



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n182.91732>

EL CONCEPTO DE SER GENÉRICO COMO REFUTACIÓN (INSOSPECHADA) DE FEUERBACH



THE GENERIC BEING CONCEPT AS (UNSUSPECTED) REFUTATION OF FEUERBACH

CRISTIÁN SUCKSDORF*

Universidad de Buenos Aires / Instituto de Estudios de América Latina y el
Caribe - Buenos Aires - Argentina

.....
Artículo recibido: 23 de noviembre de 2020; aceptado: 9 de abril de 2021.

* *csucksdorf@gmail.com* ORCID: 0000-0003-3672-3772

Cómo citar este artículo:

MLA: Sucksdorf, Cristián. “El concepto de ser genérico como refutación (insospechada) de Feuerbach.” *Ideas y Valores* 72.182 (2023): 173-193.

APA: Sucksdorf, C. (2023). El concepto de ser genérico como refutación (insospechada) de Feuerbach. *Ideas y Valores*, 72 (182), 173-193.

CHICAGO: Cristián Sucksdorf. “El concepto de ser genérico como refutación (insospechada) de Feuerbach.” *Ideas y Valores* 72, 182 (2023): 173-193.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Entre 1843 y 1844, uno de los conceptos centrales del pensamiento de Karl Marx es el de ser genérico. Es indudable en este concepto la herencia terminológica feuerbachiana, cuya principal referencia es el concepto de género. Sin embargo, este trabajo muestra que en su funcionamiento el ser genérico, lejos de prolongar el concepto feuerbachiano, implica su refutación. Esto permite comprenderlo en una problemática más amplia de la obra de Marx: el proceso histórico de sustitución de las interrelaciones fundantes de los cuerpos por su forma representada.

Palabras clave: Feuerbach, género, Marx, ser genérico.

ABSTRACT

Between 1843 and 1844, one of the central concepts of Karl Marx's thinking was the generic being. The Feuerbachian terminological heritage of this concept is undoubtable, which principal reference is the genre concept. However, this work shows that in its function, the generic being, far from the Feuerbachian concept, implies its refutation. This allows a comprehension in a wider problematic field from the work of Marx: the historical process of substitution of founding interrelationships of the bodies by its represented form.

Keywords: Feuerbach, genre, Marx, generic being.

Introducción

¿Qué sentido puede tener dedicar un trabajo más a los conceptos filosóficos del joven Marx? Las disputas por establecer las relaciones entre el joven Marx y el maduro, ya sea en la disyuntiva continuidad-discontinuidad, filosofía-economía, radicalismo democrático-socialismo científico, etc., ¿no son parte ya de un debate pasado de moda y, en ese sentido, agotado? Parece difícil que de esas disyuntivas surjan hoy exigencias teóricas que provoquen pensar. Sin embargo, es posible que lo agotado no sean tanto estos textos de Marx como el modo en el que se los interrogaba. Un estudio demasiado apegado a la moda, que obliga a la elección de uno de sus dos partidos en pugna, antes que, a la minuciosa lectura de los textos, puede despertar pasiones fechadas, pero no perdurar como un desafío al pensamiento. Por esto, al retirarse las aguas de esa moda, encontramos que ese terreno tan transitado presenta todavía aspectos desconocidos o, al menos, posibles de ser nuevamente interrogados desde las exigencias que aportan nuestros días.

Desde esta perspectiva, volver sobre estos textos de Marx (en particular los *Manuscritos de 1844*) y sus relaciones concretas con los textos de Feuerbach ya no parece una tarea superflua, sino acaso la posibilidad de revitalizar la comprensión de la obra marxiana. Pero, para desarrollar esa relectura, es necesario tomar distancia de los problemas propios del marxismo como tradición interpretativa de Marx, para centrarnos, para *volver* a centrarnos, en el texto.¹ Por eso, el recurso a los comentaristas y la bibliografía secundaria estará supeditado a las necesidades de la relectura del concepto de ser genérico, y no al revés.

En este artículo asumimos una doble tarea, que implica a su vez dos temporalidades distintas. La primera y más inmediata –a la que en estas páginas pretendemos dar pleno cumplimiento– consiste en demostrar que el concepto de ser genérico (*Gattungswesen*) es, en su funcionamiento, una refutación del concepto feuerbachiano de género (*Gattung*); la segunda, consiste en la verificación parcial de una hipótesis que para su plena constatación demanda un plazo más extenso. Esa hipótesis –que aquí funciona más bien como horizonte regulador– consiste en la afirmación de que los conceptos centrales de la obra de Marx (entre los cuales está, por supuesto, el de ser genérico) se articulan en una problemática común, pero no explícita, sobre la cual se recortan y determinan. Esa problemática es el proceso histórico –que solo en las sociedades capitalistas alcanza su plenitud–, en el cual las interrelaciones fundantes de los cuerpos son crecientemente sustituidas

1 Lo que no significa llegar al extremo de la *boutade* de Michel Henry, para quien solo se podía comprender razonablemente los textos de Marx bajo el presupuesto de una *epojé* del marxismo (1976 29).

por su forma representada. Esta hipótesis de lectura general solo la verificaremos parcialmente en este artículo, en la diferencia entre los conceptos de ser genérico y género. Su plena verificación supone prolongarla también en conceptos como los de trabajo asalariado, valor, plusvalor, fetichismo de la mercancía, etc.; tarea, esta, que quedará pendiente para otros artículos.

Marx no lo sabe, pero lo hace

Entre los decisivos años de 1843 y 1844, uno de los conceptos centrales del pensamiento de Marx es el de *ser genérico* (*Gattungswesen*). Es indudable en este concepto la herencia terminológica, cuya referencia central es el concepto feuerbachiano de *género* (*Gattung*). Por ese tiempo Marx estaba convencido de que su pensamiento prolongaba el de Feuerbach. Pero, si miramos con atención, el fundamento del concepto de ser genérico no solo es distinto del “género” feuerbachiano, sino que su funcionamiento es completamente contrario al de este último. Y esto hasta tal punto que las consecuencias teóricas del concepto de ser genérico constituyen incluso la más radical impugnación de la visión feuerbachiana. Marx no lo sabe, pero lo hace.

