

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

La esencia del dinero: Moses Hess y las formas profanas de alienación.

Nocera Pablo.

Cita:

Nocera Pablo (2013). *La esencia del dinero: Moses Hess y las formas profanas de alienación*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/662>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

X Jornadas de Sociología de la UBA

20 años de pensar y repensar la sociología.

Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI

1 al 6 de julio de 2013

Mesa: 71 - La formación conceptual del socialismo y la sociología – Indagaciones históricas

Título de la ponencia: La esencia del dinero: Moses Hess y las formas profanas de alienación

Autores: NOCERA, Pablo (UBA)

Das Wesen der modernen Schacherwelt,
das *Geld*, ist das *realisirte* Wesen des
Christenthums.

Moses Hess

Introducción

Entre fines de 1843 y principios de 1844 Karl Marx llamaba raudamente –al calor de los reproches a la filosofía del derecho de Hegel— a dar una crítica que pusiera en evidencia las “*formas profanas* de la auto-enajenación” (die *Selbstentfremdung* in ihren *unheiligen Gestalten*). Ese reclamo tenía como telón de fondo el éxito y la potencia –justipreciada tanto por él como por Engels— que había demostrado el trabajo previo y paralelo de Ludwig Feuerbach. Este último había desplegado en *La esencia del cristianismo* y en *Principios de la filosofía del futuro* una crítica bifronte tanto a la religión cristiana como a la filosofía hegeliana, a quienes consideraba igualmente alienantes. Ese doble registro crítico permitió estructurar una invectiva que terminó por embargar ambos discursos, abriendo paso a un materialismo de corte sensualista y naturalista que nutrió considerablemente las pretensiones revolucionarias de los referentes más radicales entre los epígonos de Hegel. Sin embargo, el llamamiento marxiano hacía pie en la necesidad de pensar formas equivalentes de enajenación que no necesariamente reproducen la dimensión espiritual que supone tanto la religión como la filosofía. La dirección proclamada es conocida: la necesidad de enfocar tanto la comprensión del lugar del Estado como el de la propiedad privada.

El recorrido efectuado sobre la labor de Marx en el período de juventud, suele establecer, habitualmente, una serie que tiene a Hegel, a Feuerbach y al él mismo como figuras clave de la sucesión crítica que lleva del idealismo al materialismo en su vertiente teutona. Probablemente, mucha de esa continuidad se deba a la forma misma en que el filósofo de Trier eslabonó su propio posicionamiento.¹ Sin embargo,

¹ “De Feuerbach data la primera crítica *positiva* humanista y naturalista. No por menos ruidosa deja de ser más segura, más profunda, más extensa y más sostenida

una lectura más cuidadosa debe detenerse en una mediación nada desdeñable, más bien fundamental, como la de Moses Hess. Este filósofo alemán cuya trayectoria biográfica se alejó ciertamente del perfil académico de sus pares, dio un impulso considerable a la recepción del pensamiento galo de corte socialista, en el seno de la reflexión filosófica germana, involucrando en una clave materialista, un trabajo fundamental para pensar las mediaciones que existieron entre el propio Feuerbach y Marx. En otras palabras, sus desarrollos en términos de la filosofía de la acción y sus consideraciones sobre el papel del dinero permiten pensar sus aportes como cruciales para poder reflexionar en torno a la dimensión social y no sólo materialista, que los primeros tanteos del joven Marx dieron a las formulaciones de sus contemporáneos. En este particular, el trabajo que las páginas siguientes proponen se orienta a: analizar la forma en que el desarrollo de Hess proyecta un uso de Feuerbach en clave social(ista) y no sólo naturalista en dos sentidos: 1) la esencia genérica humana supone un tipo de práctica social determinada (sociedad comercial) 2) la enajenación no puede ser superada en una matriz puramente especulativa. Para llevar adelante estas aproximaciones, se exponen inicialmente los lineamientos fundamentales de la concepción de la enajenación que desarrolla Feuerbach, tanto en el plano de la religión como de la filosofía hegeliana, para luego dar lugar a un análisis del contexto en que se gestaron las posiciones de Hess y que permiten pensar con detenimiento los ejes de las tesis que conforman *Über das Geldwesen*, a saber, *La esencia del dinero*.

La matriz feuerbachiana de la alienación y la *Gattungwesen*

Las posiciones feuerbachianas marcaron una inflexión contundente en las primeras críticas formuladas a Hegel en las distintas voces de sus continuadores. El desarrollo de su producción desde la tesis doctoral, abre un camino de recepción heterodoxa de las posiciones del maestro de la dialéctica, cuya complejidad es imposible rastrear en estas páginas. Sin embargo, un aspecto de ese haz de posiciones es considerable: la temprana presencia de la categoría de *esencia genérica* (*Gattungwesen*) cuya exposición nos permitirá pensar dimensiones que luego serán cruciales en la recepción-actualización de Hess. Desde la tesis doctoral (*De Ratione, Una, Universali, Infinita*) concluida en 1828, Feuerbach dio un lugar central a la instancia del pensar como dimensión no sólo característica de lo humano, sino como instancia en la cual el hombre se encuentra elevado a la comunidad del “género”. En esa actividad se juega, justamente, su participación en la razón, que por ello mismo no es sino un momento intersubjetivo, universal e infinito: “En verdad, en la naturaleza, por el hecho de que está sujeta a los sentidos y no piensa, no existe el género, no existe la planta, sino solamente las plantas singulares de muchas formas; pero esto no puede decirse a cerca de la mente: cuando *pienso, yo mismo soy el género humano*, no un hombre singular, como lo soy cuando siento, cuando vivo u obro, y no un cierto hombre cualquiera (éste o aquél), sino *nadie*. Así pues, cuando pienso, no soy universal como una cierta persona, que es, por sí misma, particular y privada, sino simplemente universal, sin ninguna clase de restricción ni excepción” (Feuerbach, 1995b: 90-91 itálica original).

la influencia de los escritos de *Feuerbach*, los únicos desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel en que se contiene una verdadera revolución teórica” (Marx, 1982: 558).

