

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i57.12542

## EL JOVEN MARX Y LA LIBERTAD. A PROPÓSITO DE LOS DEBATES SOBRE LA LIBERTAD DE PRENSA

*Esteban Domínguez Di Vincenzo*

Universidad Nacional de Rosario,  
Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas, Argentina.

### *Resumen*

*En este artículo propongo una aproximación al problema de la libertad en Karl Marx por medio de una lectura de “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, publicado en la Rheinische Zeitung en la primavera de 1842. En un primer momento, presentaré el contexto intelectual en el que se desarrolla este escrito señalando la herencia ilustrada del joven Marx. En un segundo momento, reconstruiré la posición de Marx frente a la libertad de prensa. Finalmente, señalaré dos pliegues en el discurso de Marx que posibilitan una continuidad de la indagación sobre la libertad a lo largo de su obra.*

**Palabras clave:** *Libertad; libertad de prensa; Ilustración; combate; libertades.*

**¿Cómo citar?:** Domínguez, E. (2023). El joven Marx y la libertad. A propósito de los debates sobre la libertad de prensa. *Praxis Filosófica*, (57), e20512542. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i57.12542>

**Recibido: 19 de octubre de 2022. Aprobado: 15 de mayo de 2023.**

## The Young Marx and Freedom. About Debates on Freedom of the Press

*Esteban Domínguez Di Vincenzo*<sup>1</sup>

### *Abstract*

*The purpose of this paper is to approach the problem of freedom in Karl Marx by mean of a reading of “Debates on Freedom of the Press and Publication of the Proceedings of the Assembly of the Estates”, published in the Rheinische Zeitung in the spring of 1842. Firstly, I will describe the intellectual context in which this article takes place, pointing out the enlightened heritage of the young Marx. Secondly, I will reconstruct Marx’s position on freedom of press. Finally, I will suggest two folds in Marx’s speech which allows a continuity of the enquiry on freedom along his work.*

**Keywords:** *Freedom; Freedom of the press; Enlightenment, Struggle; Freedoms.*

---

<sup>1</sup> Licenciado (2014) y Profesor (2020) en Ciencia Política (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), Magister en Filosofía (2021, Universidad Nacional de Quilmes) y doctor en Ciencia Política (2022, Universidad Nacional de Rosario). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, 2022-2025). Docente en las asignaturas Teoría Política II (Fcpolit, UNR) y Teoría sociológica (Fhya, UNR). Su especialidad es la teoría política contemporánea y su imbricación con problemas de la filosofía política moderna. Sus temas de interés giran en torno a la filosofía política moderna y contemporánea (en particular la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX), a sus posibles articulaciones con el marxismo y a las relaciones de intersección y eventual complementariedad entre ciencias sociales y filosofía. Este artículo constituye una difusión de resultados parciales de investigación en el marco de un Proyecto de Investigación Plurianual de CONICET.

**ORCID:** 0000-0001-7864-2140 **E-mail:** [esteban.dominguez@live.com.ar](mailto:esteban.dominguez@live.com.ar)

# **EL JOVEN MARX Y LA LIBERTAD. A PROPÓSITO DE LOS DEBATES SOBRE LA LIBERTAD DE PRENSA**

*Esteban Domínguez Di Vincenzo*

Universidad Nacional de Rosario, Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas, Argentina.

## **I. Introducción**

Preguntarse por la libertad en el pensamiento de Karl Marx lleva inevitablemente a considerar los múltiples problemas en los que ella se expresa. Si bien la lista de esos problemas permanece abierta, es posible identificar al menos seis que señalan los contornos de cualquier debate sobre la libertad en Marx. Primero, se trata de un problema antropológico, el de la relación entre libertad y esencia humana o el problema de la libertad como esencia humana. Segundo, se trata también de un problema ontológico, el de la relación entre libertad y necesidad o la libertad como necesidad. Tercero, constituye un problema político, signado por la relación entre libertad y dominación o la libertad como reverso de una historia de la humanidad hecha de cadenas. Cuarto, es a su vez un problema económico: la relación entre libertad y explotación o la libertad como condición de la explotación capitalista. Quinto, un problema jurídico: la relación entre libertad y ley o la libertad como ley. Sexto, finalmente, en la extremidad del extremo, se trata siempre y en última instancia de un problema escatológico, signado

por la relación entre la libertad y el comunismo o el comunismo como *reino de la libertad*<sup>2</sup>.

Es evidente que todos estos problemas no tienen el mismo peso, ni emergen de manera homogénea a lo largo de la obra de Marx. Sin ir más lejos, el primero, el problema antropológico, ocupa un lugar central en sus textos de juventud, pero a su vez constituye una posición con la que Marx, si nunca rompió de manera definitiva, no cesó al menos de ensayar su alejamiento. En este sentido, cada uno de los problemas enumerados tiene una historia propia, singular, ciertamente articulable, pero probablemente irreductible, al interior del pensamiento de Marx. Por su singularidad, finalmente, no sería correcto pretender formular una jerarquización entre ellos.

En esta ocasión, no pretendo trabajar con uno de esos problemas en particular, ni tampoco abordarlos de conjunto, sino más bien emprender una indagación en torno a la libertad tal como ella emerge en un punto específico del camino de Marx. Se trata de emprender una investigación al lado de Marx tal como él mismo la emprendió, si no desde el comienzo, *casi* desde el comienzo. Quisiera proponer una aproximación al problema de la libertad por medio de una lectura de uno de sus primeros escritos periodísticos, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, publicado en la *Gaceta Renana* [*Rheinische Zeitung*] en la primavera de 1842<sup>3</sup>. Para eso, en un primer momento, presentaré el contexto intelectual

<sup>2</sup> Es oportuno destacar que la célebre expresión acerca del reino de la libertad, tal como se formula en el tomo 3 de *El capital*, no se presenta en oposición al reino de la necesidad sino como su torsión íntima: “el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores [...]. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base” (Marx, 2011 [1894], p. 1044). Las citas de Marx presentes en este trabajo son realizadas siempre en su traducción castellana y, según el caso, cotejadas con la edición de referencia Marx-Engels-Gesamtausgabe, en particular MEGA I/1 (Marx, 1975a) y MEGA I/2 (Marx, 1982a).

<sup>3</sup> Los primeros escritos de Marx, anteriores a la *Rheinische Zeitung*, pueden ser leídos a su modo como una reflexión sobre la libertad al punto de ameritar una investigación específica. En las *Reflexiones de un joven al elegir su profesión*, fechadas en 1835, se trata de encontrar el punto de la libertad de un joven sujeto llamado Marx. En un pasaje que constituye un verdadero recuerdo del futuro de otro pasaje que se encontrará al comienzo del *Dieciocho brumario*, se lee: “no siempre podemos escoger en la vida aquella posición hacia la que nuestra vocación nos llama, pues las relaciones en que nos encontramos dentro

en el que se desarrolla este escrito señalando la herencia ilustrada en la que por entonces el joven Marx vive. Luego, reconstruiré la posición de Marx frente al problema de la libertad de prensa, primero, reconociéndola como el punto de condensación de un debate propiamente moderno que recorre la filosofía de Baruch Spinoza a Immanuel Kant y, luego, identificando los temas principales en los que su posición se expresa. Finalmente, señalaré dos pliegues en el discurso de Marx que posibilitan una continuidad de la indagación sobre la libertad a lo largo de su obra.

