



Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

DOSSIER

EL CORPUS ETNOLÓGICO DE MARX





El viejo Marx y las notas etnológicas en la historia de la antropología y las teorías de la historia

The old Marx and the ethnological notes in the history of anthropology and theories of history

Fernando Huesca Ramón

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

<https://orcid.org/0000-0003-3446-6223>

fernando.huesca@correo.buap.mx

Recibido: 10 de febrero de 2022.

Aprobado: 30 de mayo de 2022.

Resumen

Las teorías modernas de la historia que contemplan los orígenes empíricos de la humanidad, así como un posible hilo conductor del pasar de pueblos y formas varias de sociedad, comienzan con Vico en el siglo XVIII. Hegel en Alemania, desde una síntesis propia que incluye la economía política clásica, llega a concebir a la Historia Universal como teatro de exposición y realización de la libertad humana. Marx, conociendo la obra magna de Vico y a Darwin, propone la concepción materialista de la historia en alternativa a la dialéctica idealista de Hegel y su filosofía de la historia, como ciencia de la evolución material humana y en su obra tardía llegó a incluir al antropólogo norteamericano Morgan para completar sus análisis de la civilización capitalista con apuntes sobre el pasado salvaje y bárbaro de la humanidad, desde una perspectiva metodológica que parte de utensilios y vestigios materiales para establecer la lógica y sucesión en la historia de formas de gobierno, de economía, de religión, etc.

Palabras clave: historia, humanidad, evolución, dialéctica, capitalismo.

Abstract

Modern theories of history which consider the empirical origins of mankind, as well as a possible guideline and tendency for the passing of peoples and diverse forms of society, begin with Vico in the 18th Century. Hegel in Germany, from a particular synthesis which includes classical political economy, conceives World History as a theatre of exposition and realization of human freedom. Marx, knowing the great works of Vico and Darwin, proposes the materialist conception of history as an alternative to Hegel's idealist dialectics and his philosophy of history, as a science of the material human evolution, and in his late works he came to include the American anthropologist Morgan to complete his analysis of capitalist civilization, with sketches of the savage and barbarian past of humanity, from a methodological perspective which sets off from tool and material vestiges to establish the logic and succession in history of forms of government, economy, religion, etc.

Key words: history, mankind, evolution, dialectics, capitalism.

El filósofo napolitano Giambattista Vico había inaugurado con su *Nueva ciencia*, una manera genética y sistemática de investigación social e histórica; precede a Rousseau en torno a una narración imaginaria sobre los orígenes animales y selváticos de la humanidad; a Montesquieu en torno a la exposición de la variedad política de los pueblos y en el estudio intensivo de Roma como cantera sociopsicológica; a Hegel en torno al carácter activo del ser humano en la construcción de la historia y sus discursos; a Marx en cuanto a las luchas de clases como motor histórico; y a Freud alrededor del papel del miedo y lo inconsciente en la construcción de mitos y su papel civilizatorio. “El orden de las cosas humanas procedió así: primero fueron las selvas, después las chozas, tras ellas los poblados, luego las ciudades y, por último, las academias” (Vico, 1981: 128) sentencia el padre del historicismo moderno, pretendiendo ofrecer con un novedoso método de análisis de “vestigios” (193) varios, como mitologías, etimologías, discursos, poesías, invenciones, tratados, etc., una clave para descifrar la lógica detrás de la sucesión de pueblos y acontecimientos en el tiempo y el hilo común que se encuentra detrás de la inmensa variedad de lenguajes y productos culturales en general.

Vico permaneció desconocido en su contexto; es hasta los siglos XIX y XX que su legado es reconocido, saludado, y colocado como antecedente de Hegel¹, Marx² y esencialmente todas las tradiciones historiográficas del siglo XX, con la excepción de las epistemologías críticas al racionalismo y la Ilustración, que rechazaron radicalmente toda colocación de un *logos* no-tecnológico en la historia y en el funcionamiento social.³ Su “historia ideal eterna”(Vico, 1981: 194) dirigida por una “Providencia divina”(194) parecería anunciar una mera teología cristiana de la historia, presagiada ya por la monadología de Leibniz; no obstante, bajo la secuencia expositiva *dioses, héroes, hombres*, para designar tres edades o ciclos formativos de los pueblos y la humanidad, se encuentra una lógica de desarrollo técnico e ideológico, que puede perfectamente ser considerada como secular y crítica, y que puede servir como matriz de investigación para

1 “Si se quiere hablar de filosofías de la historia realmente trabajadas, solamente resaltan cuatro hombres, Vico, Herder, Friedrich von Schlegel, y finalmente el filósofo cuya obra prologamos aquí [Hegel]” (Gans *apud* Hegel, 1840: IX).

2 “Darwin ha conducido el interés hacia la historia de la tecnología natural, esto es, hacia la formación de los órganos de las plantas y los animales. ¿No merece la misma atención la historia de formación de los órganos productivos de los seres humanos sociales, de la base material de toda organización social particular? ¿Y no sería más fácil exponerla, puesto que la historia natural se diferencia de la humana, como dice Vico, por el hecho de que hemos hecho una y la otra no?” (Marx, 2016: 425).

3 Se puede afirmar que, para genealogistas como Nietzsche y Foucault, la historia es fundamental como cantera para la vida y la crítica del presente. Lo que se rechaza, a pesar de todo, es la metafísica del cosmos y el tiempo histórico que garantiza la coherencia universalista de las filosofías y ciencias de la historia de Vico, Hegel y Marx: “Sin embargo, si el genealogista rehúsa extender su fe a la metafísica cuando escucha a la historia, encuentra que hay algo “enteramente diferente” detrás de las cosas: no un secreto atemporal y esencial, sino el secreto de que no tienen esencia, que su esencia fue fabricada a pedazos a partir de formas ajenas” (Foucault, 1977:143).



procesos espaciotemporales concretos de hominización, culturización, o adaptación del ser humano para la vida social institucionalizada. El modelo ahistórico y trascendental para la exposición de la naturaleza humana y la organización civil de Hobbes (que habrá de pasar por Rousseau y Kant, hasta llegar al primer Schelling y en nuestros días, hasta Habermas, Rawls y otros teóricos liberales) era expuesto como dogmático y sujeto en su construcción, a su propio contexto de enunciación. Hay familias, antes que Estados, contratos y lenguajes científicos, procesos de generación material de subsistencia, antes que constituciones civiles y teorías políticas. Se podría aseverar que historicismos posteriores, es decir, discursos sobre la historia que mientan, de una u otra manera, un hilo conductor en la sucesión de ideas e instituciones a lo largo de la vida de los pueblos y de la humanidad en su conjunto, beben de fuentes posteriores a Vico, que habrán de marcar giros y tendencias específicas en torno a la construcción del discurso sobre la historia; la Revolución Industrial implicó en su momento el nacimiento de la economía política clásica y su teoría de la producción capitalista, y la Revolución Francesa, de la dialéctica hegeliana, como -en parte-, teoría de los cambios sociales graduales o repentinos, dirigidos esencialmente por la acción humana. La filosofía del derecho y de la historia de Hegel y la obra comunista de Marx dan cuenta, de cómo el ímpetu historicista de Vico podría ser desarrollado en otras direcciones y contextos.

Hegel y una concepción idealista sobre la sociedad civil y la Historia Universal

La formación filosófica de Hegel, desde un republicanismo rousseauiano, hasta su dialéctica e historicismo de madurez, es expuesta ejemplarmente por Georg Lukács en su *El joven Hegel*; como Hölderlin y el joven Schelling, el filósofo de Stuttgart está interesado en la libertad humana y la renovación política del presente. Inicialmente, explora de manera escolar la vida “histórica” de Jesús, como una ilustración de la viabilidad y necesidad de la filosofía práctica trascendental kantiana; posteriormente, de la mano de Fichte, Schelling, la Ilustración escocesa, francesa y alemana y crecientes estudios históricos y económicos, renuncia a la filosofía práctica de Kant como matriz de análisis y crecientemente se aboca a la tarea de entender la peculiaridad del mundo moderno frente al mundo antiguo y sus repúblicas, y la necesidad detrás de su disolución. El concepto de eticidad (*Sittlichkeit*) es clave en la construcción del propio paradigma ontológico-socio-histórico hegeliano y, como podrá apreciarse, bebe de una importante raíz económica en las reflexiones de Smith y James Steuart sobre procesos de producción, consumo e intercambio mercantil.

Si bien en la tesis de habilitación *Sobre la órbita de los planetas* se declara que “La moralidad absolutamente acabada repugna a la virtud” (Hegel, 2009: 162) y en el *Ensayo sobre el derecho natural* se declara al imperativo categórico



como “principio de la no-eticidad (*Unsittlichkeit*)” (Hegel, 1986:463), no se puede apreciar aquí todavía una base sistemática para la concepción sociopolítica de madurez de Hegel. En el *Sistema de la eticidad*, un ensayo no publicado en vida de Hegel y que parece dar cuenta de materiales preparatorios para las lecciones sobre derecho natural en Jena, establece un entronque científicamente muy atractivo, entre la organización social y la base económica:

Pues bien, la idea de la absoluta eticidad consiste en el recogerse de la absoluta realidad (*Realität*) en sí, como en una unidad, de modo que este recogerse y esta unidad constituye una totalidad (*Totalität*) absoluta; su intuición es un pueblo absoluto; su concepto equivale al absoluto ser-uno de las individualidades (Hegel, 1982: 110).

El sistema de las necesidades ha sido concebido más arriba de un modo formal como sistema de la dependencia física universal y recíproca de unos respecto de otros. Nadie se basta a sí mismo para satisfacer la totalidad de sus necesidades. El trabajo de cada uno, o cualquiera que sea el modo de poder satisfacer las propias necesidades, no le asegura esa satisfacción. La necesidad constituye un extraño poder sobre el que nadie puede hacer nada, un poder del cual depende si el exceso o sobreabundancia que cada uno posee significa para él una satisfacción total de la necesidad. El valor de ese exceso, es decir, aquello que expresa la relación del exceso con la necesidad, es independiente de él y susceptible de cambio (*wandelbar*) (183).

