

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN 2477-9083

DOSSIER

**BICENTENARIO DE KARL MARX:
ACTUALIDAD DE SU PENSAMIENTO EN
AMÉRICA LATINA**

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Director Editorial

Roberto Simbaña Q.
robertosimbana@religacion.com

Asistentes Editoriales:

Alejandra Burneo
Claudia Pérez
Daniela Proaño
María F. Villegas
Mishell Tierra
Nicole Vásquez

Consejo Editorial

- Dr. Armando Ulises Cerón / Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- M.A. Daniel Jara / Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania
- Lcda. Daniela González / Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina-Perú

- Mtr. Eva María Galán Mireles / Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- Lcdo. Felipe Passolas / Fotoperiodista independiente-España
- Dr. Gustavo Luis Gomes Araujo / Universidade de Heidelberg-Alemania
- M.Sc. Hernán Eduardo Díaz. / Universidad de La Salle (ULSA)-Colombia
- M.Sc. Jaime Araujo Frias / Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Perú
- Dra. Keila Henriques Vieira / Université Lyon 3-Francia
- M.Sc. Miguel Ángel Aedo Ávila / Universidad Complutense de Madrid-España
- Dra. María Virginia Grosso Cepparo / UNCuyo y IADIZA-CONICET-Argentina
- Dr. Mateus Gamba Torres / Universidade de Brasília-Brasil
- M.Sc. Paulo Alves Pereira Júnior / Universidade Estadual Paulista-Brasil
- M.Sc. Silvana Sosa / Universidade Federal da Integração Latino-Americana-Brasil
- Dra. Suyai Malen García Gualda / Fadecs-UNCo-Argentina

Comité Científico Internacional

- Ana María Stuvén (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Caio Vasconcellos (Universidade Estadual de Campinas - Brasil)
Susana Dominzain (Universidad de la República Uruguay)
Ethel García Buchard (Universidad de Costa Rica)
Francisco Carballo (Goldsmiths, University of London)
Gaya Makaran (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jaime Ortega (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jesús María Serna Moreno (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe - México)
Luiz Felipe Viel Moreira (Universidade Estadual de Maringá - Brasil)
Marcela Cristina Quinteros (Pontificia Universidade Católica de São Paulo - Brasil)
Marcelo Starcenbaum (Universidad Nacional de La Plata-Argentina)
María Cecilia Colombani (Universidad de Morón)
Michel Goulart da Silva (Instituto Federal Catarinense)
Natalia Fischetti (CONICET-Argentina)
Óscar Loureda Lamas (Universidad de Heidelberg - Alemania)
Pabel Camilo López Flores (CIDES/UMSA - Bolivia)
Rafaela N. Pannain (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - Brasil)
Teresa Cañedo-Argüelles F (Universidad de Alcalá - España)
Ramiro Fuenmayor (CIEPES - Venezuela)
Yuri Rodríguez González (Fundación Alejo Carpentier - Cuba)

Indexación

European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS) | Emerging Sources Citation Index -Web Of Science
LATINDEX | CLASE. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades | Red de bibliotecas virtuales de CLACSO | REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. | LatAmPlus Full-Text Studies Online | Directory of Research Journal Indexing | Asociación de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales | Scientific Indexing Services | Academic Resource Index ResearchBib | International Institute of Organized Research | Biblioteca Nacional de Colombia | Research Journals & Authors | Science library index | International Scientific Indexing

Teoría del valor, fuerzas productivas y la perspectiva humanista de Marx respecto a la naturaleza

Discusión en torno al artículo "Karl Marx: Naturaleza y crítica de la economía política"

*Theory of value, productive forces and Marxist humanist perspective on nature.
Discussion around the article "Karl Marx: Nature and Criticism of Political Economy"*

Jorge Veraza *
Andrés Barreda **

Jorge Veraza: Este artículo es pertinente e importante porque no solamente se posiciona el tema de la naturaleza en la crítica de la economía política, sino que se rastrean los asuntos centrales en referencia a la naturaleza dentro de la crítica de la economía política y se vinculan con asuntos con los que no pareciera que tengan relación.

Uno creería que el tema de la naturaleza tiene que ver con la renta del suelo o con la maquinaria y la gran industria, es decir que es un tema de tecnología, de fuerzas productivas y por lo tanto del capítulo XIII del tomo I de *El capital*, en el que efectivamente hay un pasaje sobre la introducción de la maquinaria en la agricultura. También en el tomo II de *El capital* se trata la rotación del capital, es decir el tiempo en que rota el valor de los distintos materiales que constituyen los componentes del capital, tiempo que varía, por ejemplo, dependiendo de si esos materiales son producidos o naturales. En general es más lenta la velocidad de rotación del capital invertido en procesos en los que influye la naturaleza. Pero hay otros muchos temas que no suelen tomarse en cuenta en relación con la naturaleza y en este ensayo, por el contrario, se insiste con agudeza en que la teoría del valor de Marx es el punto decisivo para aclarar el papel de la naturaleza en la crítica de la economía política, qué tiene que ver la naturaleza con la teoría del valor.

En el artículo se lleva esta idea hasta su demostración culminante al vincular la naturaleza con la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, que es la forma culminante que Marx le da a la ley del valor.

*Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Es profesor de tiempo completo de la UAM Iztapalapa en el área de Psicología Social. E-mail: jorgeveraza@yahoo.com.mx

**Profesor de carrera Tiempo Completo del Área de Economía Política en la Facultad de Economía de UNAM. Sistema Nacional de Investigadores, CONACYT. E-mail: barredam@gmail.com

Recibido: 14/07/2018 Aceptado: 16/09/2018

La ley del valor-trabajo concluye en la ley de la competencia entre los múltiples capitales en la que sin querer hacen crecer demasiado el capital constante y esto los lleva a crisis. Por lo tanto, estas crisis periódicas del capitalismo se deben a la peculiar relación entre el capitalismo y la naturaleza.

Gonzalo Flores: Efectivamente intento explicar la relación entre la sociedad y la naturaleza dentro de la crítica de la economía política haciendo referencia al desarrollo de las fuerzas productivas. Esta relación entre la naturaleza y las fuerzas productivas sigue una tendencia que marca los límites del capitalismo. Esta relación es pues un punto de partida del análisis, no un punto de llegada. Esa tendencia no significa el límite de la relación del hombre con la naturaleza, sino que muestra las contradicciones y los límites del capitalismo en su relación con la naturaleza. En el artículo insisto en la necesidad de observar la naturaleza desde la perspectiva del desarrollo las fuerzas productivas.

Jorge Veraza: Según lo que dices, vinculas la naturaleza con la teoría del valor poniendo entre ambas las fuerzas productivas como la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, que es la ley del desarrollo capitalista y por tanto es la ley según la cual se desarrollan las fuerzas productivas en el capitalismo. Esta ley nos permitiría entender la relación entre el capitalismo y la naturaleza y por tanto entre la crítica de la economía política y la naturaleza.

Así dichas las cosas, pienso que no estás cuidando bien la expresión de tu idea porque insistes en que la concepción de las fuerzas productivas y de la naturaleza en Marx es una concepción materialista y naturalista, y eso es cierto porque efectivamente Marx observa las fuerzas productivas tomando muy en cuenta la naturaleza, pero hay otro aspecto de la cuestión que no estás observando. Si se considera el papel de la naturaleza en la crítica de la economía política en conexión con la ley del valor, mediando esta relación entre ley del valor y naturaleza con las fuerzas productivas, entonces tenemos que asumir que la perspectiva de Marx acerca de las fuerzas productivas, y también de la naturaleza, es una perspectiva humanista. Es decir que la perspectiva de Marx respecto de las fuerzas productivas no solamente es naturalista, sino que también es humanista; en otros términos, Marx las concibe como fuerzas productivas de la humanidad; pero su perspectiva respecto de la naturaleza también es humanista porque la única manera en que podemos vincularnos con la naturaleza, no en términos teóricos o contemplativos, sino prácticamente, es justamente a través de nuestra relación transformadora con ella.

Así pues, la posición humanista respecto de la naturaleza es ontológicamente forzosa. Vaya esto contra cualquier posición que tenga una postura antihumanista respecto de la naturaleza o respecto de cualquier otra dimensión de la sociedad o del cosmos, sea la de Heidegger o sea la de Althusser, etcétera. Vale la pena establecer cómo está construido el humanismo de Marx pues es incontrovertible que su posicionamiento es humanista y justamente porque se funda en las fuerzas productivas, es decir porque se funda en la relación hombre- naturaleza mediada por las fuerzas productivas.

Gonzalo Flores: En este sentido pienso que en la idea del ser genérico, en los *Manuscritos de 1844*, Marx plantea que los hombres tienen la capacidad y la responsabilidad de producir no solamente las condiciones de vida de su género sino las de todos los géneros y esto es así porque todos los demás géneros son para el hombre una necesidad. La condición humana de los hombres implica la necesidad de conservar y desarrollar las condiciones de vida de los demás seres vivos. Recuperando esta reflexión de Marx se ve cómo el humanismo de Marx también implica una postura naturalista.

Jorge Veraza: En tu artículo hay una mención a mi trabajo, pero me gustaría puntualizar la cuestión a la que aludes. Dices: “Mediante la cooperación, la naturaleza humana gregaria se ha convertido en una naturaleza humana comunitaria porque, como dice Veraza, la misma naturaleza silvestre es la posibilidad material del comunismo en tanto que es estructurada y no dispersa. Marx piensa una naturaleza de tipo peculiar, como un ente que tiende a ser plenamente positivo, porque en tanto tiende a la unidad, tiende a ser comunitaria. Apunta hacia la socialización de los medios de producción que la cooperación hace efectiva”.

El fondo de lo que dices aquí es el hecho de que Marx sugiere que no solamente habría un fundamento humano antropológico del comunismo como la mejor sociedad para los seres humanos, sino que Marx piensa que hay un fundamento ontológico para que así sea. En este sentido el carácter gregario, el ser genérico de los seres humanos sería la dimensión antropológica que sustentaría la postulación de la idea de que la mejor sociedad humana sería una sociedad comunista, democrática solidaria, etcétera. Pero entonces se plantea la cuestión de cuál sería el sustrato reconocido en la naturaleza que nos indicaría que hay dimensiones en ella que apuntan al hecho de que la sociedad humana mejor sería la comunista. Dices muy de pasada este sustrato consiste en que la naturaleza está estructurada y mantiene unidad; entonces, el punto decisivo es no sólo que la naturaleza esté estructurada, sino que es equilibrada y no un caos. La naturaleza tendría la apariencia de caos, pero en realidad es ordenada y todos sus elementos son complementarios unos con otros, y aunque hay contradicción entre ellos se logra un equilibrio.

Aunque la naturaleza existe en medio de contradicciones éstas son superadas continuamente hacia un equilibrio, hacia una armonía, y esto es lo que comparte con la sociedad comunista. Ésta es una potente intuición de Heráclito cuando afirma que todo cambia, todo es transformación, pero según una forma y según una medida. Es pues una forma mesurada. Todo está cambiando, pero no de manera gratuita, caprichosa, sino siguiendo una regla, una ley, una medida. La naturaleza no es simplemente una dispersión causal, sino que en ella hay ordenamiento.

Eso significa que la naturaleza no consiste en una simple suma de particularidades —lo que sería una naturaleza que reflejaría algo así como la sociedad de propietarios privados sumados—. La naturaleza, además de presentar particularidades infinitas, las presenta no solamente sumadas sino interactuando, relacionadas y esta coexistencia le da la textura de lo general, de lo universal. El hecho de que el universo existe y de que cada uno de los seres que existen en el universo en correlación con otros que tienen semejanza con él es lo que permite que hablemos de lo general y de particularidades dentro de esto general. Así, por ejemplo, dentro

de esto general hay mamíferos de distintas particularidades, pero mantienen una unidad. Lo mismo podemos decir de las estrellas.

El hecho general de que la naturaleza no es una suma de partes, sino que hay unidad y a esta unidad se debe la forma de lo general, no solamente se relaciona con la raíz etimológica del término “ser genérico” y de lo general, sino que se extiende a la forma democrática de la sociedad comunista, y esto es lo que se hace valer en el capítulo XI del tomo I de *El capital* a propósito de la cooperación. Se trata de una cierta figura de fuerzas productivas en la que los hombres que cooperan al operar con la naturaleza para transformarla tienen mayor eficacia que si lo hicieran de modo individual. Su cooperación es espejo de la generalidad del carácter ordenado de la naturaleza. Hay dimensiones cualitativas y cuantitativas no solamente en la naturaleza en cuanto tal sino en la naturaleza para nosotros, son dimensiones técnicas de nuestra relación con la naturaleza que muestran que la técnica óptima es aquella que es socializada, en cooperación, que toma en cuenta la unidad del trabajo social y al mismo tiempo la unidad general del ser naturaleza.

Gonzalo Flores: No había pensado la cuestión en esos términos. Yo la relacionaba con la discusión entre Epicuro y Demócrito. El concepto de la caída tendencial de la cuota de ganancia está construido desde una perspectiva epicúrea se trata de un proceso que no es cerrado. Ante el agotamiento de la relación del capitalismo con la naturaleza se abren otras posibilidades de la relación entre la sociedad y la naturaleza. Marx tiene una perspectiva abierta respecto al problema de la naturaleza porque tiene una posición epicúrea, no democriteana. Hay orden y las cosas tienen una tendencia, cierto. Pero frente a esa tendencia el proceso no es cerrado. El proceso abre nuevas perspectivas. Lo que dices de Heráclito es más preciso y más exacto que mi reflexión con base en Epicuro.

Jorge Veraza: Otra cuestión. En tu artículo intentas un acercamiento al tema de la maquinaria industrial capitalista. Ahí recuerdas que Marx distingue las tres partes de la máquina moderna, es decir la máquina herramienta, el mecanismo motor y, entre éstos, el mecanismo transmisor. Dices que el mecanismo de transmisión mimetiza las funciones del brazo y las potencia, y que el mecanismo motriz libera y universaliza la producción respecto de la naturaleza con lo cual permite dominar temporalmente las fuerzas de la naturaleza. Esta manera de entender el mecanismo de transmisión tiene la ventaja de que relaciona la máquina con el ser humano, pero no observa dimensiones importantes de este mecanismo pues no solamente consiste en que mimetiza las funciones del brazo, es decir que el brazo permite que la mano se mueva, transmite la energía. El hecho fundamental es que el mecanismo transmisor transmite la energía del motor a la máquina herramienta, de ahí su nombre, mecanismo transmisor, pues ésa es su función básica o general. Pero transmitir la energía es simplemente un qué, pues por fuerza tiene que transmitir la energía hacia la máquina herramienta de un modo. Este modo de transmitir la energía es lo que completa la presencia de la máquina transmisora o del mecanismo de transmisión, y como tiene que transmitir el movimiento de un modo guía la máquina herramienta justamente al transmitirle la energía para que la herramienta se mueva.

Ésta es la base de la automatización, la máquina herramienta permite transformar directamente la naturaleza, pero ésta no puede ser automática porque le falta el motor. Pero solamente con el motor que se mueve por sí mismo todavía no es posible hacer que la herramienta se mueva del modo que queremos, se requiere que sea guiado el movimiento de la máquina herramienta. Cuando solamente existe la herramienta los seres humanos son los que la guían, mientras que cuando se trata de la máquina-herramienta algo tiene que guiar la máquina, y lo que guía la máquina herramienta es el mecanismo de transmisión. Por lo tanto, éste es el centro nuclear de la automatización de la industria. Éste es también el centro de la así llamada “inteligencia artificial”. Marx lo entiende así cuando en el capítulo XIII señala explícitamente que el mecanismo transmisor tiene un papel de transmisión de la energía y de guía de movimiento. Tiene enfrente precisamente el telar mecánico de Jacquard, que fue quien introdujo las tarjetas perforadas para guiar el movimiento de las máquinas. A partir de estas tarjetas perforadas Babbage desarrolla su máquina calculadora, y sobre esta base se desarrolla posteriormente la computación mediante tarjetas que la IBM llevó a sus últimas consecuencias. Y gracias a ello se pudo desarrollar el micro chip como sustituto eléctrico de una la perforada.

El mecanismo transmisor incluye no solamente la palanca del brazo, sino el carácter de guía del cerebro. Eso es lo que queda integrado en la máquina de transmisión, esa dimensión natural del ser humano que consiste en su carácter inteligente queda objetivado en la máquina transmisora y por eso en el desarrollo histórico de la tecnología el desarrollo de la automatización y de la “inteligencia artificial” arranca del mecanismo transmisor.

Andrés Barreda: Marx evalúa explícitamente la relación global entre sociedad y naturaleza varios textos. En los Manuscritos de 1844 y en el capítulo I de *La ideología alemana*, por primera vez se presenta el panorama general de esta relación desde el origen de las sociedades humanas hasta la revolución comunista. En 1857 se retoma la cuestión como problema que está en el corazón de la teoría del valor, esto es, en el primer capítulo de los *Grundrisse*, cuando se estudia el desarrollo de las funciones del dinero y del mercado, y en las “Formas que preceden a la producción capitalista”, donde se compara, por un lado, la forma en que producen riqueza las sociedades que ponen en el centro su relación con la naturaleza en términos de valor de uso con, por otro lado, las sociedades que ponen en el centro las relaciones de valor, y finalmente en el célebre pasaje sobre la automatización del trabajo que vuelve históricamente superflua la necesidad de medir el valor (en la página [592] al margen). Por lo tanto, una sociedad comunista supera los límites de ambas figuras al mismo tiempo que absorbe y retoma las virtudes de cada tipo de relación. La primera forma histórica gira en torno de una relación con un valor de uso limitado mientras que la segunda forma, que gira en trono de un valor ilimitado, universaliza las capacidades y necesidades de las sociedades que intercambian, pero cuando el mercado ya es capitalista termina por innovar sus capacidades y necesidades no sólo intercambiando sino revolucionando permanentemente sus fuerzas productivas.

La teoría del valor contiene en su núcleo una reflexión global general sobre la necesidad histórica de modificar el uso limitado que la sociedad hace de la naturaleza cuando se encuentra constreñida por la escasez. En el modo en que se

autonomiza (o exagera) el valor desde el interior del mismo valor de uso, y en que esta autonomización permite el paso de la mercancía al dinero y del dinero al capital, se juega el desarrollo de la relación entre la sociedad y la naturaleza al modo de una transformación fundamental de las capacidades y las necesidades humanas. De modo que en el texto de los *Grundrisse* se explora el papel histórico del valor —y el valor que se autovaloriza— en la mediación de la relación entre la sociedad y la naturaleza. Por ello la reflexión sobre el desarrollo de las capacidades humanas después de explorar la relación entre el capital y el trabajo llega hasta la necesidad de la automatización del trabajo y a la posibilidad de liberar al proceso de trabajo de su relación de sujeción con la naturaleza. Por lo tanto, la reflexión explícita más redonda sobre el desarrollo histórico completo de la relación entre la sociedad y la naturaleza presente en la teoría del valor se encuentra en los *Grundrisse*, pues allí la relación entre la sociedad y la naturaleza, como desarrollo de las fuerzas productivas, aparece como el contenido material que subtiende la ley del desarrollo de la forma social capitalista.

Jorge Veraza: En este punto veo un problema acerca de la idea que planteas acerca del materialismo histórico. También se trata de valorar tu trabajo en otro sentido pues tu intento de ubicar la naturaleza en la crítica de la economía política obliga también a hacer una reconstrucción del materialismo histórico.

En las primeras páginas de tu trabajo intentas ubicar la crítica de la economía política en el materialismo histórico y con las claves que encuentras en crítica de la economía política tratas de proponer un materialismo histórico que contenga como ingrediente principal la crítica de la destrucción de la naturaleza que lleva a cabo el capitalismo. Esta intervención es valiosa porque tratas de reinterpretar el materialismo histórico y porque esa reinterpretación presenta un materialismo histórico que tiene en su corazón la discusión sobre la relación de la sociedad humana con la naturaleza en términos ecológicos y, así, la crítica de Marx al carácter antiecológico del capitalismo.

Sin embargo, en el segundo párrafo del inciso que titulas “Crítica de la economía política y fuerzas productivas”, tratas de ubicar el materialismo histórico como “la historia de la civilización”, pero pienso que esta idea del materialismo histórico como comprensión y exposición total de la historia de la civilización humana desde una perspectiva materialista es una que reduce la visión del problema.

Una parte del materialismo histórico es la que encontramos en el libro que escribe Engels con base en las notas etnológicas de Marx, *El origen de la familia la propiedad privada y el Estado*, y precisamente, al final de este libro Engels dice este no es un trabajo de economía o de crítica de la economía política sino de crítica de la civilización, y que este trabajo de crítica de la civilización lo había iniciado Fourier. Así que Marx en sus notas etnológicas y el propio Engels al recuperarlas para elaborar este texto están recuperando a Fourier para hacer esta crítica de la civilización e intentan llevar un paso adelante la crítica de la civilización que Fourier ya había iniciado.

La crítica de la civilización implica su historia y su comprensión en clave materialista, que es la definición que tú das del materialismo histórico, pero, como digo, ésta es sólo una parte del materialismo histórico. Una de las partes

del materialismo histórico sería, efectivamente, la crítica de la civilización, aquella parte que observa la génesis de la propiedad privada, de la familia y del Estado; un ámbito político, un ámbito jurídico, un ámbito cotidiano de procreación o de familia, de reproducción, y un ámbito económico como la propiedad privada. Pero, como podemos ver, esta crítica de la civilización en verdad no alcanza a dar cuenta de la abolición del Estado y la abolición de la propiedad privada, es decir de las sociedades futuras en donde no habría Estado ni propiedad privada pues aparentemente ya no estarían dentro de la perspectiva del materialismo histórico si lo entendemos como el estudio crítico materialista de la civilización.

Para Fourier la civilización es algo criticable. Los civilizados, dice él textual, son soberbios, están orgullosos de lo que han logrado, pero en realidad la civilización es incoherente. Los civilizados son orgullosos porque piensan que son coherentes y racionales, pero en verdad la civilización es incoherente. El signo más importante de su incoherencia son las crisis económicas. Por eso Fourier estudia las crisis económicas del capitalismo. Pero otras incoherencias son las de la familia burguesa monogámica, que incluye inevitablemente represión sexual.

Los seres humanos despliegan impulsos irreductibles vitales y deseantes en términos de la alimentación y de la sexualidad, pero la civilización los constriñe, lo cual genera gravísimos problemas. Quien primero ve esto es Fourier. Cien años después, cuando Freud, en su obra *El malestar en la cultura*, señala que las pulsiones son reprimidas por la civilización —y por ello en ésta los individuos viven malestar y se mueven con contrariedad—, está siguiendo un surco que abrió Fourier, pero de manera más limitada que Fourier en términos políticos, aunque aportando un nuevo conocimiento psicológico del asunto.

La ciudad, de la que deriva la civilización, implica el Estado y la propiedad privada, implica una nueva cultura que está basada en la enajenación y en la opresión de clases. El materialismo histórico estudia esto, pero también estudia las sociedades anteriores a las civilizaciones y al origen de la propiedad privada, al origen del Estado y las formas de familia conocidas, o sea, el proceso de hominización del hombre y las formas de sociedad, y no sólo la historia de la civilización.

Es notorio en este sentido que para Engels es tarea del materialismo histórico reflexionar sobre el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. Este punto conecta con el origen de la familia pues hay todo un proceso de hominización que también es asunto del materialismo histórico, así como las sociedades posteriores al Estado y la propiedad privada también serían objeto de una reflexión crítica materialista histórica. La civilización solamente es una parte del origen del Estado, pero nos interesa no sólo cómo se originó el Estado sino también, y sobre todo, cómo abolirlo y por tanto nos interesan las sociedades en las que ya no exista el Estado. Por eso hay que desarrollar esta ciencia crítica de la historia en este sentido más amplio. Desde que los homínidos trabajan y luego, una vez que ya está completamente constituido el ser humano, incluso después de la extinción de los neandertales, todavía hay por lo menos 35000 años hasta las primeras formas civilizadas, que no son las formas que encontró Bachofen en la historia y en las mitologías de los pueblos antiguos, o las formas que encontró Morgan en el norte de Estados Unidos. Hay formas de humanidad, sumamente importantes e interesantes, mucho más primitivas que la familia sindiásmica o la gens iroquesa.