## II. La herencia ilustrada del joven Marx

La *Rheinische Zeitung* es expresión de la situación social y política alemana a comienzos de la década de 1840. Más en particular, la situación renana suele ser descrita como atravesada por una no-correspondencia, por una oposición entre una sociedad civil burguesa relativamente madura y un poder político definitivamente autoritario (Kouvélakis, 2017). Si bien es cierto que, como continúa explicando Kouvélakis, esta descripción debe ser matizada —puesto que la situación tanto política como social se aproximaba considerablemente a la del antiguo régimen—, es posible reconocer que la situación renana estaba, en muchos aspectos, más cerca de la Francia de 1789 que de la Inglaterra obrera de principios de la década del cuarenta. Así, la Renania del *Vormärz* constituía un punto de condensación “de los desajustes [décálages] de Alemania respecto a su propio presente” (Kouvélakis, 2017, p. 305).

Es sabido que esta exacerbación de la no-contemporaneidad alemana consigo misma y respecto a los otros países de Europa será uno de los temas principales que Marx abordará en la *Einleitung* de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* publicada en los *Deutsch-französische Jahrbücher* en 1844 (Morfino, 2018). Pero la situación alemana de comienzo de la década

---

de la sociedad se encargan, hasta cierto punto, de decidir por nosotros antes de que nosotros mismos lo hagamos” (Marx, 1982b [1835], p. 2). Por su parte, poco tiempo después, en la *Carta al padre*, ese joven Marx *confiesa* una libre necesidad que lo arrastra a la filosofía: “me he ido sintiendo cada vez más encadenado a la actual filosofía del mundo a la que había creído poder sustraerme” (Marx, 1982c [1837], p. 11). Es, así mismo, desde la propia filosofía que enunciará el problema de la libertad en su *Tesis doctoral* puesto que es posible considerar su tratamiento del *clinamen* como una larga reflexión sobre ella: si el movimiento de la caída de los átomos en el vacío representa “el movimiento de lo no independiente” (i.e. de lo necesario), la declinación se presenta como un movimiento contrapuesto, de ahí que siguiendo a Lucrecio, dice Marx, es posible afirmar que “la declinación rompe con los *fati foedera*” y que “la declinación es, en su pecho, aquello contra lo que se puede luchar y resistir” (Marx, 1982d [1841], p. 33) —Marx realiza allí una paráfrasis de *De rerum natura*, II, 250-280—.

de 1840 pinta por anticipado también el tenor de los debates publicados en la *Rheinische Zeitung*. Estos textos pueden considerarse como el producto de las tensiones entre lo viejo que no termina de morir y lo nuevo que no termina de nacer.<sup>4</sup> Todos ellos expresan esa misma situación de no-contemporaneidad de Alemania respecto a Francia o Inglaterra con debates que —desde una perspectiva histórica que confía en que ella *avanza*— deberían haber sido saldados mucho antes, como es el caso, tan notorio, del debate sobre la censura y la libertad de prensa.

La *Rheinische Zeitung* fue el fruto del circunstancial encuentro entre el hegelianismo de izquierda y la burguesía liberal de provincia (Cornu, 1965; Kouvelakis, 2017). Tal como explica Löwy (1973), ambos sectores encontraban en la Gaceta “un terreno común en la oposición al Estado prusiano burocrático-feudal [...] y en la defensa de las libertades amenazadas por el absolutismo real” (p. 36). Más concretamente, “la evolución del Estado prusiano y la ruina de las esperanzas cifradas en el ‘liberalismo’ del rey Federico Guillermo IV provocaron una evolución que condujo a las dos partes a encontrarse en el seno de la *Rheinische Zeitung*” (Löwy, 1973, p. 37). Este mismo contexto es el que marca la integración fallida de los jóvenes hegelianos a la vida académica alemana y su inscripción en el *tormento de la lucha* periodística<sup>5</sup>. El caso es que, desde el comienzo, Marx se destacó entre sus pares —primero como redactor, rápidamente devenido redactor en jefe y finalmente renunciante a la redacción en respuesta al carácter acomodaticio del ala liberal de la Gaceta ante la censura ejercida por el gobierno prusiano—.

Se trata, es verdad, de un Marx muy distinto al conocido. Distinto, incluso, al rostro que solemos asociar al de su reconocida juventud. Estamos

<sup>4</sup> Esta tensión, que recorre a su modo todos los escritos del joven Marx, quizás en ninguno se exprese tal desajuste con tanta intensidad como en el comienzo de la carta a Ruge de septiembre de 1843 en la que se dibujan las coordenadas temporales —pasado y futuro: “que apartando las vista del pasado dirija sus pensamientos hacia el futuro”— y geográficas —Alemania, cuyo aire “le hace a uno siervo” y París “la nueva capital del nuevo mundo” (Marx, 1982h [1843], p. 457)—.

<sup>5</sup> Suele señalarse la destitución de Bruno Bauer de la vida académica por parte del gobierno prusiano como un verdadero acontecimiento en la torsión interna en el campo polémico de los jóvenes hegelianos: “Esta destitución brutal, a la cual los jóvenes hegelianos dieron la importancia de un acontecimiento histórico y de un símbolo de la política reaccionaria del Estado prusiano, fue decisiva para la ‘politización’ radical del hegelianismo de izquierda en general y de Marx en particular: al consumir la ruptura entre el neohegelianismo y el gobierno, y al cerrarles las puertas de la universidad, esta medida obligó a la filosofía a ‘instalarse en los periódicos’, a ‘volverse profana’ y a ocuparse de problemas políticos y sociales concretos” (Löwy, 1973, p. 38 —las últimas expresiones corresponden al propio Marx—).

ante una primera etapa del pensamiento político del joven Marx tal como ella se expresa filosóficamente en su Tesis doctoral y políticamente poco tiempo después en sus primeras contribuciones periodísticas a la *Rheinische Zeitung*<sup>6</sup>. ¿Cómo describir esta primera etapa? Frente al conservadurismo prusiano, Marx se sirve de herramientas precisas: las adquisiciones del lenguaje propias de la ilustración, de la revolución francesa y, más en general, del liberalismo político<sup>7</sup>. De ahí sus variadas referencias a figuras capitales de la modernidad política, tales como Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Kant, Fichte o Hegel. Que recurra a ellas, explica Kouvélakis (2017), “no equivale a una búsqueda de totalización doctrinal sino más bien a la llamada de una modernidad intelectual que permite pensar las exigencias de secularización de la política” (p. 307).