Para Feuerbach, el género no era sino la representación de una totalidad: la sumatoria de los “atributos genéricos repartidos entre los hombres que se han ido realizando a lo largo del curso de la historia” (1984a 62). En su unidad problemática estos atributos conformarían al género humano (*menschliche Wesen*), al Hombre (*Mensch*), como sostén del sentido de la existencia de los individuos. Y estos, por su parte, sostendrían a su vez, con su existencia particular, la existencia general de la especie (*Gattung*). El ser genérico de Marx, en cambio, remite al carácter de *entramado* en el que se da la existencia de los individuos vivientes; es decir, al modo en que hasta las más íntimas determinaciones de cada individuo concreto (tanto las corporales como las así llamadas “espirituales”) resultan del proceso de haber incorporado en sí mismo la “forma” de los otros individuos, tanto de los vivientes como de las generaciones muertas. Esto mismo es lo que Marx reformulará más adelante, en las *Tesis sobre Feuerbach*, como “conjunto de relaciones sociales” (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*).

El problema del vocabulario y la autopercepción

Cierta tradición marxista, de la que acaso Althusser sea el exponente más célebre, ha considerado el pensamiento de juventud de Marx como la mera aplicación de conceptos feuerbachianos a la política o a la economía política (cf. Althusser 1967 35; Cornu 1965). Esa interpretación se basa fundamentalmente en dos supuestos. El primero, se centra en las bien conocidas declaraciones de admiración de Marx por Feuerbach.

Son, sencillamente, una “confesión de parte”, que Althusser no hace sino dar por buena y plantear, entonces, que la ruptura se daría (¿espontáneamente?, ¿cómo una conversión en el camino a Damasco?) en 1845, cuando Marx despliega de modo explícito las falencias del pensamiento feuerbachiano. Concluye Althusser: “A partir de 1845, Marx rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre” (1967 187).

Sin embargo, esta ruptura sin tránsito no puede menos que ser puesta en cuestión si se presta atención al modo concreto en que Marx interpreta a Feuerbach para darle la razón. Tomemos una carta que le envía el 11 de agosto de 1844 como ejemplo introductorio de la errónea interpretación que Marx hace de Feuerbach. Luego de declararle que considera que su obra dio “una fundamentación filosófica al socialismo”, le confiesa admirado: “El concebir la unidad del hombre con el hombre, basada en las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto del género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la *sociedad*?” (1982b 679). En esta generosa muestra de admiración vemos expuesto con total claridad que Marx adjudica a Feuerbach (erróneamente) su propia concepción del género. El equívoco se pondrá de manifiesto pocos meses después, en las *Tesis sobre Feuerbach*, ya producida la “repentina” (y supuesta) ruptura (o toma de conciencia) que separa a ambos autores. En las *Tesis*, Marx retorna al mismo argumento, ese que originariamente había sido una manifestación de admiración (identidad entre los conceptos de género y sociedad), pero reconvertido ahora en fulminante crítica. Escribe, entonces, en la sexta tesis, que Feuerbach

diluye la esencia religiosa [*religiöse Wesen*] en la esencia humana [*menschliche Wesen*]. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales [...]. [En Feuerbach] la esencia [*das Wesen*] solo puede concebirse como “género” [*Gattung*], como una generalidad interna, muda, que une naturalmente los muchos individuos. (1978 6)²

La primera conclusión que de aquí se desprende es que, para Marx, en ambos momentos (tanto cuando sigue a Feuerbach como cuando lo refuta), el concepto de *género* debe remitirse a la “sociedad”, es decir, al *conjunto de las interrelaciones* que constituyen a los individuos. La diferencia entre los dos momentos solo consiste en que a mediados de 1844 Marx adjudicaba a Feuerbach esta noción (que, como expondremos,

2 Este y todos aquellos pasajes cuya referencia es el texto de Marx en alemán son traducciones propias. En los casos en que concuerdo con la traducción de W. Roces mantengo esa versión.

constituye el aporte central del concepto de ser genérico) y se proclamaba entonces su seguidor; en 1845, en cambio, ha comprendido que el concepto feuerbachiano de *género* nada tiene que ver con esa relación de los individuos reales y hace explícita la ruptura. Pero, en todo caso, el argumento tomado por Marx como válido es el mismo, a saber: que el género es la interrelación real de los individuos, es decir, el conjunto de las relaciones sociales.

El segundo supuesto en que se basa la subsunción del joven Marx al pensamiento de Feuerbach es la constante presencia de un vocabulario feuerbachiano. Pero, así como vimos que la autopercepción no es igual a la teoría, podemos constatar que el vocabulario o la palabra tampoco constituyen el concepto. Dicho sintéticamente: si bien es cierto que Marx toma en bloque el vocabulario de Feuerbach, de allí no se sigue, y esto es lo que intentaremos mostrar, que los conceptos (sus funcionamientos, sus determinaciones, etc.) sean también los mismos. El problema fundamental es que, si perdemos de vista la originalidad de este primer pensamiento de Marx (subyacente a la declarada admiración por Feuerbach y al uso de su vocabulario), perdemos con ella una determinación fundamental de toda su obra.

El género y la conciencia en Feuerbach

El primer problema que sale al cruce del concepto feuerbachiano de género es el individuo; el segundo, la realidad. Esta tensión, que no es insensible a la más célebre de las disputas medievales –la querrela que enfrentó a los partidarios del nominalismo y del realismo lógico–, es una de las dificultades internas más serias de la filosofía de Feuerbach: el problema de qué tipo de relación existe entre el género humano y los individuos; pero, al mismo tiempo, cuál es su estatuto de realidad, qué tipo de existencia menta ese concepto. De esta cuestión depende la justa consideración de los límites y alcances de la filosofía feuerbachiana, pues todas sus operatorias lo suponen, pero, además, es lo que nos permitirá conocer mejor las fronteras entre este concepto y su apropiación/reconversión en el ser genérico de Marx. Veamos algunas determinaciones generales del concepto feuerbachiano de género.

Para Feuerbach, la filosofía de Hegel es un umbral. Su obra no es la primera del futuro, sino la última y más alta expresión del pasado teológico, ahora racionalizado: la negación cristiana de la sensualidad y de las capacidades del género (*Gattung*) humano prolongadas en un panlogismo. O lo que es lo mismo: panteísmo continuado por otros medios. Los atributos de la especie humana, que la teología proyecta más allá del Hombre hacia un punto de convergencia llamado “Dios”, serán reconducidos por la filosofía especulativa de Hegel a la pura idealidad, vacía ya de la finitud y determinaciones externas de lo concreto y

material de la existencia humana. El “pensamiento de Dios”, al que recurría la teología, se vuelve así autoconciencia (*Selbstbewußtsein*), espíritu que se despliega para volverse sobre sí mismo. Afirma Feuerbach: “la esencia de Dios, para Hegel, no es otra que la esencia del pensamiento, o el pensamiento abstraído del Yo, del pensador. La filosofía hegeliana, por tanto, ha convertido el pensar, o sea el ser subjetivo, pero pensado sin sujeto [...] en el ser divino, absoluto” (1984a 84).

Para Feuerbach, este proceso de abstracción, de separación entre el pensamiento y el pensador, es una negación de lo más específico del humano, que consiste en ser el portador de una conciencia. El ser humano no se diferencia en que posee una conciencia en sentido amplio, es decir, como sentimiento de sí (*Selbstgefühl*) –pues los demás animales también la poseen–, sino en que la suya es conciencia de su propio género: “la conciencia, en sentido estricto, solo se encuentra allí donde para un ser [*Wesen*] su objeto [*Gegenstand*] es su género [*Gattung*], su esencialidad [*Wesenheit*]” (2006 28). La proyección de los predicados del género humano en Dios es, al mismo tiempo, la negación del ser humano en su más íntima definición. El hombre que ya no es sujeto de sus predicados se convierte, él mismo para sí mismo, en predicado de sus propios atributos, de los que ha sido separado o alienado (*entfremdete*), y que, mediante esta operación, han devenido un sujeto absoluto.

Sin embargo, como veíamos, para Feuerbach la filosofía de Hegel ya no trata con la figura de Dios, sino con su mecanismo secreto: la operación de inversión de sujeto y predicado que *crea* a Dios. Entonces la forma pura del espíritu absoluto –su lógica– juega el mismo papel divino de negación e inversión de lo humano que en la teología recaía sobre Dios: “La lógica hegeliana es la teología vertida a la razón y el presente, la teología hecha lógica. Así como el ser divino de la teología es el conjunto Ideal o abstracto de todas las realidades, es decir, de todas las determinaciones y finitudes, así también la lógica” (Feuerbach 1984b 23). La lógica sería, así, en la filosofía de Hegel, el equivalente racionalizado de los trasmundos religiosos; el Espíritu Absoluto sería el espectro del “espíritu teológico fallecido”; la prolongación *post mortem* de la teología, “la esencia trascendente del hombre puesta fuera del hombre” (1984b 24). Con la inversión del sujeto y el predicado, la filosofía hegeliana prolonga y oculta bajo el tenue manto de la razón el oscuro corazón de la teología. Ambas (teología y filosofía especulativa) ejecutarían con herramientas disímiles la misma operación. Lo que comenzó con la teología culmina con la filosofía especulativa: un misticismo racional (*cf.* McLlelan 1969 102).

Según Feuerbach, el objetivo era superar esta negación: realizar la inversión de la inversión. Dar al hombre lo que es del hombre; restituirlo

como sujeto. Su propuesta es, de esta manera, el exacto reverso de la filosofía especulativa:

El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general no se distingue del empleado en la filosofía de la religión. Basta con convertir el predicado en sujeto y a este, en tanto que sujeto, en objeto (*Objekt*) y principio –es decir, solamente invertir la filosofía especulativa, para obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda– (1984b 22).

Si el punto culminante de la filosofía especulativa –que para Feuerbach tenía en Spinoza a su fundador– es la filosofía de Hegel, será entonces contra este último que debe empeñarse el intento de invertir la inversión. De modo que, “atendiendo a su punto de partida histórico, la filosofía moderna tiene la misma misión y lugar respecto a la filosofía anterior que la de esta respecto a la teología” (1984a 78). Esa *inversión de la inversión*, por consiguiente, es la tarea pendiente, aquella que la filosofía moderna no pudo culminar: “La filosofía moderna ha realizado y superado el ser divino separado y distinguido de la sensibilidad, del mundo, del hombre; pero solo en el pensar, en la razón y, más exactamente, en una razón asimismo separada y distinguida de la sensibilidad, del mundo, del hombre” (1984b 18).

En la filosofía especulativa, el pensamiento ya no es un atributo del ser humano, sino sustancia. Ha devenido el verdadero sujeto. Hipostasiado, se convierte, como el Dios de la teología, en absoluto. En consecuencia “el predicado de lo absoluto, del sujeto en general, es el sujeto mismo” (1984b 23). El sujeto verdadero será ahora una mera relatividad a su propio predicado que, independizado, se ha convertido en sujeto absoluto. El pensamiento no refiere ya a nada por fuera de su propio aparecer. El hombre y el mundo son absorbidos como momentos suyos.

El problema del género en Feuerbach

La respuesta de Feuerbach a este problema de la inversión será su concepto de género o especie (*Gattung*). Ensayemos un primer acercamiento a este concepto a partir de una reflexión de Hans Blumenberg:

La tesis de Feuerbach [...] se basaría en la extracción crítica del núcleo antropológico contenido en la *proyección* de la inmortalidad: la inmortalidad, extrapolada como una realización teórica plena, sería el producto de no haber entendido aún la diferencia entre, por un lado, el “impulso de saber” referido al hombre como género y, por otro, su insatisfacción *fáctica* en el hombre en tanto individuo. (Blumenberg 2008 442)

Al iluminar el mecanismo de *inversión* desde un perfil particular como es el deseo de saber y el atributo de la inmortalidad, podemos

entrever algo más de las determinaciones del concepto feuerbachiano de género. Con la forma parcial de la inversión existe la ventaja de ver expuesto el mecanismo de deformación de los atributos del género humano, que la forma general de la inversión dificultaba apreciar. En la forma general solo vimos que los predicados del género humano se condensaban en una representación separada que tomaba el papel de sujeto (cf. Feuerbach 2006 267).

Sin embargo, es evidente que pueden predicarse muchas cosas de lo humano, pero no la inmortalidad. ¿Cómo es posible, entonces, que la inmortalidad sea considerada un predicado arrancado al género humano y cedido a Dios? La respuesta está en la aturdida contemplación del individuo: es su punto de vista mortal lo que hace del atributo de la inmortalidad algo humano. Solo como resultado de la contraposición entre la limitación (en este caso temporal) del individuo y la falta de límites de la especie (al menos comparativamente) es que la especie se le aparece al individuo como inmortal. Así, la inmortalidad no es otra cosa que la ausencia de limitación temporal de la especie contemplada desde la endémica escasez de tiempo de la vida individual. Lo que se proyecta en la divinidad no es, estrictamente hablando, un atributo del género humano, sino la proyección deformada del desfasaje entre individuo y género.

