

Matías Cristobo

El modelo marxiano de la crítica de la religión en la crítica del arte

Título: El modelo marxiano de la crítica de la religión en la crítica del arte. Reflexiones sobre el ensayo “Acerca del carácter afirmativo de la cultura de Herbert Marcuse”.

Autor(es): Matías Cristobo.

Referencia del artículo: Contenido. Arte, Cultura y Ciencias Sociales, No. 4 (Junio 2014), pp. 41 – 47.

Publicado por: Colectivo Revista Contenido. Arte, Cultura y Ciencias Sociales.

Página: <http://www.revistacontenido.com>

ISSN: 0719 – 1804.

El modelo marxiano de la crítica de la religión en la crítica del arte

Reflexiones sobre el ensayo “acerca del carácter afirmativo de la cultura” de Herbert Marcuse

Matías Cristobo ¹

Resumen

En este trabajo se trata de rastrear las huellas del modelo de la crítica de la religión empleado por Marx, en la crítica del arte que Marcuse lleva adelante en su ensayo *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*. Para ello, en un primer momento, procedemos a analizar la significación que la revolución política burguesa tuvo para Marx y cómo Marcuse la extrapola a la esfera estética. En un segundo momento, nos detenemos concretamente en la escisión entre vida profana y vida sagrada que la religión comporta para Marx en el plano social y Marcuse resignifica como la separación entre el ámbito de la cultura y el de la praxis vital, ligada a la esfera de las necesidades materiales. Finalmente, exploramos cómo es resuelta esta oposición en Marx y qué implicancias asume para una teoría crítica de la cultura.

Palabras claves

Arte · Cultura · Religión · Teoría Crítica · Marxismo

Abstract

The marxian model of the criticism of religion into the criticism of art. Reflections on the essay “about affirmative character of culture” of Herbert Marcuse

This paper tries to track the footprints of the model religion criticism employed by Marx in art criticism Marcuse carries out in his essay about the affirmative character of culture. At first, we proceed to analyze the significance of bourgeois political revolution had to Marx and how Marcuse extrapolates it to the aesthetic sphere. In a second stage, we stop in particular the split between secular and sacred life that religion entails for Marx in the social sphere and Marcuse re-means as the separation between the realm of culture and vital praxis, linked to the sphere of material needs. Finally, we explore how this opposition is resolved in Marx and what implications assume for a critical theory of culture.

Keywords

Art · Culture · Religion · Critical Theory · Marxism.

¹ Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina. Doctorando avanzado del Doctorado en Ciencia Política de Centro de Estudios Avanzados de la misma Universidad. Becario del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

I. Introducción: La universalidad abstracta de los hombres en el mundo burgués

En *Sobre la cuestión judía*, ensayo escrito a mediados de 1843, Karl Marx describe y critica toda una serie de dualidades consagradas por la revolución política burguesa: idealismo de Estado y materialismo de la sociedad civil, intereses universales e intereses particulares, comportamiento genérico y comportamiento egoísta, derechos del ciudadano y derechos del hombre e individuo político e individuo económico, entre tantas otras. Podríamos decir que su tesis histórica fundamental acerca de la revolución burguesa se asienta en la comprensión de los efectos del paso de la constitución del régimen feudal al capitalista.

Marx comienza por decir que la emancipación política burguesa significó, al mismo tiempo, la conformación de un Estado “general”, “real”, y la disolución de la vieja sociedad sobre la que descansaba la forma anterior de Estado feudal. En este último, los componentes de la vida civil como la propiedad de los bienes, la familia o el trabajo, determinaban la relación de cada individuo con el Estado, aunque esto sólo significara su separación o exclusión del mismo, por eso la sociedad civil tenía un carácter *directamente político*, porque lo que los hombres “eran” en esta esfera condicionaba su relación o limitaba su actuación en el Estado:



En aquella organización de la vida del pueblo, la posesión de los bienes o el trabajo no se elevaban al plano de elementos sociales, sino que, por el contrario, se llevaba hasta su extremo su *separación* del conjunto del Estado, para constituirlos en sociedades *aparte* dentro de la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de la vida de la sociedad civil seguían siendo funciones y condiciones políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; dicho de otro modo, excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación especial de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, a la par que convertían su actividad y su situación civiles determinadas en

su actividad y situación generales (Marx, 1987a: 481-482, las cursivas son del autor).

Por esta razón el Estado aún no estaba “revestido” de un interés general, porque actuaba de acuerdo con el interés particular del señor feudal que lo conducía. Y ello es precisamente lo que vino a hacer la revolución política de la burguesía, a eliminar del Estado todo privilegio, corporación, estamentos y gremios para transformarlo en el reino del interés general, por eso Marx puede sostener que esta revolución *despolitizó la sociedad civil*, porque hizo descender estas diferencias a elementos sociales, las declaró diferencias *no políticas*.