La dimensión comunicativa que Feuerbach habrá de enfatizar en su tesis doctoral, anoticia al lector de la dimensión en la que se expresa la universalidad. En tanto pensamos, integramos una instancia supra-individual que nos permite reconocernos como partícipes de un género. Pensar es pasar por la instancia universal, por ende, específica de lo humano: “Debido a esta misma naturaleza del pensar, las cosas que pensamos, aunque escondidas en el más íntimo retiro de la mente, sin embargo, están igualmente conformadas por signos y expresadas, y por su propia naturaleza proferidas y como comunicadas antes de la comunicación misma, a la que con mayor propiedad se le da tal nombre; pues, al pensar, aun estando dentro de nosotros mismos, *estamos fuera de nosotros*, es decir, fuera de estas singulares personas” (Feuerbach, 1995b: 94 – itálica original). El desarrollo de la tesis invita a meditar así, sobre un motivo por demás hegeliano: la dimensión del pensar aparece como la muestra evidente de la esencia de lo humano, que no puede hallarse en la multiplicidad de los sujetos en su singularidad, sino en la unidad del pensamiento: “*cuando pienso, estoy enlazado, o más bien unido con todos los demás, más todavía, al pensar, yo mismo soy todos los hombres.*” (Feuerbach, 1995b: 85 – itálica original).

La continuidad de la reflexión feuerbachiana se dio con la publicación de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, obra que no sólo fue confiscada al poco tiempo de su publicación, sino que le trajo serios inconvenientes académicos que se tradujeron en la sustracción de su *venia docendi*. Buena parte de esas dificultades provenían de la decidida oposición que el autor formulaba a mucho de la dogmática cristiana sobre la muerte y la vida pos terrenal. A pesar de la multiplicidad de proyecciones que permite el análisis de esta obra, la manera en que el autor afina la relación entre género e individuo vuelve a ser central. Aquí la dimensión del *Gattungswesen* adquiere una realidad particular que se expresa no sólo en el plano del ejercicio de la razón, que se vehiculiza a través de la comunicación, sino en el despliegue del amor. Recurriendo nuevamente a la oposición individuo-género, Feuerbach afirma: “El individuo es sólo ser para sí, es separación total, limitación, diferencia, un ser negativo, o, dicho de otro modo, el individuo es, como excluyente ser para sí, la negación de lo otro, de lo diferente de él; por ello, la sensación, como agrado y placer, es sólo el pasar del objeto; con el pasar del objeto se apaga también el placer, como el fuego con la materia que lo soporta, y por esa razón el placer existe únicamente *en tanto que pasajero*” (Feuerbach, 1993: 116 – itálica original).

Si el sujeto sólo en su existencia sensorial es nada más que una existencia particular, la superación de la inmediatez supone en esta obra una instancia que sin ser únicamente intelectual, rescata en un sentido más claramente antropológico la vocación universal del hombre, pero sin dejarle en el plano de la abstracción, instancia meramente intelectual. En algo que recuerda a las posiciones del período de juventud del propio Hegel, Feuerbach sintetiza: “Precisamente el amor unifica tanto como diferencia, pero no diferencia como la falsa inteligencia de los intelectuales, que sólo encuentran la diferencia en la ausencia, la imperfección y el defecto de la diferencia, sino que, al contrario, el amor unifica en la diferencia, y diferencia en lo uno” (Feuerbach, 1993: 103). Con ello, el filósofo de Bruckberg aporta un elemento más para pensar la inevitable constitución relacional del ser

humano, dimensión que progresivamente comenzará a caracterizar adoptando posiciones cada vez más naturalistas.

Tras la desaparición física de Hegel en 1831, Feuerbach se encolumnó entre los referentes del hegelianismo de izquierda, aportando de forma diversa a los debates que se abrieron sobre su legado. Algunos tópicos de la filosofía hegeliana habían promovido interpretaciones divergentes entre sus epígonos. Entre las fundamentales, se discutía la forma de concebir a Dios, es decir, si hacerlo en cuanto figura o en cuanto proceso del mundo. Asimismo, la manera en que debía plantearse el tema de la inmortalidad, a saber, como característica de lo humano en cuanto persona o en cuanto género, desembocando todo ello, en última instancia, en la forma en que debía pensarse la relación entre filosofía y religión.

Antes de proseguir, advirtamos que el vínculo entre filosofía y religión había quedado netamente estipulado por Hegel en las sucesivas lecciones que dictara desde una década antes de su muerte. La religión no difiere de la filosofía en tanto ambas tienen un objeto común, a saber, el espíritu absoluto. Dios y la verdad eterna no difieren en nada. Sin embargo, una y otra se distinguen por la forma de alcanzar el objeto, desde el momento en que la religión sólo conoce el espíritu absoluto a través de la representación de la fe (*Glaube*), en tanto que la filosofía lo hace a través de la razón. Así es que mientras que la filosofía logra explicar la religión, esta última es incapaz de concebir y explicar la filosofía. La forma en que el discurso filosófico abraza la religión y la contiene -racionalización de por medio- abre la puerta para pensar que la concepción de Dios hegeliana se acerca mucho más a una entidad racional que a la visión cristiana donde premia a los fieles y castiga a los pecadores.

Para finales de la década del '30, Feuerbach comenzará a ser cada vez más visible sus diferencias con Hegel, no sólo embargando paulatinamente su concepción de la filosofía, sino también, haciéndola extensiva al cristianismo. Para 1839 publicará la *Crítica sobre la filosofía hegeliana*, en la que, se tornarán palpables las bases del disenso con el maestro. Una dimensión central de esas divergencias es la manera en que Feuerbach recorre la problemática división entre especulación filosófica y mundo sensible. Las primeras objeciones tienen como destinatario el abordaje plasmado por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*: “La idea se produce y se atestigua, no por medio de un otro *realmente distinto* – otro que no podría ser sino la intuición intelectual empírico-concreta—; se produce a partir de un contrario *formal* y aparente [...] Por lo demás, lo otro del pensamiento puro en general es el entendimiento sensible. Probar en el dominio de la filosofía es pues superar la contradicción que existe entre el entendimiento sensible y el pensamiento puro [...]” (Feuerbach, 1974: 41-42). Las consecuencias son palpables: Feuerbach desplaza la finalidad de la filosofía al conocimiento de la naturaleza como punto fundamental de la realidad. La dimensión sensible que propone rescatar advierte la necesidad de fortalecer una ciencia de lo real, no como pensado, sino como concreto y sensible. El programa crítico de Feuerbach hace pie en una inversión de los supuestos hegelianos que en los años siguientes alcanzará una importancia mayor. Se trata de colocar en el centro de la reflexión a la naturaleza y sacarla de la imagen de contraparte degradada de la idea absoluta, tal como Hegel solía profesar. La naturaleza vuelve al centro de la reflexión, salvando su inmediatez y su independencia de la conciencia, siendo esta realidad empírica algo que no conspira

necesariamente contra la soberanía del sujeto. Por el contrario, las formas necesarias para (re)pensar esa relación convocan a liberar al hombre de todas las formas en las que los productos de la razón y de la práctica lo coloquen en una situación de contradicción con la realidad sensible. Este programa crítico habrá de profundizarse a partir de 1841 con la publicación de la *Esencia del cristianismo*.