El mecanismo de deformación de los predicados consiste en la anulación del desfasaje entre individuo y género por medio de un predicado que llamaremos “irreal”. Esto se da así porque, según argumenta Feuerbach, “la sensación del límite es penosa. De esta sensación se libra el individuo contemplando el ser perfecto; en esta contemplación [*Anschauung*] posee todo lo que le falta. Dios no es otra cosa para los cristianos que la *contemplación* de la unidad inmediata del género y el individuo” (*id.*). Es una contemplación, entonces, el fundamento de esa deformación de los predicados, la conversión de lo limitado (la muerte, por ejemplo) en su contrario (la inmortalidad), que se expresa luego como atributo separado del género humano, es decir que se convierte en divino. Dios es el género considerado como individuo; pero también la “posibilidad *i-rreal*”, es decir, fantaseada, de cada individuo de unirse de modo inmediato al género, de apropiarse como de una potencia propia de aquello que en él es carencia, por ejemplo, la carencia de tiempo de la propia mortalidad convertida en vida eterna a través del recurso a Dios.

Para Feuerbach, esta proyección del individuo, que se esfuerza allende sus límites para alcanzar lo ilimitado de la especie, no es algo contingente, sino la determinación esencial del hombre (*Mensch*) en calidad de hombre. Esto es debido a que, como hemos visto más arriba, la diferencia específica del animal humano con respecto al resto

de los animales es la conciencia de su género. Si el género es el objeto (*Gegenstand*) fundamental de la conciencia individual, la captación de este desfasaje será fundante de lo humano: en un solo movimiento se da la captación de la limitación individual como frustración y de lo ilimitado de la especie como *objeto* de deseo. Ahora bien, para Feuerbach existe una identidad entre la conciencia y su objeto, es decir, entre el género y la conciencia. Ello significa que la conciencia también es, como el género, ilimitada o infinita: “una conciencia limitada no es conciencia; la conciencia es esencialmente universal, de naturaleza infinita. La conciencia de la infinitud no es otra cosa que conciencia de la infinitud de la conciencia” (2006 30). ¿Pero cómo es posible que la conciencia, que es siempre la conciencia particular de un individuo, sea ilimitada, si el individuo justamente se define por sus límites? La respuesta está en que la conciencia no se diferencia de su objeto, y el género es el objeto de la conciencia (aunque este pueda *de-formarse* o alienarse en la figura de Dios). La conciencia, el ser-consciente (*Bewußt-sein*), por ende, no tiene otros límites que los de su objeto. La identidad entre la conciencia y su objeto es, así, el correlato del vínculo entre el individuo humano y el género. En este sentido, es también el sostén existencial del género, pues, si no es *en* los individuos, la existencia del género se disuelve en el aire como un *flatus vocis*.

Retornemos al problema del desfasaje individuo-género y su relación con la conciencia. Decíamos que el individuo se define por ese impulso de dirigirse en todo momento a su género, sin alcanzarlo jamás. Es así como para Feuerbach “el hombre no puede perder la conciencia de la especie; pues su conciencia está ligada esencialmente a la conciencia del otro. Por eso, donde el objeto del hombre no es la especie como especie, allí la especie será este objeto como Dios” (2006 276). Se abren de esta manera dos posibilidades con respecto a los predicados a los que aspira el individuo: o bien son *contemplados* como atributos de la especie y, por consiguiente, son ideales pero insatisfactorios, o bien son proyectados en un individuo, Dios, como si fueran reales. Pasan de ser ideales e insatisfactorios a convertirse en los componentes de una satisfacción *irreal*: “la humanidad se nos presenta como una *idea* mientras que lo *real* lo forman, en oposición a aquella idea, los innumerables individuos de los cuales cada uno es limitado. En cambio, en Dios se satisface directamente el sentimiento, [...] porque aquí la especie es directamente existencia y ser particular” (2006 175). Esta insatisfacción fundante del individuo –estar empujado al intento imposible de coincidir con su género– se constituye como una estructura inmanente a la realidad, como los polos de lo real (el individuo) y lo ideal (el género). No obstante, esta insatisfacción debe resolverse de algún modo. Su resolución fallida –piensa Feuerbach– la corona el cristianismo en la

prolongación irreal (fantasiosa) en la figura de Dios. Contra ella propone Feuerbach asumir la prolongación ideal en el género humano, en las potencias a las cuales cada individuo aporta las suyas propias. Más aún, hacerlo en las conexiones del género y el individuo que posean un mayor grado de “realidad”. En ellas se destaca la estructura del *yo* y el *tú* como fundamento de la comunidad (*Gemeinwesen*), la sexualidad y, particularmente, el amor (cf. 1984a 123).

Ahora bien, en este punto se nos hace visible que la insatisfacción originaria del individuo frente al desfasaje con su género se manifiesta fundamentalmente de un modo *teórico*. Como ya hemos señalado, es en la conciencia donde el individuo tiene a su género por objeto, y esta relación de la conciencia con su objeto está basada en la contemplación (*Anschauung*). Desde aquí podemos comprender por qué la conciencia asumía el carácter ilimitado de su objeto (género) y no las limitaciones de su “portador” (individuo): la conciencia es la contemplación del género por parte del individuo y, en ese sentido, el modo en que el género existe para ese individuo, por lo que, para Feuerbach, toda relación genérica es teórica, pues toda relación con el otro implica la contemplación de ese otro como parte del todo, es decir, del género. El otro es para mí el “representante del género” (2006 276).

La alienación de los predicados de la especie (la inversión que sustituye al Hombre como sujeto por sus predicados, condensados en Dios o la Idea) también deberá manifestarse desde un punto de vista teórico: la figura de Dios como unidad inmediata entre el individuo y el género se fundamenta en la contemplación de esos atributos agigantados, personificados y unificados mediante la fantasía. Sin embargo, también la solución que ofrece Feuerbach (la inversión de la inversión) no puede ser sino teórica: “solo necesitamos invertir el orden de las relaciones religiosas, *contemplando* lo que es un medio para la religión, siempre como una finalidad [...]. Entonces habremos destruido la ilusión y la luz de la verdad iluminará nuestros ojos” (*id.*).

