

## Marx, Feuerbach, Hess y la práctica de la abstracción

Pablo Nocera (UBA)

[hcs1\\_nocera@yahoo.com.ar](mailto:hcs1_nocera@yahoo.com.ar)

*Was der Gott für's theoretische Leben, das ist das Geld für's praktische Leben der verkehrten Welt: das entäußerte Vermögen der Menschen, ihre verschacherte Lebensthätigkeit.<sup>1</sup>*

Moses Hess (1844)

### INTRODUCCIÓN

Para finales de 1841, el joven Engels impugnaba iracundo, bajo un pseudónimo, desde las páginas del *Telegraph für Deutschland*, el intento del añoso Schelling –con el amparo regio de Federico Guillermo IV de Prusia—de poner fin a la amenaza que, a los ojos del Estado, representaba la filosofía hegeliana y la manera en que se incubaba, por entonces, en un grupo de epígonos radicales. La llamada *filosofía positiva* que Schelling vino a presentar en su primera lección berlinesa parecía ofrecer, a juicio del futuro compañero de Marx, nada más que una remozada actualización de trabajos previos que, más allá de su clara intención retrógrada, no podía conmovir la potencia del hegelianismo y su filosofía de la *negatividad*. Aquella impugnación se replicó de manera divergente en un auditorio atiborrado de hegelianos, entre los cuales se encontraban los jóvenes Søren Kierkegaard, Mijail Bakunin y Arnold Ruge. Aunque cuestionado por el marco político en que se gestó, el posicionamiento de Schelling hacia visible una desconfianza que el joven hegelianismo comenzará a madurar el lustro siguiente. Los resultados prácticos de la potencia teórica de la dialéctica hegeliana se esmerilaban en un horizonte políticamente conservador. La vuelta a Fichte que acometieron referentes como von Cieszkowski y Moses Hess advirtió que el horizonte de la praxis había quedado paulatinamente devaluado en aras del pensar como forma superior de toda actividad, imposibilitando a la filosofía germana un tipo de concreción práctica que, en las latitudes francesa e inglesa, se había consumado en sendos procesos revolucionarios.

Las líneas que aquí comienzan exploran la noción de *abstracción* en el breve pero fecundo derrotero con que la herencia joven hegeliana lo despliega, en buena medida, en franco distanciamiento con el legado del maestro. En especial, nos proponemos realizar un abordaje de los usos que desplegó inicialmente Feuerbach como sostén analítico de su crítica a las

---

<sup>1</sup> «Aquello que *Dios* es a la vida *teórica*, el *dinero* lo es a la vida *práctica*, en ese mundo invertido: la *capacidad alienada* del hombre, su *actividad vital* subastada»

formas de la alienación, para llegar luego a los planteos del joven Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, pero advirtiendo entre ambas posiciones una especificidad no siempre justipreciada. Sabido es que para Feuerbach la alienación aparece como una denuncia que se nutre a partir de una crítica a la religión y a la filosofía (hegeliana), brindando con ello una matriz analítica que en buena medida se puede proyectar al Estado y la propiedad privada, haciendo pie en el trabajo. Este fue el ejercicio consumado por Marx en esos años. Sin embargo, una lectura más atenta permite avizorar la importancia que la mediación de Moses Hess supuso como impulso para ese desplazamiento, y cuya muestra se puede rastrear en las páginas de un breve texto titulado *Über das Geldwesen (La esencia del dinero)*. Concretamente, en lo que sigue nos proponemos advertir porqué Feuerbach apela a la noción de *abstracción* y cómo la refiere para dar cuenta de la alienación, para luego enfocar las apropiaciones y desplazamientos que la indagación de Hess ofrece. Ese camino nos permitirá pensar en qué sentido los usos que Marx hiciera del término para analizar tempranamente al dinero, no sólo rescatan directamente las posiciones de aquél, sino que nos ayuda explorar una temprana reflexión sobre una forma de abstracción social que despliega la lógica del intercambio y cuya realización sólo se materializa en el dinamismo de un aspecto nodal de la organización de las formas capitalistas de producción.

#### FEUERBACH Y LA ABSTRACCIÓN COMO ALIENACIÓN EN LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA

El originario vínculo discipular de Feuerbach para con Hegel se fue aletargando a lo largo de la década de 1830. Para 1839 sus diferencias con el maestro comenzarán a ser cada vez más palpables, embargando, paulatinamente, no sólo su concepción de la filosofía, sino también haciéndola extensiva al cristianismo. Con la publicación ese año de la *Crítica sobre la filosofía hegeliana*, las divergencias se harán explícitas en un aspecto esencial: la manera en que Feuerbach analiza la división entre especulación filosófica y mundo sensible. Las primeras discrepancias recelan a Hegel en los planteamientos iniciales de la *Fenomenología del Espíritu*.<sup>2</sup> La finalidad de la filosofía se desplaza al conocimiento de la naturaleza como punto fundamental de la realidad. Esto vuelve imperioso fortalecer una ciencia de lo real, no como la actividad del pensar, sino como algo concreto y sensible. El programa feuerbachiano

<sup>2</sup> «La idea se produce y se atestigua, no por medio de un otro *realmente distinto* –otro que no podría ser sino la intuición intelectual empírico-concreta—; se produce a partir de un contrario *formal* y aparente [...] Por lo demás, lo otro del pensamiento puro en general es el entendimiento sensible. Probar en el dominio de la filosofía es pues superar la contradicción que existe entre el entendimiento sensible y el pensamiento puro [...]» (Feuerbach, 1959:183 / tr. 1974: 41-42) [Las itálicas respetan siempre las originales. A menos que lo aclaremos las traducciones son propias].

de la crítica se afina apelando a una inversión de los supuestos hegelianos. La naturaleza se vuelve el centro de la reflexión, accediendo a ella con la clara intención de evitar la «recaída» hegeliana en su consideración como mera contraparte degradada de la idea absoluta. La naturaleza considerada en su inmediatez, con independencia de la conciencia, como una realidad empírica que no conspira contra la soberanía del sujeto, demanda una revisión de las bases antropológicas que sostienen el idealismo alemán, al menos en la versión desplegada por Hegel. A diferencia de éste, Feuerbach aboga por maneras de pensar que liberen al hombre de todas las formas en las que los productos de la razón y de la práctica lo ubiquen en una contradicción con la realidad sensible. Este programa crítico adquirirá una potencia mayor a partir de 1841 con la publicación de la *Esencia del cristianismo*.

