la similitud entre la democracia y el totalitarismo?

KA.— "Nuestra" civilización y nuestra "cultura" son y permanecen democrático-totalitarias; (cuanto más democráticas tanto más son totalitarias). Casi todas nuestras sociedades parecen reticentes a la igualdad. Pero de hecho, en el transcurso de la marcha de esta civilización y de esta cultura, todo comienza a ser igual, (ahí reside el secreto del nihilismo). La muerte "natural" o el asesinato histórico de dos mil millones de seres sobre el planeta dejarían en el fondo a casi todo el mundo indiferente, porque todo es igual. ¿Cómo se remedia eso? No se trata de remediarlo sino de abrirse a la diferencia que une ser y nada, a hacer la experiencia de la vanalidad generalizada para intentar ir más "lejos".

JLT.— El pensamiento que combina Héraclito, Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger, ¿Cómo afronta el tiempo?

KA.— El pensamiento que trata de abrir el camino del futuro no "combina" los grandes pensamientos del pasado o del presente. El los articula *dentro* del ritmo del *Tiempo del Mundo*. El tiempo permanece el mayor no-pensamiento. Para afrontar nosotros sus fragmentos que lo dicen y a través de los cuales él juega, necesitamos de una experiencia y de un pensamiento que no se ancle en el pasado, que no actualice históricamente al presente, que no se entregue a utopías fatuas e inconcientes, obsesionadas por el futuro. Amigablemente, es decir, serena y combativamente, podríamos dejarnos disponer por la mecánica del tiempo: de ayer, hoy y mañana. Se habla sin cesar de Eros, del amor, la simpatía, la camaradería etc. ¿pero quién se arriesga a la amistad?

JLT.— "Para pensar la muerte hay que ir más allá del ser mismo." ¿Cómo explica Usted esta actitud?

KA.— La muerte, al centro de la vida, la vida transgrediendo la muerte, no pueden ser experimentadas y pensadas ni por un recurso por debajo ni dentro de la vulgaridad del ateísmo. Vida y muerte en su juego conjunto sacuden y violentan la vida y la muerte de los mortales y los inmortales. Ya que no es sino la nada que nos angustia, podríamos tal vez llegar a un acuerdo discordante con la muerte plena y vacía, asumiendo la muerte vivida que liga el todo y la nada.

JLT.— ¿Cuáles son las precisiones que puede usted comentar sobre la relación entre la historia de la metafísica y la historia de la ciudad?

KA.— La historia de la filosofía, —a saber la metafísica— se desenvuelve principalmente, pero no exclusivamente, en las ciudades. Y las ciudades también se han convertido en un problema. Así la ciudad-problema se reencuentra con el pensamiento problemático que enuncia más que el problema: *La cuestión del Mundo*. A esta cuestión los trabajadores y los intelectuales permanecen sordos.

JLT.— ¿Cómo ve Usted el futuro del pensamiento ante el horizonte que se abre?

KA.— El pensamiento por venir que ya está aquí y no será jamás totalmente presente, habrá de remontarse al pasado jamás totalmente pasado, habrá de hacer posible desde el presente que no se agote nunca en lo actual, habrá de intuir el sentido del futuro que ya se asoma, que ya se anuncia no siendo jamás inesperado. Que siempre intenta escuchar la voz de la palabra pensante y mediante el pensamiento anticipativo. Sólo este pensamiento planetario del Juego del Mundo se arriesga a despertar a los adormilados y a iluminar la actividad histórica más que histórica de los agitados.

KA.— Al término de esta entrevista compuesta de preguntas y respuestas cuestionantes y abiertas me gustaría formular un deseo: Que México a través de su pensamiento y su poesía, su acción y su pasión salga del mundo medianamente folklórico, para entrar un poco más decinivamente al juego planetario profundamente errante del Mundo.



Notas Bibliográficas

1. A. Héraclito y la filosofía: Editions de Minuit, Paris, 1962. Marx, pensador de la técnica; Edt. Fontanella, Barcelona, 1969. Elección del pensamiento planetario: Monte Avila Editores, Caracas, 1969.
- B. Contribución a la lógica. Edt. de Minuit, Paris 1977. El juego del Mundo, ibid 1969. / Por una ética problemática; Edt. Taurus, Madrid, 1977.
- C. Argumentos de una investigación. Edt. Fundamentos, Madrid, 1979. Horizontes del Mundo; FCE, México, 1980. Problemas de la apuesta; Edt. de Minuit, Paris, 1979.
2. En Horizontes del mundo. Edt. citada.
3. Sistemática Abierta; Ed. de Minuit; 1984, Paris.

LOS TRABAJOS DE MARX Y ENGELS SOBRE ETNOLOGIA COMPARADA

Lawrence Krader



I

Introducción: Marx y Engels en sus relaciones generales

La diferencia de las contribuciones en la teoría y la práctica del socialismo entre K. Marx y F. Engels no fue seriamente apreciada cuando aún vivían sino hasta la siguiente generación.¹ Tal diferencia —por oposición al trabajo compartido continuamente durante sus vidas— acerca de la respectiva cualidad de pensamiento fue, en cualquiera de los casos, un tema del que Engels estaba consciente; por lo que escribió: “Marx era un genio, nosotros los demás, talentosos en el mejor de los casos. Sin él la teoría actual estaría muy lejos de donde se encuentra. Por lo que legítimamente lleva su nombre”.²

La evaluación que Engels hizo de su relación entre ambos, fue exactamente repetida por sus biógrafos. Mehring escribió: “No hay duda que Marx fue filosóficamente el mejor de los dos y que su cerebro estaba muy altamente entrenado”.³ Mayer los comparó: “Marx estaba guiado por el duro acicate de ser genio; Engels vivió bajo el dominio gentil de su rica humanidad”.⁴ Ryazanov simplemente propuso que la colaboración de ambos y su mutuo apoyo prosiguió en armonía perfecta con la tesis menor que adjudica a Engels un rol de apoyo.⁵ Ambos, Mehring y Ryazanov, citaron las palabras de modestia del propio Engels que ya arriba mencionamos. Auguste Cornu ha escrito refiriéndose al inicio de la colaboración: “El estudio de Engels acerca del origen del comunismo estaba más orientado hacia el nivel económico y social que al plano filosófico y político, y planteaba esto como un producto necesario del desarrollo de la sociedad capitalista. Esto confirmó definición a la concepción aún teórica y abstracta de Marx”.⁶ Cornu, perteneciente a la escuela ortodoxa, hizo referencia a los artículos de Engels sobre economía política que aparecen en los *Anales Franco Alemanes* (1844). Mientras que no concede ninguna supremacía intelectual de uno sobre el otro, sí desarrolla el tema del poder de abstracción de Marx y de concreción de Engels.

La opinión que busca establecer ortodoxia en las doctrinas sociales de los diversos partidos sostiene que había identidad de pensamientos y actividad entre Marx y Engels; la diferencia de pensamientos y actividad entre Marx y Engels; la diferencia cualitativa de sus poderes cerebrales, por consiguiente, no implica que haya diferencia sustancial en la producción de ambos, sea en la teoría o la práctica del socialismo de cara al comunismo.

La teoría que lleva el nombre de Marx, es esa que Marx parcialmente y en serio disoció de sí mismo. Otras designaciones para la teoría con la que su nombre ha sido asociado eran contribuciones de Engels: *die materialistische Auffassung der Ges-*

chichte (concepción materialista de la historia), o *materialistische Geschichtsauffassung* (concepción histórico materialista),⁸ *die Materialistische Anschauung der Geschichte*⁹ (la perspectiva materialista de la historia). El término *der historische materialismus* (el materialismo histórico) fue establecido por Engels: “Diese Schrift [Del Socialismo Utópico al Científico] vertritt das, was wir den historischen Materialismus nennen...”.¹⁰ (Este escrito presenta lo que nosotros llamamos el materialismo histórico...”) Estas cuestiones han causado cierta confusión, por lo cual nos hemos visto remitidos hasta el origen de un término que era invención de Engels en los artículos periodísticos de Marx en *Das Volk* de agosto de 1859. La posición de Marx fue claramente expuesta 8 años después cuando escribió —en referencia al corazón terrenal de las formas celestiales de religión— que este “es el único método materialista y por tanto científico”.¹¹ (Las insuficiencias del materialismo abstracto de las ciencias naturales —que excluyen al proceso histórico— serán discutidas más adelante, en la sección II).

Korsch¹² y Lukács,¹³ quienes a principios de los años 20's —cada uno por separado— llegaron a una conclusión similar, exploraron la diferencia entre Engels y Marx, más bien se centraron en la diferencia en las contribuciones teóricas de ambos hombres como cuestión sustancial, sin referirse a sus respectivas funciones en el desarrollo del socialismo como un programa de acción política, o menos aún a lo que significaría la diferencia de cualidad de sus intelectos, lo que de cualquier forma es un hecho de tipo subjetivo y biográfico. La separación entre ambos fue discutida entonces, como la extensión de la dialéctica a una esfera situada fuera de la historia humana, (por Korsch), lo cual fue explícitamente atribuido al falso ejemplo de Hegel seguido por Engels (según Lukács).¹⁴ En este punto permaneció la discusión por muchos años sin desarrollarse.

Hook escribió: “La relación exacta [Marx-Engels] tiene que ser rastreada”. La opinión ortodoxa —continúa— es aquella que habla de la completa identidad; y al mismo tiempo rechaza las opiniones de los críticos como: Thomas Masaryk, Antonio Labriola y R. Mondolfo que dicen: “que había una diferencia esencial entre ellos”. En acuerdo con Hook, Engels le dio un característico énfasis a la doctrina de Marx; Engels sacó a la luz las teorías de Marx como un “sistema hipotético-deductivo”, un “sistema cerrado”, un “materialismo simplificado”, lo que contrasta con el “activismo naturalista” de Marx.¹⁵ También en acuerdo con Hook, Marx era un naturalista y humanista;¹⁶ según él, Marx y Engels mantuvieron análogamente un punto de vista antidogmático y antidoctrinario.¹⁷

Schumpeter encontró la interpretación económica de la historia que hizo Marx como: “sin duda, uno de los logros individuales más grandiosos en la sociología hasta nuestros días”, teoría que sirve para develar las condiciones económicas que modelan a las religiones, a la ética, la estética, a las voluntades políticas, tanto en su desarrollo como en su derrumbe. Mientras que Engels, al definir su teoría de las condiciones económicas de la historia —así como de los motivos económicos— está, en parte, equivocado, y en parte es “patéticamente trivial”.¹⁸ En su economía —sostiene Schumpeter— Marx era “un erudito”, “un genio y un profeta”, sus *Teorías sobre la Plusvalía*, “es un monumento de ardor teórico” y el mismo Marx “un intelecto muy poderoso”, etc.¹⁹ Por otro lado, Engels, aunque “eminente”, “intelectualmente y en especial como teórico (...) estaba muy por debajo de Marx. Ni siquiera podemos estar seguros de que entendiese lo que Marx quería decir”.²⁰ De esta manera hemos arribado a un punto muy alejado de lo que piensa Plekhanov —de que no había diferencia esencial de concepción entre Marx y Engels—. ²¹ Troeltsch²² y Von Mises,²³ compartían esta opinión, aunque estaban en el bando opuesto de Plekhanov.

La filosofía de Marx y Engels ha sido caracterizada por Hayek como positivismo hegeliano.²⁴ Este término le fue atribuido sólo a Engels por Lichtheim²⁵ y Jordan.²⁶ Habermas, en contraste con Jordan, ha convertido a Marx en un naturalista, ha separado el humanismo-naturalista de Marx de la cosmología naturalista de Engels; el naturalismo de Marx, ha sido

opuesto por Habermas al materialismo metafísico de los epígonos Engels y Kautsky, Lenin y Stalin.²⁷ La idea de Cornu, de que Engels era de entre los dos el más concreto en su pensamiento, ha sido expresada de un modo nuevo por Cole: Engels era de inclinación más práctica, por lo que dirigía a Marx —quien era “por temperamento un estudiante”, dice Cole— hacia el “realismo y lo alejaba de las abstracciones disfrazadas de altos principios”. En la idea de Cole, Engels era un “pensador suspicaz más que profundo”. La muerte de Marx lo liberó de ser lo que había sido, “mucho más marxista” que Marx.²⁸ Según Sartre, Engels era más simplista en su pensamiento que Marx.²⁹

Lichtheim ha descrito el desarrollo de una filosofía engelsiana, para lo cual se basó en los escritos de Engels de 1883 a 1895.³⁰ Son estos escritos —según Lichtheim— los que dieron bases a la subsecuente ortodoxia del marxismo.³¹ El énfasis de Jordan ha sido más bien cercano al de Hook, al subrayar la comunidad entre ambos, aunque con un característico énfasis dado por el propio Engels. Alfred Schmidt ha desarrollado de modo sistemático la diferencia entre la cosmología dialéctica de Engels y la historia dialéctica de Marx.³² El término “naturalista” en referencia a Marx ha sido introducido por Hook, Habermas y Jordan; Avineri ha diferenciado la dialéctica histórica de Marx de la aplicación de la dialéctica a la naturaleza por Engels.³³ Un tratamiento bastante extenso sobre la relación Marx-Engels es el de Fleischer. Su opinión es representada en la sección que se encabeza “Marx und Engels-Marx oder Engels?” (“¿Marx y Engels-Marx o Engels?”): Engels “codificó” los materiales categoriales hegelianos relacionándolos con la filosofía de la Naturaleza; Marx y Engels tenían la misma visión del mundo, pero diferían en sus filosofías; Engels es el ancestro lineal de la filosofía soviética del materialismo dialéctico.³⁴



II

Marx y Engels en sus relaciones con la Dialéctica de la Historia Natural y la Historia Humana

Korsch, Lukács —y muchos de sus seguidores— sacaron a luz la idea de que el propio Marx se separó de la doctrina de la dialéctica de la naturaleza de Engels. Esto es verdad como connotación general y como contexto, en la medida en que en los escritos de Marx hay una preponderancia en lo concerniente a las relaciones económicas de la sociedad, y la dialéctica social, económica y política de las relaciones y producciones humanas. Fue exclusivamente Engels quien desarrolló la posición filosófica de la dialéctica de la naturaleza, y sus intérpretes así lo entendieron; con la excepción de Plekhanov y Lenin quienes consideraron tal posición como compartida con Marx. Sin embargo, este último —mientras que tenía poco que decir sobre la dialéctica de la naturaleza y no trabajó un sistema explícitamente— no por ello se separó absolutamente de tal posición filosófica. En los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*, Marx expone la potencial unidad del hombre y la naturaleza: “La historia es una parte real de la historia natural, es naturaleza transformándose en hombre. De este modo, la ciencia natural subsumirá, posteriormente, bajo sí a la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre subsumirá a la ciencia natural. Se convertirán en una ciencia”.³⁵

En la condición de civilización, la separación entre el hombre y la naturaleza es bastante profunda. A este respecto Marx

escribió: “In allen Formen, worin das Grundeigentum herrscht, die Naturbeziehung noch vorherrschend. In denen wo das Kapital herrscht, das gesellschaftlich historisch geschaffne Element”³⁶ (En todas las formas donde domina la propiedad fundaria son predominantes aún las relaciones naturales. En aquellas —ahí donde el capital domina— predominan los elementos producidos social, históricamente”). En el comentario de Marx en la introducción de los *Grundrisse der Kritik der Politischen ökonomie* (*Raíces Fundamentales de la Crítica de la Economía Política*, traducida con el título de *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política*) separa a las formaciones sociales en las que la propiedad de la tierra domina, de aquellas en las que es el capital el dominante. En las primeras la relación con la naturaleza es predominante, en las segundas lo es el elemento producido social e históricamente. Esta formulación pone al período capitalista por un lado y por otro a la antigua sociedad oriental, a la antigüedad clásica, al feudalismo medieval, etc. La primordial existencia comunal de la humanidad debe ser colocada *a fortiori* en la misma categoría que los modos de producción oriental, clásico, etc. en la medida en que comparte con ellos una producción en sociedad no industrial o preindustrial y de que tiene una cantidad mínima de formación de capital. Por otro lado, el problema de la propiedad de la tierra en la sociedad primitiva es diferente que en las sociedades orientales, feudales, clásicas o capitalistas; así como las relaciones de clases sociales o su ausencia marca otra diferencia. La naturaleza de la comunidad campesina en la antigüedad o en el oriente tradicional es, una vez más, diferente a la de la comunidad primitiva. La incompleta formulación gramatical de Marx indica que a este respecto hay todavía muchos problemas por resolver; Marx no preparó este fragmento para su publicación.

En referencia a la división del trabajo en la familia o tribu primitiva, Marx expuso la relación del hombre con la naturaleza incluyendo a los pueblos primitivos. *Natur, naturwöchsig*, (naturales, espontáneamente nacidos), designan sólo un aspecto de la vida de los pueblos primitivos. Marx escribió: “Por otro lado —como ya lo indiqué anteriormente— el intercambio de productos surge en los puntos donde llegan a reunirse diferentes familias, comunidades o tribus; puesto que no son personas privadas sino que son familias, tribus, etc. las que se sitúan independientemente y cara a cara en los inicios de la cultura [in den Anfängen der Kultur]”. De esta manera, incluso en la vida del hombre primitivo, Marx mantuvo en oposición a la naturaleza y a la cultura: “Diferentes comunidades [Gemeinwesen, entes comunitarios], continúan “encuentran diferentes medios de producción y diferentes medios de subsistencia en su entorno natural por lo que su modo de producción, su modo de vida y sus productos son diferentes”.³⁷ He aquí fundamento firme para rechazar cualquier noción indicativa de que Marx separó absolutamente al hombre primitivo del civilizado. Todos los hombres son culturales, de aquí la alusión a los inicios de la cultura en las comunidades primitivas. La vida del hombre primitivo es aquella en la que el ambiente natural impone su régimen a los inicios de la cultura y de aquí brotan los diferentes modos de producción y de vida. Naturalmente el hombre primitivo no ha dominado y transformado al medio ambiente natural al grado y modo que el hombre civilizado lo ha hecho.

En la oración con que abre *El Manifiesto Comunista* separa a la historia de la prehistoria de la humanidad sobre la base de las luchas de clases.³⁸ Este principio está implícito en el pasaje citado anteriormente de la introducción a los *Grundrisse*, pero la relación entre ambos es aún problemática por lo que permanece ahí para ser estudiada. La modificación introducida por Engels en la edición de 1888 de *El Manifiesto*, como nota a pie de página a la oración inicial, mantiene aún en substancia la separación entre hombre natural y hombre histórico-cultural; Engels escribió aquí: “Es decir, toda la historia escrita”. Su nota alude luego a la propiedad territorial común de los campesinos rusos, las mismas prácticas en el pasado histórico de la agricultura teutónica y reveladas como comunismo primitivo mediante el descubrimiento de Morgan de las *gens*. Engels anotó:

“con la desaparición de estas comunidades primerizas la sociedad empieza a ser diferenciada en clases separadas y definitivamente antagónicas”. La objeción a este agrupamiento de los fenómenos consiste en que los campesinos rusos ya se habían formado como clase y habían expresado antagonismos con los terratenientes en muchas revueltas durante los siglos anteriores a la nota de Engels; este no separó claramente estos pueblos, sus acciones e instituciones de los antiguos teutones y la organización gentil inicial.

Además del problema de contenido, hay uno de estilo. La oración de apertura del *Manifiesto Comunista* atrajo la atención sobre la lucha de clases y la importancia histórica de tal fenómeno. La nota de Engels retira la atención de esa declaración preliminar y por implicación —de la totalidad del *Manifiesto* en cuanto tal— de que sea éste una declaración de la lucha de clases así como un acto del partido comunista para acabar con ésta. Engels transformó la forma y el contenido de la frase en una negociación sobre las formas y la naturaleza de la historiografía. Por ello la nota en cuestión transforma un acto político en un debate erudito, defendió un aspecto de esto con un arma inadecuada a su cometido. Finalmente, respecto al problema del hombre civilizado y primitivo y su relación con la naturaleza se replegó a una posición previamente preparada en la que el hombre era visto no en su unidad sino que en una dualidad, una separación no dialéctica, una posición antidialectica.

Marx pasó de esta dualidad —que aún existía en su escrito de 1850— hacia la posición de la unidad real de la humanidad en la que los hombres primitivos y los civilizados estaban separados en sus relaciones con la naturaleza y entre sí sólo por sus relaciones sociales, y particularmente por las relaciones de producción, por ser sociedades y situaciones sociales concretas. Ya en ciertos pasajes de *El Capital* y más definitivamente en categorías que interpoló dentro de los extractos que sacó de Morgan y Maine —que serán introducidos más adelante en este escrito en la sección III— Marx afirmó la unidad de la cultura humana y los procesos históricos que ésta contiene.

La formación de Marx en el primer volumen de *El Capital*, citado anteriormente (nota No. 11), en la superficie parece ser la separación de las dialécticas del hombre y la naturaleza, pero no completamente: “La insuficiencia del materialismo abstracto de la ciencia natural, que excluye al proceso histórico, es ya notoria por las representaciones abstractas e ideológicas de sus portavoces, al momento en que éstas se desviaron de su especialidad”. El materialismo de las ciencias naturales se separa del materialismo de la historia humana en virtud de su abstracción; aunque esto también podría ser una verdad del materialismo en el proceso histórico: en acuerdo con Marx, en el estudio de la historia humana, el método materialista y por lo tanto científico, dejaría de ser tal por su abstracción; la evidencia de las insuficiencias del materialismo científico de los portavoces de la ciencia natural radica en sus representaciones abstractas e ideológicas.³⁹ No hay nada en este pasaje que niegue la unidad potencial de las ciencias del hombre y la naturaleza, una vez que lo abstracto de las ciencias naturales sea transformado en concreto y las *vorstellungen* (representaciones) de sus portavoces sean sujetas a crítica; por lo que la bien conocida formulación de *El Capital* ha de considerarse bajo la luz del pasaje de los *Manuscritos Económico-Filosóficos* y viceversa. La diferencia entre ambos, sin embargo, es considerable: en la formulación de 1844 la potencialidad de la naturaleza es la de humanizarse. Marx tenía en mente a la industria, esa parte de la naturaleza que se encuentra comprendida dentro de la esfera humana, aunque todavía de modo alienado.⁴⁰

En *El Capital* —y en la correspondencia que sucedía alrededor del tiempo en que estaba concluyéndolo— Marx indicó que tenía en mente una forma de ciencia natural más amplia que la ciencia de la parte industrial de la naturaleza que es subsumida dentro de la historia humana: escribió que de acuerdo con la ley de Hegel, los cambios cuantitativos, en un cierto punto, son simplemente convertidos hacia diferencias cualitativas.⁴¹ La referencia es tanto para la transformación del maestro artesanal de la edad media en capitalista, lo que el sistema

de guildas trató de prevenir a la fuerza, como para la teoría molecular aplicada en la química moderna. La nota a pie de página en donde aparece esta formulación de Marx, fue cambiada por Engels en la tercera edición de *El Capital*; sin embargo, notamos que el pasaje en su totalidad —incluyendo la nota a pie de página que se le añadió— desarrolla la ley que gobierna la relación del cambio cuantitativo y la diferencia cualitativa tanto en química como en la historia medieval y moderna de Europa. El uso de la palabra “aplicada” no hace referencia a la química aplicada (o química industrial, etc.) sino que a toda química pura, aplicada, etc. La carta de Marx a Engels del 22 de junio de 1867 hace las mismas observaciones.⁴² La mano de Engels debe notarse no sólo en el contenido de la nota a pie de página de la tercera edición de *El Capital* —o en posteriores— sino que también en la correspondencia, también en la tercera edición añadió otra nota —escrita por Marx sobre el margen de su propia copia del libro— que se refiere a la cantidad-calidad dentro de la economía.⁴³ De ello resulta que este aspecto de la concepción de Marx de la dialéctica y del materialismo (cada uno de estos conceptos los formuló separados uno del otro), lo aplicó tanto al hombre como a la naturaleza, tomando a esta última ya como separada del hombre, y ya como la parte industrial comprendida en la tecnología humana. Este problema está, primeramente, separado pero eventualmente es uno con la unidad de la historia humana y la natural (ver arriba la referencia a los *Manuscritos Económico-Filosóficos*). Marx escribió en el capítulo de *El Capital* dedicado a la “tendencia histórica de la acumulación capitalista”: “Pero la producción capitalista engendra —con la necesidad de un proceso natural— su propia negación. Es la negación de negación”.⁴⁴ Marx retornó a este pensamiento en la carta a Otechstvennyye Zapiski con fecha de noviembre de 1877 (CA).⁴⁵ El proceso no es una comparación o una analogía, es decir, no es una figura literaria. A este respecto, el proceso natural y el económico son lo mismo: desde este punto de vista es la negación de la negación. La formulación debe ser encontrada en Hegel y en Engels. Es inexacto, por tanto, poner a Marx por un lado y a Engels por otro, como el aplicador de Hegel. A la vez, la declaración de Marx sobre su relación con Hegel, con la dialéctica y con el mundo material está claramente expuesta al final del prefacio de la segunda edición de *El Capital*, del 24 de enero de 1873. Aquí la Dialéctica es concebida sólo en su referencia histórica, humana, social. Además, Marx desglosó la idea de la historia de la tecnología natural —la formación de los órganos de plantas y animales como instrumentos de producción de la vida vegetal y animal (interés de Darwin)— de la historia de la formación de los órganos productivos del hombre en la sociedad. Siguió a Vico al separar la historia natural —aquella que no hemos hecho— de la historia humana —esa que sí hemos hecho (*factum*).—⁴⁶ Marx desarrolló la dialéctica del hombre en relación con la naturaleza como opuesta a la dialéctica de la naturaleza en su *Teoría sobre la Plusvalía*, la que revela una íntima conformidad en el contenido y la forma con sus escritos iniciales: los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, *Las 11 tesis sobre Feuerbach* y *La Ideología Alemana*. De acuerdo con las formulaciones que aparecen en *Teoría sobre la Plusvalía*, el hombre es el resultado de los procesos naturales, pero una vez puesto (en esta condición) entabla relaciones en tanto presupuesto y ya únicamente como su propio producto y resultado.⁴⁷ Este es el sentido primario en que debe entenderse la teoría de Marx sobre el hombre como auto-productor (este punto no ha sido bien entendido por Hannah Arendt, quien niega que el hombre se hace a sí mismo, considerándose por ello en polémica con Marx).⁴⁸

Marx evitó términos tales como “materialismo histórico” o “la interpretación materialista de la historia”: lo más cercano que llegó a tal cápsula fraseológica fue su referencia a “el método materialista, por tanto científico”. Este método se refiere a la concreción de la ciencia como opuesta a su abstracción, a la concreta desmistificación de la religión, siendo esta última una abstracción. La base materialista de la religión es opuesta a su mistificación o forma celestial, de aquí su abstracción. Pero esto es sólo parte del método científico, así como la historia

natural es sólo una parte de la ciencia de la naturaleza. Dentro de la historia humana se encuentran las matemáticas que son —según Vico— creaciones humanas y que por tanto deben pertenecer a la historia humana. Las matemáticas tienen su historia, pero radica parcialmente dentro y parcialmente fuera de cualquier cronología histórica. La relación entre las diferentes relaciones de las matemáticas con los desarrollos temporales, está por explorarse.

Claro está que las matemáticas no son el único aspecto de la ciencia que tiene una relación compleja con la historia o la temporalidad. La historia y la temporalidad, esto es, el estudio de los eventos en el tiempo, las relaciones temporales de los eventos —tiempo abstracto en relación con el tiempo concreto— el estudio de secuencias singular y plural, reversibilidad e irreversibilidad, dimensionalidad y, además, muchos otros problemas, no son idénticos. Los aspectos no matemáticos de la ciencia son históricos y también no históricos, como Marx lo resaltó en la Introducción de los *Grundrisse* (1857-1858). Ahí, en la tercera sección, sobre “El Método de la Economía Política”, explicó que el orden histórico de aparición de los fenómenos no es el mismo que el orden en el que aparecen en el análisis científico; así, el orden de la ciencia y aquel de la historia deben ser diferenciados.

En el desarrollo del método científico o método materialista, *La Ideología Alemana* ocupa un lugar especial. Marx y Engels le asignaron una gran importancia a este trabajo, perseverando en los esfuerzos para publicarlo y, finalmente, conformándose con la publicación de sólo una parte (la crítica a Karl Grün) en el *Westphalian Dampfboot* (Vapor de Westphalia) y en una pieza indirectamente relacionada (contra Carl Heinzen) en el *Deutsche Brüsseler Zeitung* (Revista Germano-Bruselense), ambos en 1847. Marx dio una apreciación favorable y precisa del trabajo en el prefacio a la *Crítica de la Economía Política* de 1859. Fallido su propósito original —el de su publicación— Marx se apartó con Engels de éste, hacia la meta principal: autoesclarecimiento. Esta amarga confesión fue insatisfactoria para Engels, quien todavía perseveró en sus esfuerzos discutiendo su publicación con Eduard Bernstein en 1883, después de la muerte de Marx; pero fue en vano. La primera parte del trabajo, sobre Feuerbach fue publicada por D. Ryazanov.⁴⁹ En su introducción editorial Ryazanov (distingue o diferencia entre) la “Materialistische Geschichtsauffassung” (“la concepción materialista de la historia”) y la teoría de los “Vorwiegend des wirtschaftlichen faktors in der geschichte” (“Principios de los factores económicos en la historia”). Es este un tema importante escrito hace más de 40 años, pero, sin embargo, ha sido perdido de vista junto con su autor.

La Ideología Alemana tiene una serie de puntos no claros, tanto en forma editorial como de substancia; este último, en parte derivando del estado del trabajo editorial del manuscrito. Aunque el trabajo estaba preparado para su publicación, la forma en la que lo tenemos ahora, no refleja exactamente el estado en el que fue dejado por Marx y Engels, en particular el capítulo I, sobre Feuerbach. El trabajo en su totalidad está hecho entre ambos, a diferencia de *La Sagrada Familia* en la que las partes y secciones individuales han sido asignadas a uno u otro autor. Es importante el problema de la autoría de *La Ideología Alemana*, porque algunas de sus formulaciones tocan la cuestión del grado de compromiso de Marx con la dialéctica de la naturaleza, en particular el capítulo I que es dedicado a Feuerbach (este capítulo debe —al mismo tiempo— ser estudiado en relación al prefacio de Marx a *La Ideología Alemana* y a su *Tesis sobre Feuerbach*). Ryazanov, en su introducción al capítulo sobre Feuerbach, le asignó a Marx la primera parte de éste, intitulada *Die ideologie überhaupt, namentlich die deutsche*, (La ideología en general, en especial la alemana). Pero, también es evidente el estilo característico de Marx en partes posteriores del capítulo. Consideramos básicamente todo el capítulo —aunque no exclusivamente— como trabajo de Marx.

Dos cuestiones en este trabajo son relevantes para la discusión de la concepción materialista. La primera es expuesta en el subtítulo al capítulo “Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung” (“Contraposiciones de la visión ma-

terialista y la idealista”). En acuerdo con Ryazanov, este subtítulo fue añadido a lápiz al final del capítulo, en letra manuscrita de Engels, pero la fecha de esta edición no se da en ninguna parte. Puede haber sido añadido cuando Engels retomó el trabajo en 1888 (ver nota 49), y una evidencia interna al propio trabajo de Engels sobre Feuerbach apunta a esta conclusión, aunque esto no es seguro. No era ni la concepción ni el estilo de Marx, y probablemente este subtítulo no fue revisado por él. El capítulo sobre Feuerbach —sólo éste—, a diferencia de los dos capítulos restantes que componen la parte I de “*La Ideología Alemana*”, lleva subtítulo. (Los capítulos de la segunda parte del trabajo, por otro lado, llevan todos subtítulos). El lado formal de la cuestión, importante en sí misma, es aquí introducida en vista de apoyar la idea de que no fue Marx quien expuso dentro del capítulo sobre Feuerbach la noción o la preocupación por la oposición entre las concepciones materialista e idealista. La renuncia a la formalización del pensamiento de esta clase, es consecuente con el comportamiento general de Marx en lo que a esto se refiere.

La segunda cuestión es en relación a los términos *Natur*, *Natur Wüchsig*, (*Naturaleza*, espontáneo o literalmente traducido, brotado naturalmente) que aparecen en el capítulo sobre Feuerbach *passim*. El editor de *La Ideología Alemana* en inglés, afirmó que Marx es inconsistente en el uso de estos términos, pero “inconsistente” quizá no es la palabra correcta. Marx extendió la significación de los términos para introducir a la historia humana fuera de las civilizaciones avanzadas, refiriéndose al hombre en un estado de naturaleza, a la civilización precapitalista y otras acepciones por el estilo, como opuestas al hombre en el período moderno capitalista. Más adelante el uso del término aparece para designar aquello que no proviene de un designio conciente; así, en la tercera sección del capítulo sobre Feuerbach dedicada al comunismo, *Natur Wüchsig* se acompaña de una frase explicativa: “D.h., nicht einem Gesamtplan frei vereiniger Individuen subordiniert ist” (“esto es, que no está subordinado a un plan de conjunto de individuos libres y unificados”). Esto excluye el tipo de concepción de relación social asociada con Hobbes o Rousseau. El uso de *Natur*, *Natur Wüchsig* y *Naturwüchsigkeit* (espontaneidad) por Marx en varios sitios de *La Ideología Alemana* refleja la distinción hecha por Hegel entre el hombre integral y el hombre dividido —misma que Marx continuó usando en *El Capital*— y la distinción entre hombre alienado vs. hombre verdadero o trabajo alienado vs. trabajo efectivo que Feuerbach hizo, y la cual es evidente en *Los Manuscritos Filosóficos Económicos* de Marx. Es necesario un estudio especialmente dedicado a este tema pero desviaría la atención del propósito de este ensayo. Marx evitó un sistema de filosofía natural en *La Ideología Alemana*; frente a su inconsistencia, esas cuestiones fueron dejadas sin elaborar completamente, esto es valioso para las referencias a la naturaleza en *El Capital* y también en *Las Teorías sobre la Plusvalía*.

Marx no era un hombre al que se le empujara hacia una dirección que él no hubiese establecido. Por otro lado, temas en los que Marx escogió no elaborar un sistema completo fueron reunidos por Engels en sus escritos. En su resumen, éstos alcanzan una importancia que no les fue dada por el propio Marx, aunque se hallan afirmaciones no sistemáticas aquí y allá en su trabajo. Un juicio subjetivo no puede excluirse, pero, al respecto, nada de lo que Engels introdujo dentro de su edición de *El Capital*, no habría sido ya expresado en las propias palabras y pensamientos de Marx, salvo por una corrección de la historia de la química, la que no altera el tema. Asimismo, Engels instó a Marx a considerar las ciencias naturales en relación a las leyes de la dialéctica, tomando la iniciativa que entonces Marx siguió. En resumen, se requiere que el lector examine paso a paso los textos, y en todos los niveles posibles, para trasladar estos pensamientos en palabras, para examinar las relaciones de un hombre con el siguiente y del hombre con las palabras, y por medio de la relación del hombre y las palabras, y los textos a la teoría y la praxis de un siglo después. El asunto no es cómo fue concebido originalmente y de sus muchas potencialidades a una se le ha dado expresión más com-

pleta y mayor importancia de la que hubiera tenido a no ser por la intervención de Engels, en quien Marx depositó su confianza. (En la siguiente sección tomaremos un aspecto adicional de la doctrina de la naturaleza en los trabajos de Marx, con respecto a sus concepciones etnológicas, las relaciones de los hombres primitivos y los civilizados con las leyes sociales y naturales). Marx no excluyó las ciencias naturales de la dialéctica y por lo tanto no difirió con Engels en el lado formal de la cuestión. En cuanto a la sustancia, la dialéctica de la naturaleza en los escritos de Engels ha de ser juzgada por sí misma, y no como un producto de Marx o del marxismo. La dialéctica de la historia humana fue asimismo desarrollada por los dos modos diferentes. No es sólo una cuestión de énfasis, como Hook ha escrito; sin embargo, sin duda en parte lo es. La parte que él no ha mencionado se refiere al uso que Engels y otros hicieron del cuerpo de los escritos de Marx, en el cual éstos han sido convertidos en un canon de las distintas ortodoxias. La distinción entre Weltanschauung (concepción del mundo) y la filosofía parece ser indiferente. El canon de los escritos de Engels no apareció por primera vez a la luz después de la muerte de Marx, como Lichtheim —quien ha tocado en parte la cuestión— lo ha expuesto; la producción independiente de Engels al respecto antecedió bastante la muerte de Marx. Lo canónico del pensamiento de Engels es exterior a su contenido, y es a la vez, tanto la relación de Engels con Marx antes y después de la muerte de Marx, como nuestra relación con tal relación. (En "nuestra relación" incluyo aquellos que han creado tal canon, aquellos que se adhieren a éste, aquellos que son conscientes de él sin adherencia, aquellos que lo juzgan, etc.).