La idea de la constitución de una esfera superior, ligada a los intereses universales del género humano, y una esfera inferior, vinculada con los intereses ciegos por la reproducción material de la especie está a la base de toda la argumentación de Herbert Marcuse desplegada en su ensayo *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*, escrito entre 1934 y 1938. Sin embargo, esta escisión, que en Marcuse toma la forma de la separación entre lo funcional y necesario y lo bello y placentero, es retrotraída hasta el pensamiento de Aristóteles. Es decir, Marcuse detecta que la separación burguesa entre el materialismo de la praxis y la satisfacción de la felicidad en el ámbito de la cultura está ya presente, en germen, en el mundo griego.

Con todo, el gesto teórico de Marcuse sigue al pie de la letra el de Marx, ya que lo definitorio en la creación de la idea de cultura será la universalización de los valores que antiguamente tenían un carácter particular. La superioridad de los valores coincidía indisolublemente con la superioridad de las clases: “Partiendo de una determinada forma histórica de la división social del trabajo y de la división de clases, se crea una forma eterna, metafísica de las relaciones entre lo necesario y lo bello, entre la materia y la vida” (Marcuse, 1970: 49).

La revolución burguesa, como sabemos, no altera la situación que obliga a la mayoría de los hombres a tener que pasar su vida consiguiendo los medios para subsis-

tir, pero sí disuelve el carácter *socialmente* superior de los valores, proclamando a todos los hombres iguales pero, precisamente por esto, transforma la buena conciencia del mundo antiguo, su visión particular, en una universalidad abstracta. La posición social que condicionaba directamente el modo de acceso a lo bueno, lo bello y lo verdadero ahora es mediatizada por la abstracción del mercado generando, paradójicamente, una relación de inmediatez con Dios y con los valores supremos:



En tanto, seres abstractos, todos los hombres deben tener igual participación en estos valores. Así como en la praxis material se separa el producto del productor y se lo independiza bajo la forma general del «bien», así también en la praxis cultural se consolida la obra, su contenido, en un «valor» de validez universal. La verdad de un juicio filosófico, la bondad de una acción moral, la belleza de una obra de arte deben, por su propia esencia, afectar, obligar y agradar a todos. Sin distinción de sexo y de nacimiento, sin que interese su posición en el proceso de producción, todos los individuos tienen que someterse a los valores culturales. Tienen que incorporarlos a su vida, y dejar que ellos penetren e iluminen su existencia. «La civilización» recibe su alma de la «cultura» (Marcuse, 1970: 49).

Según Marx, como vimos, la revolución burguesa significó la culminación del idealismo de Estado al mismo tiempo que la culminación del materialismo de la so-

iedad civil². El resultado de ello es que los hombres se comportan genéricamente sólo en la esfera política del Estado, mientras que en la esfera de la sociedad civil, que comprende la reproducción material de la existencia, lo hacen de una manera egoísta. El mundo de la política, como lugar de la universalidad, se eleva por encima de la situación concreta del hombre. En Marcuse prácticamente podríamos reemplazar la palabra *política* por la expresión *cultura afirmativa*. En efecto, esta última se conforma como un “reino independiente de los valores” que se desentiende de las luchas cotidianas por el aseguramiento de la existencia. Pero más sugestiva aún será la identidad del diagnóstico. Porque en Marx, finalmente, la igualdad abstracta en la comunidad política enmascara la desigualdad concreta en la esfera de las necesidades. Ahora leemos en Marcuse:



«Civilización y cultura» no es simplemente una traducción de la antigua relación entre lo útil y lo gratuito, entre lo necesario y lo bello. Al internalizar lo gratuito y lo bello y al transformarlos, mediante la cualidad de la obligatoriedad general y de la belleza sublime, en valores culturales de la burguesía, se crea en el campo de la cultura un reino de unidad y de libertad aparentes en el que han de quedar dominadas y apaciguadas las relaciones antagónicas de la existencia (Marcuse, 1970: 50-51).

² Esta es, decididamente, una de las tesis fundamentales del ensayo de Marx que aquí nos ocupa. Allí leemos: “[La revolución política] rompió las ataduras del espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo aglutinó, sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida civil” (Marx, 1987a: 482, las cursivas son del autor). La consecuencia que se desprende de lo anterior es central, porque el espíritu político va a negar sus propias bases, se desentenderá de ese

hombre egoísta que conforma la premisa sobre la que se erige el Estado. Continúa Marx: “Al sacudirse el yugo político, se sacudían, a la par con él, las ataduras que apesaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, al mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general” (Marx, 1987a: 482, las cursivas son del autor). Cabe señalar, además, que la contradicción entre el interés general representado por el Estado y el interés particular dominante en la sociedad civil es *sólo aparente*; expresa, por decirlo así, las dos caras de una misma moneda, la doble estilización de un único proceso.

II. Desarrollo: La religión y el arte como el “más allá” de la vida concreta de los hombres

La totalidad de las dualidades que Marx indica, con respecto a la conformación de la esfera del Estado en contraposición con la esfera de la sociedad civil, y que Marcuse reelabora para construir su concepción de cultura afirmativa, encuentran, tanto en su origen como en su resolución, la matriz del pensamiento religioso y la de su superación. En su célebre *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, escrita entre finales de 1843 y comienzos de 1844, Marx anunciaba el paso de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. La crítica de la religión, la crítica de la teología como forma de conocimiento “(..) es la premisa de toda crítica” (Marx, 1987b: 491) que pronto deberá ser extendida a otras formas y actividades sociales.

El fundamento de la crítica a la religión debemos buscarlo en la concepción del hombre como “productor” (en un primer momento de Dios, de la religión, más tarde también será de mercancías), y en su enajenación, en la exteriorización de fuerzas que él mismo no reconoce como suyas (su esencia humana verdadera desplazada hacia la realidad celestial, luego la venta de su fuerza de trabajo, etc.)³.

Para Marx, la separación del Estado con respecto a la sociedad civil produce que el primero represente el “más allá” de la vida concreta del hombre, la esfera en donde el lazo humano se encuentra reconciliado. De igual forma, la duplicidad se repite en la propia individualidad de los sujetos al ser portadores de derechos políticos universales y derechos naturales particulares. Es como si la contradicción entre la vida genérica del hombre y su vida particular, limitada, hubiera “caído” a la tierra y este desdoblamiento se manifestara en la contradicción entre el Estado y la sociedad civil. Por lo mismo, Marx sostiene que la premisa del Estado, la sociedad civil, es el campo en donde se pone de manifiesto el comportamiento egoísta de los hombres, su degradación y su percepción de los otros hombres sólo como medios; en cambio, en el Estado, estos se sienten

en comunidad con sus pares, porque es aquí donde cobran conciencia de su ser colectivo.

El mismo desdoblamiento, a su vez, provoca un comportamiento religioso en dos sentidos: por una parte, el hombre se comporta hacia el Estado como ante un más allá de su vida real y concreta, como ante su verdadero ser; y, por otra parte, al ser la sociedad civil la esfera del egoísmo, el comportamiento religioso tiene que ver con lo que Marx piensa que la religión es en sí: la expresión del divorcio entre el hombre y su comunidad, la negación de su esencia humana verdadera. La revolución política de la burguesía secularizó la relación entre el cielo y la tierra y la hizo descender a la tierra misma.

El más allá de la vida concreta de los hombres queda interiorizado, nos dice ahora Marcuse, en el reino del alma: a ella se dedica a satisfacer la cultura afirmativa. La figura que emplea no puede ser más clara: la cultura bendice “desde arriba” a la civilización, así como el alma reconforta al cuerpo:



En la cultura del alma entraron -de manera falsa- aquellas fuerzas y necesidades que no encontraban lugar en la existencia cotidiana. El ideal cultural recogió el anhelo de una vida mejor: de humanidad, bondad, alegría, verdad, solidaridad. Pero todo esto lleva el sello afirmativo: pertenece a un mundo superior, más puro, no cotidiano. Todas estas fuerzas son internalizadas como deberes del alma individual (así, el alma debe realizar aquello que continuamente se viola en la existencia externa) o son presentadas como objetos del arte (y así, su realidad es reducida a un ámbito que esencialmente no es el de la vida real) (Marcuse, 1970: 64).

³ Para profundizar en este tema véase el artículo “Nosotros Somos los Únicos Dioses. De la Crítica del Cielo a la Crítica de la Tierra” (1999), de John Holloway.

Sin embargo, la religión presentará, para Marx, un carácter ambivalente, contradictorio, dialéctico. Porque si, por un lado, enmascara una realidad opresiva y vuelve soportable lo que de otro modo resultaría insoporable, también atisba una posibilidad de reconciliación. Y, aunque esta se revele como falsa, no por ello deja de contener un momento de verdad:



La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo. Sobreponerse a la religión como la *dicha ilusoria* del pueblo es exigir para este una *dicha real*. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa *pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, *en germen, la crítica* de este *valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad* (Marx, 1987b: 491-492, las cursivas son del autor).