La aparición del libro en la editorial Wigand le otorgó una ubicación de liderazgo en el seno del joven hegelianismo. La potencia de la crítica allí vertida conformó una auténtica matriz que ofició de plataforma para otros, con vistas a emplazar la denuncia de las condiciones sociales existentes, por encima de los límites del estrecho mundo germano, mirando Europa en su conjunto. El eje rector de la obra podría resumirse en la necesidad de llevar adelante una reducción antropológica de la teología cristiana. Se trata, justamente, de otorgar un fundamento humano a aquello que lo ha perdido en una inversión misma de la realidad. En otras palabras, invertir una inversión que la religión cristiana habría plasmado al colocar a Dios como sujeto y al hombre como predicado de la divinidad. Aunque el término alienación no aparece con demasiada recurrencia en este texto —como sucederá en dos breves trabajos que a continuación comentaremos— resume perfectamente el sentido de la denuncia que la crítica encapsula: el hombre se ha extrañado en el dios cristiano y no hace más que someterse a su propia enajenación: «La religión es la escisión [*Entzweiung*] del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios [...] El hombre objetiva en la religión su esencia secreta. Es, por lo tanto, necesario demostrar que esta oposición, esta escisión entre Dios y el hombre con la que comienza la religión es una escisión entre el hombre y su propia esencia.» (Feuerbach, 1960: 41 / tr. 1995: 85). A distancia de los enunciados hegelianos, la religión está lejos de constituir una mediación para alcanzar el infinito. Más bien, como expresión de la inversión humana, de una esencia que no se reconoce, el hombre en tanto *esencia genérica* [*Gattungswesen*] se enajena de su condición depositando en la figura de la deidad todo el potencial al que se somete y no reconoce como propio: «El ser *absoluto*, el Dios del hombre,

es su *propia* esencia. El poder que el *objeto* [*Gegenstandes*] ejerce sobre él es, por lo tanto, el poder de su *propia esencia*» (Feuerbach, 1960: 6 / tr. 1995: 57).

La alienación del hombre supone el desconocimiento de esta realidad en la que se encuentra atrapado. La argumentación feuerbachiana se focaliza en la relación hombre-Dios, como un vínculo entre sujeto y predicado: el sujeto es la condensación de todos sus predicados. Si el predicado es lo verdadero del sujeto, se comprende por qué la figura de Dios no puede ser sino una creación humana. Los predicados atribuidos a la deidad, sólo son características humanas llevadas a su máxima expresión, por ello, «[...] si los predicados divinos son determinaciones de la esencia humana, también su sujeto será un ser humano» (Feuerbach, 1960: 30 / tr. 1995:76). Tal como Feuerbach concibe la escisión (i.e. alienación) ya no supone —a diferencia de la mirada hegeliana— un momento transitorio que proyecta, indefectiblemente, la reconciliación en el tránsito de la experiencia. En contraposición a Hegel, para quien la experiencia como salida de sí (pérdida de sí) constituye una precondition para el enriquecimiento en el proceso formativo y de autoconstitución del sujeto, para Feuerbach la alienación connota un proceso negativo, una pérdida, algo próximo a un extravío, que se aleja de la potencia de la negatividad que encorsetaba el planteo del maestro. Esta enajenación se plasma en la condición genérica. El manto de la religión termina por ocultar —bajo el peso de la divinidad— la condición humana primigenia: «El hombre —éste es el misterio de la religión— objetiva su esencia y se convierte a su vez en objeto de este ser objetivo, transformado en un sujeto, en una persona; él se piensa como objeto de un objeto, como objeto de otro ser» (Feuerbach, 1960: 37 / tr. 1995: 80). Una vez que se consuma el extrañamiento, la religión ya no puede ser el espacio de contención de la vida en colectividad. La *esencia genérica* podría hallar una superación a esta condición en el vínculo con otro ser humano, expresado de forma efectiva, real. Para ello es necesario comprender que «Dios es la esencia del hombre propia y subjetiva, separada e incomunicada; por lo tanto, no puede actuar por sí mismo, todo lo bueno proviene de Dios. Cuánto más subjetivo y humano es Dios, tanto más enajena el hombre su propia subjetividad, su propia humanidad, porque Dios es, en y por sí, su yo alienado que se recupera de nuevo simultáneamente» (Feuerbach, 1960: 38 / tr. 1995: 81). Retomando la idea de razón (entendimiento) y amor, tratadas en obras previas como binomio característico de lo humano, Feuerbach apuesta a pensar en la vida del género como expresión del amor. En tanto muestra material de la relación entre los hombres, el amor aparece como el lazo terrenal / individual en el que se expresa la naturaleza corpórea de lo humano. En conjunción con el entendimiento, el amor permite que la relación entre el

individuo y sus pares se exprese como un amplio arco de vinculación de toda relación humana que se expresa como vínculo entre el yo y el tú. En ambas dimensiones se juega la posibilidad efectiva de la trama de relaciones que hacen a la *Gattungswesen*. Mientras el yo es el reservorio del entendimiento, el tú reclama el amor. En ambos casos, en cada uno y en la relación, Feuerbach concilia ambas para dar basamento a la idea de comunidad.<sup>3</sup>

El alcance y las proyecciones de estas diatribas se acrecientan los años inmediatamente siguientes, cuando en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y *Principios de la filosofía del futuro* (1843), Feuerbach advierte que la crítica al cristianismo es extensible, por analogía, a toda la filosofía hegeliana. Siguiendo el mismo soporte argumental, el autor parte de la premisa de que la filosofía hegeliana se comporta, en último término, como una «teología racionalizada».<sup>4</sup> A diferencia de la crítica al cristianismo, aquí el autor subrayará con frecuencia cómo la enajenación también se puede expresar –en el elemento del pensar en el que se mueve la filosofía— como una *abstracción*. El desplazamiento es muy sugerente, porque si bien Feuerbach no abandona la idea de una escisión, en estos breves trabajos la noción se expande para poner de manifiesto que la dimensión natural del hombre (sensorial) es la que la enajenación consume por medio de esos actos de abstracción.<sup>5</sup> La crítica a Hegel vuelve a hacer blanco en la *Fenomenología*. La certeza sensible es una experiencia reflejada sólo desde el punto de vista teórico. La pregunta por el ser, afirma Feuerbach, es una pregunta *práctica*, en la que se halla comprometido nuestro ser en términos de vida o muerte. El *punto de vista práctico* que el autor reclama como alternativa a la