La verdad surge cuando se invierte esa mirada previamente invertida. “Verdad es aquello que coincide con la esencia de la especie, error lo que la contradice. Otra ley de la verdad no existe” (2006 274). Por eso la inversión de la inversión es hacer que los predicados de la especie coincidan nuevamente con su verdadero sujeto, que la representación de la especie coincida con la esencia de la especie, pues esto, precisamente, es lo que no ocurre con Dios. El trabajo de devolver al hombre a su sitio como sujeto es, por consiguiente, en su más estricta etimología, un trabajo “teórico”. El campo de esa batalla no podrá ser otro que el conocimiento: la relación entre las representaciones y la esencia de la especie (*Wesen der Gattung*). La articulación por antonomasia de la conciencia del género será entonces la ciencia. Así es

como el impulso de saber juega ese papel tan central que un poco más arriba Blumenberg señalaba. El *deseo de saber* articula los dos extremos de la ecuación del *Hombre*: por un lado, el intento de ensanchar incesantemente las fronteras del género humano al amplificar su conocimiento, esto es, su conciencia; por el otro, la insatisfacción fáustica del individuo por no alcanzar, debido a su limitación ontológica, las capacidades humanas disponibles, es decir, el deseo de poder lo que puede la especie o de saber lo que esta sabe.

El ser genérico y la praxis en Marx

Objeto y praxis

Partamos de una frase de los *Manuscritos de 1844* de Marx, en la que resuenan indudables ecos feuerbachianos: “El ojo se ha convertido en ojo *humano*, lo mismo que su *objeto* se ha convertido en un objeto social, *humano* [...]. Los sentidos se han convertido, por tanto, inmediatamente y en su *Praxis*, en *sentidos teóricos*” (1982a 393). Las resonancias feuerbachianas son evidentes. No porque el ejemplo elegido –los órganos del sentido en general y el ojo en particular– sea el mismo (es decir, una referencia meramente sensualista), sino porque para ambos autores esta relación de los sentidos con su objeto es caracterizada como “teórica”. En ese carácter “teórico” de la conducta humana es donde residiría la diferencia específica que separa al hombre del resto de los animales. Ahora bien, si nos detenemos en la especificidad de los planteos de Marx, notaremos algunas cuestiones que no deberían ser asimiladas tan fácilmente al pensamiento de Feuerbach. Para empezar, debemos preguntarnos si el carácter “teórico” de los sentidos humanos significa lo mismo para ambos autores (es decir, si esa palabra común define también un concepto común); en segundo lugar, pero relacionado con lo anterior, analizar si el tránsito que lleva de los “sentidos naturales” a los “sentidos teóricos” es también el mismo. Para ello deberemos buscar de qué modo se da la articulación entre el objeto y los sentidos en el pensamiento de Marx.

Como punto de partida podríamos señalar que para Marx el carácter teórico de los sentidos no es algo dado, sino el resultado de un proceso histórico: “Los sentidos se han *convertido* (o devenido, *geworden*), por tanto, inmediatamente y *en su Praxis*, en *sentidos teóricos*” (1982b 621). El hecho de que los sentidos hayan *devenido* (*geworden*) teóricos saca la cuestión del quieto ámbito de la esencia –donde se planteaba el problema para Feuerbach– para pasar al de la existencia, es decir, a la realidad. Al tiempo que el planteo ha sido desplazado de la esencia a la existencia, se modifica también la acción de referencia del carácter teórico, la actividad que lo funda. Recordemos que en Feuerbach los

sentidos eran teóricos de modo inmediato a partir de la contemplación (*Anschauung*), puesto que lo que los hacía humanos era la mediación de la conciencia en sentido estricto y su correspondiente vínculo con el género; en Marx, por el contrario, será el entero ámbito de la *Praxis*: la transformación de la naturaleza externa e interna, es decir, tanto el objeto “externo” como el propio cuerpo y sus sentidos. Es por esto que, afirma Marx, “*toda la llamada historia universal no es más que la producción del hombre por el trabajo humano*” (1982a 398). La historia humana es en sí misma ese devenir “teórico” de los sentidos. Pero esa historia es también la existencia presente, en acto, de los seres humanos. No existe un momento previo de pasaje, sino un proceso continuo. Así es que “el devenir de la naturaleza para el hombre tiene en ello la prueba tangible e irrefutable de que el hombre ha *nacido* de sí mismo, de su propio *proceso de surgimiento [Entstehungsprozeß]*” (*id.*). El carácter humano (teórico) de los sentidos no es, pues, otra cosa que el producto de la existencia humana como trabajo incesante sobre sí misma, como existencia histórica, “y es también para su conciencia pensante, el movimiento comprendido y consciente de su devenir” (1982a 389).

Podríamos decir que la entera existencia humana es su propio e incansable acto de nacer (*Geburtsakt*). Este siempre recomenzado “proceso de surgimiento” (*Entstehungsprozeß*) se da para Marx en dos frentes simultáneos: por un lado, en el de los sentidos (las “determinaciones esenciales y las actividades humanas”), por tanto, en todo aquello que constituye la parte viva del trabajo humano, las “fuerzas esenciales” (*Wesenskräfte*) del individuo; por el otro, en el del objeto, es decir, en la naturaleza toda, tanto la llamada “externa” como el propio cuerpo en su aspecto pasivo. Estos dos frentes (subjetivo y objetivo, activo y pasivo) funcionan en realidad como un *continuum*, perfiles múltiples de una sola existencia, pues la humanización del mundo supone que los sentidos sean convertidos en “humanos, tanto subjetiva como objetivamente” (1982a 393). Por eso, la humanización no se reduce solo al carácter “teórico” de los sentidos, sino que el mundo circundante mismo debe convertirse en una constelación de objetos subjetivados, “teóricos”. Para decirlo en el lenguaje del propio Marx: la naturaleza se convierte en el cuerpo inorgánico de los humanos (*unorganische Leib des Menschen*); desnuda naturaleza transformada en naturaleza humana. Coincidencia, con ello, de sujeto y objeto. No obstante, *más que “coincidencia”,* es su contrario: el planteo de una *continuidad o indistinción* originarias entre sujeto y objeto, que sería esencial a la existencia social, humana. Dice Marx al respecto:

para el hombre en sociedad la realidad objetiva se convierte en la realidad de las fuerzas humanas esenciales [*menschlichen Wesenskräfte*], en realidad humana y, por tanto, en la realidad de sus *propias* fuerzas

esenciales, todos los *objetos* pasan a ser, para él, la *objetividad* de sí mismo, los objetos que corroboran y realizan su individualidad, *sus objetos*; es decir, que él mismo se hace objeto. (*id.*)