La aparición del libro en la editorial Wigand —a la que acudieron muchos de los referentes del hegelianismo de izquierda—lo colocó en una clara posición de referente del grupo de seguidores heterodoxos de Hegel. No sólo fijó las bases de la crítica más contundente al legado del gran pensador dialéctico, sino que abonó la construcción de modelos críticos que delinearán la denuncia de las condiciones existentes, no sólo del caso germano, sino la de Europa en su conjunto. La tríada de Marx-Engels-Hess será, quizás, la exposición más paradigmática de esa recepción y proyección.

Si proseguimos, la noción de alienación no aparece en el texto de forma recurrente; buena parte de la argumentación se condensa en afirmaciones como la siguiente: “La religión es la escisión 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, 1995a: 85). A diferencia de las posiciones hegelianas, la religión está lejos de constituir una mediación para alcanzar el infinito. Justamente, como expresión de la inversión humana, de una esencia que no se reconoce, el hombre en tanto *Gattungswesen* se enajena de su condición depositando en la figura de la deidad todo el potencial al que se somete y no reconoce como propio: “El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que el objeto ejerce sobre él, por lo tanto, el poder de su propia esencia” (Feuerbach, 1995a: 57).

La enajenación del hombre consiste en el desconocimiento de esta realidad en la que se encuentra atrapado. La argumentación feuerbachiana se apoya en la relación entre sujeto y predicado. El sujeto no puede ser sino la condensación de todos sus predicados. Si el predicado es lo verdadero del sujeto, se comprende pues, porque la figura de Dios no puede ser sino una creación humana. Todos los predicados atribuidos a la deidad, no son más que características humanas llevadas a la máxima expresión, de allí que “[...] si los predicados divinos son determinaciones de la esencia humana, también su sujeto será un ser humano” (Feuerbach, 1995a:76). La escisión tal como el autor la describe ya no supone —como solía ser en Hegel— un momento transitorio que inevitablemente conducía a la reconciliación en el tránsito de la experiencia. A diferencia de Hegel, para quien la salida de sí constituye una precondition para el enriquecimiento que consume la experiencia, para Feuerbach la alienación es un estado de pérdida, de extravío. Sin embargo, el filósofo de Bruckberg no predica esta condición para un caso individual. El hombre se enajena de su condición genérica. Su potencial colectivo es el que no reconoce bajo el manto de la religión, en la que la divinidad, entronizada como sujeto, simplemente esconde bajo la forma de un ser ajeno, su 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, 1995a:80).

Consumado el extrañamiento, la religión no puede ser el espacio de contención de la vida en colectividad. La *esencia genérica* para Feuerbach podría encontrar una superación a esta condición en el vínculo con otro ser humano, que se exprese 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, 1995a: 81). Frente a este claro diagnóstico, el autor apela a una concepción de la vida colectiva que recupera las posiciones de obras previas. Retomando la idea de razón (entendimiento) y amor, Feuerbach apuesta a pensar que la vida del género no puede ser sino la expresión del amor. Como forma material de la relación entre los hombres, el amor vuelve a aparecer como el lazo terrenal / individual en el que se expresa la naturaleza corpórea de lo humano. En conjunción con el entendimiento, el amor permite que la relación entre el individuo y sus pares se exprese como un amplio arco de vinculación entre el yo el tú. En ambas dimensiones se juega la posibilidad efectiva de la trama de relaciones que hacen al *Gattungwesen*. 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 sobre natural 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, 1995a:118).

La potencia de esta crítica se redobla los años inmediatamente siguientes (1842, 1843) cuando en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach considera factible proyectar esa crítica del cristianismo a toda la filosofía hegeliana. Allí el proceder del autor sigue el mismo andamiaje lógico, partiendo de la premisa de que la filosofía hegeliana es “teología racionalizada”. Por ello se permite afirmar: “*De la misma manera* que la teología *escinde y aliena* al hombre, para identificar después con él la esencia alienada, así también Hegel *multiplica y disgrega* la esencia simple de la naturaleza y del hombre, *idéntica consigo misma*, para mediatizar después por la violencia lo que con violencia ha sido separado” (Feuerbach, 1984: 24 – itálica original). A diferencia del texto sobre el cristianismo, aquí el autor pondrá énfasis en que la realidad de la enajenación también se puede expresar –en términos filosóficos– como abstracción. Esa operación implica, a grandes rasgos, no reconocer la dimensión natural que opera como basamento 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, 1984: 25 – itálica original). El naturalismo, como expresión primigenia de un materialismo que no dejará de mostrar problemas, se expresa de forma contundente al reconocer que “La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: *el ser es sujeto, el pensar es predicado*” (Feuerbach, 1984: 37 – itálica original).

Los cuestionamientos feuerbachianos son elocuentes. Si la crítica al cristianismo y a la filosofía de Hegel se hermanan en algo, no es sólo tras el dispositivo por el que se desmonta la lógica de la alienación, sino por la necesidad que tiene la crítica de clamar por una nueva antropología, un tipo de conocimiento que salvando la especificidad de lo humano frente a lo animal, pueda incluir la dimensión sensorial, sin que con ello se recaiga en un empirismo atomista. Feuerbach abre una puerta materialista para declarar el fin del tipo de saber que la filosofía alemana propone bajo la exposición del idealismo absoluto. El reclamo por darle al hombre y a la sociedad un encuadre naturalista pondrá a disposición un vasto registro de posibles usos y apropiaciones, muchas de las cuales tendrán también un afán crítico para con el propio Feuerbach (Stirner). Moses Hess hará un uso singular de la matriz de la enajenación, virando su focalización en el ámbito de las relaciones sociales que caracterizan el proceder de los tiempos modernos: la dinámica del intercambio.

Hess y la filosofía de la actividad

La primer obra de Hess data de 1837 (*Die heilige Geschichte der Menschheit*). En ella el joven filósofo intentaba reconstruir una síntesis socialista entre el judaísmo y el cristianismo para lo cual se valdría de la filosofía de Spinoza, a quien consideraba como el punto de referencia intelectual de la nueva época que se avecinaba, que se desprendería tanto de la institución de la herencia como la de la propiedad. Bajo la complejidad de una prosa, por momentos ciertamente oscura, Hess intentaba efectuar una reconstrucción filosófica de la historia, cuya periodización trinaría tenía claras marcas hegelianas. Su exposición podría resumirse someramente en la reconstrucción de una sucesión iniciada por un período Bíblico (gobernado por dios padre), un período cristiano (gobernado por dios hijo) y finalmente un período del futuro, cuyo inicio era ya manifiesto (gobernado por el espíritu santo) introducido por Spinoza y continuado por la revolución Americana y Francesa, nutriendo lo que sería un futuro donde la humanidad alcanzaría cierta forma de socialización. Aunque apuntaba en su intención a la reflexión sobre la “sagrada historia de la humanidad”, en los hechos se centraba fundamentalmente en los derroteros del pueblo judío. Sin embargo y a pesar de la convivencia heterogénea de posiciones filo-religiosas, Hess introduce el bosquejo de una reflexión sobre la condición social del hombre que puede tomarse como una primera aproximación a las formulaciones de contemporáneos franceses de matiz socialista, desde donde se objeta –de manera todavía vaga y especulativa— la existencia de la propiedad privada, a la que se responsabiliza como la causa de la realización parcial de los objetivos de la Revolución Francesa. Bajo la figura de la *Geldaristokratie*, Hess pondrá en evidencia los desafíos que traen aparejados los cambios de la sociedad industrial, con su nueva configuración de clases: “[...] Tenemos que comprender que la vida universal será en vano dondequiera que exista una aristocracia que concentre los poderes de la sociedad de un lado, mientras lleva al otro a la humillación y a la servidumbre. Con esto no queremos aludir a la aristocracia cuyo poder ya ha sido

destruido, la *aristocracia de la nobleza (Adelsaristokratie)*, la cual fue atacada primero por encontrarse en el camino. Nos referimos a la *aristocracia del dinero (Geldaristokratie)*” (Hess, 1961: 56 – [Las traducciones de las obras de Hess son propias]).

Hess se muestra sumamente preocupado por el lugar creciente que el dinero ocupa en las sociedades industriales. En otras palabras, la forma desnuda en que el crecimiento industrial promueve la hegemonía del intercambio, debilita de manera inexorable los vínculos humanos que constituyen a la nación y a la familia. En este contexto, las conquistas de la Revolución Francesa aparecen como incompletas, dejando no obstante una semilla que es posible germine para dar lugar a lo que el autor reconoce como una nueva Jerusalén. Con un lenguaje bíblico entresacado por las circunstancias de coyuntura, Hess avisora en la síntesis de dos tradiciones nacionales la posibilidad efectiva para esa realización. Alemania y Francia son las caras visibles de una historia europea, que porta las condiciones para el advenimiento de esa próxima etapa: “[...] de Francia, la tierra de las luchas políticas, la verdadera política emergerá algún día, así como la verdadera religión procederá de Alemania. A través de la unión de ambas es que surgirá la Nueva Jerusalén. La trompeta de la época sonará por tercera vez y el reino de la verdad será fundado” (Hess, 1961: 65). Esa época esperada cuyo centro será Europa corporizará la visión de una nueva humanidad social, dando lugar a una síntesis judeo-cristiana, en la que la figura de Spinoza será la expresión palmaria de ese programa de reconciliación. A diferencia de Jesús —quien para Hess, aunque desarrolló una perspectiva universalista, sólo la desplegó en el terreno espiritual— Spinoza logró dar una justificación espiritual a lo material, es decir al mundo social, a partir de la cual se podría alcanzar una verdadera realización del cuerpo y el espíritu, del estado y de la religión. Esta peculiar vinculación entre política y religión, sazónada con cierto mesianismo social alcanzará en los años siguientes una progresiva secularización para volver casi veinte años después a repensarse, en la propia obra de Hess, en términos de los que serían luego, los orígenes del sionismo.

En poco tiempo más (1841), Hess publicará anónimamente —al igual que como lo hizo en el libro anterior— *Die europäische Triarchie*.² En ella se encuentra de forma mucho más precisa y desarrollada una concepción de la historia que no sólo recupera parte de las formulaciones anteriores (etapas sucesivas y síntesis de naciones) sino que, de forma productiva, comprenderá en sus reflexiones la problematización del vínculo entre filosofía y acción de manera explícita. La *Introducción* del libro involucra al lector de lleno en la reflexión sobre el problema de la acción y para ello Hess incorpora las posiciones del filósofo polaco August von Cieszkowski. Los *Prolegomena zur Historiosophie* de este último, introdujeron en el seno de la herencia hegeliana una renovación sobre las concepciones filosóficas del maestro que se orientaron hacia la reflexión sobre el futuro y en íntima relación con ello, sobre la acción. El conde polaco le reprochaba a la filosofía hegeliana el estar cerrada a una comprensión de la historia sostenida en la inteligibilidad del pasado y huérfana de cualquier consideración sobre el futuro. *In extenso* el autor refería: “Pero, precisamente en la filosofía de la historia, [Hegel] ha sostenido un prejuicio

² El título es en respuesta al texto del conservador Nicolai Ivanovich Grech (*Die europäische Pentarchie*) de 1839 quien abogaba —en el escenario legitimista posterior a 1815—por una alianza entre Rusia, Francia, Austria, Prusia y Francia.

negativo, el cual, por natural e indiscutible que pudiese parecer, sin embargo impedía comprender las cosas de un modo normal. Esto es, en su obra no se halla ninguna alusión al *futuro*; e incluso era de la *opinión* de que la filosofía, al examinar a fondo la historia, sólo puede poseer fuerza retroactiva, y de que, en cambio, al futuro hay que excluirlo por completo del ámbito de la especulación. Sin embargo, nosotros, por nuestra parte, tenemos que afirmar de entrada que, sin la *posibilidad de conocer el futuro*, sin el futuro concebido como una parte *integrante* de la historia, que representa la realización del destino de la humanidad, es imposible llegar al conocimiento de la totalidad *orgánica* e ideal, así como al conocimiento del proceso apodíctico de la Historia Universal” (von Cieszkowski, 1838: 9 / tr. 71-72). Así pues, von Cieszkowski delinea una rápida comprensión de la historia que pone el eje en las formas de conocimiento que experimenta el hombre. En una estilización tripartita que recuerda la estela de los influjos saintsimonianos, von Cieszkowski periodizará la historia en tres grandes etapas. La primera de ellas, la Antigüedad, se caracteriza por una preeminencia del arte y la belleza, en la cual el sentimiento será la forma paradigmática de mediación entre el hombre y la naturaleza. El autor polaco hablará de una “estética de la historia”. La época moderna, con un protagonismo manifiesto de la razón y el pensamiento, se constituirá como “filosofía de la historia”. Finalmente, el tiempo futuro, tendrá como nota característica, la preeminencia de la acción (*praxis*), forma de realización de la idea y el pensamiento, tiempo en el cual, la sabiduría de la historia (*historiosofía*) consumará a través de la voluntad, toda la esfera de la acción, tanto la teórica como la práctica.³

Para Hess la filosofía alemana había alcanzado un logro fundamental con la obra de Hegel: había logrado comprender el significado de la historia y a la filosofía como un acto conciente desplegado en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, la cerrazón hegeliana en una filosofía de la historia abroquelada sólo sobre el pasado había proyectado a muchos de sus epígonos (incluso los jóvenes hegelianos) una mirada esencialmente conservadora con serias dificultades para salir de su propio horizonte temporal. En Cieszkowski veía una saludable excepción y como es sabido, en su camarada Marx quizás la más importante y trascendente de todas.⁴ La mirada hessiana se va a orientar al futuro en la misma tónica que lo exponía el conde

³ “En general, al futuro se lo puede determinar *de tres formas*: mediante el sentimiento, mediante el pensamiento y mediante la voluntad. La *primera* determinación es la determinación inmediata, natural, ciega, contingente [...] La *segunda* determinación es una determinación refleja, pensada, teórica, conciente, necesaria; de ahí que, la mayoría de las veces, sólo abarque la universalidad del pensamiento, las leyes, lo esencial [...] Finalmente, la *tercera* determinación es la determinación realmente práctica, aplicada y ejecutada, espontánea y voluntaria, libre; de ahí que abarque toda la esfera de la acción, los hechos y su significado, la teoría y la praxis, el concepto y su realidad; y engendra los *ejecutores de la historia* (von Cieszkowski, 1838: 16 / tr. 76).

⁴ Es conocida la carta de Hess a Auerbach de esos años (1841) “El doctor Marx, pues así se llama mi ídolo, es todavía un hombre joven (tiene, cuando más, veinticuatro años), llamado a descargar el último golpe sobre la religión y la política medievales, pues sabe hermanar a la más profunda seriedad filosófica el ingenio más tajante; imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel reunidos en una sola persona —digo reunidos, pero no revueltos— y tendrás al doctor Marx” en Marx (1982: 697).

polaco, con la conciencia preclara que su comprensión sólo sería posible a partir de un cuidadoso estudio del pasado, empresa para la cual vuelve a retomar una periodización de la historia con claros ribetes idealistas. En estos términos, Hess divide ahora la historia en tres períodos: el primero de ellos simbolizado por Adán, el segundo por Jesús y el tercero por Spinoza. El período de la antigüedad está caracterizado por la profecía, mientras que los tiempos medievales lo estarán por el misticismo hasta llegar a la época moderna dominada por la filosofía. No obstante, la mayor parte del desarrollo del libro se encuentra orientado a la reflexión sobre el futuro.

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 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: “Europa no necesita que se le imponga una única ley, una forma de gobierno, una creencia o cualquier otra medida externa de coerción para que pueda sentirse unificada y fuerte. Europa ya se halla unificada a través de su historia y su cultura” (Hess, 1961: 103). 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). En su opinión, detrás de ambos volvía a aparecer Spinoza. Para nuestro autor, el filósofo holandés había condensado en su *Ética* la transición de la filosofía especulativa, de la teoría a la praxis.

No obstante, uno de los aportes centrales del texto es el viraje que demuestra Hess en su trato hacia Inglaterra. A diferencia de cierto desprecio y menoscabo con que, tanto los alemanes como franceses, habían referido a las tradiciones inglesas, por considerarlas sumidas en cuestiones comerciales carentes de cultura, el joven filósofo alemán advertía una peculiaridad del funcionamiento del Estado y la religión en el país más industrializado de Europa. Allí, la Iglesia y el Estado no se encuentran separados y sin embargo, no por ello tensionaron el funcionamiento político entre los polos laico o profano, como muchos extremismos cristianos. Hess observa que ese comportamiento particular del mundo inglés, pragmático en lo fundamental, permitía, aún sin la separación de ambas esferas, garantizar la libertad de conciencia sin pagar por ello un precio muy significativo. En otras palabras, evitaron lo que la separación de la Iglesia del Estado terminó por ocasionar en países como Francia: privar a la esfera política de todo contenido espiritual, quedando el Estado sólo como custodio del funcionamiento del mercado. Aunque no vio a la Revolución Francesa sólo como una revolución política (la reconoció también como una revolución ética [*Sittenrevolution*]) reconoció que no logró plasmar la dimensión práctica que los desarrollos ingleses sí habían alcanzado. Por ello advierte que: “La Revolución Francesa fue una revolución ética, relativa tanto a los intereses materiales como los intereses espirituales de la sociedad. Sin embargo, esa doble relación, se volvió más un aspecto seductor que una realización continua y eso es consecuencia de la naturaleza de las naciones de las cuales procede [...] El alemán es idealista, el inglés materialista [...] Los franceses así como los alemanes han contribuido tanto como pudieron para la construcción del futuro, y el futuro, para poder realizarse, no puede contentarse con ellos. 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).

Este reconocimiento hessiano es la prueba palmaria de la crítica reflexiva con que la filosofía alemana, comienza avizorar desde sus márgenes, los límites del propio discurso. El idealismo alemán ha quedado prisionero de la dimensión puramente especulativa sin pensar en la dimensión más activa que debe plasmarse más allá del pensamiento. Esa dimensión es la que convocan realidades sociales diferentes a la germana y que Hess vislumbra en las otras dos naciones de la futura “triarquía”. Pues bien, la conciencia de ese límite es condición fundamental para pensar una restauración ética de la dimensión política, de la cual ha quedado huérfana, en buena medida, el orden social moderno. Esa dimensión práctica de la realidad anglosajona se plasma también como algo que ya había sido enunciado en su libro anterior: la polarización social que tiene a la *Geldaristokratie* como uno de sus extremos, cuyo desarrollo a expensas de otros sectores sociales genera un desequilibrio conflictivo y que terminará haciendo eclosión en términos revolucionarios: “El antagonismo entre la pobreza y la aristocracia del dinero alcanzará un nivel revolucionario sólo en Inglaterra, así como la oposición entre espiritualismo y materialismo alcanza su culminación en Francia y el antagonismo entre Estado e Iglesia alcanza su cumbre en Alemania” (Hess, 1961: 160). La propuesta del joven filósofo frente a esta oposición y desequilibrio sociales apunta a una concepción social del hombre que no deja de tener lados adyacentes con la noción de *esencia genérica* (Gattungwesen) de Feuerbach que ya hemos referido. El hombre estaba lejos de ser concebido como entidad atómica a la usanza del liberalismo económico. Su condición no puede más que desarrollarse en la conciencia sobre la colectividad de la que es parte, condición inevitable que permite la satisfacción de sus necesidades y su progresivo desarrollo, frente a los cuales, el orden social no deja de mostrar su lado más negativo y destructivo.⁵ La forma en que Hess analiza las condiciones actuales del modo de vida de la sociedad (Inglaterra en particular) son aquellas que lo movilizan a pensar la prioridad inevitable de la actividad como medio de realización filosófica que ponga fin a las condiciones vigentes. Frente a las soluciones que esta obra ofrece —todavía en el matiz de cierto mesianismo muy apegado al proyecto de redención del pueblo judío—en los años siguientes Hess se adentrará más detenidamente en la reflexión sobre el socialismo, los funcionamientos de los vínculos sociales en el capitalismo y el lugar que ello deja para la filosofía.

La relación entre las tradiciones galas y germanas se refuerza en la prosa de Hess. Reconoce que la importancia de la filosofía hegeliana parece jugarse más afuera de la academia que en su interior. En las figuras de Ruge, Bauer y Feuerbach, nuestro

⁵ “El hombre social es diferente del hombre natural. En sociedad, el espíritu del hombre se desarrolla y se educa para constituirse como humano, social. Es cierto que hasta el momento, la sociedad ha hecho más para cercenarlo que para educarlo y moldearlo. Desde el momento en que no alcanzó su perfección y que se encuentra enredado en los niveles más bajos del desarrollo espiritual, la educación y la formación social ha generado los objetivos contrarios” (Hess, 1961: 154).

autor reconoce verdaderas empresas de indagación que, aún con dificultades, tienden a pensar formas de transición de la teoría a la praxis. De la serie de artículos que escribirá los años posteriores a la aparición de su último libro, dos que se editaron en la publicación *21 pliegos desde Suiza* son particularmente importantes: *Philosophie der That* y *Socialismus und Communismus*. En ellos se madura el socialismo de Hess en consonancia con los intercambios teóricos del pensamiento francés, en particular, en la línea de las tradiciones saintsimonianas.

Socialismus und Communismus es inicialmente un texto en el que Hess responde a los desarrollos vertidos por su coterráneo Lorenz von Stein en una obra llamada *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte* (1842).⁶ En esa obra von Stein condensó lo fundamental del nuevo movimiento social francés desarrollado por Saint-Simon y Fourier así como la continuidad que dieron ciertos seguidores de la talla de Considerant, Reybaud, Blanc y Cabet. El libro, a pesar de algunas críticas desarrolladas por el autor, constituyó una importante fuente de divulgación del ideario socialista francés para muchos radicales alemanes. El artículo de Hess profundiza una línea iniciada en el libro anterior y que hace a la comparación del pensamiento galo y germano. En la misma línea antes comentada, vuelve a reconocer en Spinoza la figura inspiradora tanto del idealismo filosófico teutón, como de la moderna filosofía social francesa. En sus palabras, “la absoluta unidad de la vida apareció por primera vez como idealismo abstracto en Alemania y como comunismo abstracto en Francia” (Hess, 1961: 200). La singular reconstrucción que el joven filósofo alemán realiza, pone en evidencia esta confluencia de tradiciones que, a su entender, no son sino el preámbulo del comunismo: “La filosofía alemana era hasta Hegel una ciencia esotérica; hoy día como ateísmo especulativo, comienza a tener influencia en la vida. Lo mismo sucede con la filosofía social francesa, que de forma similar comienza, luego de Saint-Simon y Fourier, a emanciparse del escolasticismo y a penetrar en el pueblo como comunismo científico [wissenschaftlicher Kommunismus]” (Hess, 1961: 200). Pues bien ¿en dónde radica la potencia que Hess advierte en las dos tradiciones nacionales? ¿A qué instituciones enfrentan de manera paralela y con similares consecuencias?

Las relaciones entre el comunismo y el ateísmo apuntan directamente al funcionamiento del Estado y de la religión. Los tiempos modernos parecen haber desarrollado una crítica cuya orientación apunta a reemplazar un funcionamiento donde no prima la razón, por otro donde su presencia es protagónica. De esa forma, el racionalismo del siglo XVIII intentó reemplazar los contenidos de las religiones por otra religión de la razón, de igual forma que muchas teorías políticas intentaban demoler el funcionamiento de los estados imperantes para pensar el reemplazo por

⁶ Lorenz von Stein luego de doctorarse en Kiel, se dirigió a Paris en una estancia de un año y medio al cobijo de una beca otorgada por el rey de Dinamarca. En ese lapso se abocó al cuidadoso estudio de las instituciones jurídicas francesas con la finalidad de preparar una historia del derecho penal y procesal francés. Desde el punto de vista de la coyuntura política, von Stein había sido comisionado por el ministro de policía, von Rochow con la finalidad de que reseñara las actividades de las sociedades alemanas en Paris (la *Sociedad de los Desterrados* y la *Sociedad de los Justos*) y sus vínculos con las asociaciones secretas y subversivas de revolucionarios franceses (Silberner, 1966: 134-135).

un Estado racional. La severa crítica de Hess apunta a un problema subyacente que el racionalismo nunca comprendió y que supone reconocer que toda forma de religión no es sino una forma de alienación, de igual manera que toda forma de estado se apoya en una lógica de dominación. En esto radica la ventaja paralela de las tradiciones franco-germanas aludidas: con Feuerbach se plantea la superación del cristianismo, con las posiciones sociales francesas, la abolición del Estado: “Toda forma de política, sea absolutista, aristocrática o democrática, debe necesariamente, en vista a su propia preservación, mantener el antagonismo entre la dominación y la esclavitud; posee un *interés* en preservar los antagonismos dado que su existencia se debe a ellos. Lo mismo sucede con la política celestial, la religión, que se funda en la esclavitud espiritual; no se trata de que tal o cual religión no pueda guiar al hombre a la libertad: no existe religión que pueda hacer eso” (Hess, 1961: 198-199).

A partir de esta mirada de conjunto es que Hess hace palpable que esa superación se consuma con el comunismo.⁷ Como instancia social en la que los límites de ambas realidades (religión y política) se diluyen, nuestro autor intenta ir más allá de la concepción del comunismo sólo como abolición de la propiedad privada. Este es, justamente, el punto que le objeta a von Stein. El comunismo como expresión externa en la supresión de la propiedad privada constituye su primera expresión bruta. Los lineamientos del comunismo que él bosqueja apuntan a una nueva perspectiva antropológica donde no sólo deberían desaparecer toda forma de dominación humana, sino que también se rescribiría la relación antagónica entre trabajo y placer al punto de desaparecer.

Philosophie der That constituye un texto central como mediación para el seguimiento que nos proponemos. En los meandros de una prosa algo intrincada, Hess despunta las que serían ciertas bases filosóficas para su visión del comunismo. No es casual, en ese sentido, que el inicio del artículo recupere la posición cartesiana del *cogito* para repensarla en términos de actividad. La conciencia se constituye para Hess en un proceso activo en el que el ‘yo’ es siempre cambiante en su devenir, dejando a las claras que es la actividad en sí misma, lo único que permanece. En otras palabras, el ‘yo’ deja de ser una entidad abstracta para pasar a ser considerada como histórica en los distintos contextos en que se desarrolla. La importancia de la actividad que Hess resalta frente a la tradición hegeliana con la que no deja de dialogar, radica en la atención que deposita en la dimensión externa de ese accionar y que va más allá de la mera reflexión.

Nuestro autor intenta plasmar una filosofía de la acción que se abra paso frente a la abstracción de la Revolución Francesa así como frente a la dimensión meramente subjetiva e internalizada de la filosofía alemana. Si bien ambas perspectivas

⁷ “En tanto la condición de la contradicción y dependencia encuentra reconocimiento en el mundo objetivo, así como la política gobierna el mundo, uno no puede pensar la emancipación del hombre desde el cautiverio de la política celestial. La religión y el Estado se levantan y caen paralelamente, dado que la ausencia de libertad interior de conciencia (política celestial) mantiene la ausencia del libertad externa (el Estado) y viceversa. Sólo en el comunismo, en el estado de comunidad, uno no puede imaginar la religión [...] de igual forma que la política no es concebible en una situación de libertad de conciencia (ateísmo)” (Hess, 1961: 88).

constituyeron la expresión más avanzada hasta el momento de las condiciones históricas, los tiempos que corren permiten pensar una instancia superadora: “Ahora la tarea de la filosofía del espíritu es transformarse en filosofía de la acción. No sólo el pensamiento, sino toda la actividad humana, debe alcanzar el punto donde todas las oposiciones desaparezcan” (Hess, 1961: 264). No es casual en este particular, que el autor se oriente a pensar el funcionamiento de la propiedad privada. En ella verá una doble dimensión que se corresponde con el punto de vista que se adopte. Desde el plano individual, la propiedad privada constituye una expresión exteriorizada que testimonia la actividad humana. Pero por otro lado, esa misma actividad que se ha plasmado en un objeto externo y separado del individuo, se estatuye como acción pretérita, independiente de su protagonista. La propiedad es un elemento de auto-expresión así como de alienación: “[...] el hombre no concibe la actividad como fin en sí misma, sino que concibe constantemente su gratificación como algo separado [...]” (Hess, 1961: 265). En este problema, el autor advierte la inversión alienante que la acción concebida como apropiación termina por producir: la potencialidad de la creatividad humana que se expresa como un objeto externo se vuelve, en esa externalidad, el factor de su propio auto-sometimiento. En otras palabras, no se trata de pensar la propiedad de los objetos como expresión de la actividad humana, sino la apropiación de la actividad en sí misma, como dimensión original, específica y libre, peculiaridades todas ellas que el mundo capitalista invierte, sujetando esa posibilidad a condiciones de productividad. Frente a esta peculiaridad, el dinero consume la expresión más acabada de la riqueza como forma acumulada, de los objetos separados de la producción, es decir, como actividad enajenante donde la libertad se trastoca en dependencia de la actividad pasada.

Tesis provisionales para la reforma de la sociedad

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

individuales los individuos no sobreviven. El comercio de los hombres no tiene su origen en su esencia, es su esencia efectiva, es decir, tanto su esencia teórica, su esencia vital real como su actividad vital, práctica y real” (Hess, 1961: 331).

La historia de la humanidad se muestra para Hess como el desarrollo productivo de sus fuerzas materiales. Su punto culminante –tal como gustaban decir los franceses— se plasma en la época industrial. Sin embargo, con ello se produjo una profunda transformación que ha plasmado a las sociedades como eminentemente 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. En lo fundamental, por la transformación de esas condiciones que se gestan en su interior, permitiría pensar al hombre no como propietario de objetos, sino como poseedor de las circunstancias para volverse artífice de su propia actividad.

Asimismo, no sólo el autor reconoce que el verdadero fundamento material de la condición genérica del hombre se encuentra en el intercambio comercial, sino que también advierte la necesidad de reconocer esa realidad que lo lleva a pensar el proceso de forma histórica. En un bosquejo veloz del desarrollo de ese progreso histórico Hess apunta: “La destrucción recíproca es necesaria para el desarrollo de la humanidad, en la historia natural o cultural, necesaria también, a la Génesis de los hombres, resultante de la contradicción entre su comercio y el hecho que tiene lugar en su aislamiento. La historia de la producción de la esencia humana, de la humanidad aparece ante todo como una autodestrucción de esa esencia” (Hess, 1961: 332). Con ello se reconoce el principio de historización que, a diferencia de Feuerbach, Hess está requiriendo para pensar la esencia de lo humano.

Sin ignorar el principio autoformativo (*Bildung*) que Hegel condensaba inicialmente en la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología*, Hess recuerda al lector el curso histórico de esos procesos que conforman la vida humana y que se expresan como un conflicto permanente, cuya eventual resolución puede pensarse a partir de las transformaciones que ahora depara el desarrollo de la industria. Permítasenos una cita *in extenso*: “[...] si los hombres hubiesen venido al mundo como esencia humana *cultivada*, no hubiese sido necesario pasar por la *historia de su cultura (Bildungsgeschichte)*. En otras palabras, si la humanidad sólo hubiese consistido en sus orígenes, en individuos aislados, los hombres no habrían tenido necesidad de pasar por una fase de combates egoístas, de luchar con vistas a adquirir sus bienes, todavía ajenos y exteriores a ellos. Ahora, en el *final* de ese combate brutal por la apropiación de la *propia esencia* –ahora que, al menos, está teóricamente formada—podemos pensar y promover una sociedad sin autodestrucción, una sociedad humana, razonable, *orgánica*, con producciones comunes, variadas, armonizadas, en donde fueran organizadas esferas de acción diversas correspondiéndose con las diferentes inclinaciones de los hombres, de tal forma que todo hombre educado tenga la posibilidad de afirmar libremente sus aptitudes y sus talentos según su vocación y su afición. Actualmente eso es posible porque el poder

humano, la esencia humana (la *producción* y la *comunicación* del *consumo* del producto en vistas a la producción ulterior) se encuentra desarrollada en abundancia. Las fuerzas naturales ya no se oponen más al hombre como extrañas y hostiles, se las conoce y utiliza en función de los deseos humanos” (Hess, 1961: 332-333 – itálica original).

A partir de la tesis número cinco, el autor comienza a desarrollar los 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 cercano a los desarrollos que Marx está plasmando, por entonces, sobre los límites de la concepción hegeliana del Estado: “En la teoría, la forma clásica de este mundo invertido es el cielo cristiano. En el mundo real, el individuo muere; en el cielo cristiano vive eternamente [...] El cristianismo es la teoría, la lógica del egoísmo. El suelo clásico de la práctica egoísta, en cambio, es el moderno mundo cristiano de los mercaderes: allí también encontramos un cielo, una ficción, un beneficio imaginario e ilusorio para la vida individual, todos producidos por el desatino enfermizo y egoísta de la humanidad depravada” (Hess, 1961: 334). 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: el *poder alienado* (*entäußerte Vermögen*) de los hombres, su *actividad vital subastada*” (Hess, 1961: 334 – itálica original). La analogía constante entre ambas dimensiones pone al lector al corriente sobre los límites de las condiciones de emancipación que el programa filosófico evidencia. En otras palabras, 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 – itálica original).

La consumación del extrañamiento se expresa materialmente antes que en el plano de la conciencia. En realidad, Hess advierte que el mundo capitalista consume prácticamente lo que el cristianismo preparó en términos espirituales. Algo del paralelismo trazado por el autor, no desdeña necesariamente el posicionamiento de Feuerbach. Más bien reconoce la imperiosa necesidad de ver su *actualidad* en el plano material, particularmente en lo que atañe a la lógica del intercambio: “El dinero es el producto de los *hombres mutuamente enajenados* (*gegenseitig entfremdeten Menschen*), a saber, del *hombre enajenado* (*entäußerte Mensch*)” (Hess, 1961: 335 – itálica original). 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. Aquí encontramos pues, el aporte específico de Hess. Observa cómo se proyecta en términos materiales 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 no se emplaza con ello la crítica en el plano material, que oficia como 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 – *itálica original*). 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.

Esa peculiaridad es la que conspira contra la conformación de la *organische Gemeinschaft*: “El mundo mercantil es el mundo práctico de la ilusión y de la mentira. Bajo la apariencia de la independencia absoluta, de la indigencia absoluta, bajo la apariencia del comercio más vívido, se encuentra el aislamiento más mortal del hombre; bajo el refugio de una propiedad intangible asegurada para cada uno, cada uno se ve arrancado de todo su poder; bajo el refugio de la libertad universal se encuentra la servidumbre universal” (Hess, 1961: 344). 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 entre dicho las formas de la estatalidad, el mercado y el orden de la propiedad privada.

A modo de conclusión

Las reflexiones de juventud de Hess se hallan en un grado de cercanía manifiesta a los desarrollos de Marx en la década de 1840. La conciencia de ligar varias tradiciones teóricas para poner de manifiesto aquello que la filosofía debía encarar para dar cuenta de su época, no lo aleja necesariamente del espíritu hegeliano del cual proviene y al cual se enfrenta. Sin embargo, acopla sus pareceres a un clima de época en donde el agotamiento de la filosofía, permite pensar irrupciones discursivas que se apostarán como fuertes bastiones de la próxima centuria para pensar la sociedad: el socialismo y la sociología. La prosecución de sus posiciones políticas marcará, en algunos casos, diferencias irreconciliables entre ambas tradiciones.

Los aportes hessianos ameritan una revisión todavía mayor para entresacar en la prosa del joven Marx, la cantidad manifiesta de posiciones que –en paralelo a Feuerbach—nutrieron sus sentencias hasta romper con el joven hegelianismo. El reclamo a la acción que sus reflexiones tamizaron, pone en evidencia en qué sentido las teorías sociales que germinan en suelo francés se encuentran muy cercanas a la tónica de lo que con el tiempo se formalizaría en proyectos políticos revolucionarios. El socialismo hessiano puede estar, todavía, atrapado por un cierto alo filantrópico. Sin embargo, la incisiva indagación en las que sus posiciones desmontan la concepción del hombre como relación, la filosofía como programa y la sociedad como comunidad (i.e. comunismo), permiten pensar que sus dichos canalizaron mucho de lo más productivo de la herencia hegeliana en la voz de sus jóvenes epígonos. A la luz de sus aportes puede entenderse la ductilidad de Marx para pensar las formas “profanas de la enajenación”. Su mediación es crucial para advertir que, aún develado el misterio de la religión como pérdida (Feuerbach), existen también formas análogas que reproducen similares circunstancias en la vida política y económica de los hombres. La materialidad de la *Gattungswesen* tal como el autor la describe, permite poner en evidencia que la crítica y productiva conjunción de tradiciones discursivas que Marx desplegará a partir de sus años, tiene en Hess un agudo aliado. Las tradiciones inglesas han dado prioridad a la descripción complaciente del estado de cosas, i.e. capitalismo. Las francesas han enarbolado la queja manifiesta enfrentando el lado oscuro de la riqueza y la producción en masa. La *joven Alemania* abroquela con sus posiciones la conciencia de una época cuya transformación clama por revisar / actualizar cuidadosamente el legado de la Gran Revolución francesa. Para ello Hess tendió un puente muy productivo, en su coyuntura, entre el pensamiento francés y el germano. Esta peculiar expansión de la crítica no sólo apunta a pensar las condiciones de emancipación humana, sino a las condiciones mismas de toda filosofía, cuya continuidad en ese contexto, tiene los días contados. La prosa de Marx sellará definitivamente ese diagnóstico.

Bibliografía:

- Feuerbach, L. (1974). *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Feuerbach, L. (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Feuerbach, L. (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza.
- Feuerbach, L. (1995a). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, L. (1995b). *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Granada: Comares.
- Hess, M. (1961). *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850: eine Auswahl*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Marx, K. (1982). *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Silberner, E. (1966). *Moses Hess. Geschichte seines Lebens*. Amsterdam: E.J. Brill.
- von Cieszkowski, A. (1981). *Prolegomena zur Historiosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag / Tr. (2002). *Prolegómenos a la historiosofía*. Salamanca: Universidad de Salamanca.