---

<sup>3</sup> En la comunidad se realizan efectivamente las condiciones de lo netamente humano: «Sólo la vida en comunidad es verdadera vida divina que se satisface a sí misma; este simple pensamiento, esta verdad natural e innata al hombre es el secreto del misterio sobrenatural de la trinidad. Pero la religión también expresa esta verdad, como cualquier otra, de una manera indirecta e invertida, en la medida en que también aquí convierte una verdad general en particular, y el verdadero sujeto en predicado [...]» (Feuerbach, 1960: 38 / tr.1995:118).

<sup>4</sup> Por ello se permite afirmar: «*De la misma manera* que la teología *escinde y aliena* al hombre, para identificar después con él la esencia alienada, así también Hegel *multiplica y disgrega* la esencia simple de la naturaleza y del hombre, *idéntica consigo misma*, para mediatizar después por la violencia lo que con violencia ha sido separado» (Feuerbach, 1959: 226 / tr. 1976: 24).

<sup>5</sup> «Así como anteriormente la abstracción de todo lo sensible y material era la condición necesaria de la teología, así también lo era de la filosofía especulativa; con la sola diferencia de que la abstracción es a su vez, una abstracción *sensible*, por cuanto su objeto, aún cuando alcanzado a través de la abstracción, se volvía a representar de nuevo como un ser sensible, mientras que la abstracción de la filosofía especulativa es una abstracción espiritual, pensada, sólo tiene una significación científica o teórica, pero no práctica» (Feuerbach, 1959: 254 / tr. 1976: 58).

abstracción hegeliana es «el punto de vista del comer y del beber» (Feuerbach, 1959: 288 / tr. 1976: 92).

El autor es consciente que la carga de negatividad de la especulación hegeliana salva un tipo de actividad que yergue al sujeto soberanamente frente al objeto. Para Hegel la abstracción era condenable si no superaba el mero límite transitorio del entendimiento. No obstante, la advertencia que estas *Tesis* proyectan, es que ese movimiento negativo (activo) del pensar, se reproduce sólo en el mero elemento de la especulación, consumando con ello, de igual modo, otra forma de la abstracción. No es casual que en esas mismas páginas Feuerbach termine por cuestionarse, con todas las implicancias que en Hegel conlleva, ¿qué es real? ¿Cómo se realiza el pensamiento? A ello responde lacónicamente: «Que el pensamiento se realiza quiere decir que el pensamiento se niega, deja de ser mero pensamiento. Pero, ¿qué es entonces este no-pensar, este algo distinto del pensar? Lo sensible. Que el pensamiento se realiza quiere decir, según esto, que se convierte en *objeto* de los *sentidos*. La *realidad de la idea* es, pues, la *sensibilidad* [...]» (Feuerbach, 1959: 295 / tr. 1976: 99). A grandes rasgos, la abstracción como especificidad de la enajenación supone no reconocer la dimensión natural que opera como fundamento material de cualquier posición especulativa. Para Feuerbach en particular, ese zócalo es la naturaleza. Si la filosofía pierde de vista «todo aquello que no es filosofía» antes de filosofar, se presta a traducir su proceder en pura enajenación.<sup>6</sup> El naturalismo feuerbachiano, como expresión primigenia de un materialismo que no dejará de mostrar problemas —Marx lo advertirá unos años después— queda sellado de forma contundente cuando reconoce que «La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: *el ser es sujeto, el pensar es predicado*» (Feuerbach, 1959: 239 / tr. 1976: 37).

La crítica de Feuerbach habla por sí misma. Si los cuestionamientos a la teología cristiana se sueldan con los vertidos a la filosofía de Hegel, no es sólo como consecuencia del dispositivo por el que se desmonta la lógica de la alienación, sino por la necesidad que tiene la crítica de invocar una nueva antropología, un tipo de conocimiento que, sin perder de vista la especificidad de lo humano frente a lo animal, pueda dar cuenta de la dimensión sensorial, sin que ello suponga una recaída en un empirismo atomista. El reclamo feuerbachiano por darle al hombre y a la sociedad un encuadre naturalista dejará disponible un amplio registro de

---

<sup>6</sup> «Abstraer significa poner la *esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza*, la esencia del pensar *fuera del acto de pensar*. La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción» (Feuerbach, 1959: 227 / tr. 1976: 25).

posibles usos y apropiaciones, muchas de las cuales también mostrarán un afán crítico para con el propio Feuerbach (primero Max Stirner y tiempo más tarde los mismos Marx y Engels). Previo y simultáneo al impacto que tendrán esas posiciones en Marx, Moses Hess apropiará de manera creativa esa matriz de la enajenación, virando su focalización hacia el ámbito de las relaciones sociales, en la particular faceta que parece regir los tiempos modernos: la lógica del intercambio.

#### HESS. FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN Y ESENCIA DEL DINERO

De formación autodidacta y más bien ajeno a los círculos académicos, Moses Hess comenzó a desarrollar a fines de 1830 una temprana preocupación por las transformaciones que experimenta Europa bajo la Restauración. Frente al protagonismo asignado por muchos de sus contemporáneos hegelianos al espíritu alemán como futuro intérprete de una revolución de la humanidad, Hess defendió una perspectiva más amplia (presentada en 1841 en *La triarquía europea*), sostenida por la convicción de que Europa posee una cultura y un pasado que le otorga una unidad que no es necesario planificar de forma impositiva. Las condiciones estaban dadas históricamente para superar los límites nacionales. Desde el punto de vista filosófico, la unidad europea estaba sellada en la dupla de Saint-Simon y Hegel: «Uno de ellos [Saint-Simon] percibió el futuro, estaba lleno de acción y entusiasmo propio de un corazón apasionado; el otro [Hegel] percibió el pasado, inclinado a la contemplación y poseído por un espíritu lógico y frío» (Hess, 1961: 148). A ello suma, en tercer lugar, el aporte inglés, epicentro mismo de las transformaciones sociales más notorias que trajo consigo la sociedad industrial. En una estilizada historia de modernos protagonismos nacionales, Hess coloca a Inglaterra como el último y preclaro exponente de un futuro ya palpable en sus alcances y padecimientos: «Así como la Reforma alemana —la fuente de nuestra nueva era— alcanzó su completo florecimiento en Francia, así ahora el fruto de la Revolución Francesa (a menos que concluyamos erróneamente a partir de todos los indicios) está por madurar en Inglaterra. Los ingleses son la nación más práctica del mundo. Inglaterra es a nuestro siglo lo que Francia ha sido al previo» (Hess, 1961: 117).