Sin embargo, si la vida práctica no se aviene a esa distancia entre sujeto y objeto, ¿cómo es posible que esa distancia se produzca de todos modos? Un individuo, por ejemplo, no puede ser separado de la naturaleza y del mundo “objetivo”, pues en el mundo no hay afuera, y su cuerpo no es sino un aspecto más de ese mundo. Ahora bien, un cierto modo de organizar la vida (de darle sentido a través de prácticas) sí puede impedir que el individuo se apropie suficientemente de esa naturaleza (tanto para las “necesidades del estómago” como para las de la “fantasía”, como citará Marx en *El capital*), de modo tal que su existencia activa vaya limitándose más y más hasta el extremo final de su completa anulación, su muerte. Este nivel –él mismo también práctico– en que se organiza el sentido de la vida humana es el carácter teórico de la existencia. Por tal motivo, esa separación entre el sujeto y el objeto supone una vida práctica cuya organización, cuyo sentido y *expresión* teórica, sea al mismo tiempo su propia negación. Marx lo expone claramente, aunque por la negativa. Solo debemos invertir la formulación: “el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad, solo pierden su antítesis, y por tanto su existencia como tales antítesis, en el *estado social* [*gesellschaftlichen Zustand*]. [...] la solución de esas antítesis teóricas solo es posible de un modo práctico” (1982a 395). Si la solución de las antítesis solo es posible de un modo práctico, es porque el origen del problema también es práctico. En la transformación del mundo, en la existencia activa de los individuos es donde se engendran y sostienen estas antítesis. Pero los pares sujeto-objeto, esencia-existencia, espíritu-materia, etc., no son de un modo inmediato, en calidad de antítesis, vivencias de la vida práctica, sino del sentido teórico de esta, del modo en que esa vida práctica construye y ordena sus propias significaciones. Ordenamiento, vale aclarar, que es también un perfil inseparable de esa vida práctica. Cierta configuración de la vida práctica, entonces, es la que produce un carácter teórico capaz de negar la co-pertenencia de esos mismos individuos al mundo y, en consecuencia, de negarse a sí misma. Por esta razón, solo en la vida práctica pueden solucionarse esas antítesis teóricas.

El concreto “estado social” (*gesellschaftlichen Zustand*) en que vivimos se manifiesta, así, en dos niveles enfrentados pero interdependientes. En primer lugar, es el resultado de la organización, tanto subjetiva como objetiva, de nuestra vida práctica; en segundo, es la expresión teórica de ese mismo proceso de humanización, ordenado

en torno a una serie de antítesis irresolubles (sujeto-objeto, materia-espíritu, esencia-existencia, actividad-pasividad, etc.), que remiten a la separación del carácter teórico y su fundamento en la vida práctica. El dualismo es la expresión conceptual de esta distancia, su expresión subjetiva, la (irreal) independencia de la conciencia teórica respecto de la vida práctica, en otras palabras, la concepción de una conciencia general o universal (*allgemeines Bewußtsein*) (cf. Rozitchner 2015 119).

Conciencia, naturaleza y universalidad

¿Qué es lo que Marx dice específicamente de la conciencia? En principio, que “la actividad vital consciente [*bewußte Lebenstätigkeit*] distingue al hombre inmediatamente de la actividad vital de los animales” (1982a 369). En esta definición de lo humano, como en la de Feuerbach, la conciencia está puesta en un lugar privilegiado. Con todo, si ahondamos un poco en ella, se insinúa inmediatamente una diferencia entre ambos filósofos: si para Feuerbach lo humano nacía del ordenamiento y la jerarquización de las representaciones en torno a una representación especial (conciencia del género), para Marx ocurre lo contrario, pues el devenir de lo humano no se reduce en absoluto a los límites de la representación, sino a su constante rebasamiento. No es mera conciencia, sino “actividad vital consciente”, unificación de la conciencia con ese punto ciego u opaco a toda representación que es su fundamento: la vida y su actividad. En esta concepción, la conciencia ya no puede ser *principio* de la vida activa humana, sino resultado. Sin embargo, esto tampoco es tan sencillo como parece, porque la actividad vital humana tiene su especificidad (es decir que se diferencia de la actividad vital animal) en ser “actividad vital *consciente*”. ¿Cómo se entiende, entonces, esta circularidad?

La actividad vital humana y la conciencia aparecen para Marx como perfiles distintos de un ser único. La especificidad de lo humano no descansa ni en la actividad ciega ni en una conciencia pura y traslúcida, sino en la desapareja copulación de ambas. La conciencia basada en las puras representaciones y sus relaciones –es decir, la conciencia que no remite a la oscuridad de la vida que la produce– no es más que una abstracción, un formalismo huero. Pero la actividad vital en sí misma es homogénea con la actividad animal, no logra particularizarse si no es como *actividad vital consciente* y, por tanto, no puede fundar ninguna especificidad humana. Nos encontramos ante la circularidad que definía la existencia humana como un incesante “proceso de surgimiento” (*Entstehungsprozeß*): la actividad vital segrega la conciencia como su resultado, pero al mismo tiempo es esta última la que hace de esa actividad una *actividad humana*. El ser genérico se despliega, así, como la línea diametral que une los puntos opuestos de la conciencia

y la actividad vital en la circularidad de la existencia humana: “La producción práctica de un mundo de objetos, la elaboración de la naturaleza inorgánica es la comprobación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, un ser [*Wesens*] que se comporta hacia el género [*Gattung*] como con su propio ser [*Wesen*] o hacia sí como ser genérico [*Gattungswesen*]” (1982a 369).

Ahora bien, que el género sea mi propio ser o que mi ser sea el género no significa sino que el género es una inmanencia cuya existencia no excede en ninguno de sus puntos la interrelación de los cuerpos humanos entre sí y con la naturaleza. Un pliegue en la naturaleza, en la actividad animal, que se diferencia en la identidad; esa diferencia es el carácter consciente y libre de su actividad. La universalidad que conlleva el proceso de humanización consiste, entonces, en el desarrollo de esa relación que, junto con los otros cuerpos, mantiene cada individuo con la naturaleza: “la elaboración de la naturaleza inorgánica es la comprobación del hombre como un ser genérico consciente”. Es decir que “la universalidad del hombre se manifiesta en la práctica, cabalmente en la universalidad con que convierte a toda la naturaleza en su cuerpo *inorgánico*” (*id.*).

¿Pero qué significa esa conversión de la naturaleza en “cuerpo inorgánico”? El animal vive en y de una porción de naturaleza que se adecúa de modo inmediato a sus determinaciones corporales. Si algo en la naturaleza cambia y esa adecuación se pierde, la especie corre un alto riesgo de morir con el individuo. El animal individual no puede cambiar las determinaciones corporales, el *espacio* vital individual, de su actividad; el cambio solo es posible en el *tiempo* genérico, es decir, en la evolución de la especie. No obstante, ese cambio es también la negación del individuo. La muerte aparece “como una espantosa victoria de la especie sobre un determinado individuo”. Esta imposibilidad del cambio individual es resultado de no poder prolongar las capacidades particulares de un individuo en los demás. O, en otros términos, la imposibilidad de articular la diferencia individual como capacidad genérica. Desde esta perspectiva, podríamos pensar que el animal está confinado a la soledad de sus capacidades genéricas biológicas, a su instinto. Para él la naturaleza sería una homogeneidad limitada, su mundo (*Welt*), solo espacio circundante, medioambiente (*Um-welt*). Solo “haría mundo” con aquello prefijado en las determinaciones corporales de la especie. Y, en ese medioambiente, la individualidad y la especie se disuelven, silenciosas, como agua en el agua. Para el ser humano, por el contrario, el *espacio* individual es la conjugación de un *tiempo* colectivo. Cada cuerpo individual es una reverberación en el *ahora* de los cuerpos vivos de un tiempo social muerto, sedimentación de los muchos trabajos y días de generaciones pasadas. En otros

términos, es la cooperación insospechada de individuos diseminados en el tiempo y el espacio, que hacen de toda la naturaleza su mundo y su cuerpo inorgánico.

Si el mundo animal está ya predeterminado como medio ambiente, el mundo humano (la naturaleza convertida en cuerpo inorgánico) precisa, por el contrario, un tránsito. Para Marx ni “la naturaleza objetivamente ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser *humano*” (1982a 409). Por eso es necesaria su transformación: la prolongación y articulación en ella de las fuerzas y diferencias de los muchos individuos. Tal inadecuación originaria de la naturaleza es la que impone a la existencia humana la forma de ese incesante *proceso de surgimiento* (*Entstehungsprozeß*). No obstante, la transformación de la naturaleza es para Marx inmanente a la naturaleza misma: un pliegue de la naturaleza que abre el mundo humano como una diferencia en la identidad. La cultura es la naturaleza adecuada al ser humano, diferenciada de la naturaleza dada, pero sin ser por ello otra cosa que naturaleza: “la esencia humana [*menschliche Wesen*] se ha convertido en naturaleza para el hombre, o la naturaleza ha pasado a ser la esencia humana de los hombres [*menschliche Wesen des Menschen*]” (1982a 388). Se desdoblan, así, dos superficies de lo natural; un adentro y un afuera, cuya lógica relacional, el pasaje de uno a otro, es expresado como *Praxis*: actividad vital consciente, es decir, existencia histórica. En este sentido continúa: “Y, así como todo tiene que *nacer* naturalmente, así también el *hombre* tiene su acta de nacimiento, que es la historia”. (1982b 655) La historia es el registro vivido de ese tránsito, de la existencia vital como proceso de adecuación de la *naturaleza natural* a la *naturaleza humanizada*. La *Praxis* es una moneda de dos caras, cuyas efigies son la naturaleza (naturaleza “natural”) y la historia (naturaleza humanizada). El ser humano supone en su relación con la naturaleza (y, por ende, consigo mismo como naturaleza) no un estado, sino un devenir. Su existencia natural es ya su devenir histórico. Toda existencia humana es su propia historia natural, que no es otra cosa que su naturaleza histórica.

Comentarios finales sobre el concepto de alienación

Solo queda en este punto señalar algunas consecuencias teóricas importantes de estas diferencias entre el “género” de Feuerbach y el “ser genérico” de Marx. Ambos conceptos –y esto es una importante influencia de Feuerbach– se constituyen como conceptos dobles: no logramos alcanzar su plena significación si no es en relación con otro concepto: el de alienación. Lo que este concepto nos permite comprender en ambos casos es la *pérdida* que caracteriza la *actualidad* del género o del ser genérico. Aquí se manifiesta una indudable oposición, tanto en

Feuerbach como en Marx, a la concepción hegeliana de la alienación, en la que a la dimensión de la pérdida sigue un movimiento más amplio de la realización (cf. Schaff 1979 45). Sin embargo, solo hasta aquí llega el paralelismo, pues el modo de comprender la alienación dependerá de las determinaciones de aquello que se aliena, es decir, del género en Feuerbach y del ser genérico en Marx. Los límites de este trabajo no nos permiten fundamentar concluyentemente esas diferencias (tarea fundamental que deberá ser desarrollada en otro trabajo), pero, para los fines establecidos, nos basta con señalar algunas consecuencias que se desprenden de las diferencias ya demostradas entre los conceptos de género y ser genérico.

Como ya señalamos, para Feuerbach el problema de la alienación se juega fundamentalmente con relación al género, y este no es otra cosa que la determinación fundamental de la conciencia, por cuanto la especificidad de la conciencia humana es ser conciencia del género. La forma general de la alienación en Feuerbach, que es la inversión entre sujeto y objeto, puede ser reducida a desplazamiento de objetos de la conciencia: la conciencia, que debe ser consciente del género, resulta *alienada* cuando su objeto son los predicados del género convertidos en sujeto, es decir, Dios. Esta crítica no solo es válida para la teología, sino para su “culminación” en la filosofía especulativa:

De la misma manera que la teología escinde [enemista: *entzweit*] y aliena al hombre, para identificar después con él [con Dios] 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. (1984b 24)

Esto es la *inversión* que ya hemos visto: una esencia que es separada (enemistada y alienada: *entzweit und entäußert*) del sujeto, para oponérsele luego, como si esos predicados (esa “esencia”) fueran a su vez un sujeto independiente. “La filosofía absoluta enajena y aliena [*entäußert und entfremdet*] a los hombres de su propia esencia [*Wesen*], de su propia actividad” (1984a 85). Pero, si el objeto de esa “actividad” en la cual los “hombres se alienan”, esa “esencia”, no es otra cosa que el género, y a su vez el género no es sino el objeto de la conciencia, todo el proceso queda limitado a esta última. El individuo real, sintiente y actuante queda, de esta manera, devuelto a los límites de la conciencia, que el planteo de Feuerbach pretendía superar.

Para Marx, en cambio, este proceso se da de un modo completamente distinto ya desde su punto de partida. Ni la alienación ni su superación pueden reducirse a la conciencia (cf. Rozitchner 2015 122-125). Si en el planteo feuerbachiano la conciencia es el punto de partida como el de llegada y, por tanto, todo se reduce a los objetos conceptuales

–género, Dios, Lógica, Idea–, en el de Marx, por el contrario, de lo que se trata todo el tiempo es de relaciones reales entre los cuerpos.

Luego de constatar la imposibilidad de explicar el problema de la propiedad privada desde las propias categorías abstractas de la economía clásica (1982a 363), Marx se propone un nuevo comienzo: partir “de un hecho *actual* de la economía política” (364). La novedad no consiste en un cambio de disciplina, como propuso la “ortodoxia marxista” –la economía por la filosofía–, sino en fundar el comienzo del pensar en la interpelación de la experiencia vital, real y presente (*gegenwärtigen*), antes que en cualquier encadenamiento conceptual. Solo entonces, en esa experiencia presente, verificar los conceptos dados en la tradición –en este caso, las categorías de la economía clásica: propiedad privada, salario, renta de la tierra, beneficio del capital, etc.–. El punto de partida debe darse como un hecho vivencial que interpela directamente a los cuerpos y sus relaciones. “El trabajador es más pobre, mientras más riqueza produce” (*id.*). No obstante, para comprender y explicar este hecho *actual* (*gegenwärtigen Faktum*) no se lo puede simplemente subordinar a un encadenamiento de conceptos, en este caso, la pérdida del ser genérico, sino que, por el contrario, esa pérdida debe encontrarse como resultado, parafraseando a Marx: como “síntesis de múltiples determinaciones”. El hilo conductor para alcanzar ese resultado es la descripción del trabajo alienando, desprendida directamente de ese “hecho actual”. Esa descripción parte de lo más inmediato de la relación del trabajador con el objeto de trabajo, pasa a la relación con la actividad en sí para, finalmente, arribar al ser genérico enajenado, descripción que solo se completa en la forma dinero como sustitución de esas relaciones.

Se hace evidente cómo los conceptos opuestos de género y ser genérico se deben articular a su vez con conceptualizaciones también opuestas de alienación; esa oposición, sin embargo, debe aún ser demostrada siguiendo exhaustivamente los textos, tarea que excede las posibilidades de este artículo. No obstante, es necesario señalar aquí la forma general de la oposición respecto de la alienación que se sigue de la diferencia entre el ser genérico y el género: el planteo de Feuerbach parte de conceptos (el género) y llega a conceptos (Dios, la Lógica, la Idea); sus declaraciones sobre la realidad del individuo no logran salir de la determinación de la mera contemplación; en el de Marx, por el contrario, el punto de partida son las interrelaciones actuales de los cuerpos, y el punto de llegada es la conceptualización del ser genérico alienado, que aparece, entonces, como un “concreto pensado”.

Conclusiones

Hemos podido ver en esta breve reconstrucción de los conceptos de género y ser genérico, no solo que el funcionamiento de ambos conceptos es completamente distinto, sino también que la crítica de Marx al pensamiento de Feuerbach –expresada en 1845 con las *Tesis sobre Feuerbach*– se fundamenta (sin que Marx tome noción de ello) en el desarrollo del concepto de ser genérico. El aspecto fundamental de ese enfrentamiento es que el concepto feuerbachiano de género se sostiene en una dimensión “teórica”, contemplativa, que se limita a la relación entre conciencia y representación, y en función de dicha relación organiza y subordina a los individuos “reales”; el ser genérico marxiano, en cambio, parte de la praxis como interrelación real de los individuos, de los cuerpos, y es de allí que hace derivar la conciencia y las representaciones, es decir, como un modo de articulación de esas interrelaciones entre cuerpos. Por esta razón, el ser genérico implica la refutación de la primacía que Feuerbach otorga a la conciencia y a la representación. Finalmente, hemos señalado muy brevemente algunas consecuencias teóricas de esta diferencia entre los conceptos de género y ser genérico, que deben ser tenidas en cuenta a la hora de contrastar los conceptos de alienación en Feuerbach y Marx.

Podemos concluir que la diferencia entre ambos autores se basa fundamentalmente en la problemática a la que los conceptos responden. En Feuerbach hemos demostrado que el concepto de género apunta al problema esencial de la inversión conceptual entre sujeto y predicado, como alienación del objeto de la conciencia. En Marx, en cambio, se aborda el proceso histórico y práctico por el cual las interrelaciones básicas de los cuerpos (ser genérico) se ven sustituidas por su forma representada (alienación). Por todo esto, podemos afirmar que el concepto de ser genérico (y su complemento en la alienación) es uno de los primeros conceptos propios del pensamiento de Marx, por lo que, lejos de ser dejado de lado, resulta una tarea crucial relacionarlo con sus concepciones de madurez.

Bibliografía

- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, 1967.
- Cornu, Auguste. *Marx y Engels*. Platina-Stilograf, 1965.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Pre-textos, 2008.
- Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen des Christentum (GW 5) [La esencia del cristianismo]*. Akademie Verlag, 2006.
- Feuerbach, Ludwig. *Principios de la filosofía del futuro*. Orbis, 1984a.
- Feuerbach, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Orbis, 1984b.

Henry, Michel. *Marx*. Gallimard, 1976.

Marx, Karl. *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA), Karl Marx Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis August 1844, Ab 1- b2, [Manuscritos económico-filosóficos de 1844]* Dietz Verlag, 1982a.

Marx, Karl. *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica, 1982b.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Marx Engels Werke 3 (Tesis sobre Feuerbach)*. Dietz Verlag, 1978.

McLellan, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Ediciones Martínez Roca, 1969.

Rozitchner, León. *Marx y la infancia*. Biblioteca Nacional, 2015.

Schaff, Adam. *La alienación como fenómeno social*. Traducido por Alejandro Venegas. Grijalbo, 1979.