Marcuse recoge prácticamente sin variaciones el planteo de Marx en cuanto al mismo carácter dialéctico de la cultura afirmativa. Porque, de un modo sin lugar a dudas paradójico, el arte burgués se alejó de una manera tan extrema de lo cotidiano que su belleza podía corresponderse sólo con un mundo enteramente otro. Es decir, en la base de la vida burguesa existía un elemento que presionaba para alcanzar y, a la vez, antici-

paba, la imagen de una futura reunión del hombre con el hombre; y ese elemento era el arte. Para decirlo con las bellas expresiones de Marcuse, el idealismo burgués:



Contiene no sólo la justificación de la forma actual de la existencia, sino también el dolor que provoca su presencia; no sólo tranquiliza ante lo que es, sino que también *recuerda aquello que podría ser*. El gran arte burgués, al crear el dolor y la tristeza como fuerzas eternas del mundo, quebró en el corazón de los hombres la resignación irreflexiva ante lo cotidiano. Al pintar con los brillantes colores de este mundo la belleza de los hombres, de las cosas y una felicidad supraterrrenal, infundió en la base de la vida burguesa, conjuntamente con el mal consuelo y una bendición falsa, también una *nostalgia real* (Marcuse, 1970: 52-53, las cursivas son nuestras).

De todas maneras, el arte presenta una diferencia con respecto a la religión: la satisfacción *actual* proporcionada por la apariencia de la belleza. La cultura afirmativa requiere que el goce de la felicidad se produzca en la idealidad y, al mismo tiempo, que este goce no se realice puesto que el ideal debe ser mantenido en su abstracción para no penetrar en la realidad concreta. Y aquí el arte cumple su papel ideológico: debe presentarnos una realidad bella, ya que el ideal tiene vedado hacerlo; debe permitirnos ser felices al menos cuando gozamos estéticamente. La belleza eternamente encerrada en una obra de arte nos permite tener la felicidad al alcance de la mano, eternamente.

III. Conclusión: La superación de la cultura afirmativa en el medio del trabajo social

Entonces, volviendo a Marx, ¿cómo piensa él que es posible superar este dualismo? ¿Cómo es posible reconciliar al hombre consigo mismo y con los otros hombres? Digamos que las respuestas hay que buscarlas ahora en las relaciones sociales que se establecen a través del trabajo, en una repolitización de estas relaciones que aparecen como simplemente “dadas”, como aquella base natural ante la cual no podemos seguir razonando. Cuando se discuten y transforman las premisas sociales que vuelven al hombre real egoísta, este puede reconciliarse con el hombre abstracto (en el que se manifestaba parcialmente su esencia genérica) y emanciparse, ahora sí, humanamente:



Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus «forces propres» como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana (Marx, 1987a: 484, las cursivas son del autor).

Marx insiste en que la limitación del judío para emanciparse -recordemos que esta era la discusión que vertebra su polémica con Bruno Bauer- no está en su religión, en su conciencia religiosa. Está, por el contrario, en su “ser social”, diríamos, en sus premisas seculares. Entonces: “¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el interés *egoísta*. ¿Cuál es el culto secular que el judío *práctica*? La usura. ¿Cuál su dios secular? El *dinero*” (Marx, 1987a: 485, las cursivas son del autor). Por eso las condiciones para la verdadera emancipación de los judíos y la emancipación general no debemos buscarlas en la superación de una limitación religiosa, sino en la emancipación de las necesidades prácticas guiadas por el egoísmo que tienen como Dios supremo al dinero. Liquidando estos fundamentos sociales (que tienen un carácter antisocial, como va

a expresar Marx) la figura del judío cae por su propio peso: eliminando el espíritu práctico del judaísmo, su esencia práctica, el judío como tal no tiene razón de ser.

Si aceptamos que las disputas entre la religión y la política proceden de contradicciones o conflictos seculares, no teológicos, el carácter mismo de la emancipación humana tampoco va a ser la excepción. Con esto queremos precisar que la crítica al Dios “práctico” de los judíos (y no sólo de los judíos, porque gobierna igualmente la sociedad burguesa toda), al dinero, apunta a la autoenajenación profana del hombre, no ya a su autoenajenación religiosa, teórica, aunque la lógica de este “extrañamiento” resulte similar:



La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia, convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta; sólo así puede producir prácticamente objetos para venderlos, poniendo sus productos y su actividad bajo la férula de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero (Marx, 1987a: 489, las cursivas son del autor).