La diferencia en su relación con Marx y Engels respectiva a Korsch o al joven Lukács, es que ambos indagaron después no sólo para recibir o para registrar; no estaban en exterioridad a los escritos como a las doctrinas de los fieles (incluyendo a los fieles y fehecientes historiadores), sino que reservaron tales escritos como material a ser trabajado. Al mismo tiempo, ellos eran fieles en el sentido de que relacionaron acuciosamente los escritos o las actividades, como los leales historiadores. Ha habido una pérdida de obligación, o de intensidad de compromiso, a los términos y formulaciones de Marx, y una pérdida de creatividad en la praxis relativa a tales esferas desde el tiempo en que Korsch y Lukács se hallaban políticamente activos y comprometidos en escribir (los dos fueron líderes en regímenes revolucionarios efímeros al período inmediato posterior a la revolución rusa y a la Primera Guerra Mundial). Además de este cambio en la relación a la y con la dialéctica, ha ocurrido un cambio en la relación externa con la actividad política; la que fue concebida por el viejo Lukács como impotente fuera del Partido Comunista. Pero la pregunta es: ¿cuál partido comunista y cuándo? El partido comunista es un partido de un determinado país, y por ello la nación y la nacionalidad entra dentro de su consideración. El partido en ese país dado tiene su historia de poder, y su carencia del mismo. El país puede cambiar su forma y tamaño. Lukács hipostasió al partido.

Un efecto secundario de la modestia de Engels es que un cierto snobismo ha penetrado dentro de la discusión de Marx y Engels; este último ha sido desmerecido salvo a los ojos de los legitimistas, sus biógrafos y otros que han introducido sus trabajos, como J.B.S. Haldane. El encubrimiento de Engels se ha desarrollado últimamente, y en parte dentro de aquellos que son exteriores con las ideas de Marx y Engels.



III

Los trabajos de Marx y Engels en etnología

No hay otro trabajo de Engels mejor conocido que *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. Su génesis está íntimamente relacionada a la del trabajo de Marx sobre el material que les sirviera de fuente de trabajo: *La sociedad Primitiva* de Morgan.⁵⁰ La historia del manuscrito de Marx que comprende los extractos y las notas que hizo sobre el trabajo de Morgan, así como el acceso a estos materiales de Marx y al libro de Morgan por Engels y el lado formal de la relación del trabajo de Engels sobre este tema con el de Morgan y el de Marx, se expone en la Introducción a *Las Notas Etnológicas de Karl Marx*.⁵¹ El trabajo de Marx y Engels puede ser comparado en relación al estado de los estudios etnológicos en los años 1880.

Marx forma parte de la antropología filológica de 1840, su disertación, estudios y actividad en los clubs hegelianos, sus publicaciones, su correspondencia con Arnold Ruge y otros, son una evidencia de esto.⁵² Además, Marx plasmó muchos más escritos sobre el tema de la antropología filosófica, en parte como polémica contra Hegel, Feuerbach, Proudhon y otros, y sólo algunos fueron publicados durante su vida. Pero el cuerpo entero —lo publicado y lo impublished— tuvo una influencia sobre formulaciones subsecuentes tal como nos han llegado a nosotros, y en las cuales puede rastrearse. Las recientes reediciones de las *Teorías de la Plusvalía* de Marx por las editoriales Pochineniya de Moscú y la de Werke de Berlín ponen esto en claro.⁵³

Ultimamente ha surgido una controversia concerniente a la continuidad o discontinuidad de la vida y las doctrinas de Marx. Particularmente algunos, como Cornu, mantienen que el trabajo sobre cuestiones económicas de 1845-46 marca el punto de ruptura, y que fue por este tiempo que se "formó el materialismo histórico"⁵⁴ —o alternativamente— su elaboración por Marx y Engels.⁵⁵ Los editores de Werke han considerado los escritos de ambos como habiendo creado igualmente los presupuestos del materialismo histórico y dialéctico en el período anterior a 1845-46 y a su elaboración sistemática dentro de tal período; y que en este momento fundaron el comunismo científico.⁵⁶ El mismo pensamiento es puesto de modo definitivo por Althusser: "A inicios del año de 1845 Marx rompe radicalmente con toda teoría que sitúe la base de la historia y la política en una esencia del hombre."⁵⁷ Esto tiene un aire de afirmación autoritaria.

Nosotros empezaremos desde la premisa que contiene ambas —la continuidad y discontinuidad— en el trabajo de Marx. El desarrollo de la antropología empírica, en la que incluiremos a la etnología, la prehistoria, la biología humana y otras disciplinas correlativas, sucedió cuando Marx aún vivía. Muchas de sus formulaciones de los años de 1840's, las que se dieron al modo de antropología filosófica de aquel entonces, pueden ser rastreadas en sus últimos escritos, incluyendo aquellos contenidos en sus notas etnológicas.⁵⁸

Las notas de Marx sobre Morgan llenan 98 páginas del cuaderno B 146, las de Phear 26, las de Maine 38; las notas sobre Lubbock llenan 8 páginas del cuaderno B 150. Los extractos y las notas de Maine se distinguen de los otros en virtud de la gran cantidad de comentarios y polémicas que Marx introdujo en el curso de sus extractos. La escritura de Marx era pequeña, con muchas abreviaciones, contracciones y con acortamiento de palabras en parte comunes y en parte idiosincráticas. Su reseña sobre Morgan deja de mencionar poco que tuviera alguna importancia; añadió varios comentarios suyos aquí y allá. Engels descubrió el cuaderno en un momento tardío en 1883. No se pudo haber familiarizado con su contenido antes del 7 de noviembre de 1883, cuando preparó la tercera edición del volumen 1 de *El Capital* para la prensa. La nota de Engels a la tercera edición⁵⁹ menciona a la tribu (Stamm) mientras que si la hubiese escrito después de su concepción de *El Origen de la Familia*; él, quizá, podría haber escrito *gens* en el

contexto dado, como lo hizo en su edición de 1888 de *El Manifiesto Comunista*. Empezó a buscar una copia del libro de Morgan a principios de enero de 1884. Sin poder encontrar uno, preparó una sinopsis propia, basada en las notas de Marx sobre Morgan, la cual leyó a Eduard Bernstein durante la estancia de este último —que fue del final de febrero al inicio de marzo de 1884— en Londres.⁶⁰ Encontró una copia del libro de Morgan al final de marzo de 1884, y, armado con éste, con las notas de Marx, su propia sinopsis, más los antecedentes de su amplia erudición, completó su pequeño libro en los dos siguientes meses. Engels no mencionó en su correspondencia de entonces los trabajos de Phear o Maine también contenidos en el cuaderno B 146; mencionó el libro *Money* en una carta a Karl Kautsky⁶¹ y también en una carta a Paul Lafargue; aquí Maine es mencionado de nombre, pero no en referencia al trabajo.⁶² Otros trabajos en el campo de la etnología que Marx extractó incluyen a Sir John Lubbock, *El Origen de la Civilización* (1870) que él trabajó a finales de 1882.⁶³ Posteriormente Marx extractó con todo detalle un trabajo del sociólogo ruso M.M. Kovalevsky e insertó comentarios (esto será discutido más adelante en la sección IV).

Marx llegó a su estudio de antropología empírica con la experiencia de su trabajo en antropología filosófica. Para entonces ya había leído a Charles de Brosses, Ch. Meiners y otros quienes habían tratado con pueblos primitivos. Poco tiempo después de que se estableció en Londres tomó nuevamente el estudio de la etnología. En 1851 extractó un trabajo de W.C. Taylor *La Historia Natural de la Sociedad en el Barbarismo y el Estado Civilizado* (1840). Desde entonces trabajaba ocasionalmente en libros sobre etnología hasta finales de los 1870's y principios de los 1880's cuando trabajó intensivamente en ese terreno. En ocasiones hacía que su amigo reseñara la literatura; a solicitud de Marx, Engels tuvo que pasar a través de los pasajes de H.H. Bancroft, *Las Razas Nativas de los Estados del Pacífico* (1874-76).⁶⁴

El trabajo de Morgan llamó su atención por mediación de Kovalevsky, su "amigo científico". El trabajo de Morgan estaba basado en parte sobre su propia investigación entre los iroqueses, y las de algunos de sus amigos y corresponsales en Oceanía; éstos estaban basados en parte en las investigaciones de Morgan sobre los antiguos griegos y romanos, y en grado menor sobre los hebreos. Marx tuvo que añadir poco a Morgan sobre la etnología de Norteamérica y Oceanía, pero añadió abundantes datos suyos en etnología de la Antigüedad y el Medioevo. Engels añadió material y argumentos suyos aparte de los de Morgan o de los de Marx en estos temas.

Engels escribió en el prefacio de *El Origen de la Familia* que fue "en un sentido la ejecución de un legado" y que Marx había intentado "presentar los resultados de las investigaciones de Morgan en conexión con los descubrimientos de su —si se me permite decirlo, dentro de ciertos límites, nuestra— investigación histórica materialista". Engels menciona los comentarios críticos de Marx; sin embargo su propio trabajo podría ser un "modesto substituto" para aquel de Marx.⁶⁵

Engels comenzó: "De acuerdo a la interpretación materialista, el factor determinante en la historia en última instancia es: la producción y reproducción de la vida inmediata. Esta es en sí de dos tipos. Por un lado tenemos la creación /Erzeugung/ de los medios de existencia, de objetos de nutrición, vestido, habitación y los instrumentos necesarios para ello; de otro lado, la creación /Erzeugung/ de los hombres mismos, la procreación /Fortpflung/ de las especies."⁶⁶ Esta frase de Engels ha sido criticada por Heinrich Cunow, Eduard Bernstein, los editores de los trabajos de Marx y Engels en la Unión Soviética, y los editores de los mismos en la República Democrática Alemana.⁶⁷ Producción y reproducción en sociedad deben distinguirse de los procesos que llevan los mismos nombres en biología.

München-Helfen ha rastreado hasta *La Ideología Alemana*⁶⁸ la concepción que subyace en la falta de Engels de no distinguir entre la producción y reproducción biológica de aquella social y económica.

Si esto es así entonces este trabajo (*La Ideología Alemana*) o una sección relevante de éste debe quedar fuera del factor económico en la historia. Para estar seguro, Engels buscó diferenciar entre las sociedades primitivas y las avanzadas, en las primeras el factor económico le cede el lugar al de las relaciones de parentesco.⁶⁹ La evidencia que München-Helfen ha señalado en *La Ideología Alemana* no obstante, no es ambigua. Marx escribió allí: "Die Weise inderae Menschen ihre Lebensmittel produzieren hängt zunächst von der Beschaffenheit der Vorgefundenen und zu reproduzieren der Lebensmittel Selbst ab. Siese Weise der Produktion ist nicht blossnach der Seite hin zu vetrachten dass sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen istc".⁷⁰ "El modo en que los hombres producen sus medios de subsistencia" es "el modo de producción" (en la sociedad y la economía de la sociedad), "este no ha de considerarse sólo desde el aspecto de la reproducción de la existencia física de los individuos". La reproducción de la existencia física de los individuos no es lo mismo que la reproducción de la existencia física de la pareja sexual o de las especies. Reproducción es una palabra que puede referirse tanto a un proceso sexual o a uno socioeconómico, como Cunow y otros señalaron. No es claro que aquí Marx tenía en mente a la reproducción biológica como lo mismo que la económica. München-Helfen comentó que Marx y Engels ya habían incorporado la referencia al proceso biológico dentro de la concepción materialista porque no habían tomado el concepto de fuerza productiva como puramente económica, después esta indeterminada idea de fuerza productiva como puramente económica fue abandonada para ser rescatada por Engels nuevamente, pero no por Marx porque el primero había concebido una época "pre-económica". Cunow había mostrado que esta noción es incorrecta y había probado en contra de Engels la unidad de la concepción materialista de la historia.⁷¹ Engels había tomado un lado de las posibilidades implícitas en la formulación de *La Ideología Alemana*.

Si se refirió a la reproducción biológica, entonces esta parte del trabajo debe ser suprimida del canon del materialismo histórico de Engels, el canon del predominio del factor económico en la interpretación de la historia, del materialismo dialéctico de Plekhanov, etc.⁷²

Marx sobre las Leyes de la Naturaleza, Sociedad Primitiva y Sociedad Civilizada

En sus notas sobre Morgan, Marx examinó las cuestiones de los factores económicos y sociales en la vida primitiva de los hombres en una serie de lugares; su tratamiento de la casta⁷³ es completamente como un fenómeno social, sujeto a leyes sociales, mientras que en el capítulo de *El Capital* dedicado a la División del Trabajo y Manufactura escribió: "Las castas y los gremios surgen por la acción de la misma ley natural que ordena la separación de las plantas y los animales dentro de especies y subespecies, salvo que en un determinado nivel de desarrollo la herencia de las castas o la exclusividad de los gremios son decretados como ley social".⁷⁴ Marx aquí diferenció entre los niveles de desarrollo de la sociedad; por un lado, las leyes que gobiernan la herencia de las castas, etc., son las mismas que las leyes naturales; éstas están —en el otro lado del desarrollo— subordinadas al decreto humano. La ambigüedad de esta formulación es que, de acuerdo a una interpretación, las prácticas de castas de la sociedad antigua son concebidas completamente como un fenómeno natural; de acuerdo a esta interpretación, una ley completamente diferente, sujeta al decreto social, aparece en un nivel diferente del desarrollo de la sociedad humana. De acuerdo a una segunda interpretación, los factores hereditarios de las leyes antiguas son naturales, como lo son en las plantas y los animales; el hecho de su ser "decretado" (dekretiert) por la sociedad humana como leyes sociales no altera la cuestión natural de la herencia en los últimos niveles del desarrollo, ni suprime la cuestión social de la herencia al inicio del mismo. La ambigüedad es aclarada, y sólo la segunda interpretación es postulada, en el pasaje dedi-

cado a las castas en los extractos de Morgan hechos por Marx. Engels en *El Origen de la Familia* optó por la posición sostenida en la primera alternativa. Esta no es una posición que surgen de, o que es consecuente con, una concepción social interna del hombre, como es propuesto en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844 de Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*. Las subsecuentes afirmaciones de esta concepción deben ser encontradas en los escritos de Marx de finales de los años 1850's: *Grundrisse* y el Prefacio a la Crítica de 1859, que más adelante fueron desarrollados en *Las Teorías de la Plusvalía*, particularmente en el tercer volumen publicado. Marx continuamente afinó su formulación de esta posición en *El Capital*, introduciendo nuevos materiales y profundizaciones. De los extractos y notas hechos por Marx de *La Sociedad Antigua* de Lewis Morgan y de *La Historia Primitiva de las Instituciones* de Henry Maine, es claro que Marx consideró que son las influencias económicas en la vida social el factor primordial tanto en la vida primitiva como en la vida civilizada del hombre. La distinción que Engels trazó del factor económico entre la vida primitiva y la civilizada del hombre, no correspondió con las conclusiones de Marx que él expresó en sus comentarios sobre Morgan y en su oposición a Maine. Marx observó que los Kutchin del Río Yukon —región del Canadá— tenían “tres grados o Clases de Sociedad” que eran unidades exogámicas. Marx comentó sobre esto: “U [nd] in d[er] Art, nam[en] tlich wie zum Gensprinzip Eroberung Hinzukömmt, Können nach un[nd] nach d[ie] gentes zur Kastenbildung Anlass geben?” (y [] de e[se] modo, particularmente así como se llegó a la conquista del principio de la *gens*, pueden poco [a] poco [las] *gentes* suscitar la formación de castas”). Añadiendo “que tan pronto como surja la diferencia de rangos de entre la consanguinidad de las *gentes*, éstas entran en conflicto con el principio gentilicio y la *gens* se puede petrificar en su contrario, las castas”.⁷⁵

Aquí las castas no son sucesivas a la *gens* sino que son sincrónicas en su oposición, son consideradas como una parte de la organización civilizada de la sociedad. Así una línea divisoria más entre el hombre primitivo y el civilizado fue removida por Marx.

La Evolución de la Sociedad por Etapas y Subetapas

La evolución de la sociedad fue postulada por Aristóteles procediendo desde el barbarismo a la vida política. La primera forma de vida social del hombre es la familia, pero la aldea aparece antes que el Estado, que es la combinación de aldeas en un número suficientemente grande como para ser casi o completamente autosuficientes.⁷⁶ El término de Aristóteles para el Estado es la *polis*, una forma de vida social que los griegos disfrutaron, pero que muchos otros pueblos de esa época no disfrutaron.

Definió al hombre por su Naturaleza como un *Zoon Politikon*.⁷⁷

Pero tal Naturaleza, *physis*, en realidad no estaba presente en cada sociedad humana, por lo que menciona algunas que no vivían en la *polis*. Por eso nosotros concluimos que la *polis* es una condición de la vida humana que es la verdadera Naturaleza de algunos hombres, y la potencial Naturaleza de otros. Algunos de los comentaristas de Aristóteles —como Santo Tomás— no hicieron en esta consideración la distinción entre verdadera y potencial. Hegel en su Prefacio a la segunda edición de su *Lógica* se inspira sobre el esquema de Aristóteles.

Hegel cita la opinión de Aristóteles de que sólo después que las necesidades para vivir estuvieron aseguradas, los egipcios se volcaron hacia la filosofía.⁷⁸ Aristóteles entonces agrega: “Las Matemáticas fueron desarrolladas muy rápido porque la clase de los sacerdotes se halló rápidamente en la posición de tener ocio”.⁷⁹

La idea del desarrollo de bajo a alto a través del tiempo fue puesta por Hegel y aplicada por él a la historia humana y de la sociedad. Ritchie atendió al concepto de *Entwickelung* (desarrollo) hegeliano como un proceso mental.⁸⁰ Wallace externó que Hegel no era un evolucionista biológico; pero que era —en el sentido dado anteriormente— un evolucionista social.⁸¹ De

cómo el sistema en general de Hegel —aparte de las particularidades aquí citadas— conduce a un evolucionismo del tipo del siglo XIX, ha sido mostrado por Fischer, y después de él, Cassirer.⁸² Las relaciones dialécticas de la constancia estructural y del cambio fueron postuladas por Darwin: “Yo ahora admito [...] que en las primeras ediciones de mi *Origen de las Especies*, tal vez atribuí mucha atención a la acción de la selección natural, o a la sobrevivencia del más fuerte. He alterado la quinta edición de *El Origen* para incluir mis observaciones sobre los cambios adaptativos de estructura; pero estoy convencido, desde la claridad ganada durante los últimos años, que muchas de las estructuras que ahora aparecen innecesarias, aparecerán de aquí en adelante como útiles y por lo tanto estarán dentro de la esfera de la selección natural. Con todo, anteriormente no consideré suficientemente la existencia de estructuras que, en cuanto a cómo podemos juzgar de momento, no son ni benéficas ni perjudiciales, y esto, creo yo, es uno de los más grandes olvidos hasta ahora detectados en mi trabajo”.⁸³

La interrelación de estructura y cambio adaptativo expresado por Darwin es la interrelación dialéctica entre ser y transformarse hacia una concreción, mientras que esto había sido concebido por Hegel sólo potencialmente como tal: en realidad, como una potencialidad abstracta. Marx desarrolló este lado de Hegel. Su relación con Darwin ya estaba explícita por la anti-teleología en la naturaleza que era común a ambos hombres. Darwin argumentó en contra de la noción de que la selección natural induce variaciones dentro de las especies; y en contra de la concepción de que la selección natural implica elección conciente o voluntad. Su respuesta a estas objeciones fue que Natural es un término falso. “Se ha dicho que hablo de selección natural como de poder activo o deidad. [...] Así, nuevamente es difícil evitar la personificación de la palabra Naturaleza, pero yo significo por Naturaleza sólo la suma de la acción y el producto de muchas leyes, y por leyes la secuencia de eventos descubiertos por nosotros”.⁸⁴ Marx escribió en una carta a Engels que el libro de Darwin sobre “La Selección Natural” contenía la “fundamentación histórico-natural de nuestro punto de vista”.⁸⁵ Y en una carta a Ferdinand Lasalle, Marx sostuvo: “A pesar de toda deficiencia, el mortal soplo de la “teleología” en la Ciencia Natural no sólo ha sido aquí golpeada, sino que el significado racional de teleología ha sido empíricamente expuesto”.⁸⁶

Marx contribuyó sustancialmente a la teoría del desarrollo del hombre sobre el resto del reino animal, y a la teoría del desarrollo del hombre en cuanto tal, en *La Ideología Alemana*, *El Manifiesto Comunista*, *La Crítica de la Economía Política*, *El Capital*, *Las Teorías de la Plusvalía*, et. al. No obstante se mantuvo más bien exterior a los avances de la Biología siguiéndolos muy de cerca pero desde fuera. Separó la teoría natural de Darwin de su filosofía social. Así, criticó a Darwin por tomar las ideas malthusianas sobre la población y la sociedad humana, sin alterar la evaluación de Darwin como biólogo; fue como filósofo natural que apreció a Darwin.

Engels, por otro lado, formuló posiciones en interioridad con la teoría biológica de la evolución. Engels no examinó las interrelaciones de preservación y variación de las especies a las cuales Darwin llegó en sus últimas expresiones; si Engels lo hubiera hecho habría sido formulado posiblemente como una oposición y transición dialéctica. En cambio, consideró sólo las causas de variaciones individuales repetidas, de las cuales acusó a Darwin por haberlas descuidado.⁸⁷ La *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels comporta el mismo punto de vista. El énfasis se transforma completamente: en abstracción de la relación con la existencia. Además, en el trabajo posterior Engels llevó la discusión a un campo del cual Darwin no se separó con suficiente cuidado: el darwinismo social. Pero la crítica hecha por Engels a la doctrina posterior fue pobremente formulada. Escribió: “Aún por sí misma la concepción acerca de la historia como una serie de conflictos de clase, es mucho más rica en contenido y más profunda que el meramente reducirla a fases de la lucha por la existencia débilmente diferenciadas”.⁸⁸ En efecto, éste es un ataque poco rigurosos al darwinismo

social en cuanto a su forma. Respecto a su contenido, yerra el blanco. No se trata de que el darwinismo social sea comparativamente más pobre y más superficial en su concepción de la historia que la doctrina de la lucha de clases. Es *toto coelo* (completamente) aparte de la doctrina de la lucha de clases pues cada doctrina parte de diferentes premisas en cuanto a la naturaleza del hombre y de la sociedad, sus interrelaciones, etc.

En el trabajo de Engels, la doctrina de la evolución humana, incluyendo la social, ya sea en sus desarrollos directos o en los secundarios, está relacionada sólo en parte al materialismo científico, o a la dialéctica en forma concreta. El adoptó un punto de vista unilineal en evolución, en donde fue más estricto que Morgan. Este introdujo en ocasiones algunas consideraciones de evolución multilineal. Así, en un amplio sentido, en su descripción el Nuevo y el Viejo Mundo procedieron a lo largo de diferentes líneas, ya que encontró que en el Nuevo Mundo antes de su descubrimiento no había habido domesticación de animales. Por lo tanto buscaba formas equivalentes entre los dos hemisferios. Marx por su cuenta nada añadió al respecto, aunque tomó nota de ello. Morgan hizo una observación ocasional de las influencias laterales desde una línea de desarrollo a la siguiente: él era en menor alcance un difusionista. Marx notó estos casos —y agregó algo de su material— de manera favorable. Estas líneas de pensamiento están ausentes en *El Origen de la Familia de Engels*.⁸⁹

El Origen de la Familia es sin duda el lado más débil del libro de Engels. Cunow estaba entre los primeros en atacarlo en lo que se refiere a la debilidad de la presentación de la evolución de la familia.⁹⁰

Duncker, del Partido Comunista Alemán, adoptó el mismo punto de vista de Cunow.⁹¹ Marx tomó el sistema de la familia de Morgan, pero con algunas expresiones de desacuerdo. Morgan vió a la vieja familia patriarcal de los antiguos hebreos y romanos como algo excepcional, fuera de la línea principal de la evolución de la familia,⁹² oponiéndose por eso a Henry Maine, y en su momento fue opuesto por M. Kovalevsky. Engels adoptó un sistema simple de la evolución de la familia, el cual iba del matriarcado al patriarcado, sin referirse a la variante hebrea y romana, como en Morgan. En la cuarta edición de su "*Origen*", Engels asumió la evidencia de Kovalevsky en referencia a la familia patriarcal,⁹³ pero, como muestra la comparación de la primera y cuarta ediciones, Engels no cambió su observación a la luz de la publicación de Kovalevsky, sino que posteriormente resultó idóneo sin alteración de su posición original. El no reunió los sistemas opuestos de Morgan y Kovalevsky.

Si bien Duncker criticó la posición de Engels sobre la evolución de la familia, encontró loable la descripción de Engels de la evolución del estado. Lukács, por el contrario, no encontró fallas en el trabajo inicial de la exposición de la familia por Engels, pero criticó su representación de la formación del estado ateniense. Engels había encontrado en el desarrollo del estado entre los atenienses un modelo particularmente típico de la formación del estado en general; su razón para ello es que sucede de una manera pura ("*ganzrein*") sin el ingrediente de la violencia externa.⁹⁴ Lukács protestó que esto "no es completamente exacto, ni completamente característico para la transición en esta etapa del desarrollo".⁹⁵ La acusación en contra de Engels es, otra vez, aquella de la simplificación. Engels tenía en vista un punto más complejo, el cual necesita elaboración, porque su presentación a este respecto es demasiado condensada. La teoría de la formación del estado por conquista fue ampliamente aceptada en ese tiempo, poco después L. Gumplowicz y F. Oppenheimer han escrito sobre la formación del estado desde este punto de vista que conduce a la teoría de la fuerza. Engels ha atacado ya a esta última teoría en su *Antidühring*. Las fuerzas internas del proceso de formación del estado son claramente mostradas como económicas por Engels, los factores externos hacen el caso confuso y complejo. La acusación de Lukács a Engels de simplificación, en parte está justificada, pero evidentemente en lo que él contribuyó hay más implicado, también, Lukács ha simplificado Engels ha expuesto una abstracción y por eso ha simplificado; consi-

deraremos algunos de los temas relacionados con la abstracción de Engels más adelante.

En la discusión de Cunow, Bernstein, Duncker, Lukács, sobre el origen de la familia y el estado, el punto central expuesto por Engels ha sido perdido de vista. La contribución de Kovalevsky no es diferente; asentía con el lado "teórico" y "político" del trabajo de Engels y no con el papel del factor económico en el estudio de la sociedad clásica.⁹⁶ Ahora bien, el tratamiento de Engels acerca del origen de la propiedad privada está distribuido a lo largo de su discusión de los otros tópicos: después de un breve bosquejo de los estadios culturales prehistóricos, del salvajismo y la barbarie, dividió su libro en capítulos como sigue: la familia, la gens iroquesa, la gens griega, gens y estado en Roma, las gens de los Celtas y Germanos, la formación del estado entre los germanos, barbarie y civilización. Los encabezados de los capítulos dirigen la atención del lector hacia las instituciones de la familia, las gens y el estado, los que sólo son mencionados como tales. Los estadios del desarrollo cultural y los pueblos tratados son, asimismo, singularizados, pero las instituciones de la propiedad no son encontradas en los títulos de los capítulos ni en los subtítulos, además de las referencias a la propiedad privada en el título del libro, es mencionada en el texto *passim*. Por otro lado, Morgan dedicó la parte IV de *La Sociedad Antigua* al desarrollo de la idea de propiedad. En sus notas, Marx hizo de esta cuarta parte, la segunda, cambiando el orden que había encontrado en Morgan, haciendo que sus extractos sobre esta parte ocuparan una proporción mayor en la obra que lo que hiciera Morgan.

Sin embargo, Engels hizo de la propiedad un tópico central. El reconocimiento social de la paternidad, escribió, "es demandado porque estos niños serán eventualmente convertidos en herederos legítimos de la propiedad de su padre".⁹⁷ En la época heroica de Grecia, el orden gentil comenzó a declinar; la prueba de esto es el patriarcado, la acumulación de la riqueza dentro de la familia, la distribución desigual de la riqueza con su reacción: los primeros rudimentos de la herencia de la nobleza hereditaria; la nueva adquisición de riquezas; la santificación de la propiedad como propiedad privada, la invención del estado para la seguridad de las riquezas, y la perpetuación de la división de la sociedad en clases: la poseedora y la desposeída, etc.⁹⁸ En estos pasajes se expone el lado objetivo de la formación del estado, y el rol central de la propiedad, su acumulación en manos privadas, etc.

Morgan examinó este terreno, particularmente, en la parte II del Capítulo 10 de *La Sociedad Antigua*. Aquí, desarrolló las reformas atribuidas a Teseo —al que no consideró como una persona sino como el representante de un período—⁹⁹ y se refirió a la división de la sociedad ática en tres clases: "Esta clasificación no era sólo un reconocimiento de la propiedad y del elemento aristocrático en el gobierno de la sociedad, sino que era un movimiento directo en contra de los poderes que gobernaban a las gentes".¹⁰⁰ Marx continuó esta presentación en sus extractos, añadiendo: "La afirmación de Plutarco de que 'el humilde y el pobre fácilmente seguirían el orden de Teseo' y la declaración de Aristóteles, citada por él, de que Teseo estaba inclinado hacia el pueblo, sin embargo, aparece a pesar de Morgan, para indicar que los jefes de las gentes, etc., ya habían entrado en conflicto con la mayoría de las gentes, lo que inevitablemente está conectado con la familia monogámica a través de la propiedad privada en casas, tierras y rebaños".

Al respecto, Morgan no citó a Plutarco o a Aristóteles; el tema lo introdujo Marx, unido con su oposición hacia Morgan, como un comentario insertado.¹⁰¹ Engels sencillamente omitió estas consideraciones en su presentación del tema, siguiendo el desarrollo que hizo Morgan de este punto. Pero los puntos que Marx destacó son importantes, al lado de la conexión que sacó entre la familia monogámica y la propiedad privada. Primero, él disputó con Morgan sobre la relación entre los jefes y la mayoría de las gentes. Segundo, el contenido de la disputa pone de relieve no sólo el lado objetivo y público de la propiedad y de las relaciones gubernamentales; también realza el tema de interés como conflicto entre los jefes y la masa. Marx no desarro-

lló la cuestión en este contexto, pero la retomó en las notas que introdujo en sus extractos de Henry Maine. Aquí aclaró que el tema de interés posee un lado objetivo y uno subjetivo, y que ambos están relacionados.¹⁰²

Marx escribió que el estado es una excrescencia de la sociedad en un estadio social de desarrollo dado; y que cuando este estadio de desarrollo deja de existir, el estado desaparece. Hacia el comienzo del proceso: "Primeramente el desgarramiento de la individualidad está desligado a las exigencias originalmente no despóticas [...] sino más bien de los lazos satisfactorios y placenteros del grupo, de la comunidad primitiva y de ahí, la elaboración unilateral de la individualidad".¹⁰³ Ya que, la verdadera naturaleza de esta última, se muestra sólo hasta que analizamos el contenido, el cual es el interés de esta "última". Marx se refiere a esta individualidad en citas, como algo que no es, o no completamente, lo que parece ser. La individualidad es del individuo y es al mismo tiempo otra. El interés es dual, interno y externo, como ocurre con el contenido de lo individual en relación a la forma. El contenido de esta individualidad es el interés; el interés es, en cierta perspectiva, la subjetividad de lo individual humano. Marx continúa: "Encontramos entonces que estos intereses son ellos mismos, nuevamente, comunes a ciertos grupos sociales, son los intereses que los caracterizan, intereses de clase, etc. Así, esta individualidad es ella misma clase, etc., individualidad, y estos [intereses individuales de clase] todos tienen en última instancia, por base-condiciones económicas". El contenido interno y subjetivo de la individualidad se convierte en externo: en relación social del individuo; y este es un problema económico-social de clase. El pasaje de la formalidad hacia el contenido es, al mismo tiempo, pasaje del interés individual hacia este otro aspecto suyo: el interés grupal; pasaje de la subjetividad hacia la objetividad y de la interioridad hacia la exterioridad. Estos tránsitos son expuestos en sus interrelaciones, las cuales son complejas; ya que, por un lado son oposiciones y, por otro, son elementos constitutivos del individuo y de la clase social de la que él es miembro. Además las oposiciones son aquellas que se dan entre clases sociales, entre los individuos dentro de las clases y entre clases. Finalmente, los intereses son oposiciones dentro del individuo y que, de esta manera, lo han constituido.

Por su parte, Engels introdujo en la historia de la escueta avaricia (*platte Habgier*) como el factor subjetivo, la que consideró "el alma conductora de la civilización desde el primer día hasta el presente".¹⁰⁵ Por un lado, Engels estaba no sólo preocupado con el aspecto externo del hombre, sino también con su vida interna. Por otro lado, el problema de esta proposición queda por ser interrelacionado con las influencias objetivas en la historia.

Engels, si bien sólo ocasionalmente comprendió activamente el estudio de la etnología, tuvo un sentido del desarrollo de la materia; Engels escribió que el esquema de Morgan sólo podía ser aceptado provisionalmente y que sólo duraría mientras ningún nuevo e importante material fuera sumado al desarrollo de la ciencia.¹⁰⁶ Como es normal que esto suceda, la clasificación de Morgan no pudo sostenerse por mucho tiempo. Sin embargo, esta fina apreciación del problema fue puramente teórica, y no condujo a Engels a ningún cambio en la concepción teórica general de *El Origen de la Familia* de 1884 a 1891. Durante este tiempo, además de los trabajos comentados por Engels, aparecieron el de F. Boas sobre los esquimales, el de Boyd Dawkins sobre prehistoria (del cual Marx quizá hizo extractos: pero esto no pudo ser rastreado en el Instituto de Amsterdam), el de G. De Mortillet, el de A.H. Lane (Pitt-Rivers), el de S. Reinach, A.H. Sayce, F. Seebohm, W. Robertson Smith, y otros. Engels siguió predominantemente el trabajo de Dawkins, en el ensayo "Zur Urgeschichte der Deutschen".¹⁰⁷

Los extractos de Marx fueron tomados de libros publicados entre 1870 y 1880. Aunque había mucha actividad, las figuras dominantes en los campos más importantes en Inglaterra eran Charles Darwin y Herbert Spencer, a quienes Marx envió copias de su trabajo, *El Capital*. Ambos habían expresado ya sus posiciones respecto al estudio del hombre y la sociedad.

El impacto de Darwin sobre Lubbock es conocido. Desde que el trabajo de Darwin apareció por primera vez, Marx siguió de cerca su desarrollo; y comentó por entonces a Darwin en cartas a Engels y a Ferdinand Lassalle, así como en notas en *El Capital*, etc. No fue comentado por Marx su desarrollo subsiguiente, ni cómo influenció el trabajo de Lubbock, el de E. Ray Lankester y el de otros. La problemática de Engels, por otro lado, deja una contribución decisiva a la etnología, en referencia a la interrelación de datos, a su interpretación y a la teoría.

Engels reprodujo la primera edición de *El Origen* completamente intacta en la segunda y tercera ediciones. En la cuarta edición (1892) introdujo aparte de substitutiones de frases particulares u oraciones *passim*, considerables cambios en el capítulo 2 ("La Familia") y en el capítulo 7 ("La Gens entre los Celtas y Germanos"). Los cambios en el segundo capítulo incorporaron sus estudios posteriores de Maxim Kovalevsky —cuyo libro sobre el esbozo de los orígenes de la familia apareció en 1890—; de Heinrich Cunow sobre el antiguo Perú (1890); de Fison y Howitt sobre los aborígenes australianos (1880); así como otros materiales de escritores más antiguos: los de A. Heusler sobre los alemanes medievales; los de Bachofen sobre el matriarcado, 1861; los de Maine, *Ancient Law (Ley Antigua)*, 1861; Charles Fourier; ulteriores referencias fueron agregadas a la cuarta edición: de Homero, de Eurípides, de la Saga de los Nibelungos, etc.: un incremento en el capítulo correspondiente a un tercio de su tamaño total. Los cambios en el capítulo 7 incluyeron materiales adicionales de Kovalevsky, Grimm y de las antiguas trovas nórdicas. Los materiales de Fison y Howitt¹⁰⁸ fueron agregados por Engels en consonancia con la posición programática inicial de su libro. Sin embargo, aunque importantes en sí mismos, ninguno de estos nuevos materiales dio a Engels bases para cambiar su esquema de totalidad. Aunque el material de Kovalevsky sobre el sistema de evolución de la familia era diferente del de Morgan. Engels, en términos de su propio programa científico, debería haber dado las razones por las que optó en el debate por un lado y no por otro. A finales del siglo XIX y principios del XX,¹⁰⁹ V.G. Childe hizo un intento para desarrollar, sobre la base de las disposiciones teóricas generales de Engels y Morgan y a la luz de nuevos datos integrados a la antropología, un nuevo sistema.

La evolución de la sociedad a través de etapas y sub-etapas, 2

La siguiente cuestión que será considerada —a propósito de la cual el trabajo de Marx y Engels en el campo etnológico será comparado—, tiene que ver con la etapa de la evolución de la sociedad humana en la transición a la civilización, o sociedad políticamente organizada. Morgan había escrito acerca de la libertad, de la igualdad y la fraternidad de las antiguas *gentes*.¹¹⁰ Luego continuó, en la disolución de la *gens*, la formación de la democracia militar, en la cual Engels lo siguió de cerca.¹¹¹ La cuestión se refiere al *basileus*, el comando militar en la Grecia homérica, algunas veces representado como "rey". Morgan había distinguido entre jefes civiles y militares en el estadio de barbarismo, habiendo mencionado los ejemplos del liderazgo iroqués, azteca y griego. En su análisis, los griegos homéricos tenían, por un lado, el comando militar y, por otro, el poder gubernamental (diferente al militar), jurídico y sacerdotal. Morgan colocó a esta forma de gobernar dentro de un sub-estadio particular al final del Estado Superior del Barbarismo, en lo cual fue seguido por Engels. Así ha aparecido en escritos subsiguientes.

Marx colocó el concepto de organización social homérica de este modo. Cada *gens* descendía de un Dios, aunque los jefes de tribu de uno más eminente. Incluso los personalmente no libres, como Eumeneo y el porquero Philotios, el pastor de ganado, son descendencia divina *dioi* o *dei*, y ello en *La Odisea*, por lo tanto, mucho tiempo después que la *Iliada*; el nombre de *Heros* es aplicado en *La Odisea* al heraldo Mulios, al cantante ciego Demodokos, etc., *Koíranos* —nombre que Odiseo aplica junto con *basileus* a Agamenón— en *La Odisea*, todavía significa solamente comandante en guerra. *βασιλεὺς angewandt*

por su muerte.

La explicación del decaimiento de las comunidades antiguas, que fue desarrollada por Engels ha sido ya, en parte, expuesta: los factores subjetivos de codicia etc., el factor objetivo de la acumulación de propiedad dentro de la comunidad. Engels consideró la primitiva medida en vista de lograr la propiedad y el uso de la tierra mantenida en común por parte de la comunidad aldeana de parentesco, específicamente en relación a la comunidad primitiva germánica, el *Markgenossenschaft* (Asociación de La Marca). La unidad consanguínea, de acuerdo con Engels, fue destruida por el aumento de la población y el nuevo desarrollo poblacional. El sistema de aldea madre y de las aldeas coloniales se derivó de esta unidad primordial.¹³¹ La misma noción fue postulada por Engels en un estudio posterior sobre el *Mark* (territorio): aquí fue tan lejos como para considerar que el pueblo (*folk*) entero era originalmente una sola *Markgenossenschaft* (Asociación de la Marca), de donde surgieron el sistema de las aldeas madre y de las aldeas hijas.¹³² En su comentario sobre los orígenes del intercambio de mercancías descrito por Marx, Engels introdujo el factor del producto (social) excedente en los principios del intercambio.¹³³

El factor del aumento de la población y el del desarrollo posterior del pueblo (*folk*) —sea lo que eso signifique— son verdadera o aparentemente factores internos del desarrollo histórico social. El sistema de aldeas madre e hijas aparece como un factor de relaciones externas en este desarrollo, pero fue tomado por Engels como un movimiento social de un solo sistema interno y para la vida social entera de un solo pueblo. (Esta es una transición de un factor interno hacia uno externo). Asimismo el postulado del producto social excedente es la transición, hacia una relación externa: el intercambio de mercancías entre comunidades. Estos factores no fueron reunidos por Engels, pero fueron dejados por aquí y por allá. Las transiciones tampoco están postuladas expresamente ni relacionadas con sus conclusiones; el desarrollo histórico de comunidades separadas que llegaron al intercambio y producción de mercancías; de allí la enajenación de su producto, de los hombres entre sí y respecto a la naturaleza, antagonismos dentro de las comunidades que han dejado de serlo y antagonismos entre comunidades. El paso a la civilización que Engels había postulado está separado de las relaciones anteriores.

No están considerados los factores de innovación tecnológica, desarrollo de la ciencia, del dominio sobre la naturaleza, introducción de nuevos tipos de plantas y animales y de nuevas herramientas (arado, molino, desarrollos metalúrgicos, etc.). Pueden estar implícitos en la frase de Engels "el desarrollo posterior del pueblo (*folk*)" en su ensayo *Fränkische Zeit*, pero la frase es demasiado vaga para aclararlo definitivamente.

Falta en Engels la interrelación de los varios factores subjetivo y objetivo, interno y externo, formal y sustancial, de la vida social de los pueblos primitivos. A la muerte de Marx fueron abandonadas como *disjecta membra*. No podemos decir que Engels los haya reunido en un sistema dialéctico a pesar de que sus contribuciones en ambos factores, subjetivo y objetivo, fueron más ricas que las de las siguientes generaciones. Las de las generaciones que siguieron en su tradición han sido bastante unilaterales, de allí que no lo hayan seguido en general.

2. Sociedad Asiática y Medios de Producción.

Marx en sus extractos de Phear y Maine distinguió claramente entre los cursos históricos oriental y europeo. Ridiculisó incluso el intento modificado por Phear de pensar en términos de feudalismo en Asia, y apoyó tácitamente la representación de Maine de la monarquía oriental de Runjeet Singh en su contraste con la europea. Puso de manifiesto la misma oposición a la teoría de Kovalevsky de feudalismo en la India tradicional.¹³⁴ Marx, asimismo, hizo la distinción —como lo hizo Phear— entre los pueblos de India y las comunidades de Europa occidental. Marx había seguido los desarrollos en Asia, particularmente en China e India, durante el periodo de su producción periodística en la década de 1850. Sin hacer caso de que los nuevos desarrollos de Asia ocasionarían una convergen-

cia con la historia europea, rechazó hasta ese tiempo la idea de un curso histórico común.

Engels había partido de la premisa de que "En todos los primeros estadios de la sociedad, la producción era esencialmente colectiva, de igual manera que el consumo procedía de una distribución directa de los productos [...] de las comunidades comunistas." La división social del trabajo mina la colectividad de la producción.¹³⁵ Estas son las reglas universales de las cuales la variación geográfica se excluye. Antes Engels había escrito sobre la domesticación, la cría y el pastoreo de ganado en Asia; las tribus de pastores se separaron por sí mismas del resto de los bárbaros en la primera gran división social del trabajo.¹³⁶ En la etapa posterior Engels observó como consecuencia de la división (social) del trabajo, el desarrollo gradual de la producción de mercancías, y del intercambio entre los individuos; al principio, los rebaños pasaron gradualmente a su propiedad privada y el intercambio entre los individuos se hizo más común. De este modo Asia se ajustó a la regla general para toda la humanidad.

Wittfogel acusó a Engels de oscilar a favor y en contra de la existencia de la sociedad asiática "como un orden social mayor". La actitud básica de Engels fue la aceptación de esta sociedad como tal, en sus escritos anteriores y posteriores a la publicación de *El Origen de la Familia*..., mientras que en éste último la sociedad asiática desaparece como categoría histórica y social comparable al feudalismo, etc.¹³⁷ En el *Anti-Dühring*, Engels había afirmado la existencia del despotismo oriental, relacionándolo directamente con la prolongación de las aldeas comunales, las cuales "por miles de años formaron la base de la forma más bárbara de estado, el despotismo oriental de India a Rusia"¹³⁸

El argumento de Wittfogel es que el despotismo oriental es una forma de gobierno social que surge de las funciones administrativas del control monopolístico del suministro de agua y de la hidrotecnología, generalmente en los primeros estados de Asia, perdurables en algunos casos hasta el siglo XX; más adelante Lenin y Stalin concluyeron que el monopolio administrativo de funciones de este tipo creaba una categoría social de gobierno, economía y tecnología aplicable a la forma de estado de la Unión Soviética, y por esto mismo, suprimieron esta categoría de análisis social, histórico y económico. Wittfogel no establece cómo Engels se encuentra conectado con esta línea de argumentación. Atribuye a Engels una "falta de sutileza"¹³⁹ en referencia al *Anti-Dühring*, a pesar de que encontró que Engels postuló a la sociedad asiática en ese trabajo; acusa a Engels de "esconder" lo que en otro lugar había descrito elocuentemente, los despiadados métodos de explotación por parte de los señores despóticos del estado funcional, y de haber admitido de "trasmano" que sus referencias a la civilización excluían al despotismo oriental.¹⁴⁰ Con todo, la apreciación de Wittfogel sobre Engels es distinta a la de Lenin y Stalin. O bien Wittfogel no ha sido suficientemente abierto con sus lectores, o bien no ha desarrollado completamente su posición para sí mismo. Estos son asuntos formales y externos que tienen que ver con el contexto político, uso y objetivo de los argumentos. En lo que se refiere a la sustancia del análisis de Wittfogel sobre Engels, debe considerarse la alternativa de que no entendió. *El Origen*... está relacionado sólo con una evolución unilineal, como lo está la edición inglesa del *Manifiesto Comunista* preparada por Engels en 1888. El *Anti-Dühring* de Engels, la edición rusa del *Manifiesto Comunista* (1882) y la edición alemana del mismo (1890) señalan un curso multilineal del desarrollo social; éstas fueron productos elaborados con Marx, o reflejo de sus anteriores posiciones trabajadas conjuntamente por Engels y Marx. El trabajo de Engels sobre Marx en el volumen III de *El Capital*, muestra la misma dicotomía; la primera parte del capítulo 43 fue trabajada por Engels sobre la base de los materiales de Marx; aquí las praderas norteamericanas, las pampas de Argentina y las tierras de las comunidades rusas e indias están separadas de las de los granjeros y campesinos de Europa (central y occidental).¹⁴¹ En los artículos publicados por Engels en conexión con el volumen III de *El Capital*, la evolución

de las comunidades campesinas hacia el modo de producción capitalista es expuesto, pero sin variación, en línea recta.¹⁴²

La cuestión no es que Engels, solo, fuera un evolucionista unilineal y, junto con Marx, un evolucionista multilineal. La cuestión es que la dialéctica de la relación entre el uno y los muchos, entre lo abstracto y lo concreto, entre lo general y lo particular, no fue trabajada por Engels. Marx, de acuerdo con Karl Korsch, trabajó de lo abstracto a lo concreto, y sus publicaciones en la medida en que registran sus posiciones totalmente elaboradas —expresan las relaciones dialécticas entre ambos. La dialéctica de Engels, en muchos casos, era defectuosa por unilateral. La dialéctica de Wittfogel también es defectuosa, unilateral, pero en referencia a la formación del estado, es el lado opuesto de la de Engels. En *El Origen...* Engels postuló un caso "completamente puro" de evolución del estado. Engels abstraigo de las relaciones naturales, y de las relaciones con las comunidades circunvecinas, gentes, tribus en general; el proceso de formación del estado, según Engels, se logró enteramente dentro del sistema gentilicio ateniense, y se explica por la disolución y transformación de las relaciones sociales y económicas internas.¹⁴³ No tomó en cuenta las relaciones cambiantes del hombre con la naturaleza en este periodo de transición de vida social de la forma comunal a la forma política, ni tampoco reconoció las relaciones externas de intercambio económico entre comunidades o la conquista.

No obstante, Marx había expresado la opinión de que el desarrollo de los productos en mercancías surge del intercambio entre comunidades, y no entre miembros de las mismas comunidades.¹⁴⁴ "El intercambio de mercancías comienza en donde termina la existencia comunal, en el punto de su contacto con comunidades o miembros ajenos a las mismas".¹⁴⁵ El comentario de Engels en 1894 fue: "Desde la extensa investigación de las comunidades originales de Maurer a Morgan, hasta ahora, este hecho apenas ha sido criticado".¹⁴⁶ La laguna de la presentación en *El Origen...* es tanto más sorprendente ya que Engels tomó al desarrollo ateniense en su pureza de aislamiento (abstractamente) siendo que la transformación de productos en mercancías era la relación entre comunidades, como factor económico activo durante el periodo de disolución de las antiguas gentes y la formación de la sociedad política. Así, el caso a dilucidar en contra de Engels es más grave que el cargo de inexactitud (Lukács) o aquel de omisión de una variante geográfica en el proceso (Wittfogel). Esto es, que denegó su propio canon y fracasó en entender, ya no se diga explicar, la comprensión dialéctica del mismo.

Engels dió la espalda a dos factores. Primero, la interrelación entre comunidades, gentes, etc., en la transformación de los productos en mercancías. La sociedad antigua no se transforma en una sociedad política de manera pura; de ahí que la aversión hacia Atenas, como tal, es teóricamente un absurdo, para comenzar, además de ser errónea. Nada sucede en aislamiento; pero más que eso, Marx, quien pudo haber provisto el canon para el pensamiento de Engels en esta materia, argumentó en contra de la transición de entidades aisladas a sociedades políticas en general, fueran o no estas entidades, tribus, gens, comunidades, aldeas, etc. En segundo lugar, el factor económico ha entrado durante el periodo de transición a la civilización, y no durante el periodo de civilización pura, una importante modificación de la separación de Engels del hombre primitivo respecto del hombre civilizado. De estas dos consideraciones, se sigue una tercera: la transformación de la producción de productos en la producción de mercancías dentro de la sociedad y la transformación de la vida comunal en la vida civilizada, no procede *pari passu*, en su relación externa; ambas están entrelazadas, pero la interrelación económica no es desarrollada por Engels.

La posición de Wittfogel, por otra parte, se justifica por las evidencias de Marx posteriormente publicadas, en este punto: Marx continuó oponiéndose a la incorporación de la categoría histórica oriental en la europea. La sociedad tradicional de Asia fue claramente separada por Marx de la de la Europa clásica y feudal. Wittfogel se ocupa del primer estadio ya formado, como opuesto al estadio *in statu nascendi*, que fue el problema de

Engels. Wittfogel presenta la gradación de las sociedades, en un extremo a las sociedades más simples sin estado, en el otro a las sociedades complejas con estado. El factor común e intermedio que corre a través de los diversos grados de desarrollo político es la evolución del control de agua, de las instituciones sociales para su manejo, y la tecnología, derechos de propiedad, etc., directamente asociados con ésta.¹⁴⁷ Estas son relaciones del hombre con la naturaleza en primer lugar, y arreglos internos y externos que surgen de esas relaciones. El aumento de la riqueza y la acumulación de la propiedad; las relaciones económicas del derecho comunal al derecho de la propiedad; las relaciones económicas de transformación de los productos en mercancías; el intercambio de las últimas entre comunidades; las relaciones sociales internas de la sociedad, como la disolución de instituciones comparable a las antiguas gentes descritas por Morgan y Engels; los factores subjetivos de los individuos en la sociedad y los factores internos del desarrollo social fueron examinados por ambos autores; estas cuestiones no son retomadas por Wittfogel. Por el otro lado, discute el factor social externo de la conquista en el contexto de una sociedad ya dividida en clases, que ha formado el estado, etc.¹⁴⁸ Las relaciones dialécticas del hombre y el ambiente físico en el proceso de formación de una sociedad compleja, dividida en clases, y las relaciones del hombre con su medio ambiente social externo, son discutidas por Wittfogel, pero no discute las relaciones internas y la transición dentro de la misma sociedad que está en proceso de formación de su estado. Esto, sin embargo, fue el interés principal de Marx en sus críticas a Kovalevsky, Morgan y Maine; Engels lo siguió en esas críticas. La dialéctica de los factores sociales internos tal como se presenta aquí, como la interrelación de éstos con los factores externos en la formación y elaboración del estado, no fue desarrollado por Wittfogel.

Los Cuadernos Etnológicos de Marx se sitúan en el centro del desarrollo de la antropología filosófica en su relación con la antropología empírica. Dentro de la primera, la teoría del hombre como un ser social, interactuando con la sociedad, y la sociedad misma originalmente colectiva; en su relación opuesta a la teoría del hombre como un ser independiente, ha sido sostenida desde entonces, pero no ha sido desarrollada completamente. Dentro de la segunda, el desarrollo de la sociedad humana ha sido visto, por un lado, como las relaciones externas; de otra parte, como las relaciones internas de una sociedad dada. La relación entre ambas teorías permanece como un problema dialéctico.

Engels buscó un esquema en la historia humana y de la lucha social en los escritos de Marx sobre etnología. Tomó para guiarse parte de ellos, pero no el conjunto de escritos incorporando en su canon aun señalamientos incompletos hechos por Marx, y animando a otros a hacer lo mismo. El introdujo su propia crítica y contribuyó a la ciencia del hombre de manera concreta. Su papel en relación con Marx es ambivalente, parcialmente canónico, parcialmente científico.

Marx comenzó a publicar durante los inicios de la década de 1840 como un antropólogo filosófico para quien el estudio empírico del hombre era de suma preocupación, pero para quien los estudios empíricos particulares no lo eran. Los estudios etnológicos empíricos, por otro lado, no estaban consistentemente desarrollados, y no podían sostener a la antropología empírica que está implícita en el programa de los *Manuscritos Económico Filosóficos*. Durante las siguientes cuatro décadas, Marx estudió detenidamente las ciencias empíricas del hombre en el curso de su desarrollo. Etnólogos como A. Bastian, E. B. Tylor, además de los ya antes mencionados, ocuparon una parte importante de sus lecturas y su crítica en este campo. Así, conforme la antropología social y cultural se convertía cada vez más rápidamente en una ciencia empírica concreta, Marx se trasladó de una posición abstracta a aquella en la cual elaboró el método científico materialista y mientras desarrolló sobre la marcha un núcleo científico, intervino en el movimiento.



NOTAS ADICIONALES.

1. La Explicación Lukacsiana de las filosofías social y natural de Marx y Engels

La separación del hombre prehistórico respecto del histórico fue propuesta en forma directa por Lukács en *Historia y Conciencia (Clase)* (op. cit. pp. 230 y 408 y s.) al mismo tiempo indica que Engels hizo esta separación más tajantemente pero en la misma dirección que Marx: (Lukács) se basó en la carta de Engels a Marx del 8 de diciembre de 1882 (MEW, Vol 35, p. 125).

Lukács — en este campo como en muchos otros — fue un explorador original de los trabajos de Marx y Engels, aunque ha dado cuenta unilateralmente acerca de la filosofía natural de Marx, aún considerando el hecho de que por entonces no tenía acceso a varios trabajos de Marx (*Los Manuscritos Económico-Filosóficos, La Ideología Alemana, los Grundrisse*), publicados después de 1923. A este respecto tengamos en mente sólo las posiciones aquí representadas por Marx en *El Capital*. Cfr. Lukács, op. cit. p. 230; aquí Lukács observa: a) que no existe diferencia entre Marx y Engels en lo que se refiere al hombre primitivo en su relación con la naturaleza, y b) la separación, por parte de Marx, del hombre primitivo respecto del civilizado. Pero esto es una simplificación que es contraargumentada con una atenta lectura de *El Capital*.

El mismo punto es subrayado por Lukács, op. cit., pp. 407 y ss. Aquí su presentación se encuentra desfigurada por un error que es simple. Primero (p. 408) desea aplicar el materialismo histórico "auf die vorkapitalistischen Zeitalter" ("a las épocas precapitalistas"). Después remite a *El Origen de la Familia...* de Engels en referencia a la *strukturellen Unterschied zwischen dem Zeitalter der Zivilisation und der ihr vorangegangenen Epochen*" (ibid) (diferencia estructural entre los tiempos antiguos de la civilización y sus épocas pasadas). Evidentemente Lukács identificó aquí como si fueran uno al precapitalismo con las edades pre-civilizadas. Pero a esto debe objetarse que la era del capitalismo y la de la civilización no son términos similares. (Fourier habría argumentado lo contrario). En efecto, Engels nunca identificó el método del materialismo histórico en referencia exclusiva al capitalismo y fue ambiguo respecto de su aplicación a la sociedad antigua. Aún más, percibimos un complejo error en Lukács, no de un hecho simple, sino de construcción: identifica el desarrollo de la ciencia de la economía con el crecimiento de la economía capitalista y con la era de la sociedad capitalista. Luego propone que esto es así porque la economía se ha vuelto independiente en la era capitalista. (p. 407). Esta línea argumental está basada en la identificación de la ciencia — la economía — y el objeto de su estudio: la vida económica, la producción y las relaciones en sociedad. Pero esto es lo que tendría que haber sido probado. (El ideal o deseo de los capitalistas de tener un estado de *laissez-faire* no es lo mismo que tener una vida económica autónoma de hecho. La independencia de la vida económica no es lo mismo que el deseo o la conciencia de dicha independencia. En realidad, la ciencia llega como dijo el filósofo Hegel, mucho después del festín).

Además, la vida económica del periodo en el cual predominan las relaciones capitalistas no es idéntica a la del periodo de la producción, relaciones de capital que surgen en la sociedad mucho antes de que aquellas sean predominantes, como en las sociedades clásica, feudal, etc. (Sin embargo, por cuanto

estamos examinando el incremento gradual de las relaciones capitalistas, lo anterior no puede ser tomado — por contra — como la base para identificar capitalismo y civilización). De nuevo si nos hallamos tras la pista del factor económico en la historia, ello no es lo mismo que materialismo histórico. (Esto ha sido dicho hartamente frecuentemente, y por aquellos que son intelectualmente semejantes o inferiores a Lukács). Restringiéndonos sólo al factor económico, lo podemos encontrar en el periodo anterior al ascenso de la civilización, esto es, en sociedades primitivas o en antiguas, en la civilización anterior al predominio de las relaciones capitalistas de producción en sociedad, etc. A este respecto Lukács ignoró el trabajo de Heinrich Cunow (ver más arriba, nota 67) a quien se había opuesto en otros terrenos (Lukács, op. cit. pp. 185, 190, 595). Pero es necio ignorar los enemigos. El punto de vista que permanece en Lukács es que la ciencia económica surgió con el capitalismo cuando la conciencia de las relaciones económicas en la sociedad — y de su acción sobre otras relaciones sociales — logró un nivel de actualidad nunca antes alcanzado. Esto no es lo mismo que constatar la existencia de aquellas relaciones económicas y de su acción sobre las relaciones sociales.

2. Historia Humana y Natural en la Ideología Alemana

Engels releyó *La Ideología Alemana* en 1888, al escribir en la *Vorbemerkung* (Nota Preliminar) a su "Ludwig Feuerbach": "Rebusqué y examiné una vez más el viejo manuscrito de 1845-46. La parte acerca de Feuerbach no está completa. La parte terminada consiste en una presentación de la interpretación materialista de la historia, que sólo prueba lo incompleto que era nuestro conocimiento de la historia en ese tiempo" (MEW, Vol. 21, p. 264) Parece ser que el punto de vista de Engels es que Marx y él se limitaban a una "Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung" (descripción de la concepción materialista de la historia) y que esta limitación probaba sólo cuán incompleta... etc. La interpretación alternativa es que la substancia de su presentación — por oposición a la cuestión formal, aquella a la que se habían restringido a sí mismos — sólo probaba cuán incompleto era, por aquel entonces, su conocimiento de historia económica. (Para una interpretación materialista de la historia uno tendría que saber no sólo historia, incluyendo historia económica, sino también el sistema de la economía, junto con sus aspectos históricos y otros aspectos de la sociedad, historia social, etc.).

El alcance del factor económico se mencionó en *La Ideología Alemana*, cap. 1, sección 3, "Kommunismus, Produktion der Verkehrsform selbst" ("El Comunismo, Producción de la Forma Misma de Intercambio") (MEW, Vol. 3, pp. 70-77). Aquí la colisión entre fuerzas productivas y *Verkehr*¹⁴⁹ es retomada por Marx. *Verkehr* significa, por una parte, las relaciones entre lo público la constitución externa de la sociedad, sus instituciones, y, por otra parte, el lado personal de las relaciones sociales, pertenecientes a lo individual, la subjetividad de la humanidad. Los lados subjetivo y objetivo están unidos: "Dagegen geht die Entwicklung in Ländern, die, wie Nordamerika [Goethe!], in einer schon entwickelten Geschichtsepoche von vorn anfangen, sehr rasch vor sich. Solche Länder haben keine andern naturwüchsigen Voraussetzungen ausser den Individuen, die sich dort ansiedeln und die hierzu durch ihre Bedürfnisse nicht entsprechenden Verkehrsformen der alten Länder veranlasst wurden. Sie fangen also mit den fortgeschrittensten Individuen der alten Länder und daher mit diesen Individuen entsprechenden entwickeltsten Verkehrsform an, noch ehe diese Verkehrsform in den alten Ländern sich durchsetzen kann." (p. 73) ("En cambio, en países como Norteamérica, que comienzan desde el principio en una época histórica ya muy avanzada, el proceso de desarrollo marcha muy rápidamente [Goethe]. Estos países no tienen otras premisas espontáneas fuera de los individuos que allí se instalan como colonos, movidos a ello por las formas de intercambio de los viejos países, que no corresponden ya a sus necesidades. Comienzan,

pues, con los individuos más progresivos de los viejos países y, por tanto con la forma de intercambio más desarrollada, correspondiente a esos individuos, antes ya de que esta forma de intercambio haya podido imponerse en los países viejos"). Los individuos progresistas, como vemos, no tienen la carga de las antiguas *Verkehrsformen*¹⁵⁰; por consiguiente ellos comienzan con el más alto desarrollo de la *Verkehrsform*, como correspondiente a esos individuos. (Este es un paso atrás con respecto a la exposición más adelantada en las *Tesis sobre Feuerbach*, en las cuales el verbo no es "entsprechen" (corresponder), sino "sein" (ser). "Corresponder a" deja fuera la más atrevida y exacta expresión de la etiología del adelanto de los individuos en su relación con el adelanto de *Verkehrsform*. Nos enfrentamos además con la referencia a *Verkehrsform*, como opuesta a la internalización del *Verkehr*, lo cual fue establecido en la *Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho* y los Manuscritos Económico-Filosóficos de Marx).

(La nota a pie de página a este pasaje de *La Ideología Alemana* menciona una energía personal de los individuos de las diversas naciones, energía lograda a través de mezcla de razas. Esto constituye un paso atrás respecto a la teoría social, introduciendo elementos biológicos denegados más tarde por Marx. De pasada debe ser notado que en este texto el elemento biológico es mantenido activo no sólo en la condición primitiva del hombre sino también en la civilizada).

Aquellos que han emigrado al Nuevo Mundo no tienen otros presupuestos naturales que las presuposiciones individuales, las cuales están libres de las *Verkehrsformen* que no corresponden a sus deseos. El hombre puede por ello ser selectivo; las *Verkehrsformen* no forman un sistema que deba moverse como un todo; aquello que es innecesario, irracional, no económico, irrelevante para las propias necesidades, superfluo, puede ser dejado de lado. Este es el retrato del hombre racional, el *homo economicus*, no sólo respecto a las relaciones económicas de producción, etc., sino de energía, recursos, relaciones humanas, postulados por el joven Marx y las cuales quedan por ser discutidas.

La teoría de la *Verkehrsform* es generalizada por Marx para ceñir nuevas formas de poder no gravadas por intereses, etc. desde épocas tempranas, las colonias de la antigua Cartago y Grecia, Islandia medieval y Sicilia. Marx subraya el lado subjetivo de la *Verkehrsform* en su relación con el lado objetivo. "Die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in Sachliche" ("La transformación de los poderes (relaciones) personales en cósmicos) en conexión con la división de trabajo (p. 74). Sin embargo, esta postura no es la resolución del problema dialéctico de las partes externa e interna del hombre, el problema está tratado en el capítulo sobre "El Fetichismo de las Mercancías" en *El Capital*, Vol. 1. El asunto se aborda en *La Ideología Alemana* en referencia a la contradicción (colisión) entre las fuerzas productivas y las *Verkehrsformen* en su lado externo como una contradicción (colisión) dialéctica; en lo que refiere a *El Capital*, sin embargo, ambos aspectos del hombre están relacionados en su interacción con la relación de intercambio de productos en sociedad: allí una relación definida entre hombres se muestra como la relación fantástica entre cosas. Con esto no sólo está propuesto el problema en lo abstracto, sino también las bases a través de las cuales se aprehende su composición en sociedad en forma concreta.

Los editores de las obras de Marx y Engels, (Marx-Engels Werke, MEW Vol. 3 p. ix), ejemplifican el significado de *Verkehrsform* como "die jeweilige Gesamtform der Produktionsverhältnisse" ("la correspondiente forma total de relaciones de producción"). Este significado es en un sentido más estrecho que aquel otro indicado más arriba para *La Ideología Alemana*; en otro sentido esta concepción recupera aquello con lo que la *Verkehrsform* entra en colisión, por esto entonces entraría en contradicción consigo misma. Cornu, op. cit. pp. 182 n. y 183 n., citando la traducción francesa, *L'Idéologie Allemande* (1968) pp. 90 s., traduce *Verkehr* como "Rapports sociaux" ("relaciones sociales"). La traducción inglesa de *Verkehr* es dada como "intercourse" ("intercambio") (op. cit.). Marx escribió sobre el significado de *Verkehr* como *commerce* (en

francés) (comercio), cfr. Marx, carta a P.V. Annenkov, Diciembre 28, 1846 (MEW, Vol. 27, p. 453)



NOTAS

- 1) Marx murió en marzo de 1883, Engels en agosto de 1895.
- 2) Friedrich Engels; "Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana" (1888) en Marx-Engels Werke (MEW), vol. 21, pp. 291-292.
- 3) Franz Mehring; *Karl Marx*, F. Fitzgerald traductor (1936) p. 123.
- 4) Gustav Mayer, *Friedrich Engels*, Gilbert y Helen Highther trad. (1936) p. 104.
- 5) D. Ryazanov, *Karl Marx y Friedrich Engels*, J. Kunits trad. (s.f.) p. 216.
- 6) Auguste Cornu, *Los orígenes del pensamiento marxista*, (1957). Cornu concluye que en *La Sagrada Familia*, Marx y Engels desarrollaron el mismo tema fundamental, pero Marx más profundamente. (Ver su *Karl Marx y Friedrich Engels*, vol. 3 (1962) p. 204). Marx, por otro lado, seguía siendo utópico y abstracto en "Los Manuscritos Filosófico-económicos" (1944) mientras que Engels les dió los elementos adecuados para el estudio de la situación económica en Inglaterra (Cornu ib. vol. 4 (1970) pp. 267-268). La lectura por Cornu de los trabajos de Marx y Engels de este periodo proporciona en detalle base a una concordancia general entre los biógrafos de ambos y los historiadores del movimiento socialista en general. La interpretación de los Manuscritos Filosófico-económicos la avanza a la luz de las obras de Ludwig Feuerbach de aquel tiempo. No obstante, si el trabajo de Marx es leído a la luz de sus escritos subsecuentes se obtendrá una comprensión diferente, más concreta y práctica. La exclusión de cualquier punto de vista, contemporáneo o de largo plazo, es parcial en consideración a los conceptos y las praxis. La discusión de los *Manuscritos Filosófico-económicos* es parcial si se mantiene externa al trabajo mismo. (Los Manuscritos) se han convertido en símbolo del Marx "humanista" como opuestos al Marx "materialista dialéctico", "revolucionario", etc., así los han convertido en panfleto entre los partidos y los intereses, y de aquí que no sean evaluados por lo que son en su forma, contenido interno y sus relaciones.
- 7) M.E.W. Vol. 13, p. 496 (recensión de Engels de *La Crítica de la Economía Política de Marx* en *Das Volk*, No. 14 agosto 6 de 1859).
- 8) M.E.W. Vol. 21 p. 27 (*Prólogo al Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* de Engels (1884), vol. 19 p. 209. (Die Entwicklung des Sozialismus Von der Utopie zur Wissenschaft (1880-82)), vol. 20, p. 25 (Herrn Eugen Dürings, Umwälzung der Wissenschaft (1878)). [Del socialismo utópico al científico; en *El Antidühring*].
- 9) M.E.W. Vol. 19, p. 210; vol. 20, p. 248.
- 10) M.E.W. Vol. 19, p. 527 (Introducción de 1892 a *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*).
- 11) Karl Marx; *El Capital*, Vol. 1, 7a. ed. (1914) p. 336. Cf. Karl Korsch; *Karl Marx* (1938) p. 168, id. G. Langkau ed. (1967) p. 145.
- 12) Karl Korsch; *Marxismo y Filosofía* (1923), E. Gerlach ed. (1966).
- 13) Georg Lukács; *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) en *Werke*, vol. 2 (1968) (*Historia y Conciencia de Clase* (1923)).
- 14) Lukács; op. cit. p. 175 nota. Una revisión del problema es dada en ese tiempo por Korsch en la edición de 1929 a su trabajo, y en la introducción que E. Gerlach tiene a la edición de 1966 del mismo.

- Lukács, op. cit. p. 32, atribuye su separación de la posición común con Korsch a la imposibilidad de combatir el fascismo fuera del partido (comunista).
- 15) Sidney Hook, *Toward the understanding of Karl Marx (Hacia la comprensión de Karl Marx)* (1933) pp. 29 ss.
 - 16) S. Hook, *From Hegel to Marx (De Hegel a Marx)* (1936) pp. 217-218.
 - 17) *Ib.* pp. 206, 285. Ver también Hook, *Reason, Social Myth and Democracy (Razón, mito social y democracia)* (1940) cap. 9.
 - 18) Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy (Capitalismo, socialismo y democracia)* 3a. ed. (1962) pp. 10-11. De cualquier manera Schumpeter fue incapaz de comprender la relación dialéctica de Marx con Hegel. En "Schumpeter y la historia del problema", cf. Roman Roldosky: *Zur Entstehungsgeschichte des Marx'schen Kapital (Génesis y Estructura de El Capital de Marx, siglo XXI ed.)* Vol. 1, 2a. ed. (1969) pp. 8-9. Ver también Helmuth Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriff bei Karl Marx (La estructura lógica del concepto de capital en Marx)* (1970) pp. 13-14. E.J. Hobsbawm es de la opinión de que Engels sobresimplificó, atenuó el pensamiento de Marx, teniendo claridad en la exposición de su punto de vista. Cf. su introducción, p. 18, a las *Formaciones Económicas Precapitalistas* de Karl Marx (1964).
 - 19) *Ib.*, p. 21.
 - 20) *Ib.*, p. 39.
 - 21) Cf. G.V. Plekhanov, "Ocherki po istorii materializma", parte 3, en *Izbrannye Filosofskie Proizuedeniya*, vol. 2 (1956), pp. 128-194 (Beiträge zur Geschichte des Materialismus (1896), parte 3). Cf. también Plekhanov (N. Bel'tov) *K Voprosu o razvitii Monisticheskogo Uzgl'yada na istoriyu (1895) (El desarrollo de la visión monista de la historia)*, A. Rothstein trad. (1947) cap. 5. Aquí se discute la relación Engels-Morgan en relación al punto de vista de Marx.
 - 22) Ernest Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1962) (1961) p. 315. Dioskurenpaar.
 - 23) L. Von Mises, *Socialism (Socialismo)*, 2a. ed. (1953) pp. 302-s, 395-s. Marx es convertido en el autor de la concepción materialista de la historia. Ver ref. Sartre (cfr. nota 29).
 - 24) F.A. Hayek, *The counter-revolution of science. (La contrarrevolución de la ciencia)* (1955) (1964), pp. 204-ss.
 - 25) George Lichtheim, *The Origins of Socialism (Los orígenes del socialismo)* (1969), p. 59: "La versión positivista del marxismo [...] por Engels y Kautsky". Ver también Lichtheim, *Marxism (Marxismo)* (1964), p. 238 nota: "El socialismo utópico y científico" y otros escritos posteriores de Engels "son un verdadero compendio del nuevo punto de vista positivista del mundo". Pero cfr. de Herbert Marcuse, *Razón y Revolución* (1960) Prefacio, ib. p. 323: "Este absolutismo de la verdad complementa la herencia filosófica del marxismo y de una vez por todas separa a la teoría dialéctica respecto de las subsiguientes formas de positivismo y relativismo. Simplemente un tema a ser resuelto aquí y el cual no se condujo a su final. Ver T.W. Adorno, *Negative Dialectik (Dialéctica Negativa)* (1966). Este tema de la positividad y el positivismo referido a la dialéctica de la naturaleza de Engels, a la historia humana por Sartre (cfr. nota 29) o a la epistemología, por Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik (Teoría de la Dialéctica)*, espera a ser develado. El volumen publicado por T.W. Adorno et. al. *La disputa del Positivismo en la Sociología Alemana* (1969) (trad. española) ha retomado algunas de estas cuestiones.
 - 26) Z.A. Jordan, *The Origin of Dialectical Materialism (Los orígenes del materialismo dialéctico)* (1967), p. 15. Jordan propone aquí el siguiente esquema: El materialismo dialéctico de Engels es equivalente al positivismo de Hegel y la tendencia del pensamiento de Marx al naturalismo. Jordan, que es un letrado, algunas veces escribe sin exactitud. En la p. 384 de su trabajo menciona el punto de vista de Croce en el que "La necesidad histórica [...] permite a Marx profetizar el advenimiento de una nueva era" Korsch se opone a esto. Hasta aquí está bien. Pero entonces Jordan escribió: "Karl Popper estuvo de acuerdo substancialmente con esta evaluación, pero estableció esto más incisivamente". De cualquier mane-
ra, el pasaje citado (Popper, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Vol. 2 (1962), pp. 83 ss de la edición en inglés) no apoya a Jordan. Se lee: "El socialismo [de Marx] se tuvo que basarse sobre el método utópico a su nivel científico, y tuvo que basarse sobre el método científico de análisis de la causa/efecto, y sobre la predicción científica. Y como asumió a la predicción en el terreno de la sociedad como lo mismo que la profecía histórica, entonces el socialismo científico tuvo que basarse en un estudio de las causas y efectos históricos y finalmente en la profecía de su propio acontecer". Popper entonces, no estuvo de acuerdo con la evaluación de Korsch sino con la de Croce: ambos atribuyen a Marx un rol profético, uno escudándolo para esto con la necesidad histórica, el otro con las causas y efectos históricos. La posición de Korsch sobre Marx y el marxismo se oponía a considerarlo como un profeta. Al contrario, es la interpretación de Jordan sobre Marx —que unida a la de Croce y Popper— la que sitúa a Marx en la categoría de los profetas; en acuerdo con Jordan la doctrina de Marx no es concebida como una necesidad natural sino como una inevitabilidad dialéctica: es la ideología de la redención lo que Marx cree no es científico sino escatológico (Jordan, op. cit. p. 385). De acuerdo a Popper, op. cit. Vol. 2 p. 332, Engels era más dogmático que Marx.
 - 27) Jürgen Habermas, *Teoría y praxis* (1963) (1967) p. 217. Ver también *ib.*, p. 202: *Die Naturalistische Version, die Engels der Ideologien lehre gab.* (La Versión Naturalista que Engels dió de la Teoría de las Ideologías).
 - 28) G.D.H. Cole, *Historia del Pensamiento socialista*, Vol. 2: Marxismo y Anarquismo (1959), pp. 310-311.
 - 29) J.P. Sartre, *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960), p. 690. De acuerdo con Sartre, sin embargo, fue Marx quien "constituyó el materialismo dialéctico" (*Ib.*, p. 214 nota.). La relación hombre-naturaleza no fue explorada profundamente por Engels; el hombre, como parte de la naturaleza, incluyendo su representación mística y fantástica de sí mismo y de la naturaleza, es un complejo problema cuyos (modernos) orígenes se encuentran en Descartes, Hobbes, Spinoza, el empirismo británico y la controversia matemática del S. XIX, sobre los números irrales e irracionales, etc. En primer lugar, las relaciones dialécticas de abstracción o concreción en sus momentos actuales y potenciales, por un lado, sus momentos subjetivos y objetivos por otro, no han sido deshechadas en las recientes discusiones referidas al hombre y la naturaleza. Sartre, op. cit. pp. 669 ss., y Jordan, op. cit. pp. 167 ss, se han limitado a las indicaciones de las superficialidades, confusiones y antidialéctica de Engels (en Sartre: Engels es un pensador analítico, no dialéctico; este régimen es impuesto sobre Engels por su economicismo). (Lukács y Korsch serán discutidos más abajo desde esta perspectiva; sobre Schmidt Cfr. nota 32). En el segundo (Jordan), la alienación del hombre respecto de la naturaleza es además de un problema de moralidad y derecho, uno de ontología y epistemología. Marx expuso sus posiciones en vista de las complicaciones de tales cuestiones en los años 1840's. Cfr. Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence (Reflexiones sobre la Violencia)* 1908 cap. 5, quien fundó su teoría de la violencia, en particular la distinción entre fuerza y violencia, en lo que él entendió que era la teoría marxista de lo natural en el hombre. Lo humano como opuesto a lo natural es —de acuerdo a lo que Sorel entiende de la concepción marxiana— similar a "la creación por la voluntad inteligente". De las tantas oposiciones de lo natural y lo humano en Marx, esto es tal vez lo menos apropiado o exacto.
 - 31) George Lichtheim, *Marxismo* (1964), parte 5, caps. 3 y 4.
 - 31) *Ib.* pp. 234-235.
 - 32) Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (El Concepto de naturaleza en la Teoría de Marx)* (1962). Schmidt descubre el carácter no-ontológico del materialismo de Marx, el cual es un punto que vale la pena tratarse en referencia a *Las Tesis sobre Feuerbach* de Marx. La diferencia entre Marx y Engels respecto al materialismo filosófico es expuesto por Schmidt (p. 12): la cuestión del concepto de Marx de naturaleza necesariamente es extendido a la cuestión de la relación entre la concepción materialista de la historia y el materialismo filosófico en general, mientras que la cuestión del materialismo filosófico no surge en referencia a Engels. (La "concepción materialista de la historia", sin embargo, no es un concepto de Marx, y el modo en que esta frase es aplicada a su trabajo señala una definición precisa). La naturaleza es definida por Schmidt (pp. 19-75) como si fuera —en el sis-

- tema de Marx — el material de la actividad humana. Esto requiere una discusión posterior con el joven Marx, quien concebía la relación dialéctica de la separación actual y de la unidad potencial de la relación del hombre con la naturaleza. Cfr. nota 35. Marx al tiempo que escribió *El Capital*, extendió los sistemas de la actividad humana en relación con la naturaleza. Cfr. notas 37, 41, 42, 43 y 44. Para una apreciación cfr. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Conocimiento e Interés) (1968) pp. 49 ss.
- 33) Shlomo Avineri, *El Pensamiento social y Político de Karl Marx* (1968) p. 202.
- 34) Helmut Fleischer, *Marx und Engels* (Marx y Engels) (1970), pp. 179 ss.
- 35) Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), en Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe, I, vol. 3, pp. 122-123, ver L. Krader "Critique dialectique de la nature de la nature humaine", en: *L'Homme et la Société*, No. 10 (1968), pp. 22-23 y adición 2, al final.
- 36) Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1857-1858), 1953, p. 27.
- 37) Marx, *Kapital*, vol. I, op. cit., pp. 336-337.
- 38) Karl Marx y Friedrich Engels. *El Manifiesto comunista*, cap. 1 (inicio) "La historia de todas las sociedades existentes es la historia de la lucha de clases".
- 39) Marx, *Kapital* (*El Capital*) loc. cit.
- 40) *Ökonomisch-Philosophische Manuscripte* (Manuscritos Económico-filosóficos) loc. cit.
- 41) Marx, *Kapital* (*El Capital*) Vol. I, op. cit. pp. 272-273.
- 42) MEW, vol. 31, p. 306; Marx and Engels, *Selected Correspondence* (Marx y Engels, correspondencia selecta), I, Lasker trad. (1965), p. 189.
- 43) Marx, *Kapital* (*El Capital*), vol. I, op. cit., p. 593 nota.
- 44) Ib. p. 728, también pp. 303-304.
- 45) MEW, vol. 19, p. 108; *Correspondencia Selecta*, op. cit., p. 312. Sobre cronología cp. Karl Marx, *Chronik seines Lebens in Einzeldaten*, V. Adoratskij ed. (1934) p. 365.
- 46) Marx, *Kapital* (*El Capital*), Vol. I, op. cit., pp. 335 f.
- 47) MEW, vol. 26.3, pp. 482 también pp. 289 y 414.
- 48) Hannah Arendt, *The Human Condition* (*La Condición Humana*) (1958); y el mismo sentido, *On Violence* (1969). (*Sobre la Violencia*).
- 49) "Marx y Engels sobre Feuerbach: La primera parte de *La Ideología Alemana*" D. Ryazanov ed, en: Marx-Engels Archiv, vol. 1 (1926), pp. 205-306. La introducción editorial por Ryazanov es la historia más sinóptica de que se dispone del manuscrito. Ver también MEW, vol. 3, pp. Viss. Posteriores cuestiones a su publicación son dadas por A. Cornu en, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Vol. 4 (1970), pp. 170 ss. (ver el añadido 2, infra) p. 239.
- 50) Primera edición en 1884; 4a. edición 1891-1892. Engels le debe a Marx: Los prefacios a la 1a., 4a. ediciones y *passim*. Lewis Henry Morgan, *La sociedad Antigua, o Investigaciones en las Líneas del Progreso Humano desde el Salvajismo, a través del Barbarismo hasta la Civilización* (Nueva York y Londres, 1877).
- 51) *Las Notas Etnológicas de Karl Marx* (Estudios sobre Morgan, Phear, Maine, Lubbock), transcritos y editados, con una Introducción por Lawrence Krader (Assen, 1972). Precisiones bibliográficas posteriores respecto a la discusión que sigue serán encontradas allí. Este trabajo contiene la transcripción de extractos y notas hechas por Marx de los siguientes libros: Lewis Henry Morgan, *Ancient Society* (*La Sociedad Antigua*) (1877); John Budd Phear, *The Aryan Village in India and Ceylon. (La Aldea Aria en India y Ceylan)* (1880); Henry Summer Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* (*Lecturas sobre los Principios de la Historia de las Instituciones*) (1875); John Lubbock (Lord A. Avebury) *The Origin of Civilisation* (19870). Los extractos y notas de los 3 primeros trabajos se reúnen en el cuaderno B 146, el cuarto en el cuaderno B 150, de *International Institute voor Sociale Geschiedenis*. Los primeros 3 grupos de extractos fueron hechos por Marx durante el invierno de 1880 y la primera mitad de 1881, el cuarto a finales de 1882, unos cuatro meses antes de su muerte. Además de los extractos de los mencionados trabajos, el cuaderno B 146 también contiene extractos por Marx de los trabajos de J.W.B. Money sobre Java, de Rodolph Sohm sobre leyes antiguas y medievales y de E. Hospitalier sobre electricidad, los extractos y notas sobre Lubbock están más restringidos en forma y en contenido que las anteriores notas, pero revelan, sin embargo, un estado notable de actividad mental de Marx aún en la última parte de su vida. D. Ryazanov, "Novye Dannye o Litereturnom Nasledstve K. Marksa i F. Engel'sa," en: *Vestnik Sotsialisticheskoy Akademii*, No. 6, 1923, pp. 351-376, ha aparecido incorrectamente la cronología de estos grupos de extractos y notas en los últimos meses y años de la vida de Marx, en relación a la perspicacia y la energía con que Marx trabajó en ellos también ver la traducción alemana de su conferencia ante la academia Socialista: "Neueste Mitteilungen über den literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels", (novísimas Noticias sobre el legado literario de Karl Marx y Federico Engels) en: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, (Archivo para la Historia del Socialismo y del Movimiento Obrero) (Vol. II, 1925). Esto, de ninguna manera es para desmerecer los servicios de Ryazanov al editar y publicar los trabajos de Marx, incluyendo aquéllos no publicados al momento de su muerte. Ryazanov en esta conferencia llama la atención, en primer lugar, hacia los extractos de Marx sobre Maine y Lubbock además de los extractos de Morgan conocidos gracias a Engels. Una detallada discusión de los contenidos y la cronología de los cuadernos B 146 y B 150 aparece en "*Las Notas Etnológicas*", op. cit., pp. 86 ss.
- 52) La disertación doctoral es publicada en MEW, *Ergänzungsband 1*, pp. 257-373: *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie* (Diferencia entre la Filosofía Natural de Demócrito y la de Epicuro). Sobre los grupos de Hegel ver la carta de Jenny Von Westphalen, del 10 de agosto de 1841, MEW, *Ergänzungsband 1*, P. 641. Publicaciones: "Das philosophische Manifest der Historischen Rechtsschule" ("El Manifiesto Filosófico de la Escuela Histórica del Derecho") en: *Rheinische Zeitung*, No. 221 9 de agosto de 1842 (MEW, vol. 1, pp. 78-85); "Zur Judenfrage" (La cuestión judía) en: *Anales Franco-alemanes*, 1844 (MEW, vol. 1 pp. 347-377); "Zur Kritik der Heggeschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (Introducción)) ib (MEW, vol. 1 pp. 378-391). La correspondencia con Ruge fue publicada en los mismos "Anales" (MEW, vol. 1, pp. 337-346) Arnold Ruge y Marx los editaron conjuntamente. *Die Heilige Familie* (*La Sagrada Familia*) (1845) fue publicada conjuntamente con Friedrich Engels (MEW, vol. 2, pp. 3-223). Aunque fue Engels el primer autor que aparece en la página del frente, fue Marx el que escribió la mayor parte del trabajo.
- 53) El cuerpo, además de los volúmenes mencionados, incluye materiales que todavía no se publican en el II SG, una parte de ellos está siendo ahora preparada para publicarse por H.P. Harstick.
- 54) Augusto Cornú, *Karl Marx et Friedrich Engels*, vol. 4: *La formation du matérialisme historique* (La formación del materialismo histórico).
- 55) *Ibid*, pp. 287 ss.
- 56) MEW, *Ergänzungsband* (volumen complementario) 1, p.v.
- 57) Louis Althusser, *Pour Marx* (publicado en español con el título: *La revolución teórica de Marx*) (1966), p. 233. Su juicio es unilateral. Korsch llamó la atención al prefacio de Marx a la Crítica de 1859, donde Marx indicó que "el primer trabajo llevado a cabo para la solución de las dudas que me preocupaban, fue la revisión crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel." Este trabajo fue escrito en 1843 (MEW, vol. 1, pp. 203-333) y la introducción a éste fue publicada en 1844. Sus estudios arrojaron como resultado que las relaciones legales y las formas de estado están enraizadas en las relaciones materiales de vida (MEW, vol. 13, p. 8). Cfr. Karl Korsch, *Karl Marx* (1938) p. 20. De acuerdo con Marx, el factor materialista, o las relaciones materiales, fueron ya desarrolladas por él en 1843-44, antecediendo así el tiempo límite de 1845-46 propuesto por Cornú, Althusser, etc. La teoría que dice que la base de la ley, el derecho y el estado radica en las relaciones materia-

- les de la vida es incompatible con la teoría de las esencias, y está positivamente relacionada a las formulaciones subsecuentes de Marx respecto al conjunto de las relaciones sociales (contra Feuerbach), el método científico o materialista, etc. Marx había ya roto con la filosofía de la esencia desde aquella temprana época. Ser radical significa ir a la raíz de las cosas; Marx ya había ido a la raíz en 1843.
- 58) Ver nota 51.
- 59) *El Capital*, vol. 1, op. cit., p. 316.
- 60) Para la composición cronológica de *El Origen de la Familia* de Engels, ver *Las Notas Etnológicas*, op. cit., pp. 388 ss.
- 61) MEW, vol. 36, p. 109. La carta está fechada el 16 de febrero de 1884.
- 62) *Ib.*, p. 194. La carta está fechada en Agosto 11 de 1884. Henry S. Maine, la Ley antigua (1861), es referida por implicación por Engels en: *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* (1942), p. 70 [traducción de Engels, Ursprung (indicación de origen), 4ta. ed.: se le referirá de ahora en adelante como Engels, Origen]; MEW, Vol. 21, p. 80. Aquí Engels se refiere a la teoría de Maine del progreso social desde el estado legal al contrato. Esto está propuesto en el trabajo de Maine [Everyman's library (librería de todos los hombres), p. 100]: "Entonces si nosotros empleamos status [...] sólo para significar estas condiciones personales [i.e. los poderes y privilegios que antiguamente residen en la familia] podemos decir que el movimiento progresivo de las sociedades ha sido un movimiento desde el *Estado al contrato*". El apuntamiento de Engels, loc. cit., es que esta idea ya había sido expresada en el manifiesto comunista, sin embargo, Marx en sus extractos de Maine, de las instituciones primitivas [los cuadernos etnológicos] simplemente apunta la teoría de Maine de tal modo que implica su acuerdo, sin una demanda de derechos de prioridad. La restricción de Maine de la derivación del Status a los poderes y privilegios en la familia está aquí impugnada como que es demasiado estrecha. Excluye los poderes de la persona que estaba fuera de la familia en la antigüedad clásica y también fuera del restringido campo de los privilegios.
- 63) Ver *Los Cuadernos Etnológicos*, pp. 89, 360, 395. También Marx; *Cronica*, op. cit., p. 374.
- 64) Ver *Los Cuadernos Etnológicos*, pp. 89 ss. Marx había ya entrado en contacto con el trabajo de Bancroft en conjunción con sus notas críticas de Kovalevsky, op. cit., IISG, cuadernos B 140, pp. 19, 20, 22, etc.. Kovalevsky confiaba profundamente en Bancroft respecto a los indios de Norteamérica.
- 65) Engels, *Origen*, Prefacio.
- 66) Loc. cit.
- 67) Heinrich Cunow, "Die Okonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft" ("Los Fundamentos Económicos del Matrimonio"), en *Die Neve Zeit* vol. 16 (1897-98). Parte 1 pp. 107-108; id., *Die Marx'sche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie (La teoría marxista de la Historia de la Sociedad y del Estado)* vol. 2 (1921), pp. 140 ss. Eduard Bernstein, Introducción a la traducción italiana de Engles, Ursprung, en *Socialistische Monatshefte*, vol. 4 (1900); Marx-Engels, *Izbrannye Proizvedeniya*, vol. 2 (Moscú, 1955), p. 161; Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, vol. 2 (Berlín 1955), pp. 159 s. El trabajo de Cunow como se puede ver, tiene mayor importancia que la histórica. No obstante Otto Mánchen-Helfen (ver la siguiente nota) criticaba a Cunow por la debilidad para mantenerse en el naciente campo de la etnología. Pero el dominio que Cunow tenía de la literatura existente fue también ocasionalmente inexacto. Cunow, *Zur Urgeschichte der Ehe und Familie* ("Para la Prehistoria del Matrimonio y la Familia") [Ergänzungshefte zur Neven Zeit, No. 14] (1912), pp. 51 s. (Cuadernos complementarios del Neuse Zeit)], acusó a Morgan de imponer la idea del hombre civilizado (Kulturmenschen) sobre los pueblos primitivos. "Morgan dio a la palabra padre el mismo significado que procreador" (p. 52) Pero esa no es la costumbre que encontramos entre hombres civilizados. Engels había apenas demostrado que el Código Napoleónico, art. 312, había trastocado dicho significado: "L'enfant conçu pendant le mariage a pour pere le mari". (Engels, *Origen*, cap. 2; MEW, vol. 21, p. 70) Cunow entonces hubiera tenido que demostrar que Morgan partió de (por lo menos una) de las usanzas civilizadas al no distinguir entre el parentesco social y el biológico, (esto es una tontería, el comprender toda la usanza civilizada en una sola fórmula).
- 68) Otto Mánchen-Helfen, "Heinrich Cunow und die Ethnologie", en: *Die Gesellschaft*, vol. 9 (1932), Parte 1, pp. 447.
- 69) Carta a Marx, Diciembre 8, 1882, MEW, vol. 35, p. 125. Engels escribió: "La Similitud entre los alemanes de TACITUS y las tribus de la Costa Noroeste es, de hecho, muy sorprendente aunque el modo de producción es tan fundamentalmente diferente -aquí pescadores y cazadores allá pastoreo nómada de animales y principios de agricultura. Esto demuestra exactamente cómo en esta etapa el tipo de producción es menos decisivo que el grado de disolución de los viejos lazos consanguíneos y la vieja comunidad mutua de los sexos en la tribu".
- 70) MEW, Vol. 3, p. 21.
- 71) Mánchen-Helfen, op. cit., pp. 447 s., aquí, mientras alaba a Cunow, ha ido demasiado lejos, porque escribió: "La producción de los hombres, el acto de procreación y nacimiento, es lo mismo en todas las sociedades. Hay historia porque hay factores variables. La producción de los pueblos es un Factor constante". (¿Como si no hubiera historia natural! Tenemos que distinguir la interacción de dos tipos de historia y no separar al hombre de la naturaleza, o a la naturaleza de la historia. Pero esto es un punto menor comparado con los aportes de Mánchen-Helfen).
- 72) Cornú incluyó *La Ideología Alemana* dentro de los cánones del materialismo histórico, los editores de MEW habían hecho lo mismo. Pero Cornú escribió: "Les premiers rapports sociaux, engendrés à la fois par la production et par la procréation..." ("Las primeras relaciones sociales engendradas a la vez por la producción y por la procreación..."), op. cit., vol. 4, p. 178, en referencia a *La Ideología Alemana* cfr. MEW, vol. III, Jorwort, pp. VII ss. Esta es una confusión que introduce las cuestiones biológicas en las sociales. Erhard Lucas, "Die Rezeption Lewis H. Morgan durch Marx und Engels" in: *Saeculum*, vol. 15 (1964), pp. 153-176, y "Marx' Studien", pp. 327-343, hace un erudito examen pero no acierta al distinguir entre el "factor económico en la historia" y el materialismo histórico como tal. Engels había incluido (Origen, Prefacio) el factor biológico dentro de la idea que tenía entonces de materialismo histórico. Aparte de la distinción teórica general entre los conceptos de "el factor económico en la historia" y de "materialismo histórico" es particularmente importante hacerlo en este contexto. Lucas concluye que la separación del factor económico desde la sociedad primitiva por Engels tuvo (como una) consecuencia que se declare que Morgan es materialista histórico (y pp. 171 s.) pero el atributo "materialista histórico" para Morgan por parte de Engels no es la consecuencia de la separación de la Historia Humana en etapas económicas y pre-económicas. Uno podría considerar a Morgan como un materialista histórico no sobre las bases de haber fundado una interpretación de la sociedad primitiva, sobre las bases del parentesco, sino en aquellas de la propiedad. Engels cita a Morgan en acuerdo a la introducción posterior (ver el final del "Origen de la Familia...") así como de la anterior. Finalmente, Engels modificó su bienvenida a Morgan dentro de las filas de los materialistas históricos al afirmar que el tratamiento económico de Morgan era "durchaus ungenügend" ("completamente insatisfactorio") (Origen, Prefacio). Esto significa elementalmente que -según Engels- el factor económico debe ciertamente hallarse en la sociedad antigua incluyendo la primitiva. Engels hizo del incremento de la riqueza el factor decisivo para derrocar al derecho materno y para la sustitución de éste por el derecho paterno en la sociedad antigua (Origen pp. 50 s., MEW, vol. 21, pp. 60 s.) esto está conectado con el período de decadencia de las sociedades gentilicias; pero previamente a ello, mientras la sociedad gentilicia era aún floreciente, un factor económico trajo un cambio en la forma de la familia conduciendo a la introducción del derecho paterno y la esclavitud. Este factor, según Engels, fue la adquisición de ganado doméstico como propiedad (ib, pp. 47 ss; MEW, vol. 21, pp. 58 ss.). Engels no había logrado aún un sistema internamente consistente. Sobre la relación entre la concepción materialista de la historia y el factor económico, ver también a George Plekhanov, "La Concepción Materialista de la Historia", ed. de Cultura Popular, México 1972. G.V. Plekhanov, *Izbrannye Filosofskie Proizvedeniya* Vol. 2 pp. 236-266: "Omateriálisticheskóm ponimánii istorii" pp. 267-299, "Ob ékonomicheskóm Faktóre".
- 73) *Los Cuadernos Etnológicos*, p. 183.

- 74) Marx, *El Capital*, Vol. 1, op. cit., p. 304. Ver arriba la discusión sobre *La Ideología Alemana*.
- 75) *Los Cuadernos Etnológicos*, p. 183. En los extractos de la *Historia Primitiva* de Maine, Marx hizo el comentario: "Un mejor armamento es un elemento que descansa directamente sobre el progreso de los medios de producción (Esto está asociado directamente, por ejemplo en la caza y la pesca con medios de destrucción, medios de guerra)" (ib. p. 330). Los avances en tecnología militar de los cazadores y los pescadores están directamente relacionados por Marx al factor económico en su historia en oposición a la sugerencia de Engels de que el factor económico se reserve sólo para pueblos civilizados. La oposición dialéctica en el extracto de Morgan carece de movimiento temporal, es decir, en un estado de tensión en contra del movimiento temporal, del movimiento temporal almacenado, finalizando en la petrificación de la relación entre las GENS-CASTAS. La oposición dialéctica en los extractos de Maine tiene como un movimiento temporal implícito en sí mismo, que es el progreso, en los medios de producción para la caza y la pesca (tecnología); sobre estas bases descansa el progreso en tecnología militar, C.F. Marx, *Grundrisse*, op. cit., p. 76.
- 76) Aristóteles, *Política*, 1252 b. La aldea parece ser anterior en el tiempo respecto al estado, pero no es claro si la familia es lógica o cronológicamente anterior a la aldea de acuerdo a Aristóteles.
- 77) Ib. 1253 a. En otra parte he sugerido que Aristóteles, en este pasaje así como en otras partes relacionadas de la "Ética a Nicómano", aplica el término *Polis* en dos sentidos: como el estado actual de algunos hombres, y como el estado potencial de otros. Ver Lawrence Krader, "La antropología de Thomas Hobbes: La violencia, una condición humana primitiva" en: *Sociedad Internacional de la Historia de las Ideas*, 3era. conferencia internacional (Filadelfia, 1972).
- 78) G.W.F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, (La Ciencia de la Lógica) 2da. ed. (1831) Prólogo; Aristóteles, *Metafísica A*, 2, 982b.
- 79) Aristóteles, ib, A, 1, 981; Hegel loc. cit.
- 80) D.G. Ritchie, *Darwin y Hegel* (1893), p. 47. Ver también la discusión de las expresiones platónicas en Hegel, pp. 51 s., y la influencia de Goethe, pp. 43 ss.
- 81) William Wallace, *Prolegomeno to the study of Hegel's Philosophy*, (Prolegómenos al estudio de la Filosofía Hegeliana) etc., (1894) pp. 118-120.
- 82) Kuno Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre* (Vida, Obra y Doctrina de Hegel) *Geschichte der Neueren Philosophie* (Historia de la Novísima Filosofía) Vol. 8, 2a. ed. (1911) pp. 221 ss.; T.L. Haering, *Hegel, Sein Wollen und Sein Werk* (Hegel, sus Propuestas y su Obra) vol. 1 (1929), pp. 313 ss., 382 ss. y en varias partes se ha manifestado el aspecto orgánico y social del pensamiento desarrollista de Hegel, pp. 723 ss. El aspecto físico y mecánico. C.F.O. Ernst Cassirer, *El problema del Conocimiento* (1950) pp. 170 s., para el aspecto biológico del problema (aquí la figura de Ernst Haeckel no está bien representada; por su Darwinismo social cf. Daniel Gasman, *El Origen Científico del Nacional Socialismo*, (1970).
- 83) Charles Darwin, *La Descendencia del Hombre* (librería moderna, New York, s.f.) pp. 441 ss. En el siglo XX el pensamiento de Darwin ha sido re-valorado, pero su significado no ha sido sustancialmente cambiado por Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité* (1970), (El azar y la necesidad), quien destaca como las condiciones de los sistemas orgánicos; telonomía, morfogénesis autónoma y invarianza reproductiva. Es la combinación de éstos la que expresa concretamente lo que Darwin intentó expresar por estructuras "ni benéficas ni dañinas".
- 84) Darwin, *El Origen de las Especies*, op. cit., p. 64 (ver notas precedentes).
- 85) MEW, Vol. 30, p. 131, carta fechada en Diciembre 19, 1860.
- 86) Ib. p. 578, carta fechada en Enero 16, 1861.
- 87) Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, E. Burns tr. (New York S/F), pp. 80 s.
- 88) F. Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*, op. cit., p. 210.
- 89) Cfr. *The Ethnological Notebooks*, Introducción, *passim*.
- 90) Heinrich Cunow, "Die Ökonomischen Grundlagen", loc. cit.; idem "Zur Urgeschichte der Ehe und Familie", op. cit.
- 91) Herman Duncker, *Vorbemerkung*, en F. Engels, *Der Ursprung*, etc. (1931).
- 92) Morgan, *Sociedad Antigua* (Ancient Society) (1907), p. 475. Cfr. también Parte III, Cap. 1. Aquí Morgan rechaza, como hizo Darwin, cualquier pensamiento preconcebido o teleología.
- 93) Engels, *Origen...*, op. cit., pp. 51 s.; MEW, Vol. 21, pp. 62 s. Cfr. M.M. Kovalevsky *Tableau des Origens et de l'évolution de la Famille et de la Propriété*, (1890).
- 94) Engels, *Origen...*, op. cit., p. 107; MEW, Vol. 21, p. 116.
- 95) G. Lukács, *Historia y Conciencia de Clase*, op. cit., p. 422.
- 96) S.I. Kovalev, "Znachenie 'Proischozhdeniya sem' v F. Engels'a v izuchenii antichnogo obshchestva", en: *Problemy istorii doka pitalticheskikh obshchestv*, Vol. 5 (1935), Nos. 7-8, pp. 87-89.
- 97) Engels, *Origen...*, p. 55; MEW, Vol. 21, p. 65. Esto se sostiene por encima de la decadencia de la sociedad gentilicia. Sin embargo, la propiedad y su disposición fue considerada también por Engels como el factor activo en la transformación social en los estadios anteriores. Cfr. más arriba. Engels, siguiendo a Morgan, consideró a la familia como el principio activo y a los sistemas de consanguinidad como el principio pasivo. (Engels, op. cit., pp. 26-27; MEW, Vol. 21, pp. 37 s.; Morgan op. cit., p. 44). Esto contradice la idea de que la propiedad es el factor activo, pero Engels no lo resolvió. Marx, Extractos de Morgan, *The Ethnological Notebooks* (Los Cuadernos Etnológicos), p. 112, escribió a propósito de esta relación: "Ebenso verhält es sich mit politischen, religiösen, juristischen, philosophischen Systemen überhaupt" (Asimismo se relaciona, en general, con los sistemas políticos, religiosos, jurídicos, filosóficos"). (Ver Engels, op. cit., p. 27). Es una completa necesidad pensar que Marx tenía en mente a la familia como factor activo mientras que los sistemas políticos, religiosos, (el orden es diferente en Engels), jurídicos y filosóficos en general como los elementos pasivos. El factor económico está implícito aquí, se aplica a las sociedades primitivas y civilizadas sin distinción. Engels no estableció en este caso el significado total y propio de Marx; el problema fue puesto en orden por Engels en su carta a Joseph Bloch, de septiembre 21, 1890, la cual fue publicada por primera vez en *Der Sozialistische Akademiker*, Vol. 1, No. 19, octubre 1, 1895 (MEW, Vol. 37, pp. 462-465). La carta fue comentada más adelante por Th. G. Masaryk, L. Woltmann, Franz Mehring, Hermann Greulich, E.R.A. Seligman y V.G. Simkhovitch. *Seligman (La Interpretación económica de la Historia)*, (1902), pp. 64-65; la publicación contemporánea de la carta en *Leipziger Volkszeitung*, 1895, No. 250, llamó la atención. Engels escribió: "Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus-politische Formen des Klassenkampfes und seine Resultate - Verfassungen, nach gewonnener Schlacht durch die siegende Klasse festgestellt usw. - Rechtsformen, um nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, juristische, philosophische Theorien, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung zu Dogmensystemen über auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren Form" ("La base es la situación económica, pero los diversos momentos de la sobreestructura - formas políticas de la lucha de clases y sus resultados; constituciones establecidas después del tiempo en la pelea por parte de la clase vencedora, etc.: las formas del derecho y, finalmente, los reflejos en los cerebros de los participantes, de todas estas luchas reales teorías políticas, jurídicas, filosóficas, perspectivas religiosas y sus desarrollos ulteriores en sistemas dogmáticos - también ejercen su influencia en el curso de las luchas históricas y en muchos casos determinan principalmente su forma"). Ver también la carta de Engels a Conrad Schmidt, Agosto 5, 1890 (MEW, Vol. 37, pp. 435-438) y de octubre 27, 1890 (ibid., pp. 488-495), la carta a Franz Mehring, julio 14, 1893 (MEW, Vol. 39, pp. 96-100); a W. Borgius (Nota H. Starkenburg), enero 25, 1894 (ibid., pp. 205-207; cfr. p. 580).
- 98) Engels, *Origen...*, pp. 96 s.; MEW, Vol. 21, pp. 105 s.

- 99) Morgan, op. cit., p. 265.
- 100) Morgan, op. cit., p. 267.
- 101) *The Ethnological Notebooks* (Los Cuadernos Etnológicos), p. 210.
- 102) Ibid, pp. 292 s., 294 s., 308 s., 310 s. El lado subjetivo de interés en relación al lado objetivo es tratado por Marx en *Los Manuscritos Económicos Filosóficos* y en *La Sagrada Familia*, en *Los Grundrisse* y en *El Capital*, Vol. 3, parte 2.
- 103) Ibid, p. 329.
- 104) Ibid.
- 105) Engels, *Origen...* p. 161; MEW, Vol. 21, p. 171. Anteriormente, al final del cap. 3 (La Gens Iroquesa) Engels escribió: "Los más bajos intereses —la codicia despreciable, la brutal sensualidad, la sucia avaricia, el robo egoísta de la riqueza común— consagran la nueva, civilizada, sociedad de clases: los más viles medios —robo, violencia, perfidia, traición— socavan la vieja sociedad sin clases y provocan su caída." (MEW, Vol. 21, p. 97). Aquí todas las subjetividades aparecen reunidas. No es que el juicio subjetivo de Engels haya intervenido: pues es ésta una noble inspiración; más bien, los motivos atribuidos a quienes se separan del grupo de la antigua sociedad sin clases son enteramente subjetivos, y el proceso de socavamiento y derrocamiento de las gentes es esbozado por Engels en términos enteramente subjetivos. El lado objetivo —la acumulación de propiedad, las relaciones sociales cambiantes, y las cambiantes relaciones con la naturaleza están enlistadas por Engels en otro lugar; enlistadas de manera hasta cierto grado superficial, tomadas de Morgan. No están interrelacionadas entre sí, así como tampoco están relacionadas con los factores subjetivos. El enlistado de estos factores subjetivos es no obstante un notable servicio de Engels, porque generalmente todos aquellos que se nombran marxistas están satisfechos con la búsqueda de los factores objetivos aislados, "las férreas leyes", etc., como si la humanidad no tuviera interioridad; así mismo los intereses son tratados por Engels sólo en su lado subjetivo. Como hemos visto, Marx los describió como subjetivo y objetivo; la mayoría de los llamados marxistas tratan exclusivamente el lado objetivo de los intereses. De nuevo estamos en deuda con Engels por haber recuperado este aspecto de la vida humana de la sociedad. Engels había tomado el problema de la avaricia en su contexto anterior: "La riqueza de los vecinos excita la avaricia de gentes a quienes la concentración de la riqueza aparece ya como una de las metas primordiales en la vida. Son bárbaros: el beneficio por medio del saqueo es concebido por ellos como algo más sencillo y de hecho más honorable que por el trabajo" (ibid, p. 149; MEW, Vol. 21, p. 159). Aquí debemos trasladar la avaricia de la motivación o interés desde la psicología individual a la de grupo. Esto es difícil, y los viejos intentos hechos por Wilhelm Wundt y Emile Durkheim no han sido satisfactorios. Más recientemente la literatura etnológica ha tendido a mantener a la psicología individual de un lado, y a las relaciones de grupo en otro. La antropología psicológica parece hoy tomar los fenómenos de grupo como externos al individuo, como patrones culturales, como valores compartidos, actitudes compartidas y otros términos parecidos, sin suscitar el problema de cómo los factores externos son internalizados por el individuo, los factores internos, motivos, etc., externalizados en la constitución y relaciones de grupos. Ver A.F.C. Wallace, *Cultura y Personalidad* (1961), p. 29 ss. *La unidad psíquica de los Grupos Humanos*.
- 106) Ibid, p. 19; MEW, Vol. 21, p. 30.
- 107) William Boyd Dawkins, *El Hombre Primitivo en Gran Bretaña* (1880); Engels, "Zur Urgeschichte der Deutschen" (Sobre la prehistoria de los alemanes) en MEW, Vol. 19, pp. 425 ss.
- 108) Ibid, pp. 37 ss.; MEW, Vol. 21, pp. 48 ss., citando a Lorimer Fison y A.W. Howitt, *Kamilaroi y Kurnai* (1880).
- 109) V. Gordon Childe, *Evolución Social* (1951). Mi propia investigación ha mostrado que un sistema de parentesco, el Omaha, puede haber evolucionado por más de un camino.
- 110) Morgan, op. cit., pp. 561 ss. Cfr. Engels, op. cit., pp. 162 s; MEW, Vol. 21, pp. 172 s. Marx en *The Ethnological Notebooks*, (Las Notas Etnológicas), p. 139, anotó el párrafo de Morgan sobre la propiedad. Cuando Morgan comentó que la civilización (de la propiedad) es sólo un fragmento en el tiempo del hombre sobre la tierra, Marx escribió: "und zwar sehr kleines" ("y por cierto muy pequeño"); pero no asignó un lugar especial a este pensamiento. Engels acomodó esta exposición utópica de Morgan dentro de su propia argumentación.
- 111) Morgan, op. cit., pp. 126, 256, 259, 282; Engels, op. cit., p. 96.
- 112) *The Ethnological Notebooks*, p. 207. Bertrand de Jouvenel, *Poder* (1952), Cap. 5, continúa la distinción entre *dux* y *rex*.
- 113) Para el tratamiento de Marx sobre Cuvier, Cfr. *El Capital*, Vol. 1 op. cit., p. 478. Véase su carta a Engels de marzo 25, 1868, en *Correspondencia Escogida*, 2a. Edición (1965), p. 201. Ver también, en referencia a Engels y Cuvier, *The Ethnological Notebooks*, (Notas Etnológicas), Introducción. Engels, *Origen...* op. cit., p. 27; MEW, Vol. 21, p. 38.
- 114) MEW, Vol. 3, p. 6. Engels publicó estas notas de Marx, escritas a principios de 1845, como apéndice a su propio *Ludwig Feuerbach*. Engels hizo cambios insignificantes en el texto citado (uso de mayúsculas, puntos y comas, etc.). N. Rotenstreich, quien ha escrito un comentario erudito y equilibrado sobre las *Testis* ha dado a la última palabra anotada, *Verhältnisse* (relaciones) el significado "condiciones"; esto no es apropiado, ni adecuado, ni usual. Aquí restauramos el significado "relaciones". La razón para esto se ve en la continuación de la sexta tesis de Marx: "Feuerbach, quien no elabora la crítica de esta esencia actual, está por ello obligado: 1. a abstraerse de la trayectoria histórica y fijar el temperamento religioso por sí mismo, y a presuponer un individuo humano en abstracto de manera aislada. 2. La esencia por lo tanto sólo puede ser concebida como "genus", como universalidad interna y silenciosa que une a muchos individuos *naturalmente*." La abstracción que opera Feuerbach postula un individuo aislado, lo opuesto al individuo en sus relaciones sociales. El aislamiento no es lo opuesto a una condición, su superación es el establecimiento de una relación. Marx se opuso al "genus" de Feuerbach porque éste lo había concebido como lo universal que une "naturalmente" a muchos individuos. Según Feuerbach, el vínculo no es social sino natural (énfasis de Marx), a lo cual Marx opuso lo social. El hombre es un conjunto de aquello que no está aislado, sino entrelazado, relacionado. El vínculo sirve entonces como la condición *sine qua non* de la vida social; pero primero debe ésta estar establecida. Rotenstreich omitió este paso (Nathan Rotenstreich, *Problemas Básicos de la Filosofía de Marx* (1965), pp. 69-78).
- 115) E.V. Böhm-Bawerk, *Karl Marx y el cierre de su sistema* y Rudolf Hilferding, *La crítica de Böhm-Bawerk a Marx*, P.M. Sweezy Ed. (1966) Cfr. Hilferding, pp. 132 s., y la Introducción del Editor, p. XX.
- 116) Algunos de estos lugares se ofrecen en Krader, "Critique dialectique de la nature de la nature humaine", loc. cit.
- 117) Del prefacio a la edición inglesa del *Manifiesto Comunista* (1888).
- 118) Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Sociedad* (1887). Lukács, op. cit. p. 310, ha expuesto la relación de Tönnies con Marx respecto al impacto de las relaciones sociales, económicas y técnicas sobre la forma y contenido de sus ideas, su historia, etc. Una defensa de la solución de Marx a la tasa media de ganancia, en conexión con su teoría del valor en economía, contra los ataques por los economistas austriacos y germanos (como Böhm-Bawerk, véase arriba) fue incluida en la edición de 1911 (Parte 1, § 40). Sin embargo, su contribución, comparada con la de L. von Bortkiewicz, su contemporáneo, ha pasado más o menos desapercibida, y con razón. Ver P.M. Sweezy ed., Introducción, loc. cit.
- 119) Tönnies, op. cit., parte 4, § 9. La relación del "—ismo" con la práctica, de la ideología de la comuna con la realidad social, de la ideología de la sociedad con la práctica social y las relaciones de la sociedad, está implícita en los términos comunismo, socialismo. Tönnies dió un paso hacia adelante al postular su parte del problema. No puede decirse que haya avanzado su concepción muy lejos y aún menos que haya resuelto la relación entre el hecho de comunidad y sociedad, por un lado, y la ideología construida sobre estos hechos, comunismo y socialismo, por otro lado. Desde que escribió, nadie más parece haberlo hecho tampoco. La oposición entre comunidad y sociedad es hoy de alguna manera más clara de lo que lo era en la época que escribió; pero la oposición de individualismo y comunismo/socialismo no lo es. La relación entre comunismo y socialismo fue dejada en forma vaga y pragmática, por

- Engels, y así permanece. —Cfr. Th. G. Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus* (1899) (*Las Premisas Filosóficas y Sociológicas del Marxismo*) (1963), p. 185. Aquí, el "Gemeinmensch" ("Hombre Común") de Feuerbach es igualado a "Comunista"; según Marx, "Mensch ist 'Gesellschaftsmensch'" (El hombre es «hombre social»).
- Pero el paralelo entre *Gemeinschaft* (Comunidad) y *Gesellschaft* (Sociedad) se perdió de vista (ibid., p. 203). Más adelante Masaryk atribuyó a Marx la posición de que la conciencia individual era ilusoria, y de que sólo era real la conciencia colectiva (pp. 184 ss.).
- Contra Masaryk: Antonio Labriola, *Essais sur la Conception Matérialiste de l'histoire*, 2a. Ed. (1902), pp. 279-313 (Rivista Italiana di Sociologia, Mayo 1899).
- 120) "Briefwechsel zwischen Vera Zasulich und Karl Marx" (Intercambio epistolar entre Vera Zasulich y Karl Marx), D. Ryazanov ed., en: *Archiv Marx-Engels*, Vol. 1 (1926), pp. 309-342.
- 121) Los extractos de Marx acerca de Morgan, *The Ethnological Notebooks*, passim.
- 122) S.I. Kovalev, loc. cit. (cfr. p. 252. Nota 1, más arriba), p. 96, expresó las objeciones a la teoría del modo de producción asiático, prevalecientes por entonces en la Unión Soviética; ésta fue la teoría del trotskismo contrarrevolucionario; y sirvió como base para el desarrollo histórico del Oriente como separado, "original".
- 123) *The Ethnological Notebooks*, pp. 58 ss.
- 124) L. Krader, "Transition from Sert to Peasant in Eastern Europe", en: *Anthropological Quarterly*, Washington, Vol. 33, (1960), pp. 76-90.
- 125) La literatura sobre este aspecto es muy grande. Para Rusia, ver Carsten Goehrke, *Die Theorien über Entstehung und Entwicklung des "mir"* (1964), (*La Teoría acerca de la formación y desarrollo del «mir»*).
- 126) Extractos de Lubbock. *The Ethnological Notebooks*, pp. 343, 421.
- 127) M.M. Kovalevsky, *Obschchinnoe Zemlevladienie* (Moscú, 1879), pp. 93 y s. Sobre la propiedad en común de la tierra (en principio) hasta el período inglés en India, ver Marx, Extractos de Kovalevsky, op. cit., IISG, Cuaderno B 140, p. 73.
- 128) Marx, ibid., pp. 34 y s.
- 129) Kovalevsky, op. cit., p. 75 y s; Marx, op. cit., p. 29.
- 130) Marx, *El Capital*, Vol. 1, op. cit., p. 54. Ver también de Marx, *Grundrisse*, pp. 75-77.
- 131) Engels, "Fränkische Zeit" en MEW, Vol. 19, p. 474.
- 132) Engels, "Die Mark", en MEW, Vol. 19, p. 318.
- 133) Engels, "Ergänzung und Nachtrag zum III, Buch des 'Kapital'", en *Die Neue Zeit*, Vol. 14 (1895-96) Nos. 1 y 2, reimpresso en MEW, Vol. 25, pp. 897 ss; ver p. 906.
- 134) Kovalevsky ha propuesto que la India, particularmente en el tiempo del imperio Mogol, tenía un régimen feudal semejante al de Europa occidental. Marx desarrolló lo siguiente, en contra de esa propuesta: "Weil sich 'Beneficialwesen', 'Weggabe von Aemtern auf Pacht' [dies doch durchaus nicht bloss feudal, teste Rom] und *Commendatio* in Indien findet, findet Kovalevsky hier *Feudalismus* im west europäischen Sinn. Kovalevsky vergisst u.a. die *Leibeigenschaft*, die nicht in Indien und die ein wesentliches Moment. [Was aber die individuelle Rolle des Schutzes (Cf. Palgrave), nicht nur über unfreie, sondern auch über freie Bauern betrifft — durch die Feudalherrn (die als Vogte Rolle spielen), so spielt das in Indien geringe Rolle mit Ausnahme der Wakuf] [von der dem romanisch-germanischen Feudalismus eignen *Bodenpoesie* (ver Maurer) findet sich in Indien so wenig wie in Rom. Der Boden ist nirgendwo *noble* in Indien, so dass er etwa uversäusserlich an roturier wäre!] Kovalevsky selbst findet aber einen Hauptunterschied selbst. Keine *Patrimonialgerichtsbarkeit*, namentlich bezüglich des *Civilrechts* im Reich der Grossmoguls." ("Porque en India se encontraron «casos de beneficio», «libertados de funciones de arrendamiento» y *commendatio* [aunque esto no es de ningún modo sólo feudal, como lo prueba Roma], Kovalevsky encuentra
- aquí feudalismo en sentido europeo occidental. Kovalevsky olvidó, sobre todo, la *servidumbre*, que no tuvo lugar en India y que era un momento esencial. [No obstante, el *papel individual de la protección* (Cf. Palgrave) que tuvo lugar a través de los señores feudales (que fungían como gobernadores) no sólo sobre campesinos no libres sino también libertos, jugó un papel restringido en India con excepción del wakuf] [por lo que la *poesía del suelo* propia del feudalismo romano-germánico (ver Maurer) se encuentra tan poco en India como en Roma. ¡El suelo en India por ningún lado es *noble*, así como para que fuera inalienable si había de ser roturado!] Sin embargo, el propio Kovalevsky encuentra por sí mismo una diferencia capital: ausencia de *jurisdicción patrimonial* en el reino del gran Mogol, particularmente, en materia de *derecho civil*.")
- De los cinco puntos principales expuestos por Marx, el primero presenta a Roma junto con la India Mogol y el feudalismo europeo occidental, no hay nada particularmente feudal en lo tocante a la venta o arrendamiento de tierras (*Offices*). El cuarto punto es de efecto opuesto: la mística de la vida sobre la tierra no fue mayormente encontrada en India que en Roma; en la India la tierra fue alienada de los especuladores en cuanto producto. Los tres puntos restantes determinan la ausencia en la India de instituciones fundamentales de feudalismo europeo occidental: servicio a domicilio, servicios individuales como fiador o *Vogt* (gobernador) de los campesinos libres o confinados (resguardados con respecto a la fundación religiosa, el *waqf*) y la jurisdicción patrimonial, particularmente en la ley civil. Una parte de estos argumentos apunta a rasgos comunes entre India y Roma; en el primer caso incluye a la Europa feudal y en el segundo lo excluye. La segunda parte de los argumentos continúa excluyendo a India de la historia práctica europea. La dirección completa de la argumentación de Marx es hacia la separación de la historia India de la Europea. Consiguientemente no cabe pensar en una categoría general de feudalismo, con una variante de la misma en Europa occidental y otra en la India Mogol. India comparte con la antigua Roma ciertas características, Roma está separada del feudalismo europeo — como una época de sociedad, de historia, de cultura, de modo de producción, etc. — y de la sociedad oriental. La línea completa de Marx en este aspecto está contra los esquemas universales de periodización de la historia humana. (Marx, Extractos de Kovalevsky, *Obschchinnoe zemlevladienie*, op. cit., 1156, Cuaderno B 140, p. 67. La traducción rusa de los extractos de Marx sobre Kovalevsky, publicados en *Sovetskoe Vostokovedenie*, 1958, Nos. 3-5, y *Problemy Vostokovedeniya*, 1959, No. 1, es la generalmente aceptada. Ha presentado a la frase de Marx "keine Patrimonialgerichtsbarkeit" como "otsutstvie patrimonial'noy yustitsii" (frase de Kovalevsky) (*Sov. Vostokovedenie*, 1959, No. 5, p. 12; Kovalevsky, op. cit. 153). La cuestión no puede ser dejada aquí: no se trata de la falta de justicia patrimonial sino de la falta de jurisdicción patrimonial en la ley civil del Imperio Mogol que Marx expuso. La referencia a la justicia es la referencia a la abstracción como la referencia a *Gerichtsbarkeit* (jurisdicción) lo es la concreción). — Sobre Phear y Maine ver *the Ethnological Notebooks*. Estas consideraciones pueden ayudar a dar fin a cualquier duda acerca de que Marx consideró y reiteró en varias ocasiones que la historia, la sociedad y el modo de producción de Asia son diferentes de Europea occidental.
- 135) Engels, *Origin...*, pp. 158 y s. Ver parte I de esta sección, más arriba.
- 136) Ibid., pp. 47 s; 145 s. Hay una base aquí para el evolucionismo multilíneal, pero éste no fue destacado por Engels.
- 137) K.A. Wittfogel, *Despotismo Oriental*, (1962), pp. 382 y s. Engels evitó referirse a una particularidad asiática en la edición inglesa del *Manifiesto Comunista* (1888). Aquí, en la primera nota a pie de página del capítulo I, escribió sobre la propiedad en común de la tierra por los pueblos comunitarios "de la India a Irlanda", y relacionó este fenómeno con las gens de Morgan. Por lo tanto el énfasis aquí está puesto más en la generalidad que en la particularidad. En el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto* (1882), escrito junto con Marx, se enfatizó la particularidad del desarrollo ruso, de una "forma primitiva de propiedad comunal de la tierra a una forma más elevada".
- 138) Engels, *Anti-Durhing*, p. 286. Engels cambió la frase "miles de años" no menos de tres veces en sus escritos de las comunidades primitivas, generalmente en lo relacionado con la historia de India, los eslavos, Rusia y el despotismo oriental. Engels, *Origin...* p. 143, alude al trabajo esclavista de la antigüedad clásica.

139) Wittfogel, op. cit., p. 384.

140) Ibid, p. 386.

141) Marx, *El Capital*, Vol. III, op. cit., parte 1, pp. 259-260.

142) MEW, Vol. 25, pp. 906, 910 y s. (Ver más arriba, nota 133).

143) Ver más arriba, notas 94 y 95.

144) Marx, *El Capital*, Vol. III, 3a. Ed., (1911), parte I, p. 156.

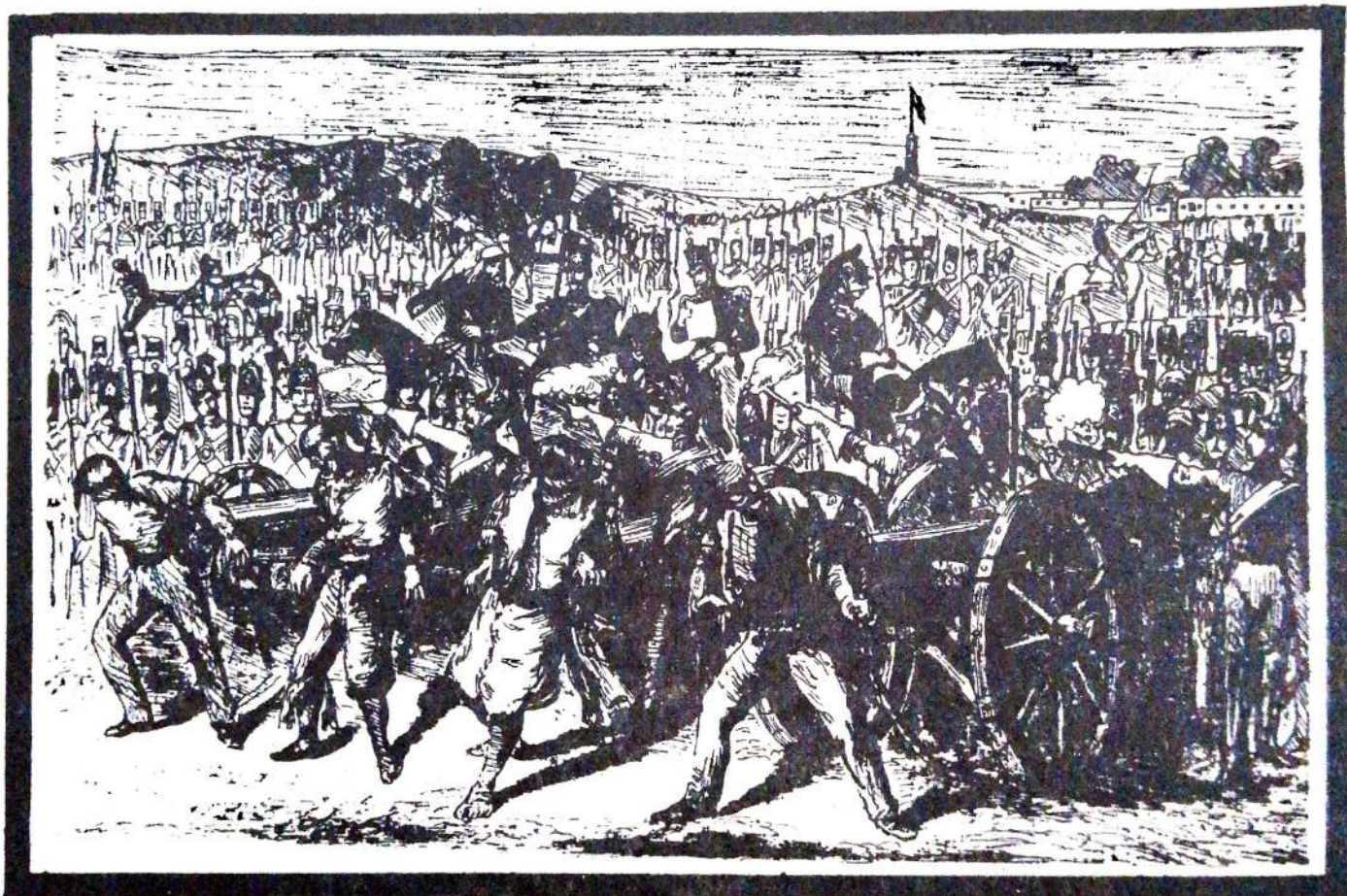
145) Marx, *El Capital*, Vol. I, op. cit., p. 54.

146) Marx *El Capital*, Vol. III, *ibid.*

148) *Ib.* pp. 324 ss.

149) Verkehr [tráfico]: circulación, movimiento, vaivén, concurso, concurrencia, turismo, trato, relación, contacto, comercio, etc. etc. (Según el *Diccionario Manual Langenscheidt*, por Th. Schoen y T. Noeli, Alemania 1962). A lo largo del texto se respetará la palabra en Alemán, si bien los significados de este concepto varían de acuerdo al sentido. Ver hacia el final de esta nota las diferentes interpretaciones del concepto. (N. de los T.).

150) Verkehrsform y Verkehrsformen son conceptos que el autor no traduce, permanecen en Alemán en el original. Adoptan los significados de formas de intercambio, formas de circulación, relaciones sociales, inversión, formas de tráfico, etc. (N. de los T.).



Rebeldes cipayos hindúes son sacrificados —atándolos delante de los cañones— por las tropas colonizadoras inglesas. Firospur, 13 de junio de 1887.

CRONOLOGIAS DE KARL MARX¹

Itinerario No. 1²

por Andrés Sierra

EL PRECAPITALISMO Y EL COLONIALISMO

Presentación:

Como podrá apreciar el lector, Marx se interesó por el estudio del precapitalismo a lo largo de toda su vida. Realizó sobre el tema permanentes y profundos estudios y su interés lo llevó a cubrir los más diversos problemas. No sólo se ocupó Marx del estudio de las formas sociales pretéritas, no contemporáneas, del precapitalismo, también estudió a fondo la relación directa

de dominio del capitalismo sobre las formaciones precapitalistas que le eran contemporáneas. Sin embargo, no cabe aquí pasar a matizar cada uno de estos dos grandes campos del estudio marxiano del precapitalismo. Más bien, presentaremos sustancialmente el núcleo de los estudios de Marx sobre el tema, es decir, trataremos de esclarecer la cuestión más general y englobante de la *relación entre capitalismo y precapitalismo* (K/PreK). Sustancialmente, podemos decir que a Marx lo ocupa el estudio del precapitalismo en todos los campos, en la medida en que pretende caracterizar al capitalismo. Arribamos aquí a la cuestión esencial: *todo se juega en el modo como Marx caracteriza al capitalismo.*

En la comprensión del hecho de que el proyecto total de Marx es la fundamentación científica de las condiciones de posibilidad del comunismo —como sociedad engendrada por y en

el capitalismo—radica la dilucidación de los alcances y el sentido auténtico de los estudios de Marx sobre el precapitalismo. Sólo teniendo en mente esta figura global es posible entender que Marx no recorta ni reduce las sociedades que anteceden al capitalismo al conceptualizarlas como *sociedades precapitalistas*, sino que por el contrario, pone de este modo las bases para una aprehensión unitaria, de conjunto, y esencial de este problema.³

La comprensión radical de la cuestión reside, pues, en abordarla como la problematización de la relación entre K/PreK, pero no sólo, sino que el adecuado planteamiento del problema en estos términos, y por ende su solución, también dependen necesariamente del esclarecimiento de que con el estudio de esta relación se trata de descubrir las condiciones de posibilidad de la revolución comunista. Al plantear de este modo la cuestión, Marx agota en toda su amplitud el problema: comprende en toda su riqueza la relación capitalismo/precapitalismo, tanto en su modalidad histórico-práctica inmediata (colonialismo) como en su faceta lógico-histórica (comparación del capitalismo con formaciones precapitalistas no contemporáneas con él).

Marx descubre la relación K/PreK como un movimiento histórico de crítica mutua y real entre ambas épocas.

El capitalismo lleva a cabo la universalización del sistema de capacidades y necesidades productivo—consumitivas del sujeto social, negando así, prácticamente, a todas las precedentes formas sociales de vida, restringidas naturalmente; pero estas formas naturales a su vez le reprochan constantemente, si bien ello permanece oculto y no se manifiesta inmediatamente, el hecho de que dicha universalización haya sido efectuada llevando a un grado superlativo la enajenación: En el capitalismo, a diferencia de las sociedades precedentes, ya no son las necesidades concretas del hombre el centro del proceso social de producción y reproducción de vida, sino el valor que se valoriza.

Marx descubre entonces como núcleo esencial de esta confrontación, el cuestionamiento radical tanto del capitalismo como del precapitalismo, en la medida en que ambos descubren aquí su índole limitada, carácter que no obstante plasma de modo diverso en cada uno de ellos. Marx aprehende, pues, la contradictoria y compleja relación entre K/PreK sin caer presa de las comprensiones recortadas propias del discurso burgués al abordar este tema, como por ejemplo, la apología o el reduccionismo de uno u otro de los términos de la relación, etc. Y es que, lo repetimos, este movimiento histórico de relación en K/PreK es abordado por Marx teniendo claro que la solución histórica de dicha relación, como génesis y desarrollo de la sociedad burguesa, pone a la vez las bases materiales de la superación de esta última.

Tener presente la totalidad histórica es entonces lo que posibilita esta perspectiva globalizadora y completa. En una palabra: descubrir al precapitalismo y al capitalismo, a cada uno en sí mismo, en sus dimensiones auténticas, por medio de aprehender en toda su amplitud y profundidad la relación que los une y los opone y de este modo especificar sus capacidades y sus límites; todo ello posible por comprender que la solución histórica de esa relación, su despliegue, contiene ya, y pone materialmente, las bases de un futuro radicalmente superador.

En fin, Marx descubre nitidamente que los contenidos, las formas, etc., de este ámbito de la realidad histórica constituido por el precapitalismo, son parte de la riqueza social históricamente producida que cae bajo la égida del capital, quien la pone para sí, en parte negándola y aboliéndola, en parte sólo transformándola, y que por lo tanto el precapitalismo debe ser objeto de la ciencia proletaria en vistas a su reactualización revolucionaria, no capitalista, objeto de la crítica científica, con

miras a su recuperación como instrumento de la revolución comunista.



EL PRECAPITALISMO Y EL COLONIALISMO

- 1835 Estudia mitología clásica e historia del arte. En octubre comienza a estudiar derecho en la Universidad de Bonn.
- 1836 Ingresa en octubre a la Universidad de Berlín: Facultad de Derecho. Estudia Antropología con H. Steffens, estudia Las Pandectas⁴ con F.K. Savigny.
- 1837 Sigue cursos de filosofía e historia. Lee historia del Arte e historia de Alemania. Traduce *La Germania* de Tácito. Estudia, a su vez, a Hegel de cabo a rabo. Intenta escribir una obra del concepto de divinidad en sus manifestaciones religiosas naturales e históricas.
- 1839 Todo el año y hasta 1841 trabaja en su tesis doctoral: *La Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Lectura de Aristóteles con intereses filosóficos. No por ello pierden importancia estos estudios como investigación de documentos esenciales para el conocimiento general del precapitalismo y, en especial, de la antigüedad clásica (A.S.).⁵
- 1840 Continúa trabajando en su tesis doctoral. Proyecto de ensayos polémicos contra el acomodamiento de la religión en ciertos medios universitarios.
- 1841 Redacción de la tesis doctoral. E. Bauer y K. Marx: *Las Trompetas del Juicio Final contra Hegel. El Ateo y El Anticristo*. Denuncian el ateísmo de Hegel y presentan la filosofía de la conciencia universal opuesta al espíritu

- del mundo de Hegel.
- 1842 Realiza estudios de cuestiones etnológicas. Lee historia de los dioses fetiches y de las religiones. De sus estudios sobre religión extraerá Marx el concepto de *fetichismo*, fundamental para la caracterización crítica del Capitalismo (A.S.). Estudia historia de la técnica pictórica. Artículo para los Anales Francoalemanes: *Lutero árbitro entre Strauss y Feuerbach*. Marx anuncia a Ruge el envío de dos próximos ensayos: uno sobre arte cristiano y otro que critica a la filosofía del derecho de Hegel. Posteriormente, Marx comunicará a Ruge la ampliación del primer ensayo transformándolo en estudio sobre "La religión y el arte considerados en su relación con el arte cristiano". Finalmente dirá estar dispuesto a enviar cuatro artículos: 1) *Sobre arte religioso*; 2) *Sobre los románticos*; 3) *El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho* y 4) *Los filósofos positivos*. Sólo se publicará el tercer ensayo. Otros artículos: *sobre los robos de leña, sobre la miseria de los viñadores del Mosela, sobre el conflicto eclesiástico en Colonia*, enviados a la *Rheinische Zeitung*. Por estas fechas en una réplica a un ataque del *Algemeine Zeitung*, Marx cita por vez primera a Fourier. Bien conocida es la importancia de este autor en la elaboración marxiana de una crítica a la civilización.
- 1843 Elabora un cuadro cronológico de la historia desde el año 600 a.n.e. hasta 1589 en ochenta páginas, en base a Ch. Heinrich, *Geschichte von Frankreich*. Trabaja en una revisión crítica a la filosofía política de Hegel, trabajo iniciado probablemente desde marzo de 1842. Entre los temas de sus lecturas cabe destacar: *El Contrato Social*, de Rousseau, *Hombres y costumbres de América*, de T.H. Hamilton; *El espíritu de las leyes* de Montesquieu; y *Del Estado* de Maquiavelo; lecturas sobre las guerras campesinas, la burocracia, la estructura del régimen feudal, la relación entre propiedad, señorío y servidumbre, la propiedad privada, la familia, la primera forma de Estado; "Marx perfila por vez primera la estructura del sistema feudal francés" (C.A.). Redacta su trabajo *A propósito de la cuestión judía*, en él, "A la emancipación política que no libera al hombre del espíritu religioso, o pone la emancipación humana, que únicamente será alcanzada mediante la supresión del Estado y el dinero" (Rub., pág. 21).
- 1844 Trabaja en sus *Manuscritos Económico Filosóficos* y en *La sagrada familia* —escrito en colaboración con Engels—, textos donde enfatiza la importancia del estudio de la historia y muestra la amplitud de sus lecturas históricas (C.A.). Publica *A propósito de la cuestión judía* y la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*. Estos textos continen ya una primera y redonda concreción de la crítica total marxista a la sociedad burguesa, y de la vital crítica de la enajenación del trabajo —son de especialísima importancia sus *Manuscritos Económico Filosóficos*—, proyecto que se desplegará enriqueciéndose y especificándose a lo largo de toda la vida y la obra de Marx y Engels. Nos parece importante, entonces, destacar en referencia a este proyecto general de crítica total el papel destacado que tuvo la crítica de la religión realizada por el joven Marx, en la medida en que este tema fue una de las vertientes en las que Marx se enfrentó al tema de la enajenación (A.S.).
- 1845 Publicación de *La Sagrada Familia*, escrita en colaboración con Engels. Tesis sobre Feuerbach; en las que Marx resume su concepción materialista de la historia. Comienza a trabajar en *La Ideología Alemana*, cuyo primer capítulo es el primer esbozo general de la concepción materialista de la historia e "hilo conductor" de sus investigaciones posteriores (C.A.).
- 1846 La *Ideología Alemana*.*
- 1848 Finalizan Marx y Engels la redacción del *Manifiesto del Partido Comunista*.* Artículos en la *Neue Rheinische Zeitung*, entre ellos será de gran importancia los que proclaman la guerra revolucionaria contra Rusia.
- 1851 Estudia historia de las civilizaciones, historia de Roma, historia de las ciudades medievales y del sistema medieval, historia del colonialismo,* historia de la tecnología, etc. Estudia problemas de agricultura, la química agrícola, la renta de bienes raíces, etc. Lectura de *Conquest of Peru y Conquest of Mexico* de Prescott.*
- 1852 Desde este año, hasta 1856, Marx elabora grandes cantidades de artículos periodísticos. Aborda los más diversos temas. El problema del colonialismo le ocupará centralmente (A.S.).
- 1853 En la correspondencia con Engels es tocado el tema de Oriente.* Mencionan *Les Voyages* de Bernier.* *History of British India*, de J. Mills. Marx se dedica totalmente a estudiar historia de Oriente,* sobre todo de la India.* Estudia numerosos historiadores y consulta una copiosa documentación diplomática al respecto.* Artículos sobre Lord Palmerston.* Estudia historia de la comunidad primitiva de los gaélicos.
- 1854 Marx sigue la guerra ruso-prusiana. Artículos sobre la diplomacia secreta en las relaciones entre la Inglaterra y Rusia con respecto al reparto de Turquía.* Lee la *Historia del Imperio Otomano* de J. Hammer-Purgstall. Elaboración de un artículo sobre la cuestión de Oriente en colaboración con Engels.*
- 1855 Un centenar de artículos en las *Neue Oder-Zeitung*. Los temas de los artículos que cabe destacar son: la guerra de Crimea,* la cuestión agraria en Irlanda, la muerte del zar vista por la prensa inglesa, el estado de los ejércitos ingleses,* la biografía política de Palmerston,* etc. Relectura de la historia de Roma hasta la época de Augusto. Discusión con Engels sobre Alemania y el paneslavismo, Marx documenta a Engels para que escriba dos artículos sobre el tema.
- 1856 Todo este año encontrará a Marx profundamente interesado por la política extranjera rusa,* y la sumisión de la diplomacia inglesa a los intereses rusos.* Reuniones frecuentes con B. Bauer, desde diciembre del 55, quien se ha convertido en un admirador de Oriente, y particularmente de Rusia, y guarda serias reticencias críticas con respecto a las "ilusiones sobre los obreros y la lucha de clases" (Rub., pág. 57). "Descubrimientos históricos" sobre la diplomacia secreta rusa del siglo XVIII. Marx envía a Engels informes bibliográficos y apreciaciones críticas sobre la historia y la literatura de los pueblos eslavos, para estimularlo a un estudio sistemático del movimiento paneslavista. Artículos sobre la derrota de Turquía,* sobre la guerra de Crimea.* Artículo sobre la cuestión nacional en Italia. El artículo termina así: "De nuevo la burguesía se ve obligada a apoyarse en las masas del pueblo y a confundir la emancipación nacional con la emancipación social. La pesadilla piemontesa se ha disipado, el encanto diplomático está roto, y el volcánico corazón de Italia revolucionaria vuelve a latir de nuevo" (Rub., pág. 59). Publicación del estudio sobre la diplomacia secreta en el *Sheffield Press*, debido a los cortes de esa primera publicación será efectuada una segunda, de agosto de 1856 a abril de 1857, por el *Free Press*. En su estudio.

* El lector encontrará marcados con un (*) los tópicos y los textos en que Marx abordó el problema del colonialismo.

- extraordinariamente documentado, Marx ataca severamente la diplomacia rusa y la alianza con Inglaterra denunciando apasionadamente la política de dominación mundial del zarismo. Marx estudia historia de Polonia, remite a Engels la obra *Historia de la Comuna Polaca del siglo XIX* de L. Mieroslavsky. Estudia historia de Prusia.
- 1857 Marx escribe contra los panfletos rusófilos de Bauer. Artículos sobre: el conflicto anglo-chino en Cantón,* las perspectivas de la guerra anglopersa,* el comercio ruso-chino,* sobre China e India,* sobre el tratado de paz anglo-persa,* sobre el papel de la Compañía de las Indias,* la cuestión de los principados del Danubio.* Unos doce artículos sobre la sublevación india de 1857.* Artículo sobre los auténticos móviles de la política de las distintas potencias en la cuestión de Oriente, particularmente en relación con la separación de las provincias del Danubio, de Turquía y la unificación de los principados bajo un príncipe que hiciera el papel de títere.* Artículos sobre la insurrección de los Cipayos,* sobre la importancia financiera del dominio indio para Inglaterra* y el papel de la Compañía de las Indias Orientales.* Marx comienza a redactar sus *Elementos Fundamentales para una Crítica de la Economía Política* (Grundrisse).
- 1858 Marx trabaja en sus Grundrisse, que incluyen una sección sobre las formaciones precapitalistas, pasaje en el cual Marx realiza una síntesis de sus ya extensos estudios sobre el precapitalismo arrojando una luz esclarecedora sobre el problema de las formas primitivas de la comunidad, esclareciendo igualmente la relación histórica entre la disolución de estas comunidades y la aparición del capital. Este texto establece también importantes tesis sobre el modo de producción asiático, la antigüedad clásica, el feudalismo y la transición del feudalismo al capitalismo (A.S.). Artículos diversos: sobre comercio británico,* sobre los préstamos a La Compañía de las Indias Orientales,* sobre el sistema financiero y fiscal en la India,* sobre la Compañía de las Indias,* sobre la historia del tráfico de opio,* sobre el comercio anglo-chino,* sobre la abolición de la esclavitud en Rusia, sobre el colonialismo. En carta a Engels (8 de octubre): "La labor propiamente dicha de la sociedad burguesa es la creación del mercado mundial, al menos en sus amplios contornos, y de una producción basada en él. Puesto que la tierra es redonda, esta labor parece haber finalizado con la colonización de California y Australia, y la apertura de China y Japón. Para nosotros la cuestión difícil es la siguiente: la revolución es inminente en el continente y ésta adquirirá inmediatamente un carácter socialista. ¿No será aplastada necesariamente en este pequeño espacio, teniendo en cuenta que, en un terreno mucho más amplio, el movimiento de la sociedad burguesa es aún ascendente?" (Rub., pág. 70).
- 1859 Publicación de la obra *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En el prólogo Marx presenta la muy conocida síntesis de su concepción materialista de la historia. Cabe destacar además, como tema de interés inmediato en el conocimiento del precapitalismo, la exposición en esta obra de los resultados de las investigaciones realizadas por Marx en torno al origen del dinero y su encarnación en los metales preciosos, tema presente a lo largo de todas sus investigaciones económicas (A.S.). Artículos sobre la cuestión de la unidad italiana, sobre los efectos de la crisis financiera de la India,* sobre el mercado exterior inglés,* sobre el creciente poder del capital financiero inglés sobre el mercado mundial,* sobre el nuevo conflicto anglo-chino.* Artículos sobre la emancipación de los siervos en Rusia. "Estos siervos semiasiáticos harán reinar un terror sin precedentes históricos, pero que dará inicio al seguro giro importante de la historia de Rusia; finalmente esta sublevación pondrá en el lugar de la civilización engañosa e inauténtica introducida por Pedro el Grande una civilización auténtica y universal" (Rub., pág. 71). Marx envía al New York Tribune y al Das Volk un documento diplomático revelado en 1837 que expone en cierta medida la filosofía del expansionismo zarista.* Marx denuncia en los artículos sobre el conflicto anglo-chino la participación, al igual que en las guerras precedentes del opio, de Palmerston cuya política está dirigida a obligar a los estados asiáticos a hacer concesiones a Rusia.*
- 1860 Durante todo el año Marx trabajará en su *Herr Vogt*, donde ataca fuertemente a la Rusia zarista y a sus cómplices, la Francia de Napoleón III y la Prusia gobernada por el príncipe regente Guillermo, el texto aparece en diciembre. Artículos sobre: la intervención francesa en Siria,* el comercio británico,* etc. En correspondencia con Lasalle, en torno a la guerra contra Rusia como la misión revolucionaria de Alemania, Marx señala sus largos años de estudio de la diplomacia rusa. Artículos sobre las consecuencias de las dificultades sociales internas para la política exterior rusa.
- 1861 Lee a Apiano, *Las guerras civiles en Roma*, y comenta con Engels. Se reúne con un viejo amigo de juventud, Friederich Köppen, quien le ofrece su obra *La Religión de Buda y su Génesis*. Lee a Tucídides. Dos artículos sobre la intervención de Francia, Inglaterra y España en México.*
- 1862 Investigaciones durante todo el año para un anexo histórico al capítulo sobre el capital de su crítica a la economía política. Ocupará durante todo el año catorce voluminosos cuadernos. Artículos sobre las aventuras de Napoleón III en México,* la rebelión de Los Taipings,* sobre los progresos rusos en su expansión en Asia,* sobre la ocupación rusa de una isla situada entre Japón y Corea,* hecho sobre el cual la prensa inglesa "rusificada por la influencia de Palmerston" guarda un religioso silencio (Rub., pág. 85). Artículo *La Fabricación de Pan*, el artículo finaliza así: "El triunfo del pan fabricado a máquina señala un importante cambio en la historia de la gran industria; he aquí que esta toma por asalto ahora los refugios mejor defendidos de los métodos medievales" (Rub., pág. 88). Marx y Engels reúnen amplio material histórico para elaborar un manifiesto sobre Polonia. Marx reserva para sí la parte diplomática y hace varios intentos de redacción. Este trabajo lo realiza al tener noticias de la insurrección polaca, y hacia fin de año redactará para la Asociación de Obreros Alemanes de Londres una proclama sobre Polonia en la cual aborda la cuestión nacional de ambos países: "La cuestión polaca es la cuestión alemana. Sin una Polonia independiente no habrá una Alemania unificada e independiente, ni tampoco emancipación alemana de la hegemonía rusa que se inició con la primera repartición de Polonia" (Rub., pág. 93).
- 1864 Correspondencia con Engels a propósito del "conflicto danés provocado por la entrada de tropas austro-húngaras en Silecia. Ambos sopesan las posibilidades de una revolución en Alemania que sólo podría prevenir el

- poder de Rusia, que es la que conduce el juego sobre Europa" (Rub., pág. 93). Sobre Rusia "... Estos dos asuntos, el aplastamiento de la insurrección polaca y la anexión del Cáucaso son, en mi opinión, los dos acontecimientos europeos más relevantes desde 1815"* (carta a Engels del 7 de junio) (Rub., pág. 95) Reunión con Bakunin donde tratan la derrota polaca.
- 1865 Trabaja en el tomo III de *El Capital*. Debates en el Consejo Central de la A.I.T. en torno al apoyo que debe darse al pueblo polaco y con respecto a diversos movimientos nacionales de la clase obrera
- 1866 Discurso sobre la cuestión polaca en la celebración de su aniversario. Intervenciones en los debates del Consejo Central en torno a la cuestión de las nacionalidades.
- 1867 Discurso incendiario contra Rusia, con motivo del aniversario de la insurrección polaca, a la que acusa de querer dominar el mundo con los más diversos métodos y tácticas. "Europa sólo tiene una alternativa. O bien la barbarie asiática, bajo la dirección moscovita, se abate sobre su cabeza como una avalancha, o bien restablecerá a Polonia, situando de tal modo entre ella y Asia veinte millones de héroes, y obteniendo de esta forma un respiro para poder llevar a cabo su regeneración social" (Rub., pág. 107).
- En los debates respecto a la participación oficial de los representantes de la A.I.T. para el Congreso de la Liga de la Paz y la Libertad convocado en Ginebra para el 5 de septiembre. Marx afirma que: "el congreso de la internacional obrera es por esencia un congreso de la paz, puesto que la unión de las clases obreras hará un día imposible que se lleven a cabo guerras entre naciones" (Rub., pág. 109).
- Marx estudia la cuestión irlandesa y llega a la conclusión de que es inevitable la separación de Irlanda e Inglaterra. Reconoce en los fenianos ciertas tendencias proletarias y formula posibles objetivos de su lucha: gobierno autónomo, revolución agraria, etc.* Se publica el tomo I de *El Capital*. En esta obra, como es sabido, se contemplan en diversos pasajes las cuestiones del precapitalismo y el colonialismo.
- 1868 Marx trabaja en el libro III del *El Capital*, estudia renta de bienes raíces y química agrícola. Se interesa por el papel del municipio rural en diversos sistemas económicos, entre los eslavos y en Rusia. Lee la obra de Maurer sobre la historia de La Marca y comenta con Engels. Carta a Engels sobre Rusia.
- 1869 En una discusión en la A.I.T. sobre la cuestión de los bienes raíces, Marx critica el punto de vista prohudoniano, expuesto en el congreso de Bruselas, y presenta la transformación en propiedad colectiva de las minas, los bosques y la tierra en general, como necesidad económica y social. Marx trata en debates del consejo general la cuestión de la herencia planteada en el congreso de Ginebra por los adeptos de Bakunin: "En primer lugar debemos ser capaces de transformar el orden existente, y entonces la herencia desaparecerá por sí sola". El consejo general adopta una resolución elaborada por Marx sobre el derecho a la herencia. Este es "no la causa, sino el efecto, la consecuencia jurídica de la organización económica actual de la sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción". La resolución recomienda medidas de transición mientras se instaure la propiedad común, por ejemplo, aumento de los impuestos sobre la herencia, limitación de los derechos de herencia, etc. (Rub., pág. 118). Estas intervenciones de Marx sobre la herencia y la propiedad, son una muestra ejemplar del interés inmediatamente político que revestían las investigaciones sobre el precapitalismo al ser tratadas por Marx desde su punto de vista proletario (A.S.). Carta a Engels en la que critica la indecisa posición de Liebknecht sobre la cuestión de la nacionalización de la tierra tal como se presenta en Alemania. Marx estudia de nuevo la cuestión irlandesa, subraya en sesiones del consejo general la importancia de la emancipación nacional irlandesa para la emancipación social del proletariado inglés. Marx expone en una carta a Kulgeman, 29 de noviembre, su punto de vista sobre la cuestión irlandesa. Insiste sobre el tema en una carta a Engels, 10 de diciembre: "La clase obrera inglesa no llegará a nada antes de haberse desembarazado de Irlanda. La palanca debe aplicarse en Irlanda" (Rub., pág. 119) * En varias sesiones Marx toca el tema de la política británica respecto de los revolucionarios irlandeses (fenians) encarcelados.* Recibe la obra *La Situación de la Clase Obrera en Rusia*, de N. Flerovski. Estudia ruso; Danielson le enviará a partir de este año copiosos materiales sobre Rusia.
- 1870 Sobre la obra de Flerovski: "De su libro se desprende irrefutablemente que la actual situación en Rusia es insostenible, que la emancipación de los siervos no hace más que acelerar el proceso de disolución y que una terrible revolución social es inminente" (12 de febrero), a Kulgeman, a quien le habla de sus lecturas rusas: "La miseria del campesinado ruso tiene la misma causa que la miseria del campesinado francés durante el reinado de Luis XIV: los impuestos al Estado, y el obrok que debe darse a los grandes propietarios, en vez de provocar la miseria, la propiedad común, por el contrario la ha disminuido" (17 de febrero), (Rub., pág. 121). Marx continúa sus estudios sobre Irlanda. Su hija Jenny escribe ayudada por él una serie de artículos sobre la cuestión irlandesa en favor de la amnistía de los prisioneros fenians. Hacia fin de año sostiene numerosas entrevistas con la revolucionaria rusa L. Tomanoskaia con quien discute sobre las perspectivas de la comuna rusa. Desde este año y hasta 1881 Marx elabora una cronología de la historia universal desde el año 90 a.n.e. hasta 1648, en base a la historia mundial de F. Ch. Schloesser de 18 tomos y de la historia de los pueblos italianos de C. Botta. Llenará con esta cronología seiscientas páginas, quedando inconclusa.
- 1871 En sesiones del consejo general Marx ataca la política rusófila de Gran Bretaña.
- 1872 Trabaja en la edición francesa del libro I de *El Capital* y en la segunda edición alemana del mismo. Se ocupa del problema de la nacionalización de la tierra.
- 1873 Desde este año Marx incrementa su ya grandísima pasión por la lectura llenando tres mil páginas, de letra microscópica, con extractos de lectura. Lee los libros rusos que le envía Danielson, particularmente los trabajos sobre las condiciones de la agricultura y la cuestión agrícola a partir de la emancipación de los esclavos. Estudia muy especialmente la historia de la propiedad común y la comuna agraria rusa. Recibe una noticia bibliográfica sobre la propiedad de bienes raíces en Rusia.
- 1874 Para el libro III de *El Capital* reúne materiales sobre los problemas agrarios: fisiología de las plantas y química de los abonos. Numerosas lecturas rusas durante todo el año. Cabe mencionar *Estatismo y Anarquismo* (Ginebra 1873) de Bakunin, sus anotaciones críticas le permiten precisar su idea de las revoluciones en países con

- predominancia campesina.
- 1875 A partir de esta fecha Marx estudia la historia y la estructura de la comuna primitiva en G. Hansen, Bogisic, Leroy-Beaulieu, Utiechenovitch, Haxthausen, Danielson, Enschut, Kovalevski, Phear, Maine, Demelitch, Morgan, etc. Marx envía a Engels el folleto del populista ruso P. Tkatchov, *Carta abierta a F. Engels* (Zurich 1874), y le pide que publique una respuesta. Engels escribirá *La cuestión social en Rusia*, en donde ataca a la creencia en una vocación particular de Rusia hacia el socialismo antes de que haya triunfado una revolución proletaria en Occidente. Marx lee materiales sobre Rusia y recopila una masa de publicaciones relativas a los problemas económicos y sociales. Entrevistas con el historiador ruso Maxim Kovalevski.
- 1876 Escribe en relación con sus investigaciones para el libro III de *El Capital* unas observaciones sobre la renta del suelo. Estudia cuestiones fisiológicas. Se informa y discute sobre la agricultura, la propiedad de bienes raíces y el crédito en los U.S.A. y en Hungría. Estudia la agricultura rusa. Carta a Liebknecht, donde insiste en la necesidad de volver a hablar sobre la cuestión de Oriente con ocasión de nuevas complicaciones en el Este y de denunciar la política de Bismark que flirtea oficialmente con Rusia. Maxim Kovalevski visita con asiduidad a la familia Marx.
- 1877 Lecturas sobre Rusia, que seguirá efectuando durante todo el año, referidas primordialmente a las condiciones de la agricultura a partir de la abolición de la esclavitud. Marx sigue atentamente el conflicto ruso-turco.* Campaña de prensa contra la política de Gladstone favorable a Rusia.* Correspondencia con el historiador del judaísmo H. Graetz. Carta a Brake en que comenta el olvido de la cuestión de Oriente por la prensa obrera.* A Sorge (27 de septiembre), sobre la crisis de Oriente: "Esta crisis es un nuevo giro crucial en la historia europea (. . .) Rusia —he estudiado las condiciones en las fuentes originales rusas oficiales y no oficiales— se halla a las puertas de un profundo cambio; todos los elementos están a punto (. . .) Todas las capas de la sociedad rusa están en plena descomposición, económica, moral e intelectualmente. La revolución se inicia esta vez al este, es allí donde se sitúa el bastión, hasta ahora intacto, y el ejército de la contrarrevolución" (Rub., pág. 148). En una respuesta al populista N. Mikhailovski, Marx niega haber propuesto "una teoría histórico filosófica de la marcha general fatalmente impuesta a todos los pueblos, sean cuales sean las circunstancias históricas en las que están situados". Pero "Si Rusia tiende a convertirse en una nación capitalista a la manera de las naciones de Europa occidental (. . .), no lo logrará sin haber transformado previamente una buena parte de sus campesinos en proletarios; y una vez en el regazo del régimen capitalista, experimentará las leyes despiadadas, al igual que el resto de las naciones profanas" (Rub., pág. 148).
- 1878 En dos cartas a Liebknecht (4 y 11 de febrero), Marx aclara su opinión sobre el conflicto ruso-turco y sobre sus implicaciones para la situación política y social en Europa, opiniones que comparte con Engels: "Nosotros somos favorables, del modo más enérgico a los turcos, y ello por dos razones: 1.- porque hemos estudiado al campesinado turco —y por tanto a la masa popular turca— y comprendido que es, sin discusión, uno de los representantes más valientes y morales del campesinado europeo, 2.- porque la derrota de Rusia habría acelerado considerablemente en ese país la transformación social; esa derrota habría apresurado el trastorno de toda Europa. Las cosas han tomado ese cariz. ¿Por qué? Debido a la traición de Inglaterra y Austria" (Rub., pág. 149). Estas cartas son publicadas por Liebknecht como apéndice a la segunda edición de su escrito *La cuestión de Oriente, ¿será Europa cosaca?* Marx estudia todo el año problemas de agronomía y geología, leyendo numerosas obras históricas y teóricas. Entrevista con Kovalevski.
- 1879 Comentando una carta de Danielson, Marx compara de nuevo Rusia con las épocas de Luis XIV y Luis XV. Nuevas lecturas rusas, entre ellas, *La propiedad comunal rusa*, de Kovalevski. Estudia historia antigua, particularmente en los terrenos de la civilización y el derecho romano.
- 1880 Notas cronológicas sobre la India.* Marx trabaja todo el año en los libros II y III, y realiza lecturas sobre geología y la renta de bienes raíces. Autoriza a Danielson para que utilice en sus *Esbozos sobre economía rusa* todo lo que encuentre recomendable en las cartas que él le ha mandado.
- 1881 Lecturas sobre la economía rusa a partir de la liberación de los siervos. Entrevista con los economistas rusos Sieber y Kablukov. Marx recibe una carta de Vera Zasúlich, revolucionaria rusa, quien le pide que exponga su parecer sobre el futuro social de Rusia. ¿Deberá o no pasar por el capitalismo, podrá convertir a la comuna rural en la base de una sociedad comunitaria? Estimulado por esta carta Marx esboza un estudio sociológico del desarrollo económico en Rusia, en el cual sintetiza sus extensos conocimientos sobre la historia de la comunidad primitiva, en vistas a esclarecer las particularidades de la estructura económica y social de Rusia y las perspectivas del desarrollo de la comuna rural rusa. Bajo ciertas condiciones, y ante todo luego de la revolución proletaria en Occidente, la comuna rural puede convertirse en Rusia en la base de partida para una transformación socialista. Marx remite una concisa respuesta a Zasúlich. Marx y Engels interpretan el asesinato del zar Alejandro II como el presagio del advenimiento próximo de una comuna rusa, en carta dirigida al Mitin Eslavo para la conmemoración de la Comuna de París. Extractos comentados de la obra de Lewis H. Morgan: *The Ancient Society*. Estudia historia de los pueblos coloniales.* Trabaja sobre su cronología de la historia universal.
- 1882 Lecturas rusas durante todo el año. Durante una estancia en Argel (20 de febrero a 2 de mayo) Marx se reúne asiduamente con el juez Fermé, que le informa sobre el estatuto de la propiedad de bienes raíces entre los árabes y sobre la opresión ejercida por los colonizadores.* Lectura sobre la historia de Egipto y los orígenes de la civilización. Lectura de J. Lubbock. Lee el trabajo de Engels *La marca* y lo elogia.*

NOTAS

- 1) El itinerario que presentamos a nuestros lectores en este número es la primera muestra de un tema que ocupará permanentemente un espacio dentro de la revista. Es nuestra intención realizar un seguimiento cronológico de los más diversos temas y problemas en la vida y obra de Marx. En esa medida nos ocuparemos tanto de sus estudios como de su actividad militante, así como de sus trabajos y publicaciones o de sus labores editoriales, etc. Asimismo, este es-

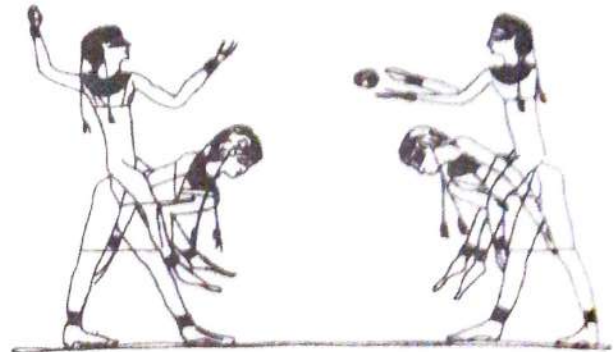
pacio estará abierto a la consideración de aspectos poco atendidos de la vida de Marx, por ejemplo, los de índole emotiva, familiar, etc. y que sin embargo son ineludibles para la comprensión total de este autor.

Es en el carácter unitario de vida y obra donde se encuentra la clave para una recuperación completa de la intervención de Marx en la historia y en la teoría. La insistencia en este hecho central importa porque la unidad de vida y obra es muchas veces olvidada por gran número de autores que se ocupan de Marx, ya sea con intenciones revocatorias o apoloéticas. Estos autores ven a Marx como mero "pensador", distante, diferente, escindido, si no es que hasta opuesto, al individuo, al hombre que día con día asumió su vida. Se plantea entonces la importancia del rescate de las más variadas esferas de la vida de Marx, concibiéndolas como un todo coherente, y aprehendiéndolas en sus relaciones necesarias y no como mero trasfondo intrascendente.

- 2) Esta cronología y su presentación fueron elaboradas por Andrés Sierra. En su mayor parte ha sido construida con extractos del texto *Cronica de Marx. Datos sobre su vida y su obra*, de M. Rubel (Editorial Anagrama, Barcelona). Hemos echado mano también, para algunos detalles, de la tesis de maestría de Carlos Aguirre, *Notas para una reconstrucción de la concepción de Marx y Engels sobre los antecedentes y la primera conformación del modo de producción feudal*, tesis que contiene un apéndice cronológico sobre los estudios de historia de Marx y Engels. (Facultad de Economía, División de Estudios de Posgrado, UNAM, 1983).
- 3) Ciertos autores muestran una profunda aversión hacia este concepto de precapitalismo. Véase, por ejemplo, "Los Marxistas y su Antropología", en *Investigaciones en Antropología Política*, Ediciones Gedisa, Barcelona, 1981. En este artículo P. Clastres nos dice que: "Dentro de la lógica del discurso marxista la sociedad primitiva no puede existir, no tiene derecho a una existencia autónoma, su ser se determina por aquello que vendrá después de ella, por aquello que es obligadamente su futuro." Clastres lo enuncia sin comprenderlo. Por lo demás, desliza sus críticas a Marx sin distinguir las claramente de la discusión con los antropólogos franceses, que lo ocupa en este artículo. Para decirlo sucintamente: 1) No comprende el carácter histórico objetivo de esta determinación, que se descubre tanto material cuanto lógicamente; 2) es él quien piensa que abordar el estudio de esta relación comprendiendo la determinación que contiene, excluiría toda posible reflexión sobre la naturaleza y el carácter de cada uno de los términos implicados; 3) entonces, negarse a abarcar la relación en este su carácter objetivo conduce necesariamente a la distorsión de la realidad histórica. En el caso de Clastres todo se resuelve en la apología anarquista de las sociedades preclásicas, como sociedades antiproductivas, etc. No cabe discutir aquí su postura. Baste traer a colación su caso para ejemplificar un cabo de la polémica que se juega en torno a la relación capitalismo/precapitalismo. Clastres reduce el concepto de precapitalismo a mero adjetivo desechando así, el problema de la comprensión de los contenidos del concepto, la comprensión de lo que es ese futuro, del cómo se forma y cómo se basamenta en el pasado.
- 4) Recopilación de varias obras, en especial del derecho civil romano, realizada bajo el reinado del emperador Justiniano.
- 5) Ha sido necesario distinguir de entre los comentarios que acompañan en algunos casos a los datos cronológicos, los tomados de la tesis de Carlos Aguirre (C.A.), de los elaborados por Andrés Sierra (A.S.). Todo el resto de la cronología está constituido por extractos de la obra de M. Rubel, de modo que sólo ponemos la referencia (Rub.) en los casos de las citas textuales.
- 6) Este dato y el de la lectura de *History of British India*, fueron tomados de *El despotismo oriental*, de K. Wittfogel (Editorial Guadarrama, Madrid, 1966).
- 7) Habría sido posible continuar esta cronología, presentando los temas tratados por Engels luego de la muerte de Marx, por ejemplo, su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, sus estudios sobre La Marca alemana, o sobre el cristianismo primitivo, etc., pero preferimos dejar para otra ocasión estos temas, proponiéndonos, mejor, la elaboración de otra cronología sobre los trabajos de Engels en referencia al precapitalismo y el colonialismo.

LA SOCIOLOGIA DE DURKHEIM CONTRA EL MATERIALISMO HISTORICO

Andrés Barrera Marín



"¿En qué relación está el marxismo con la moderna ciencia sociológica? Si se piensa en la "sociología" que empieza con Comte y que éste bautizó con ese nombre, como especialidad propia en el sistema de las ciencias constituidas, la relación es de extrañeza y contraposición. Marx y Engels no han recogido ni el nombre ni la cosa nombrada por él. Y cuando, finalmente, obligado por "el mucho ruido que arman los ingleses y los franceses por cuenta de él" Marx conoció el Cours de Philosophie Positive, treinta años después de su publicación, habló del "positivismo" y del "comtismo" como de una cosa respecto de la cual adoptaba "como hombre de partido una actitud plenamente hostil" y añadió que "como hombre de ciencia le merecía muy baja opinión". La recusación está bien fundamentada teórica e históricamente. La teoría marxiana no tiene nada que ver con esa "sociología" de los siglos XIX y XX fundada por Comte y difundida por Mill y Spencer. Más acertado es entender, por el contrario, la "sociología" como una oposición al socialismo modernista. Sólo sobre esa base es posible entender como fenómeno unitario las múltiples tendencias teóricas y prácticas que en estos cien años han dejado su paso en esta ciencia. Al igual que ya para Comte tras su ruptura con Saint-Simon, también para los "sociólogos" posteriores hasta el día de hoy se trata de enfrentarse a la teoría y, por lo tanto, también a la práctica del socialismo con otra forma de elaboración teórica y práctica de los problemas que el socialismo fue el primero en plantear" (Karl Korsch, Karl Marx. Ed. Ariel, Barcelona, pág. 19-20)

El presente ensayo tiene por objeto exponer la esencial importancia que reviste la crítica al materialismo histórico realizada por Durkheim para la constitución y el desarrollo interno de su teoría sociológica. Comienzo (apartados I a IV) con una revisión de la biografía intelectual del sociólogo francés con el propósito de aclarar hasta dónde es posible buscar las raíces constitutivas de su teoría en una tradición intelectual francesa y alemana ajena a la virulenta confrontación discursiva que implicó el desarrollo de la lucha de clases en la segunda mitad del siglo XIX, y muy especialmente el surgimiento y divulgación de la crítica comunista de Marx. Se continúa, en segundo término, (apartado V) con la presentación crítica del concepto fundamental de toda la sociología Durkheimiana: la solidaridad social. Ello con objeto de esclarecer la hipótesis básica que ofrece la clave y el sentido de las principales obras de Durkheim: la inversión de la propuesta marxiana de interpretar las totalidades sociales y el desarrollo histórico a partir de las condiciones materiales de existencia, vale decir, del proceso de

trabajo. Si bien es muy conocida la actitud adversa que siempre mantuvo Durkheim frente a Marx, no obstante se ha escamoteado el contenido teórico de tal enfrentamiento, ello con el propósito de librar a Durkheim bien de una confrontación que le exigiría fundamentación, bien de una batalla que lo involucraría dentro de la lucha de clases de su tiempo. Se trata con ello de conservar la imagen sacrosanta del científico social *neutro*. Finalmente todo ello ha redundado en la voluntad de querer *neutralizar* la confrontación Durkheim-Marx, al reducir la crítica de Durkheim a mero malentendido, posibilitándose la fusión ecléctica de ambas teorías sociales. Ello es punto de partida del llamado estructuralismo marxista francés. Finalmente es mi intención criticar estas ilusiones eclécticas para subrayar el carácter burgués de la problemática teórica que se encuentra a la base de las reflexiones etnológicas de Mauss en torno al "potlach" y de las especulaciones metafísicas de Bataille sobre la muerte. Ambos argumentos hoy en día esgrimidos escandalosamente como el último grito de la moda antimarxista. (Cfr. por ejemplo Jean Baudrillard, *el intercambio simbólico y la muerte*). En un próximo artículo nos dedicaremos a discutir las propuestas de Marcel Mauss.



I. CONTEXTO SOCIOHISTORICO DE DURKHEIM

Emile Durkheim sienta los fundamentos de su teoría social poco después de la derrota de la Comuna de París. En 1879, a los 22 años de edad, ingresa en la Ecole Normale Supérieure, concluyendo sus estudios en 1882. Se trata de un periodo de profundo reflujo para el movimiento obrero francés, que se corresponde con un auge capitalista.¹ Mediante el levantamiento proletario de 1871, el Estado francés ha logrado desembarazarse de importantes resabios clericales que todavía subsistían en el periodo de Luis Bonaparte. A ello se deberá el hecho de que la Tercera República, a pesar de la masacre contra la clase obrera que le da origen, haya aparecido a los intelectuales liberales de la época como "democrática". En este periodo acontece la generalización del ateísmo en las instituciones francesas (las educativas incluidas). El propio Durkheim, preparado durante su juventud para el rabinado —procedente de una tradicional familia provinciana de sabios rabinos— al llegar a París habrá de renunciar rápidamente a toda religión, contagiado por el ambiente ateo de la universidad. No obstante, abandonada esta "fe" se compromete ideológicamente durante el resto de su vida con el proyecto de consolidación de la Tercera República. Tanto para Durkheim como para sus maestros y compañeros de la Ecole Normale Supérieure este proyecto político descansaba en el desarrollo de una educación institucional laica, apoyada en la promoción de las nuevas ciencias sociales positivas. Sin embargo, durante este periodo las ideas socialistas y comunistas del movimiento obrero, principalmente las de Marx, comienzan a difundirse ampliamente en los medios intelectuales parisienses, alcanzando a influir fuertemente la vida académica de las universidades.

Esto provocará el surgimiento de teorías sociales eclécticas que mezclarán los argumentos contrapuestos del discurso proletario y del académico burgués. Se trata de un proceso cultural paralelo al "socialismo de cátedra" alemán.² Al grado que los términos de "sociología" y "socialismo" se confunden entre sí como sinónimos.³ Todo lo cual, evidentemente, provocaba entre socialistas y sociólogos constantes confusiones y deslindes. Así pues, se trata de un periodo en que la conciencia de la clase obrera comienza a expandirse, confundirse y someterse bajo las ilusiones de la época y de las ciencias positivas burguesas. Curiosamente este sometimiento de la conciencia sucedió una vez que la organización sindical y política revolu-

cionaria fue completamente aplastada.

No obstante a la generalidad de los biógrafos de Durkheim les ha gustado presentar una versión "pasteurizada" de su pensamiento y vida, exenta de impurezas y tensiones teóricas y prácticas provocadas por la lucha de clases de su tiempo. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, el proyecto teórico de Durkheim sólo resulta explicable si se tiene en cuenta la virulenta confrontación habida entre el discurso crítico de Marx y el discurso teórico burgués. A finales del siglo XIX este último reacciona a la crítica marxiana tanto a la síntesis filosófica hegeliana como a la economía política, respondiendo bajo la forma de un conjunto de ciencias especializadas y dispersas, como economía política vulgar, que se desdobra en teoría económica marginalista; como sociología francesa, alemana, inglesa, etc.; como antropología e historia (evolucionista, culturalista, etc.); como filosofía positivista, nihilista y neocrítica, como desdoblamiento de la psiquiatría en psicoanálisis; como desdoblamiento de filología en lingüística, etc. Es decir, evitando por principio ofrecer un blanco unificado y común a la crítica proletaria.⁵ Presentándose, entonces, como un conjunto de teorías *parciales* que se enfrentan "críticamente" las unas a las otras. Así pues, la teoría de Durkheim aunque recoge y sintetiza en una nueva ciencia social algunas de las especialidades antedichas, —con objeto de ofrecer una explicación global alternativa de la sociedad y la historia que haga frente a la crítica total de la civilización postulada por el materialismo histórico de Marx y Engels—, no obstante se presenta como una síntesis unilateral que se enfrenta diametralmente a la "teoría social" contenida implícitamente en la economía política clásica, a la síntesis hegeliana, así como al conjunto de interpretaciones de la historia predominantes durante la época.⁶

Josep R. Llobera en sus ensayos de historia de las ciencias sociales⁷ ha discutido con pormenor hasta qué punto Durkheim conoció de primera mano los textos más importantes de Marx. Ello con el objeto de demostrar como infundadas las réplicas de la escuela Durkheimiana al materialismo histórico y de abrir las puertas de la reconciliación entre ambas "escuelas". Pero semejante tentativa ecléctica pasa por alto su radical confrontación: el modo en que el proyecto de Durkheim ha concretado sus principales categorías teniendo en la mira la revocación de las teorías esenciales de Marx: a saber, la revocación del papel fundante del proceso de trabajo. Llobera en realidad está por detrás de Durkheim, pues en este punto el sociólogo francés no ilusionaba ningún romance con Marx; más bien, lo intentaba criticar con todas sus fuerzas. Así pues, el conjunto de la obra de este sociólogo sólo podrá ser comprendido completamente, como un *todo*,⁸ hasta el momento en que se tenga en cuenta el carácter anti-marxista de su empresa.⁹

Sin embargo, semejante afirmación plantea el problema de hasta qué punto el proyecto teórico de Durkheim puede ser explicado desde esta relación negativa de dependencia con el marxismo, o bien a partir de su relación positiva consigo misma y con otras tradiciones intelectuales exentas de tal enfrentamiento. Todo lo cual obviamente debe pasar por el esclarecimiento de hasta qué punto la totalidad de la cultura de la época esta exenta de la virulenta lucha de clases recién referida. El conjunto de biógrafos de Durkheim, decíamos, ha guardado un extraño silencio en torno de la esencial relación Durkheim-Marx. Al respecto se pueden alegar las escasísimas referencias explícitas del sociólogo francés. Pero ello constituye una justificación puramente *formal* que hace de lado los contenidos del problema: el conjunto de temas y conceptos, de interpretaciones y valoraciones semejantes, paralelas y contrapuestas, etc., entre las teorías de ambos pensadores. Seguramente si Durkheim hubiera dejado más indicaciones "explícitas" a tales biógrafos, seguirían pareciendo pocas, pues el enigma sólo se resolverá realmente cuando se confronte la estructura total y el *sentido* de la obra de Durkheim con la representación¹⁰ que éste mismo se hacía de la teoría de Marx. Hoy en

llega a ser, goza de una independencia tan grande que algunas veces se permite manifestaciones sin ninguna clase de propósito ni utilidad, por el mero placer de afirmarse a sí misma. Hemos demostrado que éste es justamente el caso de la actividad ritual y del pensamiento" (el doble subrayado es nuestro).

Como decíamos, más adelante comentaremos a partir de dónde construye Durkheim su sobrevaloración misticista de la experiencia religiosa. Bástenos por el momento retener tan sólo el explícito desindecimiento respecto del materialismo histórico de Marx, así como el tono polémico del escrito donde Durkheim adivina las réplicas que habrán de hacerle los marxistas, adelantando entonces sus respuestas. Sobresale de estas líneas la coherencia que mantuvo Durkheim durante toda su carrera intelectual, privilegiando siempre lo social puro por encima de lo material y retomando la crítica al "utilitarismo" de los economistas clásicos (dentro de los cuales ubicaba a Marx), aprendida a los economistas alemanes (Wagner, Schäffle, etc.).²⁷ Pero también es de subrayarse como en este "diálogo" con Marx, Durkheim confunde los argumentos de éste último con los de Spencer.

Así, resulta evidente en la cita anterior cómo, cuando Durkheim reconoce que las "necesidades vitales" son fundamento de la sociedad, hace referencia a Marx; mientras que, cuando comienza su rebatida con la llamada "base morfológica" con quien discute es propiamente con Spencer (lo curioso es como acepta el "método metafórico" de este último, en donde las diferentes esferas sociales son equiparables a las partes del organismo biológico. No obstante, realizar esta importante concesión, enfila sus baterías contra el conocido "utilitarismo productivista" de Spencer). Más adelante —a propósito del primer ensayo de Durkheim: *La división del Trabajo* (1893)— veremos como realizó Durkheim esta crítica antiutilitarista de Spencer y la economía política. Por el momento, tan sólo dejemos indicado que una de las llaves maestras que hacían posible la crítica de Durkheim a Marx era el identificarlo con los argumentos organicistas y economicistas de Spencer.

IV. LA "CONCILIACION" ENTRE DURKHEIM Y MARX

Sin embargo, como ya dijimos anteriormente, no han faltado intérpretes y biógrafos de Durkheim que se han esmerado en ocultar sistemáticamente esta confrontación con Marx. Sorel es la piedra de toque y el paradigma de esta "neutralización" ecléctica.²⁸ Como es sabido, Sorel excluye de su "original" versión del marxismo la noción de proceso de trabajo, como fundamento trascendente de la vida social; igualmente, elimina el problema de la necesidad histórica, a la vez que propone una autonomización de las esferas superestructurales. A pesar de todo lo cual se siente profundamente identificado con Marx en tanto "investigador empírico". Desde semejantes recortes e inversiones no es difícil entender por qué Sorel se ilusionaba tanto con su proyecto de fundir "literalmente" a Marx en Durkheim.

El objeto de este ensayo es la demostración de cómo el contenido y fundamento de la noción de "solidaridad", de Durkheim, es el punto clave en torno al cual gira todo su enfrentamiento con Marx, a la vez que todo su proyecto teórico de ofrecer una explicación de la totalidad social, alternativa a la del materialismo histórico. Con ello no sólo nos interesa criticar el eclecticismo tan en boga hoy en día, sino también responder a quienes insisten descarada y machaconamente en la supuesta "neutralidad" científica del discurso sociológico contemporáneo.²⁹ Evidentemente, quienes sostienen esto último no alcanzan a percibir por qué la teoría del proceso de trabajo de Marx, que supone la indisoluble unidad procesual sujeto-objeto, es el fundamento de su discurso crítico comunista, directamente ligado a su postura de clase, que enfrenta las mil y una formas en que la sociedad burguesa escinde y explota, teórica y prácticamente, esta unidad. El discurso burgués (incluido el eclecticismo como parte esencial del mismo) siempre resultará un misterio indescifrable, lo que lo define como tal, no en balde es la expresión teórica del capital que se autovaloriza y automisticista

Finalmente, señalemos que la crítica comunista a Durkheim tiene actualidad al ser este pensador, una de las fuentes esenciales de la sociología, la antropología y la filosofía contemporáneas.

Durkheim forma parte del núcleo de intelectuales (Weber, Simmel, Hilferding, etc.) que han elaborado ejemplarmente la ideología correspondiente a las transformaciones económicas del capitalismo, acaecidas en la vuelta del siglo XIX al XX. Por lo mismo, Durkheim representa para nosotros uno de los nudos donde se atan las más diversas corrientes de la sociología, la antropología e incluso la lingüística contemporáneas. Recuérdese a M. Mauss, Levi-Bruhl, Radcliff Brown, C. Lévi-Strauss, F. Saussure, G. Gurvitch, T. Parssons, y con ellos todas las escuelas funcionalista inglesa y estructuralista francesa, que se rematan en su vertiente "marxista": L. Althusser³⁰ y M. Godelier. Curiosamente, estos dos últimos terminaron por cerrar el primer "ciclo" de las metamorfosis eclécticas abiertas por Sorel. Pues si éste se proponía tan sólo la "combinación" de Marx y Durkheim, aquéllos nos proponían, hace unos años, un vaciamiento mucho más franco y profundo de la teoría de Marx, intentando, también, dar una mayor cabida al conjunto de las modernas ciencias especializadas burguesas, desarrolladas durante todo este siglo. Si en Sorel tan sólo nos enfrentamos al desconocimiento y tergiversación del papel fundante del proceso de trabajo, el estructuralismo "marxista" francés propone la represión sistemática y "científica" de la praxis y la historia mismas. Todo lo cual corre paralelamente a aquella vertiente filosófica francesa que también abreva en la obra de Durkheim. Me refiero al pensamiento de G. Bataille y seguidores contemporáneos (Jean Baudrillard, etc.) que en consonancia a la represión estructuralista de la noción de Práxis nos proponen la completa inversión, teórica y práctica, de la vida por la muerte.³¹ No debe extrañar, entonces, que gran parte de las actuales impugnaciones de la teoría de Marx levanten entre sus "sólidos" argumentos el conjunto de resultados de las investigaciones que todos estos especialistas y filósofos han venido realizando a lo largo del siglo XX. Con todo ello no se ha hecho más que retomar, desplegar y actualizar sentidos esenciales del proyecto teórico de Durkheim. Presentar la impugnación a Marx, desde las actuales ciencias sociales, como la crítica de una ciencia "neutra" a una ideología de clase es una tontería que todavía suele atrapar a muchos ingenuos.

Pasemos, entonces, al examen de cómo en *La división del trabajo* la noción fundamental de la teoría social de Durkheim (la "solidaridad social") se encuentra ya orientada contra la crítica de la economía política de Marx; y cómo está construida esta categoría tensando todo el itinerario teórico de Durkheim.



V. LA "SOLIDARIDAD SOCIAL" EL NUCLEO DEL ENREDO DURKHEIMIANO

Para la cuestión que ahora presentamos, el despliegue teórico de Durkheim sólo resulta comprensible si se tiene en cuenta su polémica con Spencer y Marx, pues sólo en referencia con ellos es posible captar cómo fue construido su concepto fundamental de "solidaridad" social. Es a partir de este concepto que Durkheim logra privilegiar la problemática espiritual y moral, y a partir de éstas los problemas políticos y religiosos frente a los económicos y materiales. Así pues, es necesario tener en cuenta que la noción de "solidaridad" fue forjada contra Marx, y su supuesta manera de ver las relaciones sociales como mera lucha de clases. Pues como decíamos— Marx era comprendido su

perfidamente por Durkheim como un pensador que sólo se ocupaba de la realidad social desde el punto de vista de su disgregación revolucionaria. Mediante el estudio de la solidaridad social, pensaba Durkheim se hacía frente a semejante perspectiva, fundando una ciencia de la sociedad capaz de aprehender las fuerzas que la cohesionan. Durkheim se emparenta, así, con la tradición reaccionaria de la sociología comtiana. Pero, además, es necesario tener en cuenta que esta categoría también es esgrimida contra la "teoría social" (de la atomización egoísta y el individualismo utilitarista) implicada en la Economía Política (A. Smith, etc.), así como contra todos aquellos que defendían explícitamente este punto de vista. Tal es el caso de Herbert Spencer.

Este último realiza una apología ideológica del principio de atomización social en propietarios privados, concibiendo el mundo mercantil, la lucha competitiva por la existencia, la sobrevivencia del más fuerte, etc., como la forma más adecuada de vida social. Aunado a ello consideraba el trabajo productivista como fuente de riqueza y felicidad humana. Las ideas de Spencer, sin embargo, no constituían ninguna interpretación teórica exótica. Eran únicamente las generalizadas fantasías acriticas de la Economía Política. Pero, a juicio de Durkheim, esta era otra manera, paralela a la de Marx, de promover la *dispersión social*.

Por ello no debe extrañar que la primera obra importante de Durkheim esté dirigida contra la economía política (y Marx, quien supuestamente es un economista más) y su manera productivista, utilitarista, de entender la sociedad.³² Se trata de *La división del trabajo social*, aparecido en 1893. En dicho ensayo, E. Durkheim, al igual que la economía política burguesa, se declara partidario de la división social del trabajo, sólo que por razones contrapuestas a aquélla. Pues a su juicio la economía política sólo entendía este fenómeno como un instrumento para abaratar y aumentar la producción de bienes materiales y, por tanto, como un medio para la producción de la felicidad humana. Lo cual, a juicio de Durkheim, era insostenible (este es uno de aquellos puntos en que Durkheim parece adoptar una actitud anticapitalista, al hacerse eco de la crítica proletaria a los excesos del capital). Para Durkheim la moderna división del trabajo implicó a la clase obrera europea un aumento de su infelicidad. Debe observarse, sin embargo, que este eco deformó por completo el sentido original del lamento proletario, ya que no era la especialización unilateral e idiotizante de la división del trabajo —denunciada por Ferguson, maestro de A. Smith— lo que a Durkheim preocupaba, sino una extraña resonancia. . .

Durkheim construye el siguiente enredo: si el desarrollo de la productividad implica el desarrollo de la felicidad humana, ¿cómo es posible explicar la actual infelicidad de la clase obrera? Es precisamente esta forma estrecha de ver las cosas lo que le empuja a identificar el desarrollo de la productividad económica con la infelicidad humana y, en consecuencia, a desconocer el *desarrollo económico* como elemento *positivo* del desarrollo social. Realizado este paso le resulta imposible creer que la actual división del trabajo tenga como sentido esencial el desarrollo de este utilitarismo esclavizante. Ello, en todo caso, constituye sólo un "efecto derivado" —nunca fundamental— de la división del trabajo. Así pues, a la burda identificación acostumbrada por la Economía Política: "desarrollo de la productividad económica = desarrollo de la felicidad humana", Durkheim le habrá de oponer la fórmula igualmente vulgar y mistificante: "productivismo económico = infelicidad humana". Razón de fondo por la cual Durkheim se verá obligado a buscar las *razones humanas de la división del trabajo* más allá de las mezquindades de la producción y de los bienes materiales.³³

¿Cuál es entonces para Durkheim el fundamento y el sentido profundo de la división del trabajo? Para resolver dicha pregunta Durkheim se aventura a formular una ingenua teoría del desarrollo histórico, en la que paradójicamente resuenan algunas de las especulaciones de Spencer. Los hombres, como las bestias, cuando realizan funciones similares, se ven sometidos

a la presión de la competencia. De ahí el carácter problemático del aumento de la población humana. Así, la primera forma de *solidaridad social originaria* —que brota del sentimiento de igualdad entre todos, la solidaridad, la mecánica—, inevitablemente se ve contrarrestada por la rivalidad añeja a la "condensación poblacional". Se hace necesario, entonces, un mecanismo social que neutralice dicha confrontación: tal el lugar de la especialización diferencial del trabajo. La heterogeneización de los individuos posibilita y exige una nueva forma de cohesión, que nace ahora del sentimiento de complementariedad entre todos, la *solidaridad orgánica*. Así pues, el desarrollo de la división del trabajo, a ojos de Durkheim, lejos de promover la degradación unilateralizante de los individuos, es factor esencial del desarrollo de la hermandad entre los hombres. Tarea que requiere para su adecuado funcionamiento la intervención de una institución coordinadora, ni más ni menos que *El Estado*, cuya complejidad es directamente proporcional a la especialización de la división del trabajo.

Así, de tanto jalar la rama, esta pretendida "crítica" a la economía utilitarista (que siempre incluye a Marx en el costal de los "economistas") terminó por caer al mismo pantano de su contrincante, quiero decir, al punto de vista de la economía burguesa. Sólo que con un grado de radicalidad mayor. Pues si la vieja economía —y con ella Spencer— defendían el punto de vista de la individualidad privada y de la libre empresa, Durkheim habrá de esgrimir ahora el punto de vista de la "sociedad en su conjunto", el punto de vista del *Estado*, del *capital social global autonomizado frente a la sociedad*. Tal es el secreto de su crítica al "utilitarismo económico" y al "productivismo": Llamar la atención de todos los individuos dispersos, de los empresarios aislados y de los trabajadores asalariados, sobre la sustancia procesual de la producción mercantil capitalista el valor que se valoriza sobre lo "puramente social", sobre el *trabajo socialmente necesario para el capital*. El discurso de Durkheim es el del Sr. Valor que jala las orejas a los hombres egoístas que lo producen. El discurso de lo social supraindividual, de la moral estatalista, es el discurso del capital. Evidentemente que el bueno de Durkheim nada de esto sospecha o confiesa, limitándose tan sólo a promover —desde una mascarada "académico-socialista"— el esencialísimo papel del *Estado* y la *superespecialización del trabajo* en el desarrollo de la noble solidaridad humana. Y en verdad no hacía falta más: tal discurso represivo automistificado constituye un enunciado ideológico necesario y suficiente para la reproducción del Estado-Capital.

Así pues, el núcleo de la teoría de Durkheim sobre la división del trabajo lo constituye la "solidaridad social".

"La división del trabajo —nos dice Durkheim— toma para nosotros una apariencia distinta de la que tiene para los *economistas*. Para nosotros, esta superior productividad es solamente una consecuencia necesaria, una repercusión del fenómeno. Si nos especializamos, no es para producir más, sino para poder vivir en nuevas condiciones de existencia que han sido hechas para nosotros". (Subrayado nuestro).

Lo fundamental en la división del trabajo no estriba, entonces, en la relación de la sociedad con sus *condiciones materiales de existencia*, sino en la creación de sus nuevas *relaciones sociales*. Semejante afirmación indica que lo importante son las relaciones sociales; es decir, los hombres mismos. . . no las cosas. Y, ¿quién podría oponerse a ello? Pero nótese como semejante enunciado, a la manera de toda la filosofía burguesa, contrapone diametralmente los intereses objetivos o *materiales* a los intereses subjetivos y, por tanto, *sociales*. Para este discurso ideológico los intereses *materiales* siempre aparecen como intereses individuales y egoístas, mientras que los intereses *sociales* y espirituales se presentan como universales, generales. Hegel es quien más nitidamente ha formulado esta escisión y contraposición. Y como Hegel, Durkheim inclinó el brazo de la balanza hacia el extremo del interés social general y espiritual: viéndose obligado a construir durante toda su vida un concepto de sociedad, de *solidaridad social*, escindido de los intereses materiales.

Marvin Harris —en su historia de la etnología— ha reconstruido breve, pero incisivamente, el itinerario de esta biografía intelectual. En 1895, dos años después de la publicación de *La división del trabajo social*, aparece su célebre ensayo sobre las *Reglas del método sociológico*. Dicho ensayo habrá de centrar su exposición en la nueva forma de epistemología de esta ciencia social. Ello le obligará a precisar su *objeto discursivo*, es decir, la naturaleza de los llamados "hechos sociales". Un año más tarde, publica un ensayo sobre *El socialismo* (1896), en donde centra su atención en la relación entre el *individuo y la sociedad*. Ahí formuló su oposición al liberalismo y al individualismo burgués, lo cual le habrá de valer —recuerda Marcel Mauss, prologuista póstumo de esta obra— la incompreensión de las autoridades institucionales educativas de la época. En 1897 publica su cuarto gran ensayo: *El suicidio*, donde se ocupa precisamente de un tema del cual no podría nunca dar razón el "optimismo" productivista de la economía política. Esta obra es el estudio de los diferentes índices estadísticos de suicidios agrupados en diversas condiciones sociales (o, no social-materiales) de existencia, es decir, en las diversas formas (mecánica u orgánica) de la solidaridad social. Después del estudio sobre la división del trabajo, Durkheim tenderá todavía más a alejarse de todo aquello que parezca estar ligado a las condiciones materiales de existencia, para centrar su atención en los "hechos sociales" más puros, en las relaciones humanas más allá del trabajo: la moral, la política, la religión.

En las *Reglas del método sociológico*, decíamos, se delinea la primera formulación positiva y redonda de los "hechos sociales", mostrándonos al *sujeto colectivo* (por contraposición al individual) como el verdadero conductor de la vida: "Las naturalezas individuales —nos dice Durkheim— son meramente el material indeterminado que el factor social moldea y transforma". Sin embargo, dado que el colectivo no es otra cosa más que el conjunto de los individuos y que estos son *materiales y concretos*, a Durkheim, como antes a Hegel, no le queda otra que transformar a este sujeto social en algo *supramaterial*, "supraorgánico", "espiritual", etc. Esta es la razón por la cual estas "cosas sociales" sólo pueden "detectarse" en la *relación de cohesión* que mantiene sobre lo individual. Por ello, el fundamento de la vida humana es, para Durkheim, un mundo de Representaciones colectivas que no están fundadas en ninguna conciencia individual, sino que las anteceden y dominan; se trata de una realidad autosuficiente y autónoma. Los individuos no son sino sus infinitas formas de manifestación, reencarnaciones del "alma colectiva". Sin embargo, debemos advertir lo siguiente: No toda *cohesión* espiritual sobre los individuos nos pone en "contacto" con esta entelequia social; existen algunas que nacen del interior de los propios individuos, y otras que provienen de la *conciencia exterior y colectiva*. ¡Esto último es el hecho social! las "representaciones colectivas" que se expresan en las mentes y en las conductas de los miembros individuales del grupo social. Así pues, el alma colectiva necesita de lo individual para poderse concretar... ¿pero no acabamos de decir que para Durkheim lo social es autosuficiente, no necesitado de lo individual? Mejor escuchemos la respuesta de Durkheim: "Nada colectivo puede llegar a ser si no se dan las conciencias individuales, más esta condición necesaria no es por sí misma suficiente. Esas conciencias deben combinarse de un modo determinado: la vida social es el resultado de esa combinación y, en consecuencia, se explica por ella. Las almas individuales, formando grupos, mezclándose y fundiéndose, dan nacimiento a un ser, psicológico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de una clase nueva". (subrayado mío)

Ahora Durkheim nos ofrece una salida contraria, pues lo social ya no aparece como condición de lo individual sino como su resultado. Durkheim parece haber puesto las cosas sobre sus pies. Pero se trata, más bien, de algo aparente, pues el resultado de que aquí se habla es fruto de la relación de individuos "espiritualizados": "La vida social es resultado" de la combinación de las "conciencias individuales". Es decir, individuos cuya materialidad ha sido subordinada a lo espiritual. Así, aun-

que se dice que lo individual es la condición y lo social el resultado, en verdad se *presupone* que lo espiritual es la condición y lo individual el resultado. Pero esto último no se formula francamente sino que más bien se lo oculta bajo un enunciado aparentemente *materialista* que supuestamente se ocupa de establecer la *génesis individual de lo social*. Pero de lo que Durkheim habla es de la *génesis espiritual de lo social*, con lo cual llegamos a un punto de incoherencia nodal en el pensamiento "realista" de este sociólogo. Esto último contradice el programa durkheimiano que busca explicar las representaciones colectivas a partir de la vida social, la *génesis social de lo espiritual*. ¿Cómo es posible que Durkheim no perciba esta contradicción? Ello se resuelve sólo si se presupone que lo social es idéntico a lo espiritual, es decir, que "lo representado" es "lo colectivo": el alma social. Pero, llegados a este punto, lo social ya aparece como condición de sí mismo, o si se prefiere lo espiritual como autosuficiente. Durkheim y Hegel. Lo cual ya no resulta tan incoherente, pues era éste precisamente el argumento inicial que sacrificaba lo individual en vista de lo auténtico y determinante, lo social.

Ahora bien, el enredo recién descrito tiene el objetivo de aparentar que no es lo social el punto de partida, sino lo individual; ello con el objetivo más profundo de anclar a lo social inmaterial, a lo espiritual, como único punto de partida. En otras palabras, se trata de ocultar el carácter idealista del enunciado, sólo con el objeto de consolidarlo.

Resumamos. Tenemos por un lado —digamos que en primer lugar— que se hace de lo social algo absoluto y autónomo respecto de lo individual. Pero ello se enfrenta a la evidencia empírica de que lo social se construye mediante la relación de individuos. Hay, entonces, que explicar lo individual. Siguiendo el primado de lo "suprasocial" se aparecen estos en primer término como un recorte de lo que son: como meras formas de manifestación, astucias de lo social (panteísmo Espinozista). Pero como esto es indemostrable, hay que introducir un nuevo razonamiento, que aunque revoque todo lo anterior, aparente coherencia y permita, a final de cuentas, dejar intacto el primer argumento. Por ello se pasa a hablar de lo individual como condición, sin que ello revoque a lo social como único y verdadero punto de partida. Así pues, se "evapora" lo individual en "conciencia individual". La dificultad de un argumento así estriba en su esquizofrenia.

Explicado lo anterior, volvamos a la frase más oscura de toda la cita de Durkheim: "el individuo es condición necesaria pero no suficiente". ¿Por qué necesaria? Ya lo dijimos: porque es punto de partida. ¿Por qué no es suficiente? porque en verdad no lo es; ¿por qué?, porque algo nuevo aparece en el resultado. Es decir, que según este enunciado para que un ente sea condición suficiente de otro, este "otro" no debe ser algo nuevo respecto del primero, o sea, la condición suficiente de cualquier cosa no puede ser más que ella misma, exactamente idéntica antes y después. En otras palabras, que no es "suficiente" porque el producto (lo social) se le escapa de las manos al productor. Es algo más que él y ese más está *por fuera*, por *enfuera* de él. Ello devela el tipo de individuo que conoce Durkheim: un individuo subordinado a algo superior a él, un ser material subordinado al espíritu. De ahí que, a final de cuentas, lo único autosuficiente sea lo social mismo.

No obstante, todavía se podría alegar que el sentido de las palabras de Durkheim sólo estriba en la constatación de algo innegable; a saber: que la *relación* social de los individuos produce algo completamente nuevo, un "plus" que sobrepasa el mero amontonamiento, el todo que es más que la suma de sus partes. Lo cual es ciertamente inobjetable. En efecto, Durkheim percibe con tino la existencia de algo "nuevo"; sin embargo, no podemos decir lo mismo de la forma en que lo conceptualiza, ya que este *nuevo producto* (el plus: la totalidad social) no se le aparece como *producto* (el plus: la totalidad) como producto *autónomo*. Y es que Durkheim necesita de tal *autonomía*, pues de ella depende la posibilidad de poner a lo social como jerárquicamente superior a lo individual, como algo preexistente, que domina y dirige a lo indivi-

tual. Sólo así el producto puede convertirse en productor. Pero atenerse a semejante lógica significaría aceptar que en verdad todo el mundo de los productos del trabajo humano —damentos que los han creado— son siempre *superiores* al trabajo, las materias primas, etc. que los han creado. Es decir, que el trabajo y la naturaleza son "condición necesaria" del producto, pero no suficiente. Sólo el producto sería condición suficiente de sí mismo; sólo el producto tendría este poder. Ate-nerse a semejante lógica es aceptar que el producto tiene un poder autónomo, *suprahumano* y *supranatural*.

Pero llegados a este punto, lo que nos muestra Durkheim es su profundo desconocimiento de la lógica de la praxis, de las totalizaciones prácticas, así como una absoluta sumisión a los paradigmas de la enajenación burguesa. Este es el núcleo secreto del cual están brotando todas sus hipótesis.

Que lo social sea un resultado que está "más allá" de lo individual no le dice nada a Durkheim del poderío creativo contenido dentro de cada individuo. Por el contrario, el "plus" social es captado como pobreza del individuo, como ser carente y limitado. Y es que, como hemos venido afirmando, el punto de vista de Durkheim es el de la *riqueza social autónoma* que somete a los miserables individuos concretos, a los trabajadores asalariados. Los individuos son condición necesaria de lo social porque deben ser explotados; pero no son condición suficiente porque el "plus", la novedad del todo frente a las partes se ha enajenado, tiene existencia autónoma: es plusvalor que se reproduce.

Así pues, ya se entiende a donde apunta el decir que el alma social *necesita* de las conciencias individuales, pero que, sin embargo, no resultan *suficientes* para explicar su existencia.

En el momento en que la praxis de los individuos *concretos* deja de ser la *condición suficiente* de la vida social humana, el conjunto de *condiciones de existencia* se escinde e *invierte*: los hombres quedan como *necesarios* y los productos como *suficientes*. Durkheim constata "el plus" que representa el todo social respecto de los individuos concretos, pero lo convierte en algo autónomo que descansa sobre sí mismo. Una vez elegido este punto de vista, toda fundamentación material y positiva es superflua, ofreciéndonos meramente el dogma de la enajenación.

Tal es el problema de fondo que potencialmente está contenido en la supuesta crítica de Durkheim de 1893 a la perspectiva economicista y productivista de la economía política (que ya dijimos es identificada con Marx), y que se resume en el intento de explicar el fenómeno de la división del trabajo en la sociedad más allá de todo interés material e individual. El desarrollo biográfico de Durkheim no tendrá más que ir actualizando este punto de vista: su desprecio por el fundamento económico. Por ello, si en 1895 "tan sólo" encontramos la autonomización de los hechos sociales respecto de lo individual, para 1912, en su última obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, encontramos ya la completa autonomía de toda la *vida espiritual*, principalmente la religiosa (en tanto ella es la experiencia donde mejor se manifiesta a los individuos la fuerza del "alma social" aun los domina) respecto de la producción material.

Ya el estudio sobre *El suicidio*, que intenta explicar la experiencia de la *muerte voluntaria* como «hecho social», quiero decir, como manifestaciones del «alma colectiva», condujo a Durkheim a la mitificación de la esfera religiosa, ya que es en ella donde la sociedad se relaciona y explora la energía vital, pero también donde da forma humana al hecho natural de la muerte. Así pues, para el Durkheim de 1897, en las sociedades primitivas, ahí donde predomina la solidaridad mecánica y «representaciones colectivas» bien definidas, los suicidios *descansan en una base moral comunitaria* que hace de estos «regalos» sacrificiales de los individuos al colectivo, *suicidios altruistas*, donde el individuo renuncia generosamente a su *vitalidad* para el mejor desenvolvimiento del cuerpo social (recuérdese a los esquimales). Por el contrario, en la sociedad actual

en que la solidaridad orgánica no ha logrado constituirse adecuadamente, las «representaciones colectivas» no están bien definidas (anomia); los suicidios obedecen a una moral egoísta, carente de todo orden. Lo curioso de semejante estudio es que convierte al *alma colectiva*, en la reguladora de la experiencia voluntaria de la muerte. De manera que este producto social autonomizado ya no sólo mueve a los individuos sino que también, en ocasiones, los puede conducir hasta la muerte. A partir de ahora la *experiencia de la muerte* comienza a dejar de contar como problema de la *existencia natural* de los hombres, para convertirse en un extraño capricho del «*alma colectiva*»; con lo que, el espíritu colectivo de Durkheim comienza a dar muestras de «perversidad».

No casualmente, Durkheim centrará la atención del resto de su vida, en torno al estudio de las experiencias religiosas de las sociedades primitivas, muy especialmente, de las experiencias «solidarias» que se establecen en torno al sacrificio.

Las formas elementales de la vida religiosa es la obra donde Durkheim descifra la sustancia de todos los conceptos religiosos (Dios, alma, espíritu, tótem, etc.) y algunas otras nociones fundamentales (espacio, tiempo, fuerza física, clases lógicas) en la experiencia que los individuos hacen de la fuerza de su solidaridad.³⁴

«Los hombres inventan colectivamente las categorías básicas de la religión para explicar las fuerzas que no han visto, pero sí sienten, de la conciencia colectiva» (Harris, pág. 414). De suerte que el análisis durkheimiano de las categorías religiosas se da por satisfecho una vez las logra *reducir* a hechos sociales puros.

Ahora bien, si se tiene en cuenta que a lo largo de su vida, Durkheim intentó descifrar sistemáticamente la clave de los más diversos fenómenos económicos, políticos, culturales, etc., en torno al problema de la «solidaridad social» y las «representaciones colectivas», no deberá extrañarnos ahora que la religión, en tanto experiencia directa de esta entelequia, resulte ser la sustancia institucional que domine a todas las demás «la institución de instituciones».

«Resumiendo, pues —afirma Durkheim—, puede decirse que casi todas las instituciones sociales han nacido de la religión. Ahora bien, para que estos aspectos principales de la vida colectiva puedan haber comenzado por ser sólo aspectos principales de la vida religiosa, evidentemente es necesario que la vida religiosa sea la forma eminente y, por decirlo así, la expresión concentrada de toda la vida colectiva. Si la religión ha dado nacimiento a todo lo que es esencial en la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión». (Harris, pág. 415).

De esta manera se cierra coherentemente el proyecto de la *sociología de Durkheim* en tanto intento de crítica de la teoría social de Marx. No sólo es un intento de explicar la experiencia religiosa desde un punto de vista *antiutilitarista*, quiero decir, como la experiencia de la solidaridad social más allá de los intereses productivos y materiales; sino también en tanto intento alternativo, frente a la crítica de la economía política y el materialismo histórico de Marx, de explicación general de la estructura, el funcionamiento y desarrollo de la sociedad: Durkheim lo aclara muy nitidamente en *Las formas elementales de la vida religiosa*: «Por eso es necesario no incurrir en el error de ver en esta teoría de la religión una simple afirmación del materialismo histórico: esto equivaldría a confundir hasta un grado extremo nuestro pensamiento. Al demostrar que la religión es algo esencialmente social no queremos decir que se limite a *traspasar a otro lenguaje las formas materiales* de la sociedad (...) y sus necesidades vitales inmediatas. Ciertamente que aceptamos como evidente que la vida social depende de sus *fundamentos materiales* y lleva la marca de ellos, exactamente como la vida espiritual de un individuo depende de su sistema nervioso y aún de hecho de todo su organismo. Pero la *conciencia colectiva* es algo más que un mero epifenómeno de su base morfológica [...] Para que pueda aparecer se requiere de una síntesis *sui generis* de las conciencias particulares. Ahora bien, esta síntesis tiene el efecto de desencadenar todo un mundo de sentimientos, ideas e imágenes, que una vez nacido obedece a leves

propias, se atraen o se repelen los unos a los otros, se unen, se dividen, se multiplican, aunque esas combinaciones no vengan exigidas ni se hagan necesarias por las condiciones de la realidad subyacente. La vida que así llega a ser goza de una independencia tan grande que a veces se permite manifestaciones sin ninguna clase de propósito ni utilidad, por el mero placer de afirmarse a sí misma. Hemos demostrado que éste es justamente el caso de la actividad ritual y del pensamiento mítico.³¹

Como señalamos anteriormente, estas afirmaciones de Durkheim tienen la virtud de llevar completamente a término la *hipótesis* que funda desde sus primeras obras todo su razonamiento. Vemos aquí como la aprehensión empírica mistificada de un hecho real —la autonomización y enajenación de la síntesis social respecto de sus productores, los individuos concretos, siempre productores de estas síntesis sociales— es entendido como un hecho ineludible de toda vida humana, y por ende como parte del *ser esencial* del hombre. Pero también vemos como esta enajenación del *producto social* conduce inevitablemente a Durkheim a revocar el papel fundamental de las condiciones económicas de existencia dentro del proceso general de la reproducción social en vistas a reivindicar la enajenación, que en este uso aparece directamente como enajenación religiosa, como el "opio del pueblo". Con ello se revoca el *papel trascendente del proceso mismo de la producción*, la noción misma de *praxis*, de totalización. Durkheim presenta todo de manera invertida: La determinación de lo económico se le presenta como la *marca* que un rancharo imprime a sus reses, sirve para dominar, no para liberar. Sin embargo, la religión es donde los hombres pueden escapar auténticamente de esta "degradación" esclavizante, ya que ahí se pueden permitir el *exceso* de actuar más allá de toda necesidad, *más allá de todo fin*. Durkheim nos está sugiriendo un edén donde supuestamente la libertad sólo puede obtenerse mediante la supresión de lo material y, consiguientemente, mediante la anulación de todo lo concerniente a la *subjetividad material*, muy especialmente la actividad teleológica (los fines concretos) de la práctica humana. ... llegados a este punto, podremos constatar como las afirmaciones de este buen hombre se "solidarizan" en lo esencial con el *discurso religioso* occidental y oriental que afirma que la "verdadera liberación" sólo es alcanzable en el momento en que cesa el mundo de nuestros fines, y se abre el reino de los cielos —dicen los occidentales—, el reino de la nada —dicen los orientales—, el reino del "sin sentido" —apuntan los nihilistas contemporáneos—, o para afirmarlo llanamente en palabras de un Heidegger o un Bataille: el reino *liberador* de la muerte.

Sin embargo, este último paso —obligado una vez que se ha liquidado la *praxis* material vital de los hombres como fundamento y espacio de su libertad—, esta hipótesis entre la vida y la muerte, sólo quedará esbozada en la teoría de Durkheim. Tendremos que esperar el desarrollo de su *escuela* para poder encontrar la formulación *cínica* y *despiadada* de esta enajenación. Mauss dará algunos pasos con la teoría de la Donación económica (especialmente del Harakiri), pero Bataille alcanzará la oscura meta.³⁵

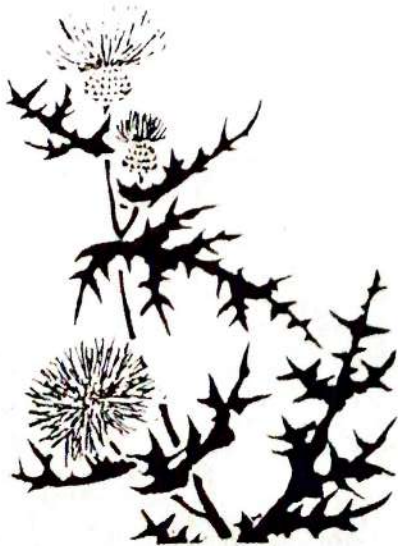
NOTAS

- 1) Si bien reina una gran depresión de 1873 a principios de los años noventa, en que se dispara una alta coyuntura de inversiones, no obstante, desde finales de los años setenta comienza a crecer a pasos agigantados la centralización del capital en Cartels, a lo cual corresponde, por otro lado, la creciente centralización de la clase obrera en sindicatos.
- 2) Cfr. Bo Gustafson, *Marxismo y Revisionismo*, Ed. Grijalbo Barcelona 1975.
- 3) Cfr. Llobera J.R. *Hacia una Historia de las Ciencias Sociales*, Ed. Anagrama, Cap. 3.

- 4) Alpert Harry, *Durkheim*, FCE México 1945. Giddens Anthony *El Capitalismo y la moderna teoría social*, Ed. Labor, Barcelona 1977. Paoli Francisco José, *Durkheim*, EDICOL, México 1980. Lacroix Bernard, *Durkheim y lo político*, FCE, México 1984. Rex John, "Emile Durkheim (1858-1917)", artículo incluido en la Antología *Los padres fundadores de la ciencia social*, Ed. Anagrama, de Timothy Raison. Timasheff Nicholas, *La Teoría Sociológica*, FCE, México 1961. G. Duncan Mitchel, *Historia de la Sociología*, Ed. Guadarrama, Madrid 1973. Con la sola excepción del breve pero atinado estudio de Marvin Harris, *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Una Historia de las Teorías de la Cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1981.
- 5) Desde este punto de vista es que se puede afirmar que Durkheim responde, en un nuevo estadio del desarrollo capitalista, a la misma necesidad ideológica que A. Comte: revocar el discurso teórico comunista.
- 6) Cfr. Jorge Veraza, Tesis de licenciatura, Fac. de Economía, UNAM *Presentación de las Tesis Principales de la Crítica de la Economía Política. Un ejercicio: Georges Bataille*.
- 7) Cfr. J. R. Llobera. Op. cit.,
- 8) Evidentemente, esta aproximación a Durkheim se contrapone radicalmente a la realizada por Bernard Lacroix, *Op. cit.*, quien siguiendo la tradición del estructuralismo francés, principalmente a Althusser, intenta reconstruir la obra de este pensador escindiendo, ideología y ciencia.
- 9) Karl Korsch ha sido el primero en señalar directamente no sólo el carácter de clase de la moderna sociología, sino además su encuentro frontal con el marxismo como elemento teórico constitutivo de la propia sociología. Cfr. su obra *Karl Marx*, publicada en 1936. (Según Emilio Lamo de Espinosa en su obra *La Teoría de la Cosificación*, Alianza Universidad, Madrid 1981, "la idea procede de C. Wright Mills de su obra *The marxist*" (?). Si esta observación contiene una errata de imprenta que debiera decir *The marxists* la observación de Lamo de Espinosa es falsa pues la primera edición del libro de Wright Mills data de 1962). Para Lamo de Espinosa el desarrollo de la sociología de la vuelta de siglo (Durkheim, Tönnies, Simmel, Weber, Pareto, Mosca, etc. . .) más que respuesta al marxismo como doctrina ("tesis quizá exagerada") es una "respuesta al desafío que *prácticamente* representaba la cuestión social y el movimiento obrero" (Cfr. Lamo de Espinosa. *Op. cit.* pág. 86. Subrayado nuestro). Por otro lado, Josep R. Llobera (*op. cit.*) refiere el conjunto de estudios dedicados a la reconstrucción del ambiente cultural de la época y como predominaban en él las ideas socialistas. Muy especialmente nos refiere el estudio de Bernard Lacroix «A propos des rapports entre Durkheim et Marx: de l'analyse de texte à l'analyse sociologique» París, 1978; postulando que el enfrentamiento de Durkheim con Marx más bien iba dirigido contra los marxistas vulgares franceses (Lafargue, Deville, Guesde), ni siquiera contra los refinados (Labriola, Sorel [!]). Desde mi punto de vista Llobera manipula esta confrontación para reducirla a un mero mal entendido: Durkheim "ignora" lo que verdaderamente dijo Marx. Error que —siguiendo a Sorel— puede ser reparado ¿cómo? A Llobera le parece justa la impugnación de Durkheim y compañía al marxismo determinista economicista, pero evade explicar en positivo las afirmaciones de Marx referidas al papel *fundamental* de la producción económica. (Cfr. *Introducción* a los *Grundrisse* 1857. Marx). Conformándose con atribuir a éste el punto de vista relativista de una "totalidad" social donde infraestructura y superestructura se interinfluyen "democráticamente" y donde el término "*base* económica" resulta ser sólo una metáfora carente de contenido científico preciso. Evidentemente, Llobera no ha captado el contenido de las nociones de totalidad y totalización, conformándose con una interpretación muerta de la categoría, propia de la teoría de Durkheim, Mauss y todo el estructuralismo francés. Así pues, Llobera a pesar de referir con pormenor el desprecio e impugnaciones de los alumnos de Durkheim contra Marx (M. Mauss, G. Richard, etc.) insiste en tratar toda esta confrontación como un falso problema que puede resolverse sencillamente recortando a Marx hasta la estatura de Durkheim. No obstante, Llobera ofrece una excelente observación de Dominick La Capra que contraviene todo lo que quiere demostrar. En Durkheim nos dice —encontramos "una evitación ritual de Marx. Muy a menudo nos encontramos con la ausencia de Marx o, por el contrario, su oculta presencia, como parta silenciosa, cuya figura tenía ne-

- chizado al durkheimismo. Cuando se dirige al pensamiento de Marx, Durkheim hacia lo posible por situar al marxismo en el plano de una ideología, dejando a un lado las aportaciones teóricas de Marx. Esta actitud exagera algunos de los peores defectos de Durkheim, en especial el de su deficiente tratamiento del papel de la economía, las clases y los conflictos de grupos de la vida social" (Cfr. La Capra, *E. Durkheim*. N. Y. Cornell University Press, 1972). Así pues, para La Capra, Marx está presente secretamente en la estructuración del sistema mismo de Durkheim; es decir, en su valoración de fundamento social: la esfera económica y muy especialmente del proceso de trabajo.
- 10) En este sentido resulta esencial el intento de Llobera y Lacroix por distinguir entre Marx y como es que se lo representa Durkheim en su cabeza.
 - 11) Aunque en menor medida, Durkheim también se ocupa de una sociología de la economía, la lingüística y la estética. Cfr., al respecto, el plan general de su "Sociología". Harry Alpert *Ob. cit.*, pág. 62.
 - 12) Filósofo neokantiano francés. Cfr. B. Lacroix (*ob. cit.*, pág. 65) lo describe de la siguiente manera: "Su racionalismo sin concesión, su curiosidad por la moralidad y su deseo de estudiarla científicamente; su neo-kantismo sin flaqueza, subrayando la compatibilidad entre el determinismo de la naturaleza y la libertad exigida por la moral; la preocupación heredada de Kant, que tenía por la dignidad y autonomía del individuo, así como su teoría de la cohesión social fundada sobre el sentimiento individual de comunión y de dependencia frente a otro; su preferencia por la justicia más que por la utilidad y su negativa a hacer derivar la segunda de la primera; su idea de que la sociedad debe luchar contra los antagonismos que la atraviesan y su aspiración a la instauración de la justicia social gracias a la intervención del estado; en fin, su defensa e ilustración de las asociaciones, así como su preocupación por una educación republicana dada en las escuelas del estado" puede dar razón de muchísimas de las posturas adoptadas por Durkheim. Sin embargo, hay que dejar sentado desde aquí, que explicar su "punto de vista" no es idéntico a dar razón del sistema mismo de la sociología de Durkheim, por qué construyó lo que construyó.
 - 13) "Muchos de los supuestos fundamentales de la sociología durkheimiana son imputables directamente a la influencia de Broutroux. De éste fue de quien (...) aprendió (...) el carácter falaz e insuficiente de la doctrina simplista del atomismo; el principio de la síntesis creadora (...); la naturaleza sui generis de la vida del espíritu; y el postulado de que toda ciencia debe explicar los fenómenos con arreglo a sus principios propios y específicos" (Cfr. Hany Alpert *Ob. cit.*, pág. 27). Así pues, los hechos sociales deberán ser explicados de acuerdo a una ciencia específica: la sociología. No casualmente, Durkheim dedica su primer gran obra, *La división del trabajo* a Broutroux.
 - 14) Dejamos para otro lugar la discusión con la metódica biográfica de Lacroix inspirada en el estructuralismo althusseriano.
 - 15) "Esta estancia es además la estancia formadora de un joven sociólogo decepcionado de la filosofía y que acude humildemente a la escuela de las disciplinas positivas". "Este viaje es, en fin, el viaje de placer de un lector insaciable con la mente siempre despierta; conoce a Broutroux, a Renouvier, a Fustel de Coulanges; aprecia a Comte, a Espinas y a Schaffle; le queda escuchar a todos los economistas que son también historiadores, a todos estos moralistas que son también psicólogos, cuyas cátedras alemanas están llenas de oyentes" (Lacroix, *ob. cit.*, pág. 56).
 - 16) Los economistas franceses eran conocidos como el grupo de París. Schumpeter los describe como "ultras del *laissez-faire*"; contrarios a sus enemigos "a socialistas, a radicales, a reformadores católicos y a solidaristas" (Referencia tomada de Lacroix, *ob. cit.*). Para mejor información sobre el grupo de París, cfr. el ensayo de Gilles Dostale. *Valor y precio*. Ed. Tierra Nueva, México, 1982.
 - 17) Cfr. Anthony Giddens. *Ob. cit.* Giddens reseña este artículo donde Durkheim da cuenta de su viaje a Alemania con la siguiente observación de gran interés: "Esto determina uno de los pocos puntos de conexión directa entre los escritos de Durkheim y Max Weber. Adolf Wagner y Gustav Schnoller se encuentran entre los fundadores del Verein für Socialpolitik del cual Weber fue uno de los miembros más destacados". Así pues, estos "economistas", también conocidos como socialistas de cátedra, tienen una impor-
- ancia trascendental en la preparación de los paradigmas ideológicos que anticiparon la fundación de la sociología contemporánea.
- Muy al contrario de lo que piensa Marvin Harris, Durkheim y Weber están conectados profunda y directamente, aunque de una manera esotérica, a través de una de las escuelas más vulgares de la economía política.
- 18) Cfr. B. Lacroix. *Ob. cit.*, pág. 58.
 - 19) A la luz de las presentes conexiones, este manuscrito de Marx adquiere un nuevo valor: el de esclarecer los paradigmas ideológicos de los "socialistas de cátedra" (que ya hemos dicho son matriz ideológica de Weber y Durkheim) a propósito de la teoría del valor. Es decir, en referencia directa a la distorsión y justificación del código esencial de toda la racionalidad teórica y práctica burguesa.
 - 20) Cfr. B. Lacroix. *Ob. cit.*, pág. 56.
 - 21) Cfr. Franco Andreucci. "La difusión y vulgarización del marxismo" en *Historia del marxismo*. Ed. Brugetra, Barcelona, 1980. Tomo 3, pág. 83.
 - 22) Así, por ejemplo, Durkheim pone el acento en las condiciones sociales como clave de la conciencia, así como la imposibilidad de explicar la objetividad social por lo que los individuos creen. Más adelante, haremos evidente las diferencias entre Durkheim y Marx concernientes a este punto. Baste aquí señalar que tal enunciado fundamental de la sociología del conocimiento tiene su raíz en el materialismo histórico de Marx. Véase al respecto "De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas" de Marcel Mauss y E. Durkheim (En obras completas de Marcel Mauss, Barral Editores. Tomo II) como el célebre *Prólogo a la contribución de la crítica de la Economía Política* (1859) de Marx.
 - 23) Generalmente se llama la atención sólo en referencia al impacto que le produjera la guerra franco-prusiana, a la cual adjudican la admiración que Durkheim sentía por el espíritu de unidad nacional de los alemanes que, según él, era una de las causas de su victoria sobre los franceses, egoístas, utilitaristas, dispersos, etc. La única excepción al respecto la encontramos en el ensayo de Pierre Fougeyrollas: *Ciencias sociales y marxismo*. FCE, México, 1984, pág. 30).
 - 24) Las opiniones de G. Gurvitch son muy sugerentes: "Sin embargo preciso es admitir que la combinación de la influencia tomista cartesiana y positivista ha reforzado el prejuicio contra la dialéctica, especialmente en Francia. A este prejuicio se debe el horror que algunos grandes sociólogos franceses como Durkheim y Mauss han sentido hacia el término" (Cfr. *Dialéctica y Sociología*. Alianza Editorial, Madrid, 1971).
 - 25) Emilie Durkheim, *Selected Writings*. Ed. por A. Giddens. Cambridge University of Chicago Press. (Cita tomada del ensayo arriba citado de J. A. Llobera).
 - 26) Cfr. J. C. Filloux, introducción a la obra de Durkheim: *La Ciencia Social et la Acción*. PUF, París, pág. 169-170 (dato tomado de J. R. Llobera. *Ob. cit.*).
 - 27) Cfr. Anthony Giddens. *Ob. cit.*, pág. 132.
 - 28) Como hemos señalado a un reivindicador actual de este eclecticismo es Llobera.
 - 29) Como prueba un hermoso botón: "La sociología no es una ciencia burguesa como se ha sostenido en ocasiones, aunque sea cierto que nació en la etapa más o menos (sic) heroica de la burguesía y se ha desarrollado fundamentalmente en sus dominios. La sociología como la sociedad que estudia, ha estado bajo el dominio burgués, pero ese es otro cantar". La reflexión de Francisco José Paoli (Cfr. *Durkheim*, Edicol, México) nos deja estupefactos, ya que para este señor el pensamiento puede estar dominado por el capital y, sin embargo, ser autónomo respecto de él. O dicho más brevemente, que el dominio no es dominación, ¿qué serán entonces sus palabras?, seguramente "otro cantar".
 - 30) No casualmente Bernard Lacroix, simpatizante de Althusser se ha dedicado exhaustivamente a la reconstrucción biográfica de Durkheim.

- 31) Cfr. Jorge Veraza. "¿Por qué Georges Bataille?, o la risa del capitalismo", Itaca No. 1; así como: *Presentación de las Tesis Principales de la Crítica de la Economía Política. Un ejercicio: Georges Bataille*. Tesis de licenciatura. Facultad de Economía, UNAM, 1977. Capítulo V.
- 32) Cfr. Marvin Harris. *El Desarrollo de la Teoría Antropológica*. Ed. Siglo XXI, Madrid 1981. Capítulo 15. De todos los comentarios a la obra de Durkheim, me pareció que era éste el que captaba más profundamente el concepto de "solidaridad", así como su trascendental importancia en toda la obra del sociólogo e incluso, en toda la tradición sociológica y antropológica francesa. Por lo mismo, hemos construido esta última parte del artículo retomándolo, a la vez que discutiendo con él, al subrayar el enfrentamiento con Marx implicado en dicha categoría. Todo el conjunto de citas de Durkheim que a continuación se ofrecen fueron retomadas del ensayo de Harris. Por tal razón nos remitimos al mismo evitando referencias engorrosas.
- 33) De ahí que sea completamente atinado conectar la postura de Durkheim con la del idealismo hegeliano, tal y como señala Marvin Harris. Cfr. *Ob. cit.*
- 34) Ello ya es preparado desde el artículo de las representaciones primitivas en colaboración con Mauss.
- 35) Al respecto téngase en cuenta las interesantes observaciones de J.P. Sartre, en su ensayo «Un nuevo místico» (Situations I) dedicado a la crítica de G. Bataille. En dicho pasaje Sartre comenta irónicamente la relación de Bataille con el Colegio de Sociología, en torno al cual se aglutinaron importantes intelectuales nihilistas e idealistas contemporáneos suyos. (Roger Caillois, Michel Leiris, Pierre Klosowski, Alexandre Kojève, Jean Wahl, etc.). "El señor Bataille no ha pertenecido en vano a ese extraño y famoso Colegio de Sociología que tanto habría sorprendido al honesto Durkheim, a quien allí, se invoca especialmente, y en quien cada uno de sus miembros, por medio de una ciencia naciente, perseguía designos extracientíficos. «El señor Bataille ha aprendido allí a hablar del hombre como de una cosa. Más que con el «Mitsein» heideggeriano, esas totalidades inacabadas y volátiles que se forman de pronto y se mezclan para deshacerse al punto y volver a formarse en otra parte, se enfrentan con las «Vías unánimes» de Romain y sobre todo con las «conciencias colectivas» de los sociólogos franceses. «Es casualidad que tales sociólogos, los Durkheim, Lévy-Bruhl, Bouglé sean los mismos que a finales del siglo pasado intentaron en vano sentar las bases de una moral laica? ¿Lo es que el señor Bataille, el testigo más amargo de su derrota, reanude su visión de los social, la supere y les oculte, para adaptarla a sus fines personales, la noción de «sagrado»? Pero el sociólogo precisamente no podría integrarse en la sociología: sólo es el que la hace. No puede entrar en ella como no puede entrar Hegel en el hegelianismo ni Spinoza en el spinozismo. El señor Bataille intenta vanamente integrarse a la maquinaria que ha montado: se queda fuera, con Durkheim, con Hegel, con Dios padre».



CARTA DE UN LECTOR

Atentamente: al Consejo Editorial
y en especial a la articulista sobre
el feminismo de F. Tristán.

Primero reitero mis congratulaciones por su edición estacional, que debiera ser mayormente periódica; y segundo, valga un comentario personal al feminismo.

Retomando la situación de la antigua Creta — hoy Creta— como símbolo histórico regional de la sociedad esclavista griega, llamaremos la atención en el hecho de que aquella primera, aquella isla del Masculino Minotauro, encontraba como contrapartida a la situación de la mujer de la clase dominante, en el mito hermafrodita de la isla de Lesbos — ésta, isla de la femina Safo y sus implacables amazonas—, una explicación de clase —es decir, una explicación práctica e ideológica globalizada a través de la Mitología—, de otra situación real entre los sexos que no era más que la situación del homosexualismo entre la clase dominante de tal sociedad esclavista.

Existe testimonio histórico de que la sociedad griega, si no alentaba tal relación anormal de los sexos, al menos no era mal visto como situación pública y cotidiana de sus ciudadanos connotados en cualquier actividad, ya en las artes, ya en los deportes, ya en la política.

El planteamiento es, a mi parecer: ¿en el momento actual de la sociedad mexicana, la lucha feminista puede plantearse como una lucha política que incluso anteceda al planteamiento más amplio de la lucha revolucionaria? De ser así, ¿cómo se está dando, primero a nivel internacional y, segundo, al nacional?

Creo también que si un artículo abre amplia discusión, se podría continuar un rastreo de los puntos de vista de los componentes del Consejo editorial que de alguna manera prosiguieran y en ese sentido contribuyeran a 'agotar' relativamente tales temas.

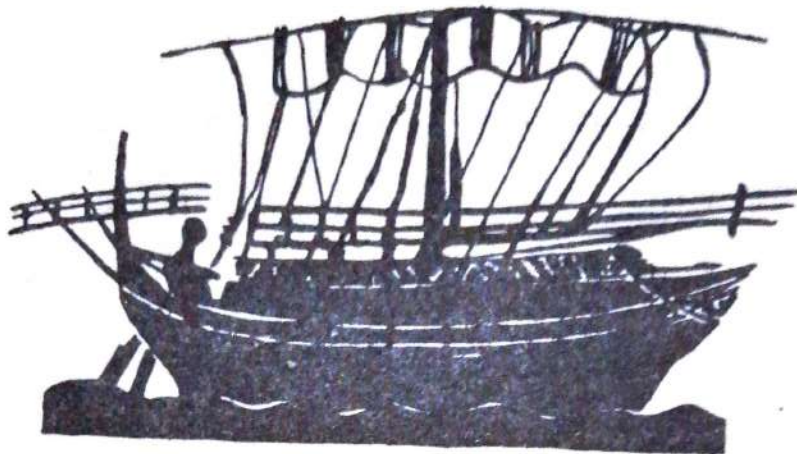
Otra posibilidad sería: uno, anexar en otras ediciones bibliografía sobre los temas así considerados de más interés; otra, abrir una sección a los lectores donde o se les contestara brevemente o se les permitiera breves redacciones aunque, claro, esto último se asemejaría demasiado al tipo de publicación burguesa usual, que creo es precisamente el tipo de difusión que no se desea ni se necesita en absoluto; pero ¿cómo no abrir en un manantial tan sereno como su revista?

El Angel

Angel Brisio Z.

P.S.

Mitilene es el nombre actual de la denominada isla de Lesbos, donde a fuerza de la opresión sexual contemporánea es difícil no dejarse atrapar por las sanguinarias amazonas, sobre todo cuando la reproducción sexual de tal sociedad requeriría 'una canita al aire con los odiados hombres', origen de todos los males de explotación femenil pero necesarios e imprescindibles en ciertas situaciones, eso sí, sólo eventualmente en su calidad de machos y sementales fácilmente reductibles como objetos o valor de uso sexual meramente; ideología de clases al sustantivo femenino 'Lesbos' y al sustantivo masculino 'Creta' invertidos.



Itáxa

Contraseña de suscripción anual

Suscripción del No. _____ al No. _____
por el precio de: _____
Suscriptor: _____
Profesión: _____
Dirección: _____ Tel.: _____
Población: _____ Estado: _____
Fecha: _____
Firma: _____

Bono de suscripción a la revista

Itáxa

deseo suscribirme a la revista
ITACA por el periodo de un año (5 números),
por el precio de _____

Nombre: _____
Profesión: _____ Tel.: _____
Dirección: _____ Estado: _____
Población: _____
Fecha de suscripción: _____
Validez del No. _____ al No. _____
Firma: _____

Suscripción por un año (5 números)

en el D. F.: \$ 1,500.00
en provincia: \$ 2,000.00
en el extranjero: 15.00 Dlls.

Para todo asunto relacionado con suscripciones dirijase a REVISTA ITACA, apartado postal 70-549, Ciudad Universitaria, México, D. F., o acudir directamente a Colima No. 28, Col. Progreso-Tizapán.

Del modo que los caballos de una cuadriga se lanzan

Idaxa

REVISTA DE CRITICA, CIENCIA Y LITERATURA HUMANISTAS.

1 Editorial.

2 Elora Tristán y F. Engels. En torno a los fundamentos de un Termino marxista. *Concepción Tonda.*

6 La influencia de Heidegger. *Jean Paul Sartre.*

8 La risa del capitalismo. ¿Por qué Georges Bataille? *Jorge Veraza.*

13 El problema de la Paz y el desarme desde la perspectiva de los movimientos alternativos. *Carlos Ballesteros.*

15 Crítica Lukácsiana de la Cultura y la Moda. *Andrés Barrada.*

21 Ética, revolución y libertad. *L. E. Prímoro Rivas.*

22 Lombardo Ledesma o las tribulaciones de un revisionista en México. *Blanca Solares.*

Documentos:

25 Programa del Partido Comunista Obrero Alemán. (Mayo de 1920).

De la Ideología en el Cine:

29 Fanny y Alexander de Bergman. *Andrés Barrada, Leticia del Cande, Mercedes Galvez, Fernanda Sierra, Concepción Tonda y Jorge Veraza.*

El otoño.

1984 otoño n°1

presentemente la columna, así se otorga la tapa del número

man

saturnos

del

impúncos

alas

las

agotadas

muñ

si

lras

dejaba

o

a
caeren
en
un
campo,
a
sus
golpes
del
latigo
y
golpes
ligeros
terribles



EL INVIERNO

El invierno en el hemisferio norte acontece cuando la Tierra se encuentra en la parte de su órbita elíptica más cercana al Sol; hecho paradójico.

No nos debe extrañar —por lo que más abajo veremos— que sea entre los esquimales donde podamos observar con mayor evidencia la gran influencia de las estaciones sobre la vida y organización social. Marcel Mauss, en su célebre estudio "sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales" ha explicado cómo es que la técnica, la vivienda, la población, así como la estructura del grupo, las formas económicas, jurídicas, morales y la vida religiosa varían drásticamente del invierno al verano.

"El invierno —explica Mauss— es la estación en que la sociedad tremendamente concentrada está en un estado crónico de *efervescencia* y *sobreactividad*. Al estar los individuos más ligados los unos a los otros son más numerosas las acciones y reacciones sociales, se *intercambian ideas* y los *sentimientos* se refuerzan y avivan mutuamente: el grupo siempre activo y presente en la mente de todos, tiene mayor conciencia de sí mismo y ocupa un lugar importante en la conciencia de cada individuo". Todo ello en contraste con el aislamiento físico y dispersión moral y religiosa del verano.

"Ahora bien —continúa Mauss— aunque esta forma se presenta de forma más manifiesta entre los esquimales no es exclusiva de ellos sino que ofrece una generalidad no sospechada a primera vista. Así, por ejemplo, existe en América india un importante grupo de sociedades que viven de esta misma forma. Entre los pueblos de la llamada civilización del noroeste (Tlingit, Kwakiutl, Haida, etc.) se producen extremas concentraciones sociales en invierno y considerables dispersiones en verano, aunque estas modificaciones no alcanzan tan drásticamente, como entre los esquimales, la modificación completa de las condiciones tecnológicas de producción y subsistencia. No obstante para los Kwakiutl, por ejemplo, "la vida religiosa se pone en práctica en invierno y en verano la vida se hace profana". Muchas de estas características sociales las vemos a encontrar incluso en grupos indígenas más meridionales, como los navajos del llano mexicano".

El grado de inclinación del eje de rotación del planeta respecto del plano de la órbita del movimiento de traslación provoca que sea en invierno cuando más tangencialmente pegan los rayos del Sol sobre la superficie del planeta. Pero además acontece que conforme nos aproximamos al solsticio de invierno (21 de diciembre) —momento en que la Tierra está más próxima al Sol— y conforme ascendemos del Ecuador al Polo Norte el periodo

luminoso del día se acorta mientras la noche es cada vez más grande. Todo ello determina una notable disminución de la energía solar que afecta todo el funcionamiento de la atmósfera y de los seres vivos.

Así, por ejemplo, en la ciudad de México hacia el solsticio de invierno el amanecer se dilata aproximadamente hasta las 7 a.m., mientras que el anochecer se adelanta a las 6 de la tarde. En la ciudad de Quebec amanecer hacia las 9 de la mañana y anochece a las 3 p.m. El caso extremo lo tenemos en el Polo Norte, que al quedar apuntando en dirección contraria al Sol queda girando en la oscuridad durante meses. Igualmente durante el verano se produce un hermoso día que dura varios meses, desplazándose circularmente el Sol por los cielos sin llegar a desaparecer.

En todos los lugares del planeta donde los extremos estacionales se dejan sentir claramente, las diversas sociedades se organizan en referencia a ellos. Lo que no quiere decir que la vida social sea mero reflejo de las transformaciones naturales. Por el contrario, es la praxis del sujeto social históricamente determinada, de acuerdo al desarrollo de sus fuerzas productivas procreativas y técnicas, la que elige ésta o aquella otra forma de socialización, pero siempre en referencia a su existencia *material*, a la producción de su propia *vida*. Por ello bien puede acontecer que la vida rural europea presente una otra manera que la de los indios norteamericanos y esquimales de responder al mismo hecho natural. En el invierno europeo —compara Mauss— "el campo queda como sumido en una especie de sopor" y "en algunos puntos las emigraciones estacionales hacen disminuir la población...". "Cada pequeño grupo territorial o familiar se repliega sobre sí mismo" disminuyendo los medios y ocasiones de grandes encuentros sociales. Esta dispersión en familias aisladas contrasta aquí con la reanimación del verano que es el tiempo de los encuentros, las grandes fiestas y trabajos.

Se trata evidentemente de dos formas culturales contrapuestas (la comunitaria precapitalista americana y la atomizada mercantil occidental) de responder a un mismo hecho natural. Ante el invierno los primeros eligen la concentración técnica y/o económica, política religiosa, etc., de todas sus fuerzas comunitarias; mientras que los segundos eligen su concentración en pequeños grupos familiares que se desconectan prácticamente entre sí. No obstante aquí no debemos pasar por alto que ambas formas sociales deben elegir entre diversas maneras de "concentrarse", de protegerse, en algunos casos, frente a la escasez invernal de la riqueza

resdistribuyéndola, sencillamente de protegerse frente al frío, calentándose en las reuniones familiares o religiosas en torno al fuego, tal y como cada uno nos abrazamos a nosotros mismos o a los otros para conservar el calor del cuerpo.

Todo lo cual alguna olvidada relación mantendrá con la antiquísima euforia festiva de los meses de diciembre y enero que todavía permanece viva entre nosotros.

Así pues, tales modificaciones social-naturales le hacen suponer a Mauss que nos encontramos en presencia de una "Ley que probablemente es muy general". "La vida social —nos dice— no tiene el mismo nivel durante todo el año, sino que atraviesa por fases sucesivas y regulares de intensidad creciente y decreciente, de reposo y actividad, de gasto y reparación".



Recordado lo anterior no deja de sorprender la antigua teoría china (de origen hindú) de los cinco elementos, que no es sino una teoría de las cinco estaciones, por ser la única que ofrece una aguda observación empírica del cohesionado conjunto de rasgos naturales y espirituales (alimentos, órganos del cuerpo, enfermedades, emociones, deseos, etc.) de nuestra vida que acontecen dentro de los flujos cíclicos de la naturaleza, sus estaciones y el movimiento de traslación de la Tierra.

Sorprende pues, la atinada y profunda sencillez de sus observaciones que asocian al invierno el elemento agua. No se trata de una aseveración metafísica sino tan sólo de la constatación de que en esta estación los órganos del cuerpo dedicados a la regulación de los líquidos se encuentran particularmente afectados. Es el caso de los riñones y la vejiga. Ahora bien, el control de los líquidos depende, a su vez, de la temperatura ambiente y de las sales presentes en estos líquidos. Tal es la razón por la cual el sabor que adquiere predominancia en esta estación sea el salado.

Así pues, acontece que un cuerpo con mucha agua resulta de difícil calefacción. Por ello, el frío nos provoca el deseo de orinar. Paralelamente a ello acontece que la sal provoca la *contracción* del cuerpo. Así como las hemorragias pueden ser detenidas con sal —dados sus efectos cauterizantes— sucede que todos los órganos y el cuerpo entero se contraen con la sal. (Evidentemente ingestiones excesivas de sal tienen efectos contraproducentes como es sed y retención excesiva de líquidos). Y tal contracción, como la de las sociedades primitivas protege contra el frío.

Pero además, la vejiga —según sostiene esta antigua medicina— es el órgano en el cual residen las emociones y los riñones donde reside la energía de la fuerza vital. Cuando la vejiga no funciona bien se ve afectado todo el funcionamiento expresivo de las emociones y cuando los riñones fallan, el organismo

puede perder o sobreesaturarse de esta fuerza vital. Así, cuando llegan los fríos estimulando riñones y vejiga, si éstos se encuentran lastimados previamente (por ingerir alimentos con sal o agua excesivas, caso corriente de los que comen mucho queso, carne* o frutas**) provocan en nosotros retraimiento o euforia emotiva, así como decaimiento, hiperactividad, charla excesiva, etc. También puede acontecer, a la inversa, que el exceso de trabajo o de emociones fuertes, por ejemplo, estimulen estos órganos. Lo cual mantiene conexión con la efervescencia y parloteo festivo del invierno.

Quizás no exista otra estación en la que el color correspondiente sea más evidente. El negro es el "color" que no refleja la luz, conservando y concentrando el calor. Así pues, es un hecho corriente en los países occidentales del norte que los colores predominantes de los pesados abrigos invernales sean el azul y café muy oscuros, el gris y el negro. Nada más benéfico para nuestros "atemorizados" riñones; pues sucede también que el riñón es el —órgano donde nacen los sentimientos del miedo y la timidez, además de la pereza y los gemidos. Ello cuando este órgano enferma. Ya que también pueden nacer de él, cuando está equilibrado y sano, la vitalidad y el coraje. Para mayor información en torno a estas teorías orientales consúltese *Filosofía y Medicina Oriental* de Michio Kushi y *La Salud y las Estaciones* de Elson M. Hass. Baste por el momento ofrecer el sabio esquema chino de todo aquel conjunto de características emparentadas al invierno, el riñón y la vejiga.

Estación	Invierno
Órgano	Riñón/Vejiga
Órgano sensorial	Oído
Sentido	Oír
Secreciones	Orines/Cerilla
Manifestación Corporal Superficial	Cabellos
Expresión vocal	Gemido
Manifestación psíquica negativa	Pereza, timidez, miedo
Manifestación psíquica positiva	Vitalidad, coraje
Tejidos	Huesos
Cereal	Legumbres
Verdura	Raíces
Fruta	Mandarina/Castañas
Sabor	Salado
Olor	Putrefacto
Clases de animales	De escamas
Agricultura	Abonar
Hora del día	Noche
Clima adverso	Frío
Punto Cardinal	Norte
Planeta	Mercurio
Color	Negro

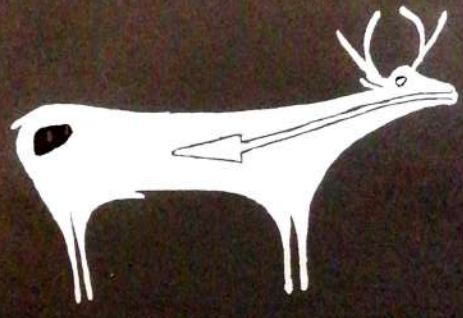
*las acumulaciones de grasa en torno a los riñones también dificultan sus funciones, llegando a producir cálculos.

**el azúcar y el excesivo potasio de las frutas también dificultan el metabolismo circulatorio del agua, la sangre, etc., además de otros.



con ese gogo, vio Odino que se ponía el sol. (Odino, rapsodia XIII.)

de el sólido arado una tierra naval, se le



ad y; a cornu, y; ad quate para in a cornu, y; ad

ambas, aiente al camoune ar. fac neditlan; cal,