

# El equivalente dinerario de la enajenación religiosa. Marx desde Feuerbach a través de Hess

**Pablo Nocera**

Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina

Fecha de recepción: 20-11-2018

Fecha de aceptación: 21-12-2018

## Resumen

La llegada de Marx a París en 1844 supuso un contacto múltiple y enriquecedor con tradiciones, hasta cierto punto, ajenas al *idealismo alemán*. La *economía política anglosajona* y el naciente *socialismo francés* aportaron un espectro amplio de perspectivas para analizar las transformaciones y cambios que trajo consigo la sociedad industrial, conmoviendo la modorra especulativa germana. En ese horizonte, con anticipaciones fecundas, Wilhelm Weitling en primer término, y luego Moses Hess desarrollaron una reflexión sobre el funcionamiento del dinero en el mundo capitalista que aportó no pocas valoraciones al joven Marx. En este marco el escrito se propone reflexionar sobre las posiciones en torno al dinero vertidas por el autor en los *Manuscritos económico-filosóficos*, cuya valía es no sólo representativa de su naciente preocupación sobre la economía, sino también, porque anuda en torno a ella, de manera en extremo sugerente, una concepción del *trabajo*, de la *alienación*, de la *práctica transformadora*, del funcionamiento de la *divinidad* y de la *sociedad civil* que oficia como expresión paradigmática de la intersección analítica de las tres tradiciones teóricas que su crítica comienza, por entonces, a enlazar.

**Palabras clave:** Alienación – Dinero – Dios

## Abstract

The arrival of Marx in Paris in 1844 was a multiple and enriching contact with traditions, to some extent, alien to *German idealism*. *Anglo-Saxon political economy* and nascent *French socialism* provided a broad spectrum of perspectives to analyze the transformations and changes brought about by industrial society, stirring speculative German drowsiness. On that horizon, with fruitful anticipations, Wilhelm Weitling in the first place, and then Moses Hess developed a reflection on the functioning of money in the capitalist world that brought many valuations to the young Marx. In this framework, the paper intends to reflect on the positions regarding money expressed by the author in the *Economic and philosophical Manuscripts*, whose value is not only representative of his nascent concern about the economy, but also, because he knots around it, in an extremely suggestive way, a conception of *work*, of *alienation*, of the *transforming practice*, of the functioning of the *divinity* and of *civil society* that acts as a paradigmatic expression of the analytical intersection of the three theoretical traditions that its criticism begins, then, to link.

**Keywords:** Alienation – Money – God

## Resumo

A chegada de Marx a Paris, em 1844, foi um contato múltiplo e enriquecedor com tradições, até certo ponto, alheio ao *idealismo alemão*. A *economia política anglo-saxônica* e o nascente *socialismo francês* forneceram um amplo espectro de perspectivas para analisar as transformações e mudanças trazidas pela sociedade industrial, provocando a sonolência especulativa alemã. Nesse horizonte, com profícuas antecipações, Wilhelm Weitling em primeiro lugar, e depois Moses Hess desenvolveu uma reflexão sobre o funcionamento do dinheiro no mundo capitalista que trouxe muitas valorizações ao jovem Marx. Neste quadro escrito pretende refletir sobre as posições em torno do dinheiro expressas pelo autor nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cujo valor não é único representante de sua crescente preocupação com a economia, mas também porque amarrado em torno dele, assim no final sugestivo, uma concepção de *trabalho*, da *alienação*, da *prática transformadora*, o funcionamento da *divindade* e da *sociedade civil* que atua como a expressão paradigmática de intersecção analítica das três tradições teóricas que sua crítica começa, então, vincular.

**Palavras-chave:** Alienação – Dinheiro – Deus

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*.

Moses Hess (1844)

Wenn das *Geld* das Band ist, das mich an das *menschliche* Leben, das mir die Gesellschaft, das mich mit der Natur und dem Menschen verbindet, ist das Geld nicht das Band aller *Bande*? Kann es nicht alle *Bande* lösen und binden? Ist es darum nicht auch das allgemeine *Scheidungsmittel*? Es ist die wahre *Scheidemünze*, wie das wahre *Bindungsmittel*, die galvanische Kraft der Gesellschaft.