Sin considerar todavía la distinción clásica entre “valor de uso” y “valor de cambio”, Marx va a sostener que el dinero es el Dios que sustituye el valor propio, específico, de todas las cosas al transformarlas en mercancías, ya se trate del mundo humano como de la naturaleza, por un valor universal al que todo puede ser reducido: “El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de este, esencia extraña que lo domina y es adorada por él” (Marx, 1987a: 487). Así, llegamos al núcleo del problema y al final de la argumentación de Marx desplegada en este ensayo de 1843, porque la emancipación del judío coincide con la superación del “espíritu práctico” de su religión, encarnado en las condiciones materiales de la vida y no en el idealismo político o religioso⁴.



El judío *no podrá seguir existiendo* una vez que la sociedad logre acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, que es la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la esencia genérica del hombre.

Emancipar *socialmente* al judío equivale a *emancipar del judaísmo a la sociedad* (Marx, 1987a: 490, las cursivas son del autor).

¿Cuál es la lectura que podemos hacer de este fragmento? En un sentido, y en cierto modo desde una mirada retrospectiva sostenida sobre las obras ulteriores de Marx consagradas al estudio de la economía política, que “la superación del conflicto entre la existencia individual-sensible y la esencia genérica del hombre” sólo es posible en la socialización del trabajo, en el reconocimiento de que esta fuerza capaz de reproducir la vida lleva en sí un carácter genérico, recuperando el componente “social”, no enajenado, autoconsciente, que sólo estaba reservado para la actividad política.

⁴ La idea según la cual el secreto y la solución de la autoenajenación religiosa debemos buscarlos en las formas de autoenajenación profana, representa una notable anticipación a lo que afirmara Marx un año y medio después de manera condensada en la Tesis IV sobre Feuerbach: “Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginado, y en un mundo real. Su obra consiste en resolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero se le escapa que, coronada esta obra, queda por hacer lo principal. El hecho de que el fundamento mundano se separe de sí mismo y se fije en un reino independiente, en las nubes, sólo puede explicarse precisamente por el propio desacuerdo de este fundamento mundano, por la contradicción con sí mismo. Así, pues, ese mismo debe comprenderse en primer lugar en su contradicción y revolucionarlo prácticamente después por la eliminación de la contradicción. Así, por ejemplo, *después de haber descubierto en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, aquella debe ser teóricamente criticada y prácticamente subvertida*” (Marx, citado en Mondolfo, 2006: 22, las cursivas son nuestras). Para decirlo con Étienne Balibar, el movimiento por el cual la “escisión de la existencia real” conduce a una “proyección y autonomización de un reflejo fantástico” (Balibar, 2006: 54), sólo puede ser anulado por la revolución práctica de las condiciones que producen dicha escisión. Una estupenda discusión acerca de cómo Marx hace suyas ciertas ideas de Feuerbach para construir su propio método interpretativo, puede encontrarse en el estudio *La democracia contra el Estado* (1998), de Miguel Abensour.

La superación de la cultura afirmativa, para Marcuse, se logra transformando la sociedad en la cual aquella pudo desarrollarse. La cultura afirmativa ha privilegiado la razón por sobre la sensibilidad, la idea por sobre la materia, el alma por sobre el cuerpo, el cielo por sobre la tierra. Sólo ha proporcionado felicidad bajo una forma animizada, asumida como un instante bello en la pura individualidad. Pero sería una falsedad considerar que en su propio ámbito pudiese ser de otra manera. La falta de felicidad verdadera es producto de la organización no racional de la sociedad, nos dice Marcuse. E, igualmente que para Marx, para quien en una sociedad en la que se haya superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la esencia genérica del hombre la necesidad práctica perderá su objeto, para Marcuse en esta sociedad la cultura es la que perderá su objeto. La nueva forma que podrá corresponder a la cultura permanecerá como un enigma hasta que la sensibilidad no sea liberada en el medio de la reproducción material de la existencia.

Referencias bibliográficas

Abensour, Miguel. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.

Balibar, Étienne. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Holloway, John. (1999). “Nosotros Somos los Únicos Dioses. De la Crítica del Cielo a la Crítica de la Tierra”. Cuaderno (2) de Ciclo de Debates 1999. Córdoba: Iniciativa Praxis Crítica.

Marx, Karl. (1987a). “Sobre la cuestión judía”. *Marx. Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl. (1987b). “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”. *Marx. Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marcuse, Herbert. (1970). Acerca del carácter afirmativo de la cultura. *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Sur.

Mondolfo, Rodolfo. (2006). *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto materialista de la historia*. Buenos Aires: Claridad.