La eticidad, como totalidad social orgánica, tiene como su punto de nutrimento fiscalista, al trabajo humano, como mediación (por medio de herramientas) entre la mano y el mundo exterior o naturaleza, como vinculación concreta entre intereses materiales y espirituales de unos y de otros, de unas clases sociales y otras, y como medio de formación de la particularidad humana hacia la universalidad; aquí se habla de estamentos (*Stände*) a fin de dar cuenta de esta organización socioeconómica, con lo que se recupera la exposición de terratenientes, fabricantes, empresarios, trabajadores, y comerciantes de Steuart y Smith. En ese sentido, el *Sistema de la eticidad* adelanta la arquitectónica de la familia, la sociedad civil y el Estado de la *Filosofía del derecho* de imprenta y los cursos correspondientes. Cabe adelantar señaladamente, que la filosofía del derecho de Hegel y su concepción económica e histórica, no llega a un punto de acabamiento científico notable, sino hasta 1819, año en que Hegel puede consultar en francés los *Principios de economía política* de David Ricardo (en primera edición, junto con las notas explicativas de Say) y el *Tratado de economía política* de Jean-Baptiste Say (en tercera edición), de manera que desde este momento en adelante, Hegel esgrime una teoría del valor-trabajo (en el sentido de la tradición ricardiana) y una teoría del valor subjetivo (en el sentido de la tradición marginalista de Rau hasta Gossen y Wagner), mismas que son importantes en su concepción de madurez sobre el modo capitalista de producción, sus crisis intrínsecas e inevitables y las maneras -en su caso, institucionales – en que es posible enfrentar sus efectos destructivos sobre el ser humano y la articulación social.⁴

4 Para el desarrollo y las fuentes del pensamiento económico hegeliano véase (Huesca, 2021).



Cabe señalar someramente, que es igualmente en el periodo de Jena en que Hegel desarrolla y comienza a exponer su dialéctica, como movimiento perpetuo de la sustancia-sujeto, como sistema de transiciones y determinaciones entre una cosa y otra, y como “teoría” de la contradicción como motor intrínseco de todo lo existente, lo cual puede verse reflejado en la primera tesis de *La órbita de los planetas* que reza: “La contradicción es la regla de lo verdadero, la no contradicción, de lo falso” (Hegel, 2009: 162). Se podría afirmar, en ese sentido, que en la *Fenomenología del espíritu* se expone el desarrollo por contradicción de la consciencia humana, que en la *Ciencia de la lógica* se expone el desarrollo por contradicción del ser puro, y que en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se expone el desarrollo por contradicción del ser puro (en la llamada “pequeña” lógica), de la naturaleza, y del espíritu o cultura humana autoconsciente. A la fecha hay acuerdo en las comunidades estudiosas de la obra hegeliana, en que esta dialéctica implica intensivamente, un despliegue histórico y materialista de determinaciones (como herramienta, arado, máquina, etc.) en lo que atañe a la acción humana; es tema de debate intensivo a la fecha, si en Hegel hay igualmente una exposición diacrónica y evolutiva de las formas naturales, y si es legítimo o no, invocar una evolución en el reino de sombras del pensamiento, en torno al ser puro como subyaciendo, de una u otra manera, a los movimientos evolutivos en la materialidad de la naturaleza y los cuerpos sociales.

Esta declarada *evolución* en el pensamiento económico e histórico hegeliano se ve reflejada en la consideración alrededor de la economía política como moderna “*ciencia empírica, por un lado*” que indica las “leyes de la circulación” (Hegel, 1983a:153) y ya no más como “Gobierno administrativo del Estado” (Hegel, 1983b: 261), el cual parece ser el entendido todavía en las lecciones de filosofía del derecho de los semestres 1817/18 y 1818/19, en seguimiento de la definición técnica de Steuart y Smith, y en esa medida de una ancestral tradición aristotélica. En ese sentido, la filosofía del derecho de Hegel, a la par que rompe con el iusnaturalismo de la veta hobbesiana-rousseauiana, se desmarca de la tradición aristotélica de la economía, que, entre otras cosas, es ciega al carácter productivo del trabajo humano, y a la inevitabilidad de las expansiones desmedidas en la estructura productiva, producidas por el motor de la ganancia privada detrás de la acción económica. En ese sentido, cabe mencionar el dominio general de Hegel de la historia del pensamiento económico, pasando desde las antiguas mitologías, el pensamiento social griego antiguo y las concepciones modernas de la economía en el mercantilismo (Steuart), la fisiocracia (Galvani) y la economía política clásica de Smith, Say y Ricardo. Al integrar a este último autor en su pensamiento político, se puede decir que Hegel está adoptando la vanguardia de la reflexión económica de sus días, junto con su crítica a concepciones previas sobre el valor, el capital y la distribución económica.



En el párrafo 246 de la *Filosofía del derecho* de imprenta se mienta una “dialéctica” de la “sociedad civil”, como aquella que lleva necesariamente a la búsqueda de nuevos mercados y consumidores en territorios extranjeros e incluso en colonias y colonizaciones, de parte de un Estado constitucional moderno y sus productores nacionales; de fondo, se encuentra una apuesta científica por entender, como la sociedad moderna, a pesar de estar dirigida por el interés individual (como exponen Smith y su escuela), logra la satisfacción de las necesidades de todos, aun cuando el bien común no forma parte como tal del *telos* económico de los individuos:

El egoísmo que se satisface renuncia igualmente a sí mismo, o efectúa lo contrario de sí mismo, la universalidad. Este trocarse, esta dialéctica es lo racional, el transitar de lo uno en lo otro. Cuando las personas privadas buscan sus fines, así está esto igualmente mediado por el trocarse en lo universal, y los individuos son por este medio requeridos a preocuparse por lo universal. Surge de esta manera la consciencia de que solamente por medio de lo universal se puede mantener y satisfacer lo particular (Hegel, 1979a: 393).

Hegel (2000) está partiendo aquí históricamente del advenimiento de la “propiedad privada” (114) al mundo, un *factum* que reconoció Platón en su tiempo, como esencialmente disruptor de la polis, y como germen a ser extirpado por políticas públicas literalmente espartanas (ausencia de propiedades y matrimonios privados, en concreto); aquí se parte igualmente del *factum* histórico de la disolución de la sociedad feudal y sus formas de propiedad que excluyen la posibilidad generalizada del contrato y la libre enajenación de bienes entre particulares, independientemente de factores hereditarios o sanguíneos; en otras palabras, ya sea producto de la Revolución Gloriosa y reformas parlamentarias, o de las turbas iracundas de la Revolución Francesa y el Terror de los jacobinos, el hecho es que una ciudadanía, garantizada formalmente por un Código Civil Universal, al derecho al libre uso del propio cuerpo y existencias, es la que fundamenta los procesos económicos que satisfarán las necesidades de todo el cuerpo social. Smith denomina a esta estructura social “sistema de la libertad natural” (Smith, 1971) y a la legítima discrecionalidad individual en la acción económica “libertad natural”. Cabe adelantar que la dialéctica hegeliana marca, a la fecha, importantes puntos críticos frente a Smith: el sistema de la libertad natural, *sistema de las necesidades* en Hegel, puede derivar en su contrario, una total dependencia de todos frente a todos, llegando incluso al grado, de que el ejercicio de la libertad natural de producir y consumir mercancías sin dirección cooperativa, burocrática o estatal, puede llevar a apelar la vida y la salud humanas, como en la circulación de carne contaminada (Hegel, 1974b: 596) o la producción de fármacos inadecuados (591). En términos dialécticos, compartidos por el propio Marx, *la generación de riqueza monumental en las sociedades capitalistas produce, a la par inmensa pauperización material y espiritual*. A la fecha, las soluciones idealistas (Hegel) o materialistas (Marx) a esta contradicción, son sumamente divergentes.



Como parte de la crítica de Hegel a Smith y la economía política clásica, cabe invocar el carácter no solamente económico-productivo del trabajo humano, sino *esencialmente* formador de la inteligencia y la socialidad:

La oposición debe ser superada, o uno debe superar la penuria. Así nos lo dice la representación, pero la penuria es necesaria, y entre más natural es un hombre, en este respecto, tanto más se acerca al animal [...] Este es el primer lado de la formación, mismo que está ya puesto en el trabajo (Hegel, 2000: 119).

“Ésta es en general, la educación del género humano, que sea sometido por medio del trabajo” (Hegel, 1983a: 119).

Con la herramienta, el humano deja de ser mero animal, para abocar sus contenidos mentales a una satisfacción mediada de sus necesidades inmediatas, y a una conexión práctica con otros seres humanos, para construir un hábitat común. La economía política clásica, ha dado a Hegel un modelo antropológico de desarrollo que es completado, en la dimensión diacrónica, con una filosofía de la historia que puede interpretarse como una exposición evolutiva de la eticidad (esto es, una determinada base económica, junto con su supraestructura cultural, en términos marxistas), desde el mundo oriental hasta el mundo capitalista moderno.

Más allá de esta posición genealógica (la naturaleza humana se construye por medio del trabajo a lo largo de la historia) alrededor del trabajo – que a la fecha puede funcionar como una matriz crítica hacia lo instrumental del discurso económico contemporáneo-, Hegel da cuenta de postulados científicos alrededor del valor y el capital que solamente tienen sentido dentro de la economía política clásica, y en particular, a la luz de las reflexiones de Ricardo: “Lo que el hombre consume es trabajo humano”, “Este trabajo tiene como su condición previa el trabajo de otros.”, “Lo que tiene más valor, es el trabajo humano.”, “El trabajo es intercambiado frente a otros trabajos.”, “Este consumo no ha de permanecer meramente como lo negativo, el consumo es también el medio para la producción.”, “Los trabajos que el individuo produce deben constituir de manera conjunta el valor de lo que él consume.”, “Tanto como es necesario para una subsistencia, tanto debe uno trabajar en un día. Esto es distinto de acuerdo al pueblo.”, “Ganar oro y plata no una ganancia para sí, sino que es el trabajo el que hace al valor. El consumo y la producción están así enfrentados” (Hegel, 2000: 122). Así, Hegel da cuenta de la formación de los salarios, las ganancias y los precios naturales, fundamentales en la discusión de la economía política clásica, frente a otros discursos económicos, así como de las variaciones en los precios de mercado que se producen por el encuentro de las fuerzas de la oferta y la demanda; el que la renta de los terratenientes se encuentre ausente en esta sección de las lecciones sobre filosofía del derecho de Hegel, puede acusar que el profesor alemán adopta la posición ricardiana sobre la renta, y no la de Smith y Say. Se puede agregar, que en torno a la distribución propiamente hablando (otra contribución de Ricardo a la teoría económica), no es en la filosofía del derecho, sino en la filosofía de



la historia de Hegel, donde es posible encontrar alguna discusión concreta, ahí donde en torno a la eticidad de la India se establece que la mitad del producto de la tierra, se asigna al Zamindar (una suerte de señor feudal para los europeos) y la otra mitad a los agricultores y otros agentes sociales como poetas, astrónomos, músicos, mendigos, herreros, barberos, etc⁵.

De nuevo, la *dialéctica* de la sociedad civil ya mentada es un punto de distanciamiento crítico de Hegel frente a la economía política clásica: la asimetría en oportunidades de consumo entre las clases del salario y las clases de la ganancia (proletarios y capitalistas en las fórmulas de Marx y antes de Saint-Simon, su escuela y sus interlocutores hegelianos de izquierda, como Gans) lleva a la generación del “populacho (*Pöbel*)”, una “calamidad de la sociedad civil”:

Todavía otro conflicto aparece en el pobre, el conflicto del ánimo con la sociedad civil. El pobre se siente de todo excluido y afrentado, y surge necesariamente una indignación interior. Él tiene la consciencia de sí como de un ser infinito, libre, y con ello surge la exigencia, de que la existencia exterior corresponda a esta consciencia [...] De esta situación surge aquella desvergüenza, que encontramos en el populacho (*Pöbel*). El populacho surge preferentemente en la sociedad civil formada [...] Envidia y odio surgen así en los pobres contra los que tienen algo [...] Como ahora, por un lado, le subyace a la pobreza la populachidad, el no reconocimiento del derecho, así aparece por el otro lado en la riqueza igualmente la convicción de la populachidad. El rico considera todo como comprable para sí, puesto que él se sabe cómo el poder de la particularidad de la autoconsciencia. La riqueza puede así llevar al mismo escarnio y desvergüenza, a la que va el populacho pobre (Hegel, 1983a: 194-196).

Dos “extremos” (Hegel, 2000:145) irreconciliables se generan en la sociedad civil: riqueza y pobreza, convicción de desamparo servil y convicción de “omnipotencia” señorial, en el fondo falta de reconocimiento entre unos y otros, y del derecho como una condición de posibilidad para el bienestar general. La *policía* o *poder gubernativo* (política pública en fórmulas contemporáneas) son los instrumentos sociales e institucionales que contempla Hegel para mitigar, que no resolver, esta peligrosa situación. De fondo se encuentra un rechazo de Hegel a

5 “El príncipe obtiene la mitad del rendimiento de su territorio, o más bien de los terrenos que son cultivados; los brahmanes no pagan ningunos impuestos, como ya fue dicho; se cuenta con que la otra mitad sea suficiente para el cubrimiento de los costos del cultivar y una subsistencia magra para los agricultores. Los ingleses han entrado en duda, de si ellos han de considerar a los hindús como libres propietarios o como feudatarios, de si ellos el tributo deberían de exigir de parte de los agricultores o de los Zamindar; a partir de una investigación más exacta de la relación del agricultor al Zamindar, se han decidido a mantenerse a lo último; pero se permiten ahora las más grandes extorsiones y arbitrariedades; los terratenientes desplazan a los agricultores, y dicen que tanta y tanta tierra no se cultiva; de esta manera obtienen ellos una disminución del tributo, luego, empero, reciben a los agricultores desplazados a cambio de un algo mínimo (...) como jornaleros (*Tagelöhner*) y dejan que la tierra se les cultive a ellos. El rendimiento entero de cada aldea se vuelve dividido en dos partes, de las cuales la una pertenece al Rajah, la otra a los agricultores; luego empero obtienen todavía partes proporcionales los funcionarios de la aldea, el juez, el supervisor del agua, el brahmán, los dioses, mendigos viajantes, el astrólogo (quien es un brahmán, y declara los días felices e infelices), el herrero, el carpintero, el lavandero, el barbero, el médico, la bailarina, el músico, el poeta” (Hegel *apud* Huesca, 2021: 503).



propuestas de corte *laissez-faire*⁶, así como a la apuesta paternalista de asistencia directa de los pobres, o a la steuartiana-mercantilista, de intervención gubernamental directa en la economía para generar artificialmente puestos de trabajo para los desocupados; “la multiplicación de los medios de la producción por mucho supera (*übersteigen*) a la necesidad. Los que así producen no pueden vivir más, en tanto que no tienen la salida más, en la cual su sostenimiento deberían encontrar” (Hegel, 1974a:705) declara Hegel en las Lecciones sobre filosofía del derecho de 1822/23, evidenciando, cómo la reorientación gubernamental de recursos capitales, por medio de la tributación, de un lado a otro de la economía, no puede solucionar los problemas de la desconexión entre los procesos productivos y consuntivos en la economía capitalista. Como es sabido, la “única” salida efectiva al problema de la sobreproducción en Hegel, es la colonización.

Finalmente, la exposición diacrónica hegeliana, de los orígenes de la eticidad (cabe señalar, que, en la antropología, Hegel declara que el origen empírico de la humanidad no es de relevancia filosófica...⁷), hasta el mundo moderno, junto con su economía capitalista y Estados constitucionales, puede encontrarse en su filosofía de la historia, donde se declara:

La Historia Universal es, en primer lugar, el tribunal del poder del espíritu universal. Pero este poder no es un destino, sino que el espíritu es razón. Lo que hace el espíritu, eso es racional. Lo que hace el espíritu es: llegar a autoconsciencia de su libertad [...] El espíritu es libre en la medida en que se sabe a sí mismo (Hegel, 2000:198).

En la concepción idealista de Hegel, la determinación de la libertad en la historia se aprecia, por un lado, en el grado de atención teórica y práctica a la dignidad humana, que puede apreciarse en documentos culturales como el *Discurso fúnebre* de Pericles, el *Evangelio de Mateo* o la *Crítica de la razón práctica* de Kant; por otro lado, en procesos prácticos como la Revolución Francesa, puede igualmente apreciarse qué tanto una situación servil es rechazada tajantemente por grandes masas humanas, hasta hacer saltar de manera repentina sistemas de organización social que se perciben como francamente despóticos e inhumanos; de lo que se trata es que no solamente se declare formalmente el absoluto valor de la vida humana, sin que se realice efectivamente en prácticas e instituciones concretas de la sociedad. El que Hegel (2000) declare que “Para captar la Historia se

6 “De hacer lo que quiera, no se trata para nada la actividad del hombre, sino más bien del aseguramiento de su mantenimiento de vida. El principio de nuestro tiempo es *laissez aller, laissez faire* [dejar ir, dejar hacer], cada cual debe por sí mismo saber eso, cada cual lo hará. Esto es ciertamente correcto. Una rama de industria florece, muchos incurren en ella, las fuertes ventas causan un fuerte flujo de productores, de modo que el número se vuelve tan aumentado, que muchos ya no encuentran más cómo cuadrar sus cuentas. Lo otro es ahora el que todo se reinstaura por sí mismo, pero la pregunta es ¿cómo sucede esto? ¿por medio de qué curso?” (Hegel, 1974b: 625).

7 “Lo siguiente es la diversidad de razas humanas. Por cuanto respecta a ésta, podemos preguntar si las distintas razas proceden de una pareja o si tienen orígenes diversos. Esta pregunta no es de tipo filosófico, sino histórico, y carece de interés filosófico. El hombre es hombre: para el concepto de hombre, su ascendencia es la misma” (Hegel, 2019: 101).



debe incluir a la Idea” (200) acusa igualmente su particular posición idealista, en que la consciencia humana, la Naturaleza, la sociedad y la historia se someten a la matriz de pensamiento de la ciencia de la lógica, junto con su aparato conceptual con términos como universalidad, particularidad, singularidad, transición, negatividad y decisivamente *idea absoluta*.

Este motivo metodológico idealista, la lectura de la Historia con la ciencia de la lógica, puede ser el responsable de que Hegel, por un lado, detecte y exponga contradicciones materiales-sociales concretas en la historia de Roma, pero por otro declare su necesaria disolución, no por factores económicos o geográficos (como en Marx o posiciones naturalistas sobre la historia), sino por la razón de no acoger suficiente autoconsciencia de la libertad:

El equilibrio entre ambos lados es la reacción más mala. Estos lados [patricios y plebeyos] no deberían existir para sí sin más, sino que lo tercero, precisamente el equilibrio, debería existir, en la unión y entrelazamiento de ambas. En aquella relación romana no hay ninguna realidad, sino solamente un equipararse de dos elementos heterogéneos que permanecen (Hegel, 2019: 369).

El fin de Roma no fue más el sostenimiento como poder civil, sino el de dominar -por mor del dominar -como poder militar, fin el cual tiene todo Estado militar (Hegel, 2005:153).

El cierre de las lecciones de filosofía del derecho de 1819/20 (bastante distinto al cierre del texto de imprenta) puede leerse en una clave más programática que retrospectiva, más práctica que contemplativa, sin que deje de recordarse en modo alguno que la guía hegeliana para la praxis puede resumirse en el concepto de libertad y la idea absoluta:

El mundo no es adecuado a la verdad. A ello pertenece gran lucha y trabajo [...] Ahora no hay otra cosa que hacer que aprehender lo que hay a la mano, y con ello, hacerlo adecuado al pensamiento. Este es también el camino de la filosofía (Hegel, 2000: 206).

Marx y una concepción materialista sobre la génesis del ser humano y la Historia de la humanidad

“En el último período de su obra, Marx dio un paso más adelante hacia una conceptualización más compleja y más realista de la heterogeneidad mundial de las formas sociales, su dinámica y su interdependencia” (Shanin, 1990: 18). En efecto, se podría decir que, desde los escritos de juventud de crítica a Hegel, hasta el *Capital* y la obra tardía de Marx, relacionada con la nueva antropología de segunda mitad del siglo XIX, hay un creciente dominio, tanto de la economía política y su historia, como de la historia económica y las nuevas metodologías de investigación en la historia natural y las ciencias de la evolución del ser humano. Si bien con Marx hay un debate algo análogo al de Hegel, sobre un supuesto filósofo humanista radical juvenil, en oposición a un científico social robusto en su madurez (Fazio, 2018), lo cierto es que metodológicamente, en el caso del



filósofo de Trier, es posible apreciar, desde tales textos juveniles hasta los documentos tardíos como las notas etnológicas y los documentos sobre la comuna rusa, una posición teórica decididamente materialista y políticamente radical, así como una firme convicción – biográficamente asumida – de que solamente por medio de la praxis es posible abrir un camino distinto del del mero regreso de la misma ideología y sistema hegemónico de relaciones sociales y económicas.

En suma, la inconformidad con el “misticismo lógico, panteísta” (Marx, 1987b: 321) se conserva hasta las concesiones diplomáticas de la segunda edición del capital alrededor del “núcleo racional” de la “dialéctica” de Hegel, mismo que, a pesar de todo, solamente puede encontrarse invirtiéndola (Marx, 2016: XXXI). Marx (2016) atribuye a Hegel establecer a la “Idea” o “proceso de pensamiento” como “demiurgo de lo real (*Wirklichen*)” (XXXI) mientras que, para él, “es al revés, lo ideal (*Ideelle*) no otra cosa que lo material (*Materielle*) transformado y traducido en la cabeza de los hombres” (XXXI). Se excluye, así, que una ciencia de la lógica vaya a subyacer u orientar la exposición sobre procesos naturales o sociales. Sin que implique esta posición, necesariamente una “teoría del reflejo” como la defendida por Lenin, Lukács y Alexander Luria, es claro que en la ontología de Marx no hay cabida para una *vida* del concepto o primado alguno de la Idea absoluta sobre lo real-material. Cabe adelantar, tan solo, que, en gran medida, las notas a Morgan, por mucho las más sistemáticas y acabadas en relación el resto de los cuadernos, versan sobre “utensilios” (Marx, 1974: 98) empleados por agrupamientos humanos a lo largo de miles de años, para satisfacer necesidades de alimentación, vestimenta y resguardo.

*Del socialismo utópico al socialismo científico*⁸ de Engels (publicado en francés en 1880, con partes del *Anti-Dühring*), fue prologado por Marx como una “introducción al socialismo científico”(Engels, 1987:185); ahí se declara precisamente a lo fundamental en el análisis histórico materialista – una de las dos contribuciones atribuidas al autor de *El Capital*⁹-, no lo que los hombres tienen en la cabeza (sus ideas, representaciones, opiniones), sino lo que producen y consumen en la vida cotidiana:

8 El título original reza *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* – El desarrollo del socialismo desde la utopía hasta la ciencia

9 La otra siendo el desciframiento del misterio del plusvalor: “Por otro lado el vir obscurus ha pasado por alto, que ya en el análisis de la mercancía, en mi caso no se permanece detenido en la doble manera en que ella se presenta, sino que igualmente se adelante, que en este doble-ser de la mercancía se presenta el doble carácter del trabajo, cuyo producto ella es; el trabajo útil, por ejemplo, los modos concretos de los trabajos que producen valores de uso, y el trabajo abstracto, el trabajo como gasto de fuerza de trabajo, indiferentemente de qué manera ‘útil’ es gastada (sobre lo que se basa después la exposición del proceso de producción); que en el desarrollo de la forma valor de la mercancía, en última instancia su forma valor, esto es, del dinero, representa el valor de una mercancía en el valor de uso de las otras, es decir, en la forma natural de las otras mercancías; que el plusvalor mismo es derivado de una mercancía “específica” y su correspondiente exclusivo valor de uso de la fuerza de trabajo, etc., etc.” (Marx, 1987a: 370)



La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y junto a la producción, el intercambio de sus productos es la base fundamental de todo orden social; de que en toda sociedad que aparece históricamente, la distribución de los productos, con ella la división social en clases o estamentos, se orienta por lo que se produce y cómo se produce y cómo se intercambia lo producido. De acuerdo a esto, las causas últimas de todos los cambios sociales y conmociones políticas han de buscarse no en las cabezas de los hombres, en su convicción creciente en la verdad y justicia eternas, sino en cambios de las maneras de producción e intercambio (Engels, 1987: 210).

Lo mismo establece el propio Marx en las notas a Kovalevsky, haciendo eco del conocido fragmento del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* sobre la relación entre el ser material real y la consciencia humana¹⁰:

La conciencia de que existe una relación de consanguineidad entre las diferentes ramas de un clan se debilita necesariamente a medida que los clanes se alejan con el tiempo, del asentamiento original dentro de los límites del territorio que fuera conquistado por ellos. [Afirmar que la comunidad de parentesco se asienta necesariamente en territorio extranjero y conquistado es una suposición arbitraria de Kovalevsky] Con el debilitamiento gradual de esta conciencia [¿Por qué la conciencia juega aquí el rol de causa eficiente y no la separación espacial, misma que se presupone ya cuando se habla de división del grupo de parentesco en “ramas”?] se revela el deseo de regular sus relaciones patrimoniales [...] (Marx, 2018:48).

Es igualmente un centro de gran debate en la historia del marxismo y su recepción, la pertinencia del esquema de la infraestructura económica y la supraestructura ideológica¹¹; en las notas a Maine, como veremos más adelante, sumamente cargadas con epítetos peyorativos y observaciones críticas en sentido decolonial, Marx coloca la intercalación

Esto de ‘moral’, muestra qué tan poco entiende Maine de la cosa; tan pronto como estas influencias (económicas antes que cualquier otra cosa) poseen un modo de existencia ‘moral’, ya es este siempre un modus secundario derivado y nunca el prius (Marx, 1974: 329).

A un fragmento de Maine que reza “La vasta masa de influencias, que para abreviar, podríamos llamar morales [...], configura perpetuamente, limita, o prohíbe la dirección actual de las fuerzas de la sociedad, por medio de su soberano” (392). Lo que Marx niega aquí es que un “ejercicio de la voluntad descontrolado” del soberano dirija la “fuerza almacenada de la sociedad”(Marx, 1974a: 329) ; antes

¹⁰ “La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real (*reale Basis*), sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden determinadas formas de consciencia social. Los modos de producción de la vida material condicionan el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la consciencia de los seres humanos la que determina su ser, sino al revés, el ser social el que determina su consciencia” (Marx, 1961: 9).

¹¹ En la historia del tema Engels mismo coloca a Saint-Simon: “En 1816 declara Saint-Simon a la política como la ciencia de la producción y predice la incorporación completa de la política en la economía. Si bien aquí se encuentra apenas en germen, el conocimiento de que la situación económica es la base de las instituciones políticas, a pesar de todo, se expresa la conversión del gobierno político de los seres humanos, en una administración de cosas y en una dirección de procesos de producción, entonces, la ‘abolición del Estado’, que recientemente ha aparecido con tanto escándalo.” (Engels, 1987: 195)



bien, intereses económicos hacen emerger formas particulares de organización política y de individualidad, de lo que a su vez se desprende el entendido de que el Estado surge como una “excrecencia” parasitaria y que la individualidad que emerge de una sociedad de clases (una sociedad *con* un Estado) estará condicionada por su pertenencia a una u otra clase social:

Maine ignora lo más profundo: que la existencia (*Existenz*) autónoma aparente suprema del Estado ella misma es solamente aparente (*scheinbar*) y que éste, en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad; como su aparición fenoménica (*Erscheinung*) ella misma apenas se da en un determinado paso del desarrollo social, así desaparece igualmente, tan pronto como la sociedad ha alcanzado un nivel todavía no alcanzado [...] Encontramos entonces, que estos intereses ellos mismos son a su vez intereses comunes de ciertos grupos sociales y que los caracterizan, intereses de clase, etc., entonces esta individualidad a su vez es individualidad de clase, etc. y estas clases a su vez tienen todas, en última instancia, condiciones económicas como base (*Basis*) (Marx, 1974: 329).

El “esquema” resultante en el caso de Marx no es nada rígido, dando como resultado una interpretación materialista del mito que vincula los movimientos de los personajes de fábulas antiguas, con los movimientos reales de masas humanas en algún proceso de obtención de subsistencia:

La leyenda peruana de Manco Capac y Mama Oello, hijos del sol, hermano y hermana, marido y mujer muestra que un grupo de indios aldeanos, migrando de una distancia, si bien no necesariamente directamente desde Norteamérica, se había reunido y enseñado a las tribus primitivas de los Andes las artes superiores de la vida incluyendo el cultivo del maíz y plantas; la leyenda dejó fuera al grupo y mantuvo solamente al líder y su esposa (Marx, 1974: 160).

Se trata de un motivo fundamental en las notas antropológicas de Marx: figuras fundacionales del mito como Teseo representan no tanto a individuos, como a grupos y periodos:

Paparruchas si los reyes romanos son fábula o no; igualmente paparruchas, si la legislación atribuida a alguno de ellos es fábula o verdad. Los eventos del progreso humano se encarnan a sí mismos, independientemente de hombres particulares, en un record material, que es cristalizado en instituciones, usos y costumbres, y preservado en invenciones y descubrimientos (Marx, 1974:225).

Como en el caso de Vico y Hegel, los vestigios materiales y las fuentes literarias inmediatas y secundarias, forman la materia de la narrativa histórica, dándole objetividad al análisis interpretativo y a la comunicabilidad de los resultados científicos; la confianza en la ilustración del género humano es un hilo conductor en los historicismos de Vico, Hegel y Marx, si bien salta decisivamente a la vista la insistencia en la posición materialista y en la actitud comprometida y radical de este último en torno a la ciencia y las luchas sociales.



En torno a la vinculación y deuda del socialismo científico con otras tradiciones científicas, Engels (1987) ¹²declara:

Tales lectores también se asombrarán, de que, en una historia de desarrollo abreviada del socialismo, se encuentren la cosmogonía de Kant-Laplace, la ciencia natural moderna y Darwin, la filosofía clásica y Hegel. Pero el socialismo científico es decididamente un producto esencialmente alemán y solamente podría haber surgido en la nación, cuya filosofía clásica hubiera mantenido viva la tradición de la dialéctica consciente: en los alemanes. La concepción materialista de la historia (*materialistische Geschichtsanschauung*) y su especial aplicación a la lucha de clases moderna entre proletariado y burguesía, fue solamente posible por medio de la dialéctica. Y si los maestros de escuela de la burguesía alemana han hundido a los grandes filósofos alemanes y la dialéctica transmitida por ellos, en el pantano de un eclecticismo insulso, tanto que nos vemos obligados a acudir a la ciencia natural moderna como testigo de la conservación de la dialéctica en la realidad – nosotros socialistas alemanes estamos orgullosos de provenir, no solamente de Saint-Simon, Fourier y Owen, sino también de Kant, Fichte y Hegel (188).

Desde un famoso apunte de Lenin, se ubican como la base de la “doctrina de Marx” o el “marxismo” a la “filosofía alemana, la economía política inglesa, y el socialismo francés”(Lenin, 2021: 32); al listado elemental cabe agregar a Darwin, a quien debemos el poder interpretar la “historia humana (*human history*)” (Marx, 1974: 173) de la antropología de Marx, como una cronología en tiempos geológicos¹³ (alrededor de 100,000 años sobre la superficie de la Tierra¹⁴) y como una sucesión de modos materiales de generación de subsistencia, resguardo del medio ambiente y vinculación comunitaria; en ese mismo sentido a Morgan¹⁵, por legar un modelo estructural de desarrollo evolutivo (salvajismo-barbarismo-civilización) que socava toda posibilidad de contrabandear juicios morales o prejuicios coloniales en la historiografía y que permite articular de manera orgánica tanto procesos económicos como culturales en cronologías significativas varias.

En torno a las contribuciones de Darwin al análisis histórico y antropológico de Marx, se puede mentar la tesis sobre la variabilidad de caracteres¹⁶ en una

12 En una nota a la tercera edición de 1883 Engels matiza: “Apenas en la medida en que Inglaterra y Francia produjeron circunstancias económicas y políticas que fueron sometidas a la crítica alemana-dialéctica, apenas entonces se pudo lograr un resultado real. Desde este lado, entonces, no es el socialismo científico un producto exclusivamente alemán, sino igualmente uno internacional.” (Engels, 1987: 187)

13 Para la cronología materialista de la historia Marx ofrece el siguiente apunte: “estadio de salvajismo y estadio inferior de barbarismo, estos dos períodos étnicos cubren por lo menos 4/5 de la existencia entera de la humanidad sobre la tierra” (Marx, 1974:130).

14 Véase Valdebenito, 2007.

15 Engels escribe a Kautsky el 16 de febrero de 1884 que “Marx mismo deseaba introducir el libro a los alemanes” y que Morgan “ha llegado a la concepción materialista de la historia marxista de manera novedosa y autónoma, en los límites puestos por su objeto, y concluye con postulados directamente comunistas para la sociedad contemporánea” (Engels, 1987: 388).

16 En la concepción evolucionista de Darwin la variabilidad y diferencialidad de rasgos y características en una población es condición de posibilidad de adaptación y supervivencia colectiva al medio ambiente: “Debido a esta lucha por la vida, cualquier variación, por más leve y por cual-



población, como una condición de posibilidad de mayor adaptación ambiental, y así de supervivencia; el autor de las notas a Morgan consigna dos ejemplos, en los que la desaparición gradual del matrimonio consanguíneo en el desarrollo de las poblaciones humanas, tiene que ver con una mayor ventaja adaptativa poblacional ahí donde las trabas a la vinculación marital extendida, son eliminadas: “exclusión gradual de los propios hermanos y hermanas de la relación de matrimonio [...] ilustra la operación del principio de selección natural (*natural selection*)” (Marx, 1974:109); “los *derechos maritales (jura conjugaglia)* se establecieron en el grupo [los romanos distinguen: *conubium*, relacionado al matrimonio como una *institución civil*, y *conjugium*, la *mera unión física*] [La emancipación de estos ‘derechos’], etc., lentamente fue lograda por medio de *movimientos resultando en reformas inconscientes; procedió inconscientemente por medio de selección natural.*” (139). Otro ejemplo puntual en las notas a Morgan de una concepción naturalista del mundo como la darwiniana da cuenta de la continuidad biológica entre las sociedades salvajes, bárbaras y civilizadas, y así, de su base material común:

Tenemos el mismo cerebro, perpetuado por la reproducción, que ha trabajado dentro de los cráneos de bárbaros y salvajes en eras ancestrales; y ha llegado a nosotros cargado y saturado con los pensamientos, aspiraciones y pasiones, con las que estuvo ocupado en los periodos intermedios. Es el mismo cerebro que se ha vuelto más viejo y más grande con las experiencias de las eras... Retoños de barbarismo (por ejemplo, en el Mormonismo) son muchas tantas revelaciones de sus proclividades antiguas... una especie de atavismo mental (Marx, 1974:143).

El “más grande” del fragmento puede interpretarse no necesariamente apuntando a un aumento bruto de volumen en la masa encefálica, sino a un aumento cuantitativo en la conectividad neuronal por medio de la plasticidad¹⁷, en términos de las ciencias cognitivas contemporáneas¹⁸; el *retoño de lo pasado* parece ofrecer alguna base de reflexión para una concepción psicoanalítica materialista-evolucionista, así como los *atavismos mentales*, que podrían explicar fenómenos tabú (a la manera freudiana), como la casuística de los nombres ironizada mordazmente por Marx¹⁹

quier causa que provenga, si es en algún grado redituable para un individuo de cualquier especie, en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y a la naturaleza externa, tenderá a la preservación de aquel individuo, y será generalmente heredado por su progenie [...] He llamado a este principio, selección natural, por medio del cual cualquier variación pequeña, si es útil, es preservada” (Darwin, 1859: 61).

17 En el entendido actual de la intensiva moldeabilidad y organicidad del sistema nervioso humano, un estudio contemporáneo encuentra, por ejemplo, correlaciones entre entrenamientos musicales y densidad de redes neuronales. Véase Lutz (2009).

18 Se puede considerar que la memósfera apuntada por el filósofo anglosajón Daniel Dennett tiene una base material como condición de posibilidad y dinámicas históricas contradictorias y orientadas por procesos económicos, que son los que llevan al predominio de ciertos memes en detrimento de otros. En un sentido materialista histórico, podría señalarse que el meme “fast-food” no es tan inofensivo como se pretendiera (el meme “fast-food” requiere el meme “propiedad privada sobre los medios de producción”, Véase Dennet (1995).

19 “¡Casuística innata del hombre de cambiar las cosas al cambiar sus nombres! Y encontrar



y la veneración de la reina de Inglaterra que es igualmente sometida a una sorna implacable en las notas a Lubbock.²⁰ Diversos fetichismos continúan y operan en la sociedad civilizada, es un lema que puede hermanar a Marx con Freud, en un matrimonio teórico que ya fue ensayado por Marcuse en *Eros y civilización*.

El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre de Engels, es un ensayo brillante en términos de antropología evolucionista y de vinculación de la historia primate humana con la historia económica y la lógica del modo capitalista de producción; si bien en las notas antropológicas Marx no realiza un ensayo de análisis evolucionista más allá de las sociedades salvajes y los primeros vestigios materiales de dominación de la naturaleza como cerámica y cuchillos, en sus *Notas marginales al "Tratado de economía política" de A. Wagner* es posible apreciar un hilo de reflexión sumario que vincula la satisfacción de necesidades animales, con las capacidades cognitivas particulares que permite el cuerpo humano con su cerebro y aparato fonador:

Los seres humanos comenzaron, como todo animal, a comer, a beber, etc., entonces, no comenzaron a "situarse" en una relación, sino a comportarse de manera activa (activ), a apropiarse de ciertas cosas del mundo exterior por medio del acto, para satisfacer su necesidad. (Comienzan con la producción). Por medio de la repetición de este proceso se impregna la peculiaridad de estas cosas de "satisfacer sus necesidades", en su cerebro; los seres humanos, así como los animales, aprenden también "teóricamente" a diferenciar las cosas exteriores, que sirven a la satisfacción de sus necesidades, de entre todas las otras. En un determinado grado de desarrollo continuado, después de que, mientras tanto, también sus necesidades y las actividades por medio de las cuales se satisfacen aumentan y se desarrollan ulteriormente, habrán de bautizar verbalmente las cosas experimentables restantes y distintas del mundo exterior, alrededor de esta clase entera (Marx, 1987a:363).

Por lo demás en las notas a Morgan se encuentra un apunte crítico a Darwin²¹, en torno a la conformación de las primeras familias en la sociedad salvaje:

El estado de la sociedad indicado por la familia consanguínea apunta a una condición anterior de intercambio promiscuo (¡en la horda!) a pesar de Darwin (véase *El origen del hombre II*, 360). Tan pronto como la horda se fragmentará en grupos más pequeños para la subsistencia, caería de la promiscuidad a las familias consanguíneas, lo cual es la primera 'forma organizada de sociedad'(Marx, 1974:108).

escondrijos dentro de la tradición, para romper la tradición en su medio, ¡ahí donde el interés actual daba un poderoso motivo para ello!" (Marx, 1974:181). Además, Véase (Engels, 1962: 60).

20 "¿Como si el hombre inglés civilizado no 'idolatrara' a la Reina o al Señor Gladstone!" (Marx, 1974: 345).

21 En una carta a Engels, el 18 de junio de 1862, manifestaba Marx reservas críticas hacia la trasposición de la mirada burguesa inglesa hacia el proceso evolutivo en Darwin (va un punto a favor del Witz de Malthus y la Ilustración): "Es llamativo, cómo Darwin reconoce entre las bestias y las plantas a su sociedad inglesa, con su división del trabajo, competencia, incorporación de nuevos mercados, 'invenciones' y la 'lucha por la existencia' malthusiana. Es el bellum omnium contra omnes de Hobbes, y recuerda a Hegel en la 'Fenomenología', donde aparece la sociedad civil como 'reino espiritual animal', mientras que en Darwin el reino animal espiritual figura como sociedad civil" (Marx, 1974:392).



Alrededor de la crítica a Morgan cabe enlistar el conciso “?!” intercalado en una ciertamente implausible tesis sobre la omnipotencia económica humana: “La humanidad (*Mankind*) es el único conjunto de seres, de los cuales se puede decir que ha ganado el absoluto control (!) sobre la producción de alimentos”(Marx, 1974:99); un apunte sobre los encercamientos de tierras griegas: “Morgan se equivoca, cuando cree que el mero encercamiento comprueba la propiedad privada”(135); y la corrección alrededor de la pertenencia de los clientes al cuerpo plebeyo romano: “La aseveración de Morgan de que los clientes desde el inicio fueron parte del cuerpo plebeyo – falsa, Niebuhr está en lo correcto”(220).

Aquí cabe hacer una mención breve sobre el estilo literario de Marx: alrededor de las notas a Phear, Maine, Lubbock y Kovalevsky hay toda serie de epítetos denotativos y giros escriturales cáusticos que notablemente no han sido incluidos o tomados en cuenta por Engels, en su confección de *El origen de la familia*²²; haciendo eco de la observación del biógrafo de Marx, Francis Wheen, de que la “caligrafía” y “jerigonza” de Marx en estas notas es *desesperante*,²³ consignamos una serie de epítetos y usos discursivos punzantes, críticos, provocadores y anticoloniales de parte del autor de *El Capital*, que dan cuenta de su incesante inconformidad con los prejuicios raciales, victorianos y eurocentristas de los científicos y políticos occidentales hegemónicos:

El campesino es el mayor enemigo de la reforma social [¡Phear no sería enemigo de recibir él mismo la renta pagada a los Zamindars, viejos o jóvenes!] y nunca sueña con arrojar las trabas que el tiempo o la superstición ha tejido alrededor suyo. No mandará a su hijo a la escuela por miedo de ser privado de su asistencia manual en el campo [¡y uno muy justificado, ciertamente!] (Marx, 1974: 257), “Este asinus se imagina que ‘la investigación moderna... conlleva una impresión más fuerte que nunca de una amplia separación entre la raza aria y otras razas (!)’” (290), “El señor Maine como inglés alcorneque no parte del gens, sino del patriarca, quien luego se vuelve jefe, etc. Inocentadas” (292), “El fin (*Zweck*) consciente de Jacobo [I] fue ‘la rapiña’, lo que el gurrumino [Maine] llamó colonización” (302), “¡Esta tecnicidad excesiva de la ley antigua muestra que la jurisprudencia es harina del mismo costal, como las formalidades religiosas, por ejemplo, en los augurios, o el Hokus Pokus del curandero de los salvajes!” (320), “¡Que el diablo se lleve esta jerga ‘aria’!” (324), “En ese entonces, esto es, en los tiempos primitivos, Bentham todavía no había inventado la fórmula y resorte de la legislación ‘moderna’ que curiosamente, de acuerdo con Maine, es la que representa los tiempos modernos: ‘La mayor felicidad para el mayor número.’ ¡Oh, filisteo!” (326), “La concepción austiniana de la soberanía ha sido alcanzada por medio de unir mentalmente todas las formas de gobierno en un grupo al concebirlas como despojadas de todo atributo excepto la fuerza coercitiva, y (aquí se muestra de nuevo el pata de asno) y cuando se tiene firmemente en mente que las deducciones de un principio abstracto, nunca son de la naturaleza del caso completamente ejemplificado en hechos”(330), “¡de nuevo este sinsentido ario!”(335), “estos asnos civilizados no pueden desprenderse de sus propias

22 Podemos consignar el “stubenhockerischer Schriftgelehrter (erudito libresco de aula)” de *El origen de la familia* como una instancia de recuperación de Engels de estos motivos escriturales pícaros de Marx: “cambiar el gens en una mera creación ficticia, digno de eruditos ideales, esto es, eruditos librescos de aula” (Marx, 1974: 202).

23 Véase. Marx, 2018: 14.



convencionalidades”(340)²⁴, “La ciencia es todavía considerada por muchas personas excelentes, pero de mente estrecha (¡filisteo de mente ancha!), como hostil a la verdad religiosa”(349), “El mismo punto de vista, puramente fiscal, de los ‘perros ingleses’, que durante el registro de tierras en Bengala”(111), “Poco a poco, se le ocurrió a los ‘tontos ingleses’ que la propiedad comunal no era una rareza en una u otra localidad, sino el tipo dominante en las relaciones con la tierra, con raras excepciones...”(Marx, 2018:114), Explotando la fiebre de especulación que se había encendido repentinamente entre los caniches franceses, y con la esperanza de que el gobierno francés no iba a ser capaz de mantenerse durante mucho tiempo en el país, los nativos vendieron rápidamente, con frecuencia a dos o tres compradores simultáneamente, una u otra parcela de tierra, o un terreno que no existía en lo absoluto, o incluso tierras que estaban en posesión combinada del clan(138).

Krader ha llamado la atención sobre la distribución diferencial de los abordajes de Morgan y Marx en torno a la familia, en relación a Engels²⁵; en pocas palabras, el interés expositivo de los primeros parece concentrarse en las formas de gobierno antes bien que en las formas familiares, que conforman alrededor de un tercio de *El origen de la familia*. De hecho, las notas a Morgan arrancan con la descripción de la subsistencia de la sociedad salvaje:

Estadio inferior. Infancia de la raza humana; vive en su hábitat original restringido; subsiste de frutos y nueces; en este periodo comienzo del lenguaje articulado; termina con la adquisición de pesca de subsistencia y el conocimiento del uso del fuego. No se encuentran tribus en esta condición en el periodo histórico de la humanidad (Marx, 1974: 97).

Con respecto a la organización familiar, el comienzo está marcado por una “vida en horda”(109), donde solamente algún “derecho matriarcal”(102) pudo haber jugado algún rol; el paso de la “familia consanguínea” a la “familia punalua”, que en 1820 todavía fue encontrada por misioneros norteamericanos, implica la “gradual exclusión de los propios hermanos y hermanas de la relación de matrimonio” (109) en vínculos de poligamia y poliandria, compartiendo un hábitat y gestión de subsistencia común, ²⁶es decir, “comunismo en la vida cotidiana

24 Marx evidencia que los antropólogos europeos, con excepciones como Bachofen, tenían serias dificultades entender el concepto de herencia matrilineal y matriarcado.

25 En Morgan la sección sobre la familia tiene 138 páginas, mientras que la sección sobre el gobierno, 330. De 98 hojas de las notas a Morgan, Marx dedica casi 70 páginas al gobierno y poco más de 16 a la familia. Véase (Marx, 1974: 365).

26 “La forma más antigua (que se ha conservado): las comunidades basadas en los lazos de parentesco, cuyos miembros e caracterizan por vivir sin separación entre sí, por trabajar la tierra colectivamente y satisfacer sus necesidades gracias a un ingreso comunitario general. En una de las decisiones del Consejo Privado es posible leer, en referencia a esta forma: ‘De acuerdo con la verdadera noción de familia hindú colectiva e indivisa, ningún miembro de la familia, en tanto la misma permanezca indivisa, puede afirmar, con relación a la propiedad colectiva e indivisa, que él mismo, en tanto que miembro particular, posee una determinada y definitiva parcela... Los beneficios de la propiedad indivisa deben llevarse, de acuerdo con la teoría, a una caja o bolsa común, y entonces tratarse de acuerdo a las modalidades de aprovechamiento de una familia indivisa.’ Esta forma de propiedad comunal e ha conservado solamente en unas pocas localidades del norte y del noroeste de la India; además de esto, <se ha> conservado bajo la forma de propiedad compartida [<Kovalevsky:> posesión compartida] y de explotación comunitaria de la tierra únicamente por parte de los parientes más cercanos, miembros de la familia indivisak (indivisible), según el término empleado por Maine para llamar a esta forma de comunidad basada en lazos de



(*communism in living*)” (108). No existe aquí todavía la organización social en gens. Finalmente, invenciones como el “arco y la flecha” y la “cerámica”, marcan la transición al siguiente periodo:

La humanidad, cuando era ignorante del fuego, sin un lenguaje articulado, y sin armas artificiales... dependía... de los frutos espontáneos de la tierra. Lentamente y casi de manera imperceptible, en el periodo del salvajismo, pasaron de un lenguaje gestual y sonidos imperfectos al lenguaje articulado; del mazo (*Keule*), como primera arma, a la lanza, afilada con piedra, y finalmente, el arco y la flecha; del cuchillo de piedra y cincel al hacha de piedra y el martillo; del mimbre (*Korbweide*) y la canasta de caña a la canasta cubierta con barro, que rindió un vehículo para cocer la comida al fuego; y, finalmente al arte de la cerámica (Marx, 1974:127).

La “pasión por la posesión” (128) surge con la acumulación de riqueza, y con la emancipación de la premura alimenticia inmediata, y se limita a artículos “puramente personales” (128) que frecuentemente son depositados junto con el difunto en los sepulcros. Cabe reiterar que en Morgan y el viejo Marx, la sucesión y progresión en torno a las ideas de la propiedad y la organización institucional, van estrechamente de la mano del progreso técnico alrededor de la obtención y acumulación de subsistencia y medios materiales para obtenerla. Como se verá más adelante, la reducción monogámica del matrimonio y su conversión, para el caso de la mujer, en un encerramiento despótico, es parte misma en la sucesión de los modos materiales de producción de subsistencia.

En el mismo inicio de las notas a Morgan, Marx establece la transición al barbarismo en los siguientes términos:

“Estadio inferior. Comienza con el arte de la cerámica. Para el siguiente estadio (intermedio), viene a consideración la dotación desigual de los 2 hemisferios, occidental y oriental; pero se adoptan equivalentes. En el hemisferio oriental la domesticación de los animales, en el occidental, el cultivo del maíz y plantas por irrigación, igualmente con el uso de ladrillos de adobe y piedra en la construcción de casas. En el estadio inferior, por ejemplo, las tribus indígenas de los Estados Unidos, al este del río Missouri, y tales tribus de Europa y Asia que practiquen la cerámica, pero se encuentran sin animales domesticados. (Marx, 1974: 97).

Las sociedades azteca y peruana son consideradas como prototípicas del estadio intermedio, mientras que los griegos homéricos, las tribus italianas antes de la fundación de Roma y las tribus germánicas del tiempo de César, se establecen como ejemplos del estadio superior (97); a nivel de subsistencia, o bien el cultivo de la tierra²⁷, o bien animales domesticados, rinden un sustrato seguro y

parentesco. No es posible concluir a partir de ello que en un inicio dichas comunidades no incluyeran parientes más lejanos. La actual comunidad familiar resulta <ser> más bien el producto de la disolución de la comunidad de parentesco” (Marx, 2018:47).

27 “En el hemisferio occidental los aborígenes avanzaron en general hacia el estadio inferior del barbarismo y una parte de ellos se encontraron en el estadio intermedio, sin animales domésticos fuera de la llama en Perú, y con un único cereal, el maíz, con los adjuntos de los frijoles, calabaza y tabaco, y en algunas áreas cacao, algodón, y pimienta. ‘Maíz’, desde su crecimiento en coli-



planificable de alimentación, lo que a su vez rinde un elemento *sensible* de la magnitud en la posesión de riqueza, lo que se traduce en el ethos aristocrático que se encuentra en la obra homérica y vitalista de Nietzsche: “Elemento aristocrático en la sociedad [en México y Cuzco. F.H.], en formas tenues, entre los jefes, civiles y militares, por medio de números incrementados bajo el mismo gobierno, y la creciente complejidad de los asuntos” (Marx, 1974:131); “con el incremento de propiedad creció el elemento aristocrático en la sociedad, fue causa principal de los disturbios en la sociedad ateniense de la era de Teseo hasta Solón y Clístenes” (207). Los valores castrenses de este periodo son acompañados por valores elementales de la convivencia social como la “rectitud” – lo cual se refleja en deidades y mitos civilizatorios²⁸-, todo lo cual es conservado en vestigios como mitos indígenas, desde el primer estadio del barbarismo:

En el estadio inferior comienzan a desarrollarse los atributos superiores de la humanidad: dignidad personal, elocuencia, sensibilidad religiosa, rectitud, virilidad y coraje son ahora rasgos comunes de carácter, pero también la crueldad, la traición, y el fanatismo. Veneración de los elementos en la religión, con una concepción tenue de dioses personales, y de un Gran Espíritu, producción rudimentaria de versos, tenencia-común de hogares, y el pan de maíz pertenecen a este periodo. Produjo también la familia sindiásmica y la confederación de tribus, organizada en fratrias y gentes. La imaginación, aquella gran facultad que contribuye tanto a la elevación de la humanidad, estaba ahora produciendo una literatura no escrita de mitos, leyendas y tradiciones; ya se convierten en un poderoso estímulo para la raza (Marx, 1974:130).

La constitución de la familia bárbara es una estación fundamental en la historia de la familia esclava, a la par que en la historia de la individualidad humana; aquí se encuentra el origen de un famoso pasaje en *El origen de la familia* de Engels sobre el ideal filisteo de la familia burguesa y su raíz en la esclavitud romana:

La familia patriarcal marca la época peculiar en el progreso humano cuando la individualidad de la persona comenzó a elevarse sobre el gens, en el que antes había estado fundida; su influencia general tendió poderosamente al establecimiento de la familia monogámica [...] La autoridad paternal “imposible” en las familias consanguínea y punalua; comenzó a aparecer como una influencia tenue en la familia sindiásmica, y se estableció completamente bajo la monogamia y más allá de todo límite de la razón en la familia patriarcal del tipo romano [...] Familia, su aparición moderna bajo las tribus romanas comprueba el significado de familia, contiene el mismo elemento que *famulus* = sirviente. Festo dice “*Famuli* originariamente viene del osco, de acuerdo al cual el esclavo se llama *famul*, de donde proviene el término de familia.” Entonces, en su significado primario, familia no está relacionado con pareja casada o sus hijos, sino que está en relación con el cuerpo de esclavos y sirvientes que trabajaban en el mantenimiento y estaban bajo el poder del *pater familias* [...] La familia moderna contiene *en germen*, no solamente *servitus* (esclavitud), sino también la servidumbre (*Leibeigenschaft*), ahí

nas – lo que favorecía el cultivo directo-, es útil tanto verde como maduro, y por su rendimiento abundante y propiedades nutritivas fue una fuente más rica en el auxilio del progreso humano temprano que todos los otros demás cereales juntos; de aquí el notable progreso de los aborígenes americanos sin animales domésticos; los peruanos produjeron bronce, lo que está próximo al proceso de fundir hierro” (Marx, 1974:101).

28 Júpiter como arquetipo del orden cósmico y político es explorado intensivamente por Vico, Hegel y Boturini, quien lo remitió a la deidad indiana Tezcatlipoca. Véase Boturini, 2007.



donde desde inicio se remite a servicios para la agricultura. Contiene en miniatura todos los antagonismos en sí, que después de desarrollan ampliamente en la sociedad y su Estado (Marx, 1974:119—120).

Consecuentemente, en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Engels reconoce en el dialéctico Fourier, el mérito de haber planteado por primera vez la tesis de que “el grado de emancipación femenina es la medida natural de la emancipación universal”(Engels, 1983:196). En las notas a Morgan, Marx establece un punto prudencial de prognosis, siguiendo al autor de *La Sociedad Antigua*, sobre el desarrollo de la familia monogámica patriarcal, junto con una concomitante posición política programática que continúa con el ethos de género explícitamente igualitarista de Fourier:

Con respecto a la familia monogámica presente: debe avanzar a la par que avanza la sociedad, y cambiar a la par que cambia la sociedad, incluso como ha ocurrido en el pasado. Es la creatura del sistema social... Se debe suponer que es capaz de todavía más mejoramiento hasta que se logre la igualdad de los sexos. Si la familia monogámica fallara en el futuro distante de responder a los requerimientos de la sociedad, asumiendo el progreso continuo de la civilización, es imposible predecir la naturaleza de sus sucesores (Engels, 1983:124).

Aquí cabe señalar, que los excesos patriarcales de Engels, en *El origen de la familia*, sobre la familia monogámica heteronormada, y su desdén victoriano al homoerotismo del mito griego, son producto de su propia lectura de Morgan y de Marx, siendo patente en las notas a Morgan de este último, que el filósofo de Trier saluda al Olimpo griego, precisamente por dar cuenta de una situación histórico-erótica en la cual las rigideces patriarcales de la familia monogámica no se presentan, y correspondientemente las mujeres, en el horizonte pre-civilizado, detentan una posición social igualitaria en relación a los varones (algo que en el desarrollo de la sociedad política griega se perdió): “Pero la relación de las diosas en el Olimpo muestra un recuerdo de una posición anterior más libre e influyente de las mujeres. Juno es mandona, la diosa de la sabiduría emerge desde la cabeza de Zeus, etc” (Marx, 1974: 121). En el estudio científico detallado de la obra de Marx y de Engels, se encuentra que la interpretación soviética del marxismo, que bebió de un ethos economicista, heteropatriarcal, racista y capacitista, tanto como el ethos capitalista en Occidente, puede partir de consideraciones particulares de Engels, en torno al desarrollo civilizatorio,²⁹ la prognosis histórica y la economía libidinal, en el sentido en que en Marx toda posición eurocéntrica, utopista y filisteica, es sometida a una brutal pluma polemista y sin compromiso o tapujo alguno.

Finalmente, se podría concluir que historia militar e historia económica van de la mano, en la medida en que los instrumentos de subsistencia y su perfeccionamiento, devienen igualmente medios de ejercicio de la guerra y el dominio

29 El uso peyorativo del vocablo *barbarie* en el marxismo puede rastrearse directamente a Luxemburg, quien lo atribuyó a Engels. Sobre la quebrada historia de construcción y recepción del slogan *socialismo o barbarie*, véase Morita, (2021).



colonial: “El arco y la flecha caracterizan el estadio superior del salvajismo, se agrega la espada de acero al barbarismo, las armas de fuego para el periodo de la civilización” (Marx, 1974: 99). Asimismo, la aproximación a la civilización es abierta por el perfeccionamiento de la técnica y la mentalidad militar:

La lucha por la posesión de los territorios más deseables se intensificó por medio de la localización de las tribus en áreas determinadas y en ciudades fortificadas, con el incremento de la población. Arte bélico avanzado y aumentado por medio de recompensas a la proeza. Estos cambios indican el acercamiento a la civilización (Marx, 1974: 134).

Cabe agregar que el progreso institucional en el tipo de “magistrado ejecutivo central” que se aprecia secuencialmente en el “Gran Soldado de la Guerra de los iroqueses”, el “Teuctli de los aztecas” y el “basileus de los griegos y rex de los romanos” (Marx, 1974:173) y que es parte de una democracia militar, se encuentra todavía fundamentado en una propiedad comunal-gentil de la tierra, cuya pérdida es signo característico de la civilización:

El Estado no existía.” (p. 67) Puesto que el gens, la unidad de organización, era esencialmente democrática, así necesariamente la fratria compuesta de gentes, la tribu compuesta de fratrias, y la sociedad gentil formada por la confederación o (lo que es la forma superior), una coalición de tribus [(como las 3 tribus en Roma, las 4 tribus de los atenienses en Ática, las 3 tribus doriaes en Esparta, todas ellas en un territorio común)] (Marx, 1974:144).

El dominio territorial pertenecía todavía a las tribus en común; pero una porción ahora se destina aparte para el sostén del gobierno, otra para usos religiosos, y todavía la porción más importante – aquella de donde el pueblo extraía su subsistencia, dividida entre varias gentes, o comunidades de personas que residían en el mismo pueblo (pueblo). Nadie poseía tierras u hogares por su propio derecho, con poder de vender y arrendar con cuotas cuando quisiera. La posesión individual de hogares y tierras está excluida por la propiedad común en tierras por medio de las gentes o comunidades de personas, hogares de tenencia-común y el modo de ocupación por medio de familias relacionadas (132).

Precisamente un episodio clave en transición barbarismo-civilización, es el de establecimiento de reglas políticas claras y distintas, para la ocupación de los puestos superiores de gestión política, que se relacionan con la posesión individualizada de riqueza y con la pertenencia reglamentada institucionalmente a una u otra clase social.

La transición en Roma del estado bárbaro hacia el estado político o civil (cabe reiterar en la tradición marxista la categoría de oposición entre sociedad y Estado) es resumida por Marx en los siguientes términos:

Las gentes traídas a Roma permanecieron todas localmente distintas, eso hacían las gentes en general en el estadio intermedio y superior del barbarismo, tan pronto como las tribus comenzaban a reunirse en fortalezas y ciudades amuralladas [En los hogares de pueblo en el Nuevo México, todos los ocupantes de cada casa pertenecieron a la misma tribu y en algunos casos un hogar de tenencia-conjunta contenía una tribu. En Tlaxcala 4 barrios eran ocupados por 4 linajes, probablemente fratrias, etc.] [...] El senado de



Rómulo, con funciones similares a las del previo consejo de jefes. Cada gens dice Niebuhr, enviaba su decurión, quien era su concejal para representar en el Senado [...] Livio I, 8 dice: 'Creó 100 senadores, ya sea puesto que ese número era suficiente [el tío olvida que entonces había solamente 100 gentes, constituyendo la tribu de os Ramnes] o porque eran 100 los que podían ser hechos padres [superlativo, esto por un pragmatismo parloteador]; el título de Pater se les aplicó [Pater, puesto que era un jefe de gens] y aquel de patricio a su progeñe' (Marx, 1974: 227).

La organización gentil está ligada a un territorio donde se vive en común y se decide sobre los matrimonios, el uso de la tierra y la dirección política de manera grupal y representativa; los nuevos juegos hereditarios que marcan una línea patriarcal anulan las tendencias matriarcales en la gestión del hogar, del patrimonio y de la herencia; los acompañamientos políticos, como la representación en el Senado romano, implican una exclusión de los grupos menos aventajados en posesión de riqueza; de aquí en adelante, se trata en las sociedades civilizadas de una especialización en los juegos de inclusión/exclusión en torno a la herencia, el uso de la propiedad y la ocupación de puestos gubernamentales (en un aparato de Estado brotado de la sociedad como administrador parasitario):

La distinción de patricios conferida a sus hijos y descendientes lineales en perpetuidad creó en el acto una aristocracia de rango en el centro del sistema social romano, donde se volvió firmemente entrenchada; este elemento aristocrático se implementó por primera vez en el gentilismo (Hegel, 1974:227).

En las instituciones de la sociedad política romana están excluidos los plebeyos de las oficinas de gobierno, la *comitia curiata* (a ser sustituida después por la *comitia centuriata*), los ritos sagrados y el matrimonio con los gentiles, a la par que gozan de personalidad jurídica libre y entrada al ejército; Marx resume sobre la constitución política romana:

Servius dividió al pueblo entero en 5 clases, los hombres más acaudalados de las diversas gentes. La cualificación de la propiedad fue para la primera clase de 100,000 ases; la segunda clase, 75, 000; la tercera clase 50,000; la cuarta clase, 25, 000; la quinta clase, 11,000 ases (Livio, I, 43) Dionisio agrega una extra-clase, consistiendo de una centuria con un voto; compuesta de aquellos sin propiedad o menos de la requerida para la admisión en la quinta clase, no pagaba impuestos y no servían en la guerra. (Dionisio, IV, 20) (algunas otras diferencias entre Dionisio y Livio) (Hegel, 1974:232).

La representación política, bajo este juego es abiertamente desigual, en la asamblea popular, *comitia centuriata*: la primera clase y los *equites* obtienen 98 votos electorales, una ventaja clara frente al todo (alrededor de 192 votos en total) (232). En Grecia, Teseo opera un proceso análogo (226). El abordaje de Marx, así como el de Morgan, en relación a Roma concluye con la Primera Guerra Púnica; el autor alemán parafrasea al norteamericano en torno a unos veinte siglos de historia ideológica, económica y política de manera sumamente esquemática:

El elemento de la propiedad, que ha controlado a la sociedad, en gran medida, durante el periodo comparativamente corto de la civilización, le dio a la humanidad el despotismo, el imperialismo, la monarquía, las clases privilegiadas y finalmente, la democracia representativa (Marx, 1974:233).



Se podría considerar que la aparición fenoménica – *Erscheinung* del Estado como garantía del gobierno parasitario de una clase sobre otra, varía del Imperio Romano, a los señoríos feudales y Estados monárquicos en Europa, los cacicazgos novohispanos posteriores a la conquista, las estructuras coloniales de la India, y los Estados americanos independizados de yugos coloniales que tienen continuidad hasta el presente; no obstante el sello de división de clases y de sexos, marca el corto horizonte de la civilización en la historia de la humanidad, donde se encuentra el Estado capitalista y sus inherentes problemas materiales³⁰, resultado precisamente por la carencia de un control absoluto (se podría decir sencillamente, inteligente, racional) de la producción y de una conexión teoría-praxis que no implique represión erótica excesiva, destrucción rampante de la naturaleza, y explotación-enajenación entre seres humanos alrededor del trabajo. En las notas a Morgan se encuentra el fragmento de cierre de *El origen de la familia de Engels* y empleado en un borrador de la carta a Vera Zasúlich, alrededor del renacimiento de la sociedad antigua en una forma superior o del regreso a formas comunes de propiedad:

Hoy en día, cuando la propiedad es tan inmensa y sus formas están tan diversificadas, se ha vuelto, de parte de los seres humanos, un poder indomable. La mente humana se encuentra perpleja ante la presencia de su propia creación. El tiempo llegará, sin embargo, cuando la inteligencia humana se elevará al dominio sobre la propiedad. Una mera carrera por la propiedad no es el destino final de la humanidad. El tiempo que ha pasado desde que comenzó la civilización no es sino un fragmento (y ciertamente muy pequeño) de la duración pasada de la existencia del hombre; y no es sino un fragmento de las eras que están por venir. La disolución de la sociedad apunta a convertirse en la terminación de una carrera de la que la propiedad es el fin y meta; puesto que tal carrera contiene los elementos de su autodestrucción. Un plan más elevado de la sociedad será un renacimiento, en una forma superior, de la libertad, igualdad y fraternidad de las gentes antiguas (Marx, 1974: 139).

Conclusiones

El fragmento de Morgan fue omitido de la redacción final de la carta a Zasúlich – misma, que no fue enviada. Parece ir de la mano con la hostilidad de Marx a las utopías y los idealismos filosóficos (el uso del comunismo como idea regulativa de la razón, en ese sentido, parece no encajar del todo con la ruptura tajante de Marx con el idealismo desde su juventud, y con su cercanía a los naturalistas Darwin y Morgan para sus últimos estudios históricos), y a la elección del vocablo *científico* para su trabajo intelectual y praxis política. Se podría afirmar que la *dialéctica de la Ilustración* de Marx no incluye una soteriología o teleología, sino

30 “Desplazamiento de una población sin techo, hacia los peores distritos de las grandes ciudades.- disolución de todos los vínculos heredados, de la dominación patriarcal, de la familia -, explotación laboral, particularmente de mujeres y niños en una medida espeluznante – depravación masiva que repentinamente resulta en enteramente nuevas relaciones, entre el campo y la ciudad, la agricultura y la industria, en una clase trabajadora que es lanzada de condiciones de vida estables, hacia condiciones cambiantes, e inseguras.” (Engels, 1983:197)



sencillamente análisis genéticos materialistas y exposiciones polémicas de luchas de clases concretas en la historia de la humanidad; a Engels puede rastrearse la fraseología del “marchitamiento del Estado”³¹ y la profecía de la necesaria colocación del Estado en “Museo de las Antigüedades” (Engels, 1961:168). Nada en la obra tardía de Marx apunta a una confianza desmedida en la inevitable victoria de las luchas sociales anticapitalistas, y en la disminución del poder represivo del Estado a favor de una participación más democrática de las clases trabajadoras en la política y la economía.

Un motivo científicamente relevante, por lo demás, de *El origen de la familia*, es el del guiño crítico al presente en la escritura, o la reflexión sobre un aspecto contradictorio de la vida cotidiana presente, desde la óptica del paradigma de la concepción materialista de la historia, que en su caso es encarnado en la “alianza gobierno-bolsa” del Estado representativo moderno y en la figura “Bismarck” como representante del interés junker (*Krautjunker*) y la unidad nacional-estatal alemana (Engels, 1961:167). En las notas a Maine de Marx, aparece intercalada una ominosa observación en torno a la legislación irlandesa hacia 1881, a tenor de una ironía de Maine sobre la posibilidad de que la Reina y el Parlamento Inglés instauraran el sacrificio infantil o un sistema de *lettres de cachet*: “tal como los ingleses ahora lo han establecido con su coercion bill en Irlanda. Esto fue escrito en junio de 1881”(Marx, 1974:3030). Lo cual alude a la siguiente instancia histórica que no parece muy alejada de las persecuciones políticas del siglo XX y XXI:

Actas de coerción (*Coercion Acts*). Término general para una serie de medidas que comenzaron con la Suppression of Disturbances Act (1833). Como la anterior Insurrection Act, esta empoderaba al lord teniente para proclamar un distrito como en disturbio, permitiendo a imposición de un toque de queda y otras restricciones, así como detención sin juicio hasta tres meses. Difería del Insurrection Act en que proveía un juicio por cortes militares, antes bien que magistrados en sesión especial [Esta fue una medida permanente, todavía empleada en los estadios iniciales de la Guerra Anglo-Irlandesa] (Connoly, 1998:101).

Los aportes de Marx para el trabajo histórico, permiten continuar, desde el frente del materialismo y el socialismo, la búsqueda de hilos conductores en los vestigios históricos en el espíritu de Vico y Hegel, y su colocación en una concepción de la historia, cuyo universalismo radica en el tiempo evolutivo de la especie humana sobre la tierra y en la base material que da subsistencia a sus cuerpos socializados; la teoría crítica de la plusvalía ofrece una matriz paradigmática para la recepción de la historia del pensamiento económico y para su inserción en la historiografía materialista de la historia. La recepción de Darwin y Morgan en el viejo Marx da cuenta de la relevancia de las ciencias empíricas y naturales para la epistemología socialista, y para su orientación para las luchas sociales del presente. ☯

31 Véase *Marx/Engels Werke, Band 20*, 1975, p. 262.



Referencias

- BOTURINI, LORENZO (2007), *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*. México D.F: Porrúa.
- CONNOLY, S.J (1998), *The Oxford Companion to Irish History*. Oxford: Oxford University Press, p. 101.
- DARWIN, CHARLES (1859). *On the origin of species*. Londres. John Murray.
- ENGELS, FRIEDRICH (1987), “Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft”. En: Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.) *Marx/Engels Werke* (Vol 19). Berlin: Dietz Verlag.
- _____ (1962), “Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats”, En: Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.) *Marx/Engels Werke* (Vol 21). Berlin: Dietz Verlag.
- FAZIO, ARIEL (2018). „Los conceptos de ser genérico y ser social en Marx: sobre los fundamentos ontológicos de la emancipación“, *Eidos*, No. 29, pp. 40-67.
- FOUCAULT, MICHEL (1977), “Nietzsche, Genealogy, History”. En: Michel Bouchard (Ed.) *Foucault: Language, Conter-Memory, Practice, Selected Essays and Interviews*. Nueva York: Itaca/Cornell University Press.
- HEGEL, GEORGE (2019). *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo*. Madrid: Thémata.
- _____ (2009). *Las órbitas de los planetas*. Lejona: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- _____ (2005). *Die Philosophie der Geschichte, Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*. Múnich: Wilhelm Fink.
- _____ (2000). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Belin 1819/1820, nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*. Hamburgo: Felix Meiner.
- _____ (1986). “Jenaer Schriften 1801-1807”. En: Eva Mondelhauer y Karl Markus Michel (Eds.) *George Wilhelm Friedrich Hegel Werke* (Vol. 2). Frankfort del Meno: Suhrkamp.
- _____ (1983a). *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Francfort del Meno: Suhrkamp.
- _____ (1983b). *Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Stuttgart: Klett-Cotta.



- _____ (1982). *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional.
- _____ (1974a) “Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/23”. En: Karl Ilting (Ed.) *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)* (Vol. 3). Stuttgart: Frommann-holzboog.
- _____ (1974b) “Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v Griesheims 1824/25”. En: Karl Ilting (Ed.) *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)* (Vol. 4). Stuttgart: Frommann-holzboog.
- _____ (1979a). “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. En: Eva Mondelhauer y Karl Markus Michel (Eds.) *George Wilhelm Friedrich Hegel Werke* (Vol. 7). Francfort del Meno: Suhrkamp.
- _____ (1840). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlín: Duncler und Humblot.
- HUESCA RAMÓN, FERNANDO (2021), *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*. Buenos Aires: Biblos.
- LENIN, VLADIMIR ILICH (2021) “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo” en José María Lazo, *El marxismo como teoría crítica de la emancipación social*, Oviedo, Asociación Cultural Isidro Acevedo.
- LUTZ, JÄNCKE (2009), “Music drives brain plasticity”, *Biology Reports*, 78, pp. 1-6.
- MARX, KARL (2018). *Comunidad, nacionalismos y capital*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- _____ (2016). *Das Kapital, Band I, Der Produktionsprozess des Kapitals*. Hamburgo: Nikol.
- _____ (1987a). “Randglossen zu A. Wagners ‘Lehrbuch der politischen Ökonomie’”. En: Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.) *Marx/Engels Werke* (Vol 17). Berlin: Dietz Verlag.
- _____ (1987b). “En torno a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel”. En: *Escritos de juventud*, México D.F : Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1974). *The ethnological notebooks of Karl Marx* (K, Lawrence, Ed.). Amsterdam: Van Gorcum Assen.
- _____ (1961). “Zur Kritik der Politischen Ökonomie”. En: Institut für Marxismus-Leninismus (Ed.) *Marx/Engels Werke* (Vol. 13). Berlin, Dietz Verlag.
- MARX, KARL & ENGELS, FRIEDRICH (1975). *Marx/Engels Werke* (Vol. 20). Berlin: Dietz Verlag.



MORITA, SEIYA (2021), “The origins of ‘Socialism or Barbarism’ and its contemporary significance: From the ‘Communist Manifesto’ to the present day”, *Links International Journal of Socialist Renewal*, Recuperado de: <http://links.org.au/origins-socialism-or-barbarism-contemporary-significance-communist-manifesto-present-day>.

SHANIN, THEODOR (1990), *El Marx tardío y la vía rusa, Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Editorial Revolución.

SMITH, ADAM (1791), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol.3. Basil: Tourneisen and Legrand.

VALDEBENITO, CAROLINA (2007). “Definiendo *homo sapiens-sapien*: aproximación antropológica”, *Acta Bioethica*, Vol. 13, Núm. 1, pp. 71-78.

VICO, GIAMBATTISTA (1981). *Ciencia Nueva*. Buenos Aires: Aguilar.