Karl Marx (1844)<sup>1</sup>

## Introducción

En 1834 Heinrich Heine publicaba en francés, y en tres tiradas de la *Revue de Deux Mondes*, un pequeño opúsculo sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. Editado como libro un año más tarde, en sus páginas el poeta trazaba ciertos paralelismos entre Francia y Alemania que buscaban, en parte, desmontar la imagen que Madame de Staël había delineado casi veinte años antes en *De l'Allemagne*. Para Heine la Revolución Francesa había tenido su contraparte anticipada en Alemania en 1781. Su epicentro: las páginas de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant. Los acontecimientos de las décadas siguientes en toda Europa demostraron cuán lejos se hallaba aún un programa que pudiera dar una efectiva realización a la arista política del proyecto de la *Aufklärung*. Maniatados por distintas formas de la Reacción, los pensadores liberales teutones intentaron abrirse camino durante el *Vormärz* en un marco de constante recelo y sospecha por parte de las autoridades de Prusia, sobre cualquier expresión que pusiera en cuestión el estado de cosas. Si al decir de Heine, Alemania había tenido su revolución religiosa con Luther y su revolución filosófica con Kant, la revolución política a duras penas esperó embozada al interior de aquéllas, dejando a muchos de sus expositores más radicales con los ojos puestos del otro lado del Rhin.

En buena medida ese fue el caso de un conjunto de pensadores que, como Heine, leen a la luz de la Gran Revolución el pasado reciente germano, enhebrando en sus posiciones distintas tradiciones filosóficas que tienen a Hegel como punto de referencia ineludible. Tal fue el caso de los llamados *jóvenes hegelianos*. Entre sus referentes, Marx y Engels fueron indudablemente los de mayor trascendencia. No obstante, sus perspectivas se conformaron en una trama más amplia de aportes que se abroqueló en torno a ciertas lecturas discolas de la dialéctica hegeliana, entre las que sobresalieron las posiciones de Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge y Moses Hess. Con no pocas discrepancias entre todos ellos, cada uno se caracterizó por abordar la crítica del sistema hegeliano priorizando una arista en detrimento de otras. La religión, la historia y la política fueron de las más relevantes y permitieron un trabajo de crítica y reflexión que abrevó en tradiciones foráneas, fundamentalmente de cuño francés. Esa marca se hizo palpable no sólo en Marx y Engels, sino también, y tal vez más prematuramente, en Hess. A principios de 1840 la crítica de Feuerbach brindó una plataforma materialista a los tres autores desde la que desarrollaron una crítica política y económica con la que oxigenaron la espesa bruma del idealismo hegeliano, en buena medida conservador a la hora de pensar la realidad estatal alemana.

Las líneas que aquí se inician se proponen una indagación que tiene en las posiciones del joven Marx un punto de anclaje fundamental: la lógica del dinero. Meditar en torno a esas reflexiones entre 1843 y 1844 (años en que da forma a los posteriormente denominados *Manuscritos económico-filosóficos*) nos permitirá pensar cómo entre sus dichos se anuda una crítica potente que integra incipientemente tanto la herencia hegeliana como así también las tradiciones de la economía política anglosajona y las posiciones políticas francesas, acompasadas al calor de los movimientos socialistas de cuño romántico que allí afloran desde hace prácticamente dos décadas. El derrotero tiene en los aportes de Feuerbach y Hess dos momentos obligados, porque ellos consuman el pasaje de una crítica de la alienación humana que se despliega desde la religión, pasando por la política hasta confluir en la economía. En consecuencia, para llegar a Marx y su temprana reflexión sobre el dinero, transitaremos un camino en el que el concepto de *alienación*, *sociedad civil*, *Estado* y *revolución* tejen una renovadora urdimbre

1 «Sólo el genio tiene para una idea nueva también una palabra nueva» (Heine) - «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» (Hess) - «Si el *dinero* es el vínculo que me une a la vida *humana*, a la sociedad, a la naturaleza y a los hombres, acaso ¿no es el dinero el vínculo de todos los *vínculos*? ¿No puede atar y desatar todos los *vínculos*? Por eso mismo ¿no es también el *medio de ruptura* universal? Es la verdadera moneda fraccionaria, así como el verdadero *medio de unión*, la fuerza galvano-*química* de la sociedad» (Marx) [A menos que se aclare, las traducciones son propias - En las citas las itálicas respetan siempre las originales].

categorial, dentro de la cual advertiremos un diagnóstico que prepara y anticipa los sacudones político-sociales que traerán aparejadas las revoluciones de 1848.

### Filosofía y política en el *Vormärz*: semblante del joven hegelianismo

Desde 1815, con el Congreso de Viena, hasta marzo de 1848, se delineó una nueva época que los alemanes bautizaron con el término *Vormärz*; un período de profundas transformaciones, de inestabilidad política y de límites manifiestos a la libertad de expresión. Esa marca de contexto hizo mella en una generación de jóvenes escritores que aunaron intereses literarios y políticos con tintes nacionalistas, sabiendo que el tiempo que les tocaba vivir era, sin duda, una época de transición. La *Junges Deutschland* –entre quienes se encontraban, entre otros, Heine, Börne, Mundt y Gutzkow– vivió de cerca la supervisión de la censura y luego, a partir de 1835, la prohibición directa de publicar. Esas mismas limitaciones comenzaron a extenderse desde entonces al grupo de hegelianos de izquierda, en un derrotero que se abrió paso desde el análisis de la coyuntura política, a la interpelación de la problemática de la religión cristiana, ambas igualmente trascendentes en el microcosmos teutón.

La publicación en aquél mismo año del libro de David Strauss, *Das Leben Jesu (La vida de Jesús)*, puso de manifiesto cómo la crítica a la herencia de Hegel tendría en la cuestión religiosa una dimensión protagónica. La centralidad de la problemática cristológica y la evaluación de la historicidad de las narraciones neotestamentarias fueron la piedra de toque que abrió el camino a la segmentación de los epígonos hegelianos, en una tensión hermenéutica que, a izquierda y a derecha, ponía en perspectiva, con diferentes proyecciones, los señeros aportes del maestro. Mientras que el ala derecha se disponía a recuperar y completar los grandes lineamientos de Hegel (pensando fundamentalmente en las numerosas lecciones impartidas en vida sobre diversos tópicos que no hacían sino desplegar los ejes plasmados en la *Fenomenología* y en la *Lógica*), el ala izquierda –nutrida de referentes más jóvenes– comenzaron una crítica destinada a justipreciar con rigor el alcance del legado hegeliano.

Marginados o directamente desplazados de posiciones académicas (tal fue el caso de Bauer y Feuerbach), varios referentes del ala izquierda cultivaron la crítica política por medio de la labor en periódicos y gacetas, desde donde alzaron la voz; en particular a partir de la llegada al trono de Prusia de Federico Guillermo IV. Entremezclando aportes literarios, análisis de coyuntura y polémicas filo-religiosas, desde 1837 a 1844 un conjunto de distintas publicaciones congregó la atención del pensamiento radicalizado alemán, con protagonismo gravitante en la figura de Arnold Ruge. Entre 1837 y 1838, junto a Echtermeyer, Ruge funda los *Anales de Halle*, órgano de prensa que concentra las voces de la oposición a la autoridad regia, a la par que nuclea también colaboradores de ciertas fraternidades estudiantiles. A partir de 1840, el peso de la censura prusiana recrudece con el viraje conservador que introduce el monarca, y los *Anales* se trasladan a la ciudad de Dresde, donde cambian su denominación por la de *Anales Alemanes para la ciencia y el arte*. Desde sus páginas se clama por una constitución para Prusia, desafiando con mayor frecuencia al cristianismo desde planteamientos ateístas. En simultáneo, la fundación por parte de Hess de la *Rheinische Zeitung (Gaceta Renana)*, dirigida por Rutenberg y luego por Marx, amplió la oferta para divulgar las ideas del joven hegelianismo, y desde sus columnas, el propio Marx se encargó de fustigar con agudeza las prácticas imperantes de la censura, así como las posiciones de otras publicaciones reaccionarias que por entonces intentaban justificarlas.

Entre 1843 y 1844, agotadas las alternativas dentro del territorio germano, la difusión de las ideas del grupo se valió de proyectos radicados en geografías extranjeras aunque próximas. Cuatro revistas fueron centrales en ese intento por sortear los límites de la censura. La *Anekdotia (Anekdotia zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik)*, editada por Ruge en Suiza, desde donde Marx y Feuerbach aportarán sendos artículos cuya trascendencia, sobre todo el segundo, justipreciaremos en breve.<sup>2</sup> La otra publicación fue *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Veintiún pliegos desde Suiza)*, dirigida por Georg Herwegh, donde Hess publicó anónimamente tres trabajos en los que enlazaba el socialismo con cierta filosofía de la acción de cuño fichteano.<sup>3</sup>

Radicadas en Francia y con una vida breve, se editaron en 1844 dos publicaciones. La primera de ellas, *Vorwärts* (fundada por Heinrich Börnstein con Marx como redactor en jefe) congregó artículos de Hess, Heine, Ruge y el propio Marx. Estos últimos dos habían concebido el proyecto de una publicación con sede en París, pensada para los numerosos residentes alemanes allí instalados, con miras a ejercitar una crítica mancomunada con referentes del socialismo francés. Con un único número publicado, la corta vida del periódico aportó, no obstante, un fecundo material desde donde se afinó la crítica al Estado tal como Hegel lo concebía, el análisis del problema del vínculo entre la religión y la ciudadanía, la comprensión de las contradicciones de la economía política y el horizonte revolucionario que convocaba a un nuevo actor: el proletariado. Sus páginas hicieron confluír a Marx y Engels, con la tácita presencia de las afinadas lentes de Feuerbach y de Hess. Una conjunción que supo anudarse en torno a la denuncia de las distintas formas de alienación, cuyo origen brotaba, inicialmente, desde dentro de la teología cristiana.

### Feuerbach. La crítica de la teología y la denuncia de la alienación

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. La publicación de *La esencia del cristianismo* en 1841 le otorgó una ubicación de liderazgo en el seno del joven hegelianismo. 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

2 Feuerbach publica allí sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y los *Principios de la filosofía del futuro* (1843).

3 Hess publica allí *Socialismo y comunismo* (1843) y *Filosofía de la actividad* (1843).

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). 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. 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).

El alcance y las proyecciones de esta crítica se acrecientan los años inmediatamente siguientes, cuando en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía y Principios de la filosofía del futuro*, 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». A diferencia de la crítica al cristianismo, aquí el autor subrayará cómo la enajenación también se puede expresar –en términos filosóficos– como una *abstracción*. A grandes rasgos, esta operación 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: «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). 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 expresión material de la relación entre los hombres, el amor aparece como el lazo terrenal / inter-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 enuncia como vínculo entre el yo y el tú. En ambas dimensiones se juega la posibilidad efectiva de la trama de relaciones que hacen al *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*. En ella 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). 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 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 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).

Para 1844, en *Über das Geldwesen (La esencia del dinero)* Hess recuperará con una traza sintética, en cierto sentido epigramática, el impacto de las formulaciones feuerbachianas que antes referimos y que luego el joven Marx apropiará de forma muy productiva en los Manuscritos de 1844. En pocas palabras, allí se vierte un recorrido sugerente que permite dar profundidad social a categorías que Feuerbach –a pesar de sus pretensiones materialistas– dejaba todavía encapsuladas en formulaciones meramente naturalistas. 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 transfigurado 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 – itálica original). 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 produc-

to de los *hombres mutuamente enajenados* (*gegenseitig entfremdeten Menschen*), a saber, del *hombre enajenado* (*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 la *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. Si bien Hess 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.

### Marx y las formas profanas de la 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. Advertiendo, 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* 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* (*unheiligen Gestalten*)» (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 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.

El diagnóstico de Marx difícilmente habría podido sostenerse si de alguna forma los dichos de Hess no hubieran orbitado próximos. En particular, si advertimos que el horizonte de emancipación humana (i.e. socio-económica) difícilmente se pueda pensar si no es con el trasfondo de las contradicciones sociales que el caso inglés mostraba y que con seguridad era factible hallar, aunque en manifestaciones algo más precarias, en el resto del continente. Pues bien, 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, no muy lejos de la tónica de un lector quirúrgico de la Gran Revolución como fue Emmanuel Sieyès, 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 palpable que la sociedad civil es abordada priorizando una dimensión práctica esencial que, a juicio de Marx –y en este particular, a distancia de la antropología de Feuerbach–, 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 (Zur Judenfrage)*. 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 liberarse 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 antes referidas, tal como podemos advertir aquí: «Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico [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).

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 bien 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 está expresando algo: 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.

Volviendo a las formulaciones que planteaba 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 del ser genérico del hombre. El hecho de que ese producto aumente las posibilidades de enriquecimiento del capitalista aparece como la consecuencia manifiesta de la alienación, aquélla 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 el tercer manuscrito, 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.

Si bien, como dijimos, el escrito sobre el dinero de Hess se publicó formalmente en 1845, una versión previa ya estaba en disponibilidad por parte del propio Marx, cuya intención era incluirla en el mismo número de los *Anales* donde salieron los artículos comentados. De igual modo, en ese mismo año, Hess había publicado en el *Vorwärts* el *Catecismo comunista* en donde ya aparecían algunas apreciaciones preliminares sobre el dinero, aún bastante próximas al socialismo de Wilhelm Weitling. 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 término *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 las 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. Aún 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 delinear 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 es un objeto dilecto para acceder a la trama misma que vertebró la sociedad capitalista. En sus palabras, su esencia no es más que «la *capacidad* enajenada de la *humanidad*».

## **Bibliografía**

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

¿Cómo se cita este artículo?

Nocera, P. (2019). “El equivalente dinerario de la enajenación religiosa. Marx desde Feuerbach a través de Hess”. *Revista Sociedad*, N° 38, 90-99. Recuperado de [link].