Ante los artículos en la *Rheinische Zeitung* es necesario no olvidar una indicación de método sugerida por Louis Althusser frente a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pero que es posible hacer extensiva a toda su obra. Estos materiales, cualquier texto que lleve su firma, pueden y deben “ser tratados [...] como un *momento* de la formación del pensamiento de Marx, que, como todos los momentos de una evolución intelectual, comprometen sin duda un futuro, pero fijan al mismo tiempo los límites de un *presente singular e irreductible*” (Althusser, 1983, p. 127). ¿Cuáles son, entonces, los límites de ese presente singular? Estamos frente a un Marx que al desarrollar sus primeras incursiones en el periodismo expresa una tonalidad racionalista y humanista, heredera de una filosofía de tipo ilustrada, que funda teóricamente su combate político sobre una filosofía del hombre entendido como la conjunción de la razón y la libertad. Más específicamente, quisiera señalar cuatro puntos encadenados en los que se expresa la tonalidad postilustrada en esta primera etapa del desarrollo intelectual del joven Marx y que permiten comprender el sentido general de su defensa de la libertad de prensa: 1. identificación de la esencia humana como razón y libertad; 2. defensa del Estado en general por medio de una crítica del Estado prusiano en particular; 3. definición de la actividad crítica; 4. delimitación de una tarea teórico-práctica: la crítica pública ante una comunidad de lectores<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Sobre el camino de un muy joven Marx como estudiante, además del clásico trabajo de Cornu (1965), cf. el primer tomo de la más reciente biografía en desarrollo emprendida por Michael Heinrich (2021). Sobre el joven Marx y el contexto de los jóvenes hegelianos cf. también Renault (2017).

<sup>7</sup> Sobre este primer momento de la formación intelectual del joven Marx como un “período liberal” reconocible entre 1841 y 1843, cf. Clohec (2014).

<sup>8</sup> Delimito estos cuatro puntos inspirado algo libremente en un breve pasaje del clásico escrito de Althusser (1983) “Marxismo y humanismo”, en el que el describe — aunque de manera extremadamente breve— esta primera etapa del pensamiento de Marx

El primero es la identidad presente entre razón, libertad y esencia humana. Es evidente la impronta ilustrada del joven Marx al pretender fundar su pensamiento en el carácter co-constitutivo de la libertad y la razón en la esencia humana. En su escrito sobre la libertad de prensa, señalaba que “la libertad es [...] la esencia del hombre” y concluía que “todas las libertades han existido siempre, primero como privilegio particular de unos y luego como el derecho general de todos” (Marx, 1982f [1842], p. 194). Por su parte en la Carta a Ruge de septiembre de 1843, realizaba una afirmación análoga respecto a la razón: “la razón siempre ha existido, aunque no siempre bajo forma racional” (Marx, 1982h [1843], p. 458).

Ellas, razón y libertad, deben confluír en una instancia que muy poco tiempo después criticará implacablemente, el Estado. Este es, en efecto, el segundo punto: en este momento de la evolución intelectual del joven Marx es posible observar una concepción del Estado de inspiración hegeliana según la cual este es “la realidad efectiva de la idea ética” (Hegel, 2004 [1821], §257, p. 227), “la realidad efectiva de la libertad concreta” (§260, p. 233). Marx se presenta desde muy temprano como un heredero de esta torsión hegeliana introducida en la historia de la filosofía política según la cual el Estado, por su naturaleza misma, se presenta como una superación de la sociedad civil burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] y constituye el terreno de la confluencia de la razón y la libertad. En uno de los artículos publicados en la *Rheinische Zeitung*, al inscribirse en “la novísima filosofía”, Marx (1982g [1842]) concluye señalando al Estado como “el gran organismo en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en que el individuo ciudadano del Estado obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón, a la razón humana” (p. 236). Como se verá, es precisamente en un Estado como ese en el que debería tener lugar para Marx la *libertad por antonomasia*. Pero, en el Estado prusiano realmente existente reina la servidumbre, hay una contradicción así entre el Estado que es racional en sí por su naturaleza misma, y el Estado prusiano en concreto, que es, de hecho, irracional. Como se ve, aquí Marx no cuestiona la definición hegeliana de Estado, sino que más bien señala la existencia de una contradicción entre su fin racional—que ciertamente él intenta alcanzar— y su realización irracional<sup>9</sup>.

como “dominada por un humanismo racionalista liberal, más cercano a Kant y a Fichte que a Hegel” (pp. 184-185).

<sup>9</sup> Es este punto, cabe destacar, el que diversifica la posición de Marx respecto a su herencia ilustrada de cuño kantiano. Puesto que aquí, esto es, en la relación específica entre libertad y Estado, Marx —al menos en este período específico— se presenta como un heredero directo de la torsión provocada por Hegel en la filosofía política moderna configurando aquello que ya hace un tiempo se llamó el “modelo hegeliano-marxiano” (Bovero, 1986), haciendo del objeto de su reflexión política el problema de la voluntad libre (Abdo Ferez,

Así, es “la crítica filosófico-política” la que “recuerda al Estado sus deberes frente a sí mismo” (Althusser, 1983, p. 185). Este es el tercer punto en el que Marx se presenta como un heredero de la ilustración, desarrollando una perspectiva crítica que, si no cesó de transformar, ciertamente no abandonará jamás. Más específicamente, desde entonces la crítica se ramifica en al menos tres sentidos que comprometen sus pensamientos futuros: como desmitificación, como toma de partido y como exteriorización<sup>10</sup>. La crítica se presenta, primero, como *desmitificación*, como lucha contra la ilusión, como la puesta al descubierto de una ilusión por medio de una indagación de los mecanismos que producen el error (Renault, 2017, p. 30). En una primera etapa del joven Marx, esta desmitificación se presenta como el despertar de un sueño dogmático, como una clarificación de la conciencia —“la reforma de la conciencia *solo* consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones” (Marx, 1982h [1843], p. 459)—, frecuentemente, bajo la forma de la “*confesión*”. La crítica se despliega, en segundo lugar, como *toma de partido* “en un contexto objetivo” (Renault, 2017, p. 32) y no como el libre ejercicio de una facultad: “nada nos impide, pues, enlazar nuestra crítica a la crítica de la política, a la toma de partido en política, es decir, a las luchas *reales*, e identificarla con ellas” (Marx, 1982h [1843], p. 459). Lo cual conduce, a una tercera especificación de la crítica que quisiera llamar aquí con el nombre de *exteriorización*. Desde muy temprano Marx describe esta práctica como la búsqueda por atravesar e ir *más allá* del pensamiento, es decir, por no reducir la explicación de un pensamiento a sí mismo: la crítica es aquí el “exteriorizarse de la filosofía” (Marx, 1982d [1841], p. 61). Exteriorización a la que se ve enfrentado Marx, por lo demás, en sus primeros artículos periodísticos, tal como lo relata en un célebre balance retrospectivo: “durante los años 1842-1843 en mi carácter de director de la *Rheinische Zeitung* me vi por vez primera en el compromiso de tener que