En la serie de artículos que escribirá los años posteriores a la aparición de su último libro, el socialismo de Hess madura en consonancia con los intercambios teóricos del pensamiento francés, en particular, en la línea de las tradiciones saintsimonianas. *Socialismus und Communismus* profundiza una línea iniciada en el libro anterior y que hace a la comparación del pensamiento galo y germano: «la absoluta unidad de la vida apareció por primera vez

como idealismo abstracto en Alemania y como comunismo abstracto en Francia [...] La filosofía alemana era hasta Hegel una ciencia esotérica; hoy día, como ateísmo especulativo, comienza a tener influencia en la vida. Lo mismo sucede con la filosofía social francesa, que de forma similar comienza, luego de Saint-Simon y Fourier, a emanciparse del escolasticismo y a penetrar en el pueblo como comunismo científico [wissenschaftlicher Kommunismus]» (Hess, 1961: 200). Pues bien ¿en dónde radica la potencia que Hess advierte en las dos tradiciones nacionales? ¿A qué instituciones enfrentan de manera paralela y con similares consecuencias?

Las ventajas paralelas que trazan las tradiciones franco-germanas se expresan en estos términos: con Feuerbach se plantea la superación del cristianismo; con las posiciones sociales francesas, la abolición del Estado. A partir de esta mirada de conjunto es que Hess hace palpable que esa superación se consuma con el comunismo. Como instancia social en la que los límites de ambas realidades (religión y política) se diluyen, nuestro autor intenta ir más allá de la concepción del comunismo sólo como abolición de la propiedad privada. Los lineamientos del comunismo que él bosqueja apuntan a una nueva perspectiva antropológica donde no sólo deberían desaparecer toda forma de dominación humana, sino que también se reescribiría la relación antagónica entre trabajo y placer al punto de diluirse.

*Philosophie der That* constituye un pasaje importante en la producción de Hess, porque intenta plasmar una filosofía de la acción —de claro cuño fichteano— que pueda abrirse paso, tanto frente a la abstracción de la Revolución Francesa, así como frente a la dimensión meramente subjetiva e internalizada de la filosofía alemana. Si bien ambas perspectivas constituyeron la expresión más avanzada hasta el momento de las condiciones históricas, los tiempos que corren permiten pensar una instancia superadora: «Ahora la tarea de la filosofía del espíritu es transformarse en filosofía de la acción. No sólo el pensamiento, sino toda la actividad humana, debe alcanzar el punto donde todas las oposiciones desaparezcan» (Hess, 1961: 264). No es casual, en este particular, que el autor se oriente a pensar el funcionamiento de la propiedad privada. Desde el plano individual, la propiedad privada constituye una expresión exteriorizada que testimonia la actividad humana. Pero, por otro lado, esa misma actividad que se ha plasmado en un objeto externo y separado del individuo, se estatuye como acción pretérita, independiente de su protagonista. La propiedad es un elemento de auto-expresión, así como de alienación: «[...] el hombre no concibe la actividad como fin en sí misma, sino que concibe constantemente su gratificación como algo separado [...]» (Hess, 1961: 265). En este problema, el autor advierte la inversión alienante que la acción concebida



como apropiación termina por producir: la potencialidad de la creatividad humana que se expresa como un objeto externo se vuelve, en esa externalidad, el factor de su propio auto-sometimiento. Frente a esta peculiaridad, el dinero consume la expresión más acabada de la riqueza como forma acumulada de los objetos separados de la producción, es decir, como actividad enajenante donde la libertad se trastoca en dependencia de la actividad pasada.

La perspectiva que despliega el propio Hess en *Über das Geldwesen (La esencia del dinero)* recupera la traza sintética, en cierto sentido epigramática, de las formulaciones feuerbachianas. Publicado en 1845 (había sido escrito un año y medio antes, habiendo circulado antes de la publicación) en él aparecen de forma vívida cuestiones que luego el joven Marx recuperará de forma muy productiva en los *Manuscritos* de 1844. En pocas palabras, Hess condensa en breves tesis un recorrido sugerente que permite dar profundidad material a categorías que Feuerbach —a pesar de sus pretensiones materialistas— dejaba todavía encapsuladas en formulaciones meramente naturalistas. En correspondencia con la centralidad de la praxis que antes referíamos, Hess concentra la atención en el intento de caracterización de las relaciones sociales que estructuran la vida colectiva en los tiempos capitalistas, reconociendo que «la reciprocidad en el intercambio de la actividad vital individual, el comercio, la mutua estimulación de las fuerzas individuales, esa realización común es la esencia real de los individuos, su poder real» (Hess, 1961: 330). Esta dimensión materialista incrementaba notablemente las perspectivas de Feuerbach y su noción de esencia genérica. Los hombres no integran un género sólo por su condición específicamente humana (conciencia, razón y amor) sino que se caracterizan en la vida en colectividad por desplegar actividades productivas. Sin esas fuerzas de producción no pueden desarrollarse como personas: «Más intenso es el comercio entre ellos [los hombres] más intensa es su fuerza productiva y, en tanto el comercio sea limitado, su fuerza productiva lo será de igual forma. Sin su medio vital, fuera del intercambio de sus fuerzas individuales, los individuos no sobreviven. El comercio de los hombres no tiene su origen en su esencia, es su esencia efectiva, es decir, tanto su esencia teórica, su esencia vital real como su actividad vital, práctica y real» (Hess, 1961: 331).

Su punto culminante de la historia de la humanidad, entendida ésta como desarrollo de las fuerzas materiales —tal como gustaban decir los franceses— se plasma en la época industrial. Sin embargo, con ello se produjo una profunda transformación que ha convertido a las sociedades en comerciales. El intercambio invierte las relaciones humanas, al punto de colocar al individuo en el rango de fin y al género en el rango de medio (Hess, 1961: 333-

334). En ese modelo general de inversión, el dinero condensa la expresión material de la alienación: «El dinero es el producto de los hombres vueltos extraños unos a otros, es decir, el hombre alienado [...] El dinero es lo que vale la fuerza productiva humana por la actividad vital real de la esencia humana» (Hess, 1961: 335). Revertir y superar las condiciones de esa acción alienada es lo que estimula a Hess a pensar que el comunismo puede replantear las condiciones de las relaciones sociales, permitiendo al hombre convertirse no en propietario de objetos, sino en el artífice de las circunstancias que le permiten desplegar su propia actividad.

En ese marco, el autor expone ciertos paralelismos entre el cristianismo y el mundo regido por el dinero, dando forma pues, a una serie de correspondencias que permiten pensar que aún resuelto el problema religioso, es factible hallar su continuación bajo formas terrenales. En otras palabras, Hess viabiliza con su prosa la transición desde un escenario filo-religioso de la crítica, hacia uno de índole material, muy próximo a los desarrollos que Marx está plasmando, por entonces, sobre los límites de la concepción hegeliana del Estado. En el ejercicio de la correspondencia entre mundo real y mundo espiritual, entre las formas religiosas y formas profanas de la existencia humana, Hess invoca la noción de alienación: «*Dios* es a la vida teórica lo que el *dinero* es a la vida práctica, en este mundo al revés: las *capacidades alienadas (entäußerte Vermögen)* de los hombres, su *actividad vital subastada*» (Hess, 1961: 334). La analogía constante entre ambas dimensiones advierte sobre la insuficiencia de la emancipación en el terreno de la teoría, y la necesidad de proyectar las condiciones de la liberación al ámbito práctico, forma sustancial sobre la cual, en cierto sentido, se erigen las otras formas de enajenación. Por ello: «Siempre podemos emanciparnos en teoría de la conciencia invertida del mundo; ahora bien, mientras que no salgamos prácticamente del mundo invertido, debemos, como afirma el proverbio ‘aullar con los lobos’. Así es que *debemos alienar (veräußern)* perpetuamente nuestra esencia, nuestra vida, nuestra actividad vital libre y propia, para poder mantener nuestra *existencia miserable*» (Hess, 1961: 335).

El mundo capitalista consume prácticamente lo que el cristianismo preparó en términos espirituales. Algo del paralelismo trazado por el autor no desdeña necesariamente el posicionamiento de Feuerbach. Más bien reconoce la imperiosa necesidad de ver su *actualidad* en el plano material, particularmente en lo que atañe a la lógica del intercambio: «El dinero es el producto de los *hombres mutuamente enajenados (gegenseitig entfremdeten Menschen)*, a saber, del *hombre alienado (entäußerte Mensch)*» (Hess, 1961: 335). No es casual que el autor exprese esa continuidad en la sucesión religión, política y economía. Las tres esferas conforman los ámbitos en los cuales la alienación humana se desarrolla, tanto en

su faz teórica como práctica: la proyección en términos materiales de aquello que Feuerbach deja encapsulado sólo en el ámbito intelectual. Esto pone en evidencia que no alcanza con denunciar, en términos materialistas, las formas enajenantes de lo religioso y la filosofía, si ello no guarda un correlato material, que hace las veces de equivalente práctico. La vida de los hombres dista mucho de quedar resumida en la espontaneidad de la naturaleza. Su vínculo es mucho más que el lazo de la razón y del amor. Ahora bien, los términos de esas relaciones, mientras se configuren sólo como un pasaje necesario por la colectividad para alcanzar una finalidad individual (*i.e.* mercado), no lograrán conformar jamás aquello que Hess llama una *comunidad orgánica* (*organische Gemeinschaft*).

Es en extremo sugerente que el autor fustigue todas las expresiones (materiales y espirituales) en las que de manera manifiesta se convoca la forma invertida de lo comunal: «En otros términos, la política y la economía tenían por tarea efectuar, al nivel de la vida *práctica*, aquello que hasta entonces la religión, la teología, había cumplido al nivel de la vida *teórica*: restaba elevar a la dignidad de principio la alienación práctica (*praktische Entäußerung*) del hombre, como ya se había hecho con su alienación teórica» (Hess, 1961: 339). Esa alienación práctica es la que consume el mundo mercantil, cuya realidad trastoca la dimensión humana de las relaciones, invirtiendo, bajo el manto de la libertad e independencia individual, el conjunto de relaciones que hace al hombre como colectividad. El dinero es la expresión acabada de ese extrañamiento, cuyo correlato es la aparición de individuos aislados, y cuyo mutuo reconocimiento no se da sino en el transitorio plano del vínculo comercial. El elocuente parangón entre el dinero y la divinidad que traza el autor, abre la posibilidad a pensar una forma de alienación que no sólo se despliega prácticamente en el intercambio, sino que también logra habilitar un tipo de abstracción que ya no aparece como una consecuencia de un posicionamiento del sujeto en el acto del conocimiento, es decir, en el plano de la conciencia, sino que más bien requiere de un tipo de vínculo material, que oficie de soporte. El dinero consume una abstracción que tiene como elemento el ámbito social del intercambio y cuyo despliegue torna invisible (abstracto) el carácter material, ya no meramente corpóreo como afirmaba Feuerbach, sino más bien en calidad de sujeto productor: «El objeto que para el hombre es Dios en el cielo, el bien *sobrehumano*, en la tierra es el bien *inhumano*, material, *tangible*, la *cosa*, la *propiedad*, es decir, el *producto* arrancado a su productor, a su creador, la esencia abstracta del comercio, el *dinero*» (Hess, 1961: 339). Si bien el autor no presenta en este momento una alternativa que oficie como respuesta a este diagnóstico de situación (lo hará tiempo después), las bases del desplazamiento del discurso filosófico alemán se perfilan,

integrando con proyecciones políticas, escenarios que pondrán en entredicho las formas de la estatalidad, el mercado y el orden de la propiedad privada; en esa dirección apunta la crítica de Marx.

#### MARX Y LAS FORMAS PRACTICAS (PROFANAS) DE LA (ABSTRACCIÓN) ENAJENACIÓN

La concreción en París en 1844 del primer y único volumen de los *Anales franco-alemanes* le permitió a Marx desarrollar una primera síntesis del recorrido efectuado en los años previos, luego de ver truncada su carrera en la docencia universitaria (bajo el probable auspicio de Bruno Bauer) a poco de presentada su tesis doctoral. Advirtiendo, luego de los escritos de la *Gaceta Renana* (1842), que la problemática de la censura alemana no emergía sólo del atraso teutón en materia de libertades políticas, sino que también era necesario (re)pensar la cuestión teórica en sí misma –i.e. la concepción hegeliana del Estado— dedicó una parte del estío de 1843, en Kreuznach, a meditar las posiciones de Hegel publicadas en 1821 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*). Si bien esos detallados manuscritos vieron la luz ya entrado el siglo XX, la que fuera pensada como su *Introducción a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* formó parte, oportunamente, de los *Anales*. Su importancia en nuestro recorrido es ineludible. En sus páginas, Marx no sólo reconoce la crítica a la religión como un punto de partida obligatorio de toda crítica, sino que advierte que esa labor ya está concluida en Alemania (aunque no lo menciona explícitamente) con la obra de Feuerbach sobre el cristianismo. Ahora bien, ese basamento es el que le permite reconocer la necesidad de advertir que, el despliegue de la enajenación, una vez develado su desarrollo en el plano religioso / filosófico, también puede recrearse bajo sus «*formas profanas*» (Marx, 1981: 379 / tr. 1982: 492).

Si la alienación puede perpetrarse en formas terrenales –Hess lo había advertido tempranamente—, Marx hará pasar sus primeras reflexiones al respecto tomando en consideración el funcionamiento del Estado. Evitándonos aquí polemizar en torno al conservadurismo o atraso de la perspectiva hegeliana, retengamos el aspecto central que Marx objeta. El Estado, amparado bajo el manto superador de una clase universal, a saber, la burocracia, dista mucho de poder colocarse por encima de las contradicciones que emergen en la sociedad civil en la arena del mercado (*sistema de las necesidades*, lo llamará Hegel). Los intereses contrapuestos del agro y de la industria se pensaban resueltos por una clase ilustrada que controlaría, con una mirada universal/universalista, las limitaciones del punto de vista de la sociedad, imposible de ser advertidas por la lógica que signa su propio funcionamiento: un

punto de vista parcial, replicado al infinito en la multiplicidad atómica del mercado. Al poner en perspectiva ese planteamiento de Hegel, Marx reconoce no sólo que el Estado no puede recrear una verdadera universalidad mientras deje inamovible los fundamentos mismos de la sociedad civil, sino que también se hace palpable la inutilidad del anhelo por alcanzar las formas de emancipación políticas que Francia venía ensayando desde hacía casi medio siglo. Aquí, la mirada de Hess se complementa con la de Feuerbach en un sentido esencial. Por un lado, el Estado concebido de tal modo por Hegel no hace sino recrear una forma terrenal de alienación, política, si se quiere, en la que los individuos se someten a un poder al que brindan respeto y expresan temor, sin advertir que su propio funcionamiento se halla engarzado en las raíces mismas de la sociedad civil que ellos conforman y sostienen.

Sin que por entonces Marx defina el carácter de clase del Estado de forma explícita, sus observaciones se reconocen en el espejo de Hess, en la profundidad con que éste había leído el mapa europeo. En pocas palabras, Alemania no debe aspirar a realizarse en el universo político con el que la Revolución había dotado a Francia (peculiaridad que signaba el diagnóstico de su –para entonces, ex— camarada Bauer) de las libertades políticas y civiles. Alemania está en condiciones de pensar un horizonte aún más substancial, que supone un tipo de programa revolucionario que sale de los límites de una *revolución parcial* (i.e. política) para pasar a un programa *radical*, que implica una emancipación humana.

Si se trata de llevar adelante una revolución / liberación *práctica*, que evite la consabida salida especulativa típicamente germana a los acuciantes problemas de la hora, un sector de la sociedad, una parte, una clase dentro de ella deberá impulsar todo el proceso. Por primera vez en este breve escrito Marx cifra en el *proletariado* las condiciones de posibilidad de una superación *positiva* del estado de cosas (por contraposición a la *negativa*, entendida como mera superación especulativa). Su peculiaridad radica en que es la única que concentra en su condición, la dimensión estrictamente humana que expresa el trabajo. En otras palabras, Marx comienza a meditar en torno a la posibilidad de hallar otra perspectiva para rescatar una dimensión universal que diera efectivo reemplazo a un Estado que no hace más que reproducir ciertas formas profanas de alienación.

No es una casualidad que la estancia en París tenga una incidencia teórica de peso en estos posicionamientos. La sensibilidad que cultiva por la llamada *cuestión social* está nutrida del impacto que le produjo el intercambio con referentes del socialismo galo. Cabet, Proudhon, Leroux, saintsimonianos, románticos y filo-católicos, brindaron al pensador de Trier un caldo de cultivo sugerente para pensar que la sociedad está apuntalada, en su conjunto, por un actor

mayoritario que, a pesar de sostenerla materialmente, sufre la marginación no sólo del juego del poder republicano, sino de cualquier derrame mínimo de riqueza. La novedad frente a los planteos de sus camaradas franceses es la forma peculiar en que vislumbra el maridaje entre filosofía y revolución. Una filosofía sin proletariado es simplemente especulación sin cuerpo; el proletariado sin filosofía es nada más que acción sin dirección.

La incipiente reflexión sobre la clase trabajadora —acaso nuevo reservorio de la universalidad para pensar una superación efectiva frente a los límites del Estado— nos hace tangible que la sociedad civil es abordada priorizando una dimensión práctica esencial que, a juicio de Marx, es el trabajo. Desde esta perspectiva, en el mismo número de los *Anales*, el autor se permite la franca polémica con Bauer, en un artículo de respuesta llamado *Sobre la cuestión judía*. Impugnando las posiciones de su camarada, otrora mentor, nuestro autor considera limitado el horizonte emancipatorio al que aquél apuesta. No se trata de librar al Estado de las formas de lo religioso, es decir, no se trata de aspirar a una emancipación de lo religioso en la atrasada Alemania. Las condiciones están dadas, en realidad, para llevar adelante una emancipación humana, integral podríamos arriesgar, como es, justamente, aquélla que aspira a librarse del Estado.

La sintonía de ambos textos es elocuente, y a nuestros fines, este segundo escrito, algo más extenso que el anterior, nos aporta una rica aproximación no sólo hacia la clave específica en que la matriz de Feuerbach es apropiada por Marx, sino también en la manera en que resuenan las posiciones de Hess,<sup>7</sup> tal como podemos advertir aquí: «Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *esencia genérica* [*Gattungswesen*], en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus '*forces propres*' como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana» (Marx, 1981: 370 / tr. 1982: 484). De igual modo, es palpable como las mismas analogías entre dinero y divinidad que Hess planteara se conjugan en la prosa de Marx hacia el final del escrito: «El

---

<sup>7</sup> Aunque Hess publica *La esencia del dinero* en 1845, una versión previa ya estaba en manos de Marx, cuya intención era incluirla en los *Anales*. El mismo año en que salió el único número de los *Anales*, Hess publicó en el *Vorwärts* (diciembre de 1844) el *Catecismo comunista* donde ya aparecían algunas apreciaciones preliminares sobre el dinero. En el tercer apartado (preguntas y respuestas de la 14 a la 19) sus dichos estaban aún muy en sintonía, por cierto, con las posiciones que ya había presentado al respecto Weitling en *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842).

dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él» (Marx, 1981: 375 / tr. 1982: 487).<sup>8</sup>

Muy poco tiempo después, los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 centraron su preocupación en el discurso de la economía-política anglosajona. Expresión paradigmática de la reflexión sobre la sociedad comercial, aparece para Marx como una trama categorial de cierta complejidad, pero que en lo esencial se resume en la categoría de trabajo. El trabajo en la sociedad capitalista esconde, detrás de la propiedad privada, enajenación. La economía británica ha hecho un descubrimiento que, sin embargo, no por ello deja de presentarse como contradictorio. Sus referentes (paradigmáticamente, Adam Smith) sostienen que el trabajo humano, la industria humana, es lo único que genera riqueza, aunque ciertamente sea esa misma industria la que contrata mano de obra humana y la despide. Esta es para Marx la gran contradicción en que incurre el discurso de la economía política: no existe nada sagrado en la propiedad, en tanto la propiedad es mero trabajo acumulado. Ahora bien, si el trabajo es la fuente de la propiedad, éste padece las consecuencias del poder que aquélla impone por medio del dinero. En sus palabras: «El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la desrealización del trabajador, la objetivación se manifiesta como la pérdida y servidumbre del objeto, la apropiación como enajenación, como alienación» (Marx 1968: 511-512 / tr. 1982: 596). El *hecho* del que parte la reflexión de Marx es la pauperización del obrero, que se acrecienta a medida que aumenta la cantidad de riqueza producida. El análisis demuestra que este hecho expresa una esencia. El empobrecimiento progresivo del obrero es el proceso cuya forma general y humana es la *alienación*. De esta forma, el hecho económico manifiesta un cierto tipo de elaboración que le permite revelar su sentido oculto. Bajo el enunciado de los hechos económicos se emplaza la crítica antropológica que expresa el proceso de la alienación.

---

<sup>8</sup> Marx aprovecha la connotación práctica que conlleva el término alienación (en tanto venta) [*Veräußerung*] para desplegar con un juego de palabras elocuente la peculiar transmutación que oficia el dinero: «La venta es la práctica de la enajenación [*Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung*]. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia, convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta; sólo así puede producir prácticamente objetos para venderlos, poniendo sus productos y actividad bajo la férula de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero» (Marx, 1981: 376-7 / tr. 1982: 489).

De acuerdo a la enunciación feuerbachiana, el hombre produce a Dios, es decir, objetiva en Dios los predicados que constituyen su esencia. Ahora bien, cuando se afirma que el obrero produce un objeto, se parte del concepto de producción, la crítica de Marx se permite pensar la relación en el vínculo que se entabla entre el obrero y su producto, de la misma forma que en el contexto religioso se daba la relación de Dios con el hombre. A diferencia de Feuerbach, no obstante, Marx muestra que la actividad productiva es identificada con la actividad genérica (actividad del hombre en cuanto con ella está afirmando su propia esencia) y el objeto producido con la objetivación de la esencia genérica del hombre. El hecho de que ese producto aumente las posibilidades de enriquecimiento del capitalista aparece como la consecuencia manifiesta de la alienación, aquél en que el hombre deviene objeto de su objeto. El primer manuscrito concluye de manera categórica en dos planos. La alienación del trabajador en el proceso de trabajo es lo que queda oculto en la propiedad privada. Al darse esa enajenación como un proceso práctico, sólo puede superarse de una forma igualmente práctica. No alcanza con la denuncia del fenómeno. No es suficiente la comprensión y la crítica posterior. Sólo puede modificarse como resultado de una práctica que, como vimos, encierra en sí misma un programa revolucionario.

En los *Manuscritos* Marx desarrolla una breve historia de las circunstancias que terminaron por plasmar el trabajo enajenado y que tienen como escenario la sociedad civil y particularmente la organización de la *industria*. Allí se formulan las bases de un posible horizonte de superación del estado de cosas, que tiene en el comunismo un esbozo de corte materialista, historiando en buena medida aquello que la *Gattungswesen* feuerbachiana encorsetaba de manera un tanto abstracta. Está claro que Marx evita prefigurar cualquier especificidad sobre el futuro, pero con independencia de ello reconoce lacónicamente: «Pero para superar la propiedad privada *real*, hace falta la *acción real* del comunismo. La historia se encargará de llevarla a cabo, y ese movimiento que *idealmente* nos representamos ya como autosuperación tendrá que recorrer en realidad un proceso muy duro y muy largo» (Marx, 1968: 553 / tr. 1982: 632). El énfasis volcado en esa dimensión real, no sólo recupera los ecos del planteamiento de Hess, sino que aumenta la distancia con las formulaciones de Feuerbach. No es casual que sea justamente en las páginas de este tercer manuscrito que Marx aborda específicamente la temática del dinero.

Sin perder de vista la referencia literaria de Shakespeare (*Timón de Atenas*) y Goethe (*Fausto*) en el lamento de sus personajes por los males y potencias del dinero, Marx se adentra hessianamente en su reflexión, fundiendo la problemática del trabajo enajenado con



su nota esencial: «La inversión y la confusión de todas las cualidades naturales y humanas, la conjugación de dos imposibles, la fuerza *divina* del dinero radica en su propia *esencia*, en cuanto es la *esencia genérica* alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres» (Marx, 1968: 565 / tr. 1982: 643). Como «poder de inversión», el dinero tiene la virtud de conjugar la confusión general en el mundo social, de invertirlo a tal punto de pasar a ser una finalidad que somete a sus portadores, en lugar de hallarse bajo el control de aquellos.

Sin embargo, el aspecto en el que Marx profundiza y extiende las formulaciones de Hess con mayor potencia, queda expuesto en las alusiones a la mutación que el dinero introduce entre el plano de la representación y el plano de la realidad. El dinero «permite convertir la *representación en realidad y la realidad en mera representación*, convierte las *fuerzas esenciales reales del hombre y de la naturaleza* en representación puramente abstractas [...]» (Marx, 1968: 566 / tr. 1982: 644). El término elegido por Marx como contraparte de la «realidad» es representación. En alemán, el vocablo *Vorstellung* tiene una larga y pesada historia de utilización en el seno del idealismo (Kant, Fichte, Schelling y el propio Hegel) cuya alusión supone el reconocimiento de un aspecto cognitivo que por lo general se opone a la *presentación/exposición [Darstellung]* o bien a la propia realidad, y que en consecuencia aparece, por lo general, como un tipo de conocimiento parcial, transitorio o incompleto. El dinero logra plasmar en esa dinámica no sólo una inversión, sino también una suerte de fluidificación entre el plano del pensamiento y el plano de lo real que solapa esas formas en que se expresa la alienación. En pocas palabras, mientras que la divinidad era el escape alienante que sublimaba la miseria real, cuya perpetuación garantizaba políticamente el Estado, el dinero hace las veces de la abstracción necesaria que expresa la contracara del trabajo enajenado y la propiedad privada. Aun plasmándose en la dimensión práctica del intercambio, el dinero logra reproducir una abstracción que se aleja de sus portadores y se les impone con la misma fuerza con que la divinidad recae sobre sus fieles. El camino crítico de Marx lo llevará, en breve, a pensar que ese fenómeno peculiar que vincula ambas particularidades, puede comenzar a pensarse si tomamos en consideración el funcionamiento de la ideología. Para entonces el camino de exploración y crítica de la economía política lo proyectará a un abordaje mucho más amplio y complejo que estas primeras formulaciones.

#### CODA

En el bicentenario del natalicio de Karl Marx, aún una faceta temprana de su obra, como la que hemos analizado, sigue probando su pertinaz actualidad. Explorar el marco de aportes del

joven hegelianismo que impactaron en sus primeras reflexiones sobre el funcionamiento de la sociedad comercial y las formas de organización de la producción capitalista, nos ha permitido reconstruir una ligazón no siempre justipreciada en las recurrentes exégesis de distintas porciones de su copiosa reflexión. En el horizonte de una denuncia, que emerge en la peculiar coyuntura del microcosmos político alemán, la mirada de Marx se abrió paso para pensar un fenómeno que, carcomiendo límites nacionales, expresiones culturales y particularismos religiosos, logró advertir cuál era el panorama emancipatorio que se gestaba en el concierto de las transformaciones socio-económicas del siglo XIX.

El seguimiento del devenir de la crítica de la alienación, que estas líneas reconstruyeron, para llegar finalmente a sus perspectivas sobre la lógica del dinero, advierten al lector presente sobre los procesos de abstracción contemporáneos que la dinámica monetaria teje de manera cada vez más vertiginosa, desplegando a su paso un potencial de virtualización de los vínculos sociales, cuyos alcances parece difícil analizar, y mucho más prefigurar. Equivalente general, dinamizador por antonomasia, expresión etérea de una época en la que las imágenes parecen anudarse en torno a los flujos (información, capitales, poblaciones, etc.) el dinero condensa con una singular plasticidad la manera en que se plasman, por fuera del control de sus protagonistas, las relaciones sociales. El temprano diagnóstico de Marx alerta sobre las formas seculares en donde se recrea lo religioso, donde anidan equivalentes de la deidad, que de forma subrepticia delinean los lazos sociales para desplegar en su espectral objetividad – como afirmará en las páginas de *Das Kapital*— a una materialidad que, no por intangible, deja de estar menos presente, deja de ser menos determinante. El dinero y sus resabios teológicos, aspectos a los que Marx en su madurez volverá con tangencial recurrencia, fija, en estos tempranos textos, un sugerente punto de intersección entre tradiciones discursivas que su propio pensamiento supo catalizar de manera por demás trascendente. En la encrucijada del idealismo alemán, del socialismo francés y la economía política inglesa –combinación con la que Lenin definiera rapsódicamente al marxismo— el dinero apareció a los ojos de Marx como un objeto dilecto para acceder a la trama SOCIAL misma que vertebra la sociedad capitalista. Ya sea que lo llamemos *Geld*, *Go(l)d* o *Argent*, como divinidad secular, como medio lógico y práctico universal o como abstracción práctica, su funcionamiento justifica con contundencia la pregunta que Marx se formula en 1844: «ist das Geld nicht das Band aller Bande?»

BIBLIOGRAFÍA

- Feuerbach, L. (1959) *Sämtliche Werke – Band 2*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Verlag.
- Feuerbach, L. (1960) *Sämtliche Werke – Band 6*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Verlag.
- Feuerbach, L. (1974) *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade.
- Feuerbach, L. (1976) *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona: Labor.
- Feuerbach, L. (1995) *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Hess, M. (1961). *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850: eine Auswahl*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Marx, K. (1982) *Obras Fundamentales*-Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K.– Engels, F. (1968) *Werke – Band 40*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, K.– Engels, F. (1981) *Werke – Band 1*. Berlin: Dietz Verlag.