---

2022), y concibiendo al Estado como la sede en la que la libertad no se ve limitada a una visión unilateral, sino que se expresa en tres figuras reunidas —en efecto, coincidentes con las tres partes su *Filosofía del derecho*— como libre arbitrio, como autonomía y como autorrealización (Nosetto, 2022). Por lo demás, es sabido que si no abandonará esta concepción de la libertad, Marx ciertamente rechazará pronto su confianza hegeliana frente al Estado. Pronto, digo, si se considera que pocos meses después de los escritos que son objeto del presente trabajo, Marx comentará los párrafos de la *Filosofía del derecho* correspondientes al derecho político interno y formulará la primera de una serie de críticas de la política denunciando la abstracción política propia de lo moderno condensada en el Estado. Sobre esto último, cf. Tösel (1979).

<sup>10</sup> Sobre la crítica en Marx en general cf. Renault (1995), y en particular como desmitificación y toma de partido, cf. Renault (2017).

opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales” (Marx, 1980 [1859], p. 3).

Finalmente, y este es el cuarto punto en el que se expresa la impronta ilustrada, es la necesaria unidad postulada entre la singularidad del oficio del escritor y el carácter universal de su intervención: “es esta una labor para el mundo y para nosotros” (Marx, 1982h [1843], p. 460). Aquí, como ha explicado Althusser (1983), “la crítica filosófico-política [...] resume entonces el todo de la política” o, en otros términos, la práctica política se resume en la *crítica teórica pública* ante un mundo de lectores, de modo tal que “desarrollando su teoría de la historia, Marx funda y justifica al mismo tiempo su propia práctica: la crítica pública del periodismo, que considera como la acción política por excelencia” (p. 185).

### III. La libertad de prensa contra la censura

10 No es casual que los primeros escritos de Marx orientados a una intervención pública versen sobre la cuestión de la *prensa filosófica* y constituyan, a su modo, la justificación solapada de la propia práctica del joven Marx como periodista a comienzos de 1842. Estos escritos son la *profesión de fe* del joven Marx como redactor de la *Rheinische Zeitung*. Hablo de escritos en plural para referirme no sólo a “Los debates sobre la libertad de prensa” —en adelante, *Sobre la libertad de prensa*— sino también a un escrito previo (aunque publicado posteriormente, en 1843 en la revista *Anekdotia*): “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura” —en adelante, *Acerca de la censura*—. Ambos son expresión de la herencia ilustrada resumida en los cuatro puntos indicados recientemente: la libertad como la esencia misma del hombre, el Estado como su realización, la crítica como su motor, y el rol teórico-práctico del periodista como medio de expresión. Pero también, evidentemente, los dos artículos son expresión de esta herencia en lo que hace a su objeto: el debate de la libertad de prensa recorre la filosofía moderna y confluye en la Ilustración en un trayecto que va, al menos siguiendo la presencia y los efectos de sus influencias en el joven Marx, de Baruch Spinoza a Immanuel Kant. Antes de abordar la posición de Marx se impone, entonces, una puntualización sobre cada uno de ellos.

Es sabido que uno de los temas principales abordados por Spinoza (2014b [1670]) en el *Tratado teológico-político* es el de la *libertad de filosofar* [*libertas philosophandi*], al punto de señalarla como el objeto mismo de la obra en su subtítulo: “se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del

Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad” (p. 74). Esta demostración llegará en el capítulo final bajo la forma atmosférica de una precipitación. Allí, Spinoza afirma que “en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense”. Que, en consecuencia, “el Estado más violento será aquel en que se niega a cada uno la libertad de decidir y enseñar lo que piensa”. Que, en última instancia, esto se corresponde con el fin del Estado:

su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino por el contrario, liberarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad [...]. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad (Spinoza, 2014b [1670], XX, pp. 502-503)<sup>11</sup>.

Por su parte, es igualmente sabido que estas reflexiones confluirán (aunque de manera limitada) en el contexto de la *Aufklärung* en Alemania, especialmente en el pensamiento de Immanuel Kant. Más específicamente, es en el tránsito a Kant donde se produce la exteriorización del “foro interno” de la conciencia definido más de un siglo antes por Thomas Hobbes (2016 [1642]) como aquel en el que siempre obliga la ley de naturaleza (III, 27, p. 109). Basta aquí con señalar dos pasajes célebres de Kant. Por un lado, la reconocida distinción entre el uso público y el uso privado de la razón tal como esta es formulada en *¿Qué es la ilustración?* Mientras el uso privado de la razón puede ser a menudo muy limitado en relación con el puesto o cargo civil, el uso público de la razón es “el uso que alguien, en cuanto *docto*, hace de ella ante todo el público que conforma el *mundo de lectores*” (Kant, 2018 [1784], p. 242). Este uso público de la razón “en toda su extensión” es definido como la libertad misma, más aún, “la más inofensiva de todas

---

<sup>11</sup> Es conocida, y ampliamente reconocida, la existencia de una influencia directa de Spinoza en el joven Marx. La publicación, inédito hasta 1976, del *Cuaderno Spinoza* en el que Marx (1977) alrededor de 1841 se dedicó a anotar algunos pasajes de la Correspondencia y del *Tratado teológico-político* dio un impulso renovado a una investigación en torno a las referencias (explícitas e implícitas) a Spinoza desde la *Tesis doctoral* en adelante (cf. Rubel, 1977; Matheron, 1977). Entre otros, André Tosel se ha detenido en la singular reorganización a la que se ve sometido el *Tratado teológico-político* por parte de Marx, al comenzar con ciertos capítulos de la parte teológica en la que se encuentra condensada la crítica de la religión (caps. VI, XIV y XV), para pasar luego a los capítulos propiamente políticos (caps. XX, XIX, XVII, XVII y XVI): “todo sucede como si Marx considerara como acabada la crítica teológico-política y se concentrara sobre la cuestión de la libertad humana pensada en su dimensión ético-política radical. Lo que importa, es que el Estado de derecho democrático revolucionario se realice según su concepto” (Tosel, 2008, p. 133). Para una lectura de los artículos sobre la libertad de prensa inscripta en una reflexión de largo aliento de cuño spinozista sobre la democracia cf. Marilena Chauí (2017).

las que pueden llamarse libertad” (Kant, 2018 [1784], p. 241). Como es sabido, en la relación entre el uso público y el uso privado de la razón se cifra todo el problema de la obediencia en Kant: la articulación de los dos usos de la razón garantiza a la vez el orden y las reformas que la Ilustración prometía. Al punto que unos años después, en *Teoría y práctica*, luego de definir la obligación de la obediencia, Kant presentará el uso público de la razón a través del concepto de “libertad de pluma” y la definirá como “el único paladín de los derechos del pueblo”:

la libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos también inculcado por esa constitución, para lo cual las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad). Pues querer negarle esta libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario —como Hobbes pretende— sino también privar al mandatario supremo (cuya voluntad, por el mero hecho de que representa a la voluntad general del pueblo, da órdenes a los súbditos en cuanto ciudadanos) de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo (Kant, 1986 [1793], pp. 46-47)<sup>12</sup>.

Es a través de estas referencias intelectuales que Marx alcanza su posición en defensa de la libertad de prensa. Aquello que Spinoza reclamaba en soledad, casi dos siglos después era una posición teórica alcanzada (por medio de una posición ciertamente moderada) en una figura como Kant. En los dos artículos que Marx dedica al tema es posible encontrar menciones explícitas a Spinoza y Kant, así como también los efectos solapados de esa herencia<sup>13</sup>. Al punto de que no suena exagerado cuando Marx mismo los

<sup>12</sup> Sobre la influencia kantiana en la primera etapa del pensamiento del joven Marx en general y, en particular, en lo relativo al debate de la libertad de prensa, formulada haciendo de hilo conductor un balance del significado de la filosofía y la revolución después de 1789 en Alemania, cf. el anteriormente citado y muy original libro de Stathis Kouvélakis (2017).

<sup>13</sup> Como sucede frecuentemente en los textos de Marx, especialmente en aquellos que expresan el camino de su formación intelectual, la cuestión de las fuentes de su pensamiento se ve desdoblada en un encuentro con las fuentes de las fuentes. Un caso curioso en este punto es el de las célebres palabras de Tácito con la que Marx elige concluir *Acerca de la censura*: “Rara felicidad de los tiempos en que se puede pensar lo que se dice y decir lo que se piensa” [*Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias diere licet*]. Si se considera que la figura de Tácito constituyó del mismo modo una fuente intelectual del pensamiento político de Spinoza (Moreau, 2014; Tatián, 2019) es posible reconocer que el historiador latino se constituye en una fuente de fuentes, un punto de intersección que posibilita volver a pensar el encuentro de Marx con Spinoza de manera renovada.

califica como *héroes intelectuales* por señalar el terreno de la autonomía moral frente a la heteronomía de poderes ajenos al hombre. En los dos artículos, Marx desarrolla una defensa de la libertad de prensa inspirada en esos héroes, y la realiza de manera desdoblada: una defensa de la libertad de filosofar como crítica de la religión (fundamentalmente en *Acerca de la censura*) y una defensa de la actividad, quizás más específica, de la libertad de prensa como crítica del Estado; si no del estado en general, sí del Estado prusiano en particular (fundamentalmente en *Sobre la libertad de prensa*).

Respecto a la libertad de filosofar como crítica de la religión, Marx (1982e [1842]) combate la posición de aquellos que “no dese[an] que el Estado descansa sobre la libre razón, sino sobre la fe y la religión” (p. 157). Para ello se inscribe explícitamente en la herencia de “los héroes intelectuales de la moral tales como Kant, Fichte y Spinoza” quienes “parten de la existencia de una contradicción de principio entre la moral y la religión, puesto que, según ellos, la *moral* descansa sobre la *autonomía* y la religión sobre la heteronomía del espíritu del hombre” (Marx, 1982e [1842], p. 158)<sup>14</sup>.

Es en esta defensa de la libertad que se dibuja la concepción de Marx acerca de la filosofía, su labor, su carácter y su lugar en el mundo. Al mismo tiempo, en esa definición de la filosofía es posible encontrar anudados los cuatro puntos que definen la tonalidad del pensamiento del joven Marx a comienzos de 1842 anteriormente presentados: esencia humana como razón y libertad, defensa el Estado en general por medio de una crítica del Estado prusiano en particular, definición de la actividad crítica, y la delimitación de una tarea teórico-práctica. En “El editorial del número 179 de la ‘Gaceta de Colonia’ de julio de 1842” la filosofía es definida como *la acción de la libre razón* —“la ‘acción de la libre razón’ es lo que llamamos filosofía”— orientada hacia el propio mundo. Y como la filosofía es “la sabiduría del mundo”, es necesario concluir que ella, la filosofía, “tiene más

<sup>14</sup> En este trabajo me concentro en Spinoza y Kant, sin detenerme en Fichte. En su *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, Fichte (1986 [1793]) postula el carácter inalienable del derecho de pensar por sí mismo del ser humano —“el ejercicio de la libertad en el pensar es [...] parte intrínsecamente constitutiva de su personalidad” (p. 18)—, al punto de definir su propia autonomía —“es la condición necesaria sólo bajo la cual puede decir: yo soy, soy un ser autónomo” (p. 18) —. Y, a su vez, enlaza este derecho a una irrestricta libertad de expresión: la libertad de “comunicación de sus resultados, sean verdaderos o falsos, a quien y como queramos” (Fichte, 1986 [1793], p. 40). Sobre esta posición respecto a la ilustración y su defensa de la libertad de expresión como exhortación de un pensamiento autónomo, cf. Solé (2020) donde la autora señala a la intervención fichteana como una adhesión y una radicalización del programa ilustrado kantiano. Sobre la presencia de la filosofía de Fichte en el contexto de emergencia de las problemáticas del joven Marx, cf. Kouvélakis (2017). Para un estudio comparado de Fichte y Marx en la tradición filosófica alemana, cf. Rockmore (1980).

derecho a preocuparse del reino de este mundo, del Estado, que la filosofía de otro mundo, que es la religión” (Marx, 1982g [1842], p. 233). Ya desde muy temprano, entonces, se visualiza un desplazamiento infinitesimal que constituirá pronto una verdadera torsión al interior del horizonte joven hegeliano que desde entonces irá unida al nombre de Marx: el pasaje de la crítica de la religión a la crítica de la política.

Este pasaje conduce a la afirmación del carácter político de la filosofía o, más precisamente, el señalamiento de que la política es el objeto mismo, *la esfera respectiva*, de la filosofía: “la filosofía no ha hecho en política nada que no haya hecho dentro de sus respectivas esferas la física, la matemática, la medicina o cualquier otra ciencia” (Marx, 1982g [1842], p. 235). La filosofía, de este modo, es una actividad de largo aliento que no cesa de recomenzar “la filosofía moderna no ha hecho más que llevar adelante la labor ya iniciada”, así, ella es “la filosofía siempre nueva de la razón” (Marx, 1982g [1842], p. 235). ¿Y cuál es su tarea? “la filosofía es la que interpreta los derechos de la humanidad, la que exige que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana” (Marx, 1982g [1842], p. 234). Así, concluye Marx (1982g [1842]) en el elogio del Estado anteriormente señalado: la “novísima filosofía [...] considera el Estado como el gran organismo en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en que el individuo ciudadano del Estado obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón, a la razón humana” (p. 236). Ocurre que, clausurado el espacio para el desarrollo de esta perspectiva en las Universidades alemanas, la filosofía tiene entonces un lugar por excelencia para desarrollar esta tarea: “la *prensa filosófica*” (Marx, 1982e [1842], p. 156).

Sobre el derecho de esta prensa versa justamente el siguiente artículo, el primero de sus escritos publicados en la *Rheinische Zeitung*. Si en *Acerca de la censura* su posición expresaba una afirmación de la libertad de filosofar como crítica de la religión, en *Sobre la libertad de prensa* Marx se concentra en la tarea subsiguiente, el corolario de aquella perspectiva general: la libertad de prensa como crítica del Estado realmente existente. Todo el artículo se ordena como una *crítica de la crítica de la libertad de prensa*. Con un procedimiento propio del joven Marx (volverá a hacerlo a su modo poco tiempo después con los párrafos de la filosofía del derecho de Hegel en su *Manuscrito de Kreuznach*, y luego con la economía política en sus *Manuscritos de 1844*) atento a registrar, como si quisiera levantar acta de un hecho, Marx recupera consecutivamente las posiciones —que son, en realidad, más frecuentemente *oposiciones*— respecto a la libertad de prensa por parte de los representantes de los estamentos expresados en la Dieta Renana: los príncipes [*Fürstenstand*], la nobleza [*Ritterstand*], las ciudades

[*Stand der Städte*] y los campesinos [*Bauernstand*]. Pero esta exposición es simultáneamente una reacción crítica, un trabajo sobre sus discursos en busca del objeto contra el que la Dieta combate intencional o inintencionalmente incluso cuando dice defenderlo: la libertad de prensa. Se trata de una lectura, la de Marx, que otros llamarán mucho tiempo después sintomal o, incluso, deconstructiva, pero que aparece retratada tempranamente en la *Gaceta de Manheim* del 28 de febrero de 1843:

La aguda inteligencia incisiva y la dialéctica verdaderamente admirable con que el autor sabía hincar el diente en las huecas manifestaciones de los diputados, para luego despedazarlas desde dentro; no pocas veces, este espíritu crítico brillaba con un virtuosismo demoledor y nunca se manifestó con tanta fuerza su odio contra todo lo que llamamos lo positivo, apresándolo en su red y destrozándolo (cit. en Marx, 1982j [1843], pp. 700-701).

No es posible aquí reconstruir el procedimiento de Marx frente a cada estamento<sup>15</sup>. Me limito a exponer en qué consiste su propia defensa de la libertad de prensa resumiéndola en seis puntos. Allí encontramos un elogio de la prensa donde confluyen algunos de los argumentos de Spinoza y Kant en una radicalidad renovada, la de Marx: 1. crítica de la censura; 2. libertad de prensa como realización de la libertad humana; 3. la libertad como libertad del pueblo; 4. la libertad de prensa como confesión; 5. la formulación positiva de la libertad; 6. la libertad de prensa como camino para prevenir las intrigas.

En primer lugar, cabe partir de su crítica a la censura: si ella recorre todo el texto, en ningún lugar se expresa con tanta intensidad, de manera tan *sentida*, como cuando es formulada por medio de una analogía médica según la cual la propia curatela es la que precisamente enferma:

¿Por qué el hombre sólo se somete al médico cuando se halla enfermo, y no cuando está sano? Porque el mal no está solamente en la enfermedad, sino también en el médico. La curatela del médico haría de la vida un mal y convertiría al cuerpo humano en un objeto de tratamiento para los colegios medicinales. ¿Acaso no es más deseable la muerte misma que una vida considerada como simple medida preventiva contra la muerte? ¿No es la libertad de movimientos parte de la vida? ¿Qué es la enfermedad, si no una vida entorpecida en su libertad? [...] La censura parte de la idea de considerar la enfermedad como el estado normal o de ver en el estado normal, que

<sup>15</sup> Para una reconstrucción de este tipo, cf. Cornu (1965), en especial el cap. I del tomo III que versa sobre la *Rheinische Zeitung* y señala el primer paso, en términos de Cornu, “del liberalismo democrático al comunismo”.

es la libertad, un estado patológico. Asegura constantemente a la prensa que se halla enferma y, aunque ésta dé las mayores pruebas apetecibles de su sana y vigorosa constitución física, tiene que dejarse tratar a la fuerza. Pero la censura no es siquiera un médico literario, que aplique diferentes remedios internos con arreglo a la enfermedad. Es un cirujano de aldea, que sólo conoce un remedio mecánico universal para curarlo todo: las tijeras. Y ni siquiera es un cirujano que se proponga curar: es un médico de cirugía estética, que considera inútil y superfluo en el cuerpo del enfermo cuanto a él no le gusta y que amputa todo lo que le parece mal; es un charlatán que hace desaparecer las erupciones para no verlas, sin preocuparse de que, al cortarlas, pueda afectar a los órganos internos.

[...] Consideráis un acto de barbarie cegar a los ruiñeros y no os parece bárbaro, en cambio, sacar los ojos a la prensa con las plumas afiladas de la censura. [...] La censura corta diariamente tiras de carne a individuos espirituales y sólo declara sanos a los cuerpos sin corazón, a los cuerpos que no palpitan ni reaccionan, a los cuerpos devotos (Marx, 1982f [1842], pp. 201-202).

16

Ya en esta crítica tan sentida contra la censura se expresa el segundo punto, la convicción de una intimidad, de una identidad: la libertad de prensa se presenta como realización de la libertad humana al tiempo que la libertad humana es en ese momento para Marx (1982f [1842]) “la esencia misma del hombre” (p. 194). De modo tal que todo intento de censura es una confirmación de una libertad preexistente: “hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad” (Marx, 1982f [1842], p. 194). El reverso de esta afirmación es que, entonces, cualquier expresión, por más parcial que sea de la prensa en el país de la censura, es ya una realización de la libertad humana: “la prensa es, ya de por sí, una realización de la libertad humana. Donde existe prensa existe, por tanto, libertad de prensa” (Marx, 1982f [1842], p. 194).

Ahora bien, el tercer punto a destacar es que esta libertad humana bajo la forma de la libertad de prensa no se define en términos individuales —lo que podría expresarse como la defensa de los derechos de un periodista llamado Karl en su propio nombre— sino que lo hace en términos colectivos: la libertad de prensa se presenta como “el lenguaje del pueblo”. Aquello que para el estamento de los príncipes constituía una amenaza que era necesario conjurar —puesto que se trataba de “un lenguaje indelicado, indiscreto y dirigido al pueblo mismo” (Marx, 1982f [1842], p. 185)— es para Marx la esencia misma de la libertad de prensa. Pero no se trata sólo de un lenguaje,

o una voz, sino también de los ojos mismos del pueblo: “la prensa libre es el ojo siempre vigilante del espíritu del pueblo” (Marx, 1982f [1842], p. 203). Expresión que recuerda a Kant (1986 [1793]): “*la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo” (p. 46). Pero también a Spinoza (2011 [1677]) al decir en un escolio hacia el final de la *Ética* que las demostraciones mismas son “los ojos del alma [*oculi mentis*]” (V, 23, p. 443).

A su vez —y este es el cuarto punto en el que se resume su defensa de la libertad de prensa— esta concepción confluye en el sentido filosófico último de la libertad de prensa por medio del cual se expresa nuevamente la herencia ilustrada típica del contexto joven hegeliano, incluso de cuño feuerbachiano, que poco tiempo después Marx intentará dejar atrás. Al concebir a la libertad como la esencia del hombre (más precisamente, de los hombres en plural o del pueblo) Marx afirma que “la condición inexcusable de la libertad es el conocimiento de sí mismo.” Ese conocimiento adquiere una forma singular en el pensamiento del joven Marx (1982f [1842]): “[el conocimiento de sí mismo] reclama de un modo imperioso la *confesión* [*Selbstbekenntniß*]” (p. 173). Es esta misma tarea de *confesión* la que desarrolla el pueblo a través de la prensa libre:

Es la confesión [*Beichte*] abierta y sin reservas de un pueblo ante sí mismo, y la confesión [*Bekanntnisse*] tiene, como se sabe, una fuerza redentora. Es el espejo espiritual en que un pueblo ve reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría. [...] Es omnifacético, omnipresente, omnisciente. Es el mundo ideal que fluye constantemente del mundo real para refluir de nuevo a él, como un espíritu enriquecido que lo renueva todo (Marx, 1982f [1842], p. 203)<sup>16</sup>.

Por su parte —y este es el quinto punto—, para Marx la libertad de prensa como confesión, como expresión del carácter esencialmente humano de la libertad, requiere una formulación positiva que esté *à la hauteur des principes* —como Marx gustaba escribir por entonces—. Por eso, en un pasaje del texto destaca la necesidad de alcanzar una legislación relativa a la prensa: “*una legislación de prensa*” (Marx, 1982f [1842], p. 200). Con ello, afirma el carácter necesario de la ley en una aproximación que debe comprenderse a distancia de las concepciones típicamente negativas de la libertad y que, por lo demás, puede considerarse legítimamente heredera

<sup>16</sup> La figura de la *confesión* domina el movimiento mismo de la emancipación a los ojos del joven Marx, tal como se expresa en la célebre carta a Ruge de septiembre de 1843: “se trata de una *confesión* [*Beichte*], y nada más” (Marx, 1982h [1842], p. 460). Sobre la tentación de la *simpleza* de esta tarea y búsqueda por abandonar esta posición, cf. Domínguez (2020).

de Hegel<sup>17</sup>. Más específicamente, se trata de una concepción de la ley con un trasfondo ontológico preciso que al pensar juntas *libertad y necesidad* concibe las acciones humanas no como una interrupción sino como una inscripción en el orden de la naturaleza:

Las leyes no son medidas represivas contra la libertad, lo mismo que la ley de gravedad no es una medida represiva contra el movimiento, ya que, en cuanto ley de gravitación, impulsa precisamente los movimientos eternos de los astros, aunque, como ley que rige la caída de los cuerpos, se vuelve en contra mía cuando atento contra ella, tratando de sostenerme en el aire. Las leyes son más bien las normas positivas, luminosas y generales den las que la libertad cobra una existencia impersonal, teórica e independiente de la voluntad humana. Un código es la biblia de la libertad de un pueblo.

La ley de prensa es, por tanto, el *reconocimiento legal de la libertad de prensa*. Es *derecho*, porque es la existencia positiva de la libertad. Tiene, por tanto, que existir necesariamente, aunque nunca se aplique, como ocurre en Norteamérica, mientras que la censura, como la esclavitud, no pueden ser nunca legales, aunque se las registre una y mil veces en forma de ley (Marx, 1982f [1842], pp. 200-201)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Sería interesante contrastar en este punto la posición de Marx con la de Hegel respecto a la libertad de prensa. En *Principios de la filosofía del derecho*, luego de destacar la importancia de la “*publicidad*” de las deliberaciones en las instituciones del poder legislativo —“sólo por su intermedio la *opinión pública* accede a un pensamiento verdadero” (Hegel, 2004 [1821], §315, p. 287)—; luego de señalar el poder de la *opinión pública* en la época moderna —“la opinión pública ha sido [...] en toda época un gran poder, y lo es especialmente en la nuestra” (§316, p. 288); luego de señalar sus bondades —“contiene en sí, por lo tanto, los eternos principios de la justicia” (§317, p. 289); luego de todo esto, digo, Hegel se despacha: “Pero al mismo tiempo, [...] se presenta aquí toda la contingencia del opinar, su ignorancia y error, la falsedad de su conocimiento y su juicio” (§317, p. 289). De este modo Hegel alcanza su posición respecto a la libertad de prensa, según la cual su existencia es garantizada por sus propios límites: “La libertad de la comunicación pública [...], la satisfacción de este punzante impulso de decir y haber dicho su opinión, tiene su garantía directa en las leyes y ordenanzas legales y policiales que en parte impiden los excesos y en parte los castigan” (§319, p. 219). Independientemente de su posición concreta frente a la libertad de prensa, de lo que se trata aquí es de captar la típica torsión al interior del sistema de Hegel a partir de la inscripción marxiana en cierto espíritu del hegelianismo; en aquello que, mucho tiempo después, Engels llamó el *método*.

<sup>18</sup> Para una presentación sumaria, aunque sumamente indicativa, del problema de la libertad *como* necesidad en Marx cf. la entrada de Pierre Macherey en el *Dictionnaire critique du marxisme*, cf. Bensussan y Labica (1999, p. 653-656). Evidentemente, se trata de un punto importante porque en una tradición moderna que se teje entre Spinoza, Hegel y Marx se desarrolla una concepción de la libertad a distancia de la perspectiva kantiana de la libertad del individuo como autonomía. Contra esto, Marx con el concurso de Hegel pero

Finalmente, quisiera destacar un sexto argumento en el que se resume la defensa de la libertad de prensa. Este argumento es formulado no tanto contra el orden vigente sino desde el orden mismo. Me refiero particularmente a la inscripción de Marx en una larga tradición materialista en política (también llamada, en este punto, realista) que se interroga cómo combatir las intrigas previniéndolas. Lo que está en cuestión es el reconocimiento del carácter indisoluble entre la crítica y la crisis bajo el convencimiento de que “lo que es necesario se abre paso” (Marx, 1982h [1843], p. 457). Esto se torna evidente cuando Marx señala que una ley sobre la censura, al proponerse “*prevenir la libertad* como algo reprobable, lo que logra es todo lo contrario”. Hay en el hombre, parece decir Marx, cierto gusto por lo prohibido, cierto gusto por el misterio. De lo que se trata entonces es de quitar su halo mediante una legislación de la libertad:

Si la ley sobre la censura se propone *prevenir la libertad* como algo reprobable, lo que logra es cabalmente lo contrario. En el país en que rige la censura, todo escrito prohibido, es decir, toda publicación que burla la censura constituye un acontecimiento. Se erige un mártir y no hay martirio sin aureola y sin creyentes. Constituye una excepción, y si la libertad no dejara nunca de ser preciosa para el hombre, lo es mucho más cuando constituye la excepción a la carencia general de la libertad. Todo misterio es tentador. Y allí donde la opinión pública se convierte en un misterio para sí misma, se ve tentada de antemano por cualquier escrito que rompe formalmente las barreras misteriosas. La censura convierte a todo escrito prohibido, sea bueno o malo, en un escrito extraordinario, mientras que la libertad de prensa quita a cualquier escrito la calidad material de lo imponente (Marx, 1982f [1842], pp. 202-203).

Por su puesto que, concluye Marx, se trata de una tarea ardua. El desarrollo de una prensa libre no es sin consecuencias para el Estado, pero se trata de *inconvenientes* por los que se debe pasar para que el Estado llegue a ser lo que debe ser: “no se pueden alcanzar las ventajas de una prensa libre

---

también, insisto, de Spinoza alcanza una concepción de la libertad ligada a cierta consciencia de la necesidad. Más específicamente, es precisamente entre Hegel y Marx que se gestará una concepción de la libertad que reclama ser pensada en eso que Hegel llamó el *espíritu objetivo*, esto es, “la realización concreta del espíritu en las formas determinadas de la vida social y cultural” (D’Hondt, 1974, p. 114), y más específicamente su tercer momento, el de la *eticidad*, para el cual Hegel no dudó en señalarlo “desde el punto de vista objetivo” como una realidad de la que el hombre “es inconsciente”, de ahí que —continuaba Hegel— “Antígona proclama que nadie sabe de dónde provienen las leyes; son eternas, es decir son la determinación existente en y por sí que surge de la naturaleza de la cosa misma” (Hegel, 2004 [1821], §144, Ag., p. 157).

sin soportar al mismo tiempo sus inconvenientes. No hay rosas sin espinas” (Marx, 1982f [1842], p. 203)<sup>19</sup>.

#### IV. Los pliegues de la libertad

En el recorrido de este trabajo propuse una aproximación al problema de la libertad en Marx por medio de una lectura de *Acerca de la censura* y, especialmente, *Sobre la libertad de prensa*. Para eso, en un primer momento, describí la tonalidad específica de la intervención del joven Marx en esta primera etapa de su desarrollo intelectual: la libertad como esencia humana, el Estado como su realización, la crítica como su medio de expresión, la publicidad como su terreno. En un segundo momento, luego de señalar brevemente la herencia inmediata de Spinoza y Kant, considerados por Marx como héroes de la moral, presenté su argumento a favor de la libertad de filosofar, en general, y de la libertad de prensa como crítica del Estado, en particular. Fue analizando esta última que resumí en seis puntos las ideas en las que se expresa la defensa de la libertad de prensa en Marx y se vislumbran algunos de los rasgos de su concepción de la libertad *tout court*. Para concluir, quisiera señalar dos pliegues críticos en el discurso de Marx que, a su modo, posibilitan una continuidad de la indagación sobre el problema de la libertad a lo largo de su obra<sup>20</sup>. El primero es un pliegue que opera bajo la figura de la identidad, según el cual se presenta a la libertad *como* combate. El segundo es un pliegue que opera bajo la figura de la diferencia, según el cual la libertad no debe ser confundida con un pretendido equivalente general de la *libertad de...*, en particular, la *libertad de empresa*.

20

##### IV.1. La libertad como combate

El primer pliegue en la concepción de libertad opera bajo la figura de la identidad en la definición de la libertad misma *como* combate. Aquí, el problema de la esencia humana como libertad —constitutivo del horizonte del

---

<sup>19</sup> En este punto el argumento nuevamente es heredero de Spinoza y Kant. Spinoza (2014b [1670]): “Reconozco, por supuesto, que de dicha libertad se derivan a veces ciertos inconvenientes. Pero ¿Qué institución ha sido jamás tan bien organizada que no pudiera surgir de ella inconveniente alguno? Quien pretende determinarlo todo con leyes, provocará más bien los vicios, que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido es necesario permitirlo, aunque muchas veces se siga de ahí, algún daño” (XX, pp. 507-508). Kant (1986 [1793]): “la obediencia sin este espíritu de libertad [expresado en la *libertad de pluma*] es la causa que da lugar a todas las *sociedades secretas*” (p. 48).

<sup>20</sup> Sobre la identificación de *pliegues* en el discurso de Marx como una manera de desplazar el clásico problema de la identificación de rupturas y continuidades en su obra cf. Domínguez (2020, p. 6).

joven Marx— se ve desplazado al ser reformulado en términos relacionales y más específicamente conflictuales. Esto ocurre de una manera análoga a la expresión conquistada unos años después en la sexta tesis sobre Feuerbach: “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de relaciones sociales” (Marx, 1975b [1845], p. 667). ¿Cómo se expresa esto en *Sobre la libertad de prensa*?

Lo hace, en primer lugar, en la composición misma del texto, explicando así su sentido: el artículo de la *Rheinische Zeitung* es, antes que cualquier otra cosa, un análisis continuado de diversas *oposiciones* a la libertad de prensa. Es precisamente el análisis de esas oposiciones el que muestra el interés individual del que se opone en nombre de un presunto interés general, el interés del estamento que habla en nombre de cierta generalidad:

es en la oposición contra una *libertad de carácter general* donde el espíritu de una esfera determinada, el interés individual de un estamento particular, la natural unilateralidad del carácter se revela siempre del modo más rudo y despiadado, enseñando los dientes, por así decirlo (Marx, 1982f [1842], p. 178).

21

Del mismo modo, el análisis de las oposiciones muestra el carácter general de la libertad que está en juego en la libertad de prensa. La propia “posición liberal” (de Marx mismo, en este caso) es el resultado de una *oposición*: “la oposición liberal nos muestra qué es la posición liberal y en qué medida la libertad se ha hecho hombre” (Marx, 1982f [1842], p. 178).

Esto conduce a la segunda cuestión en la que se expresa la libertad como lucha. En un pasaje central para dar con el sentido de la libertad en el joven Marx, se lee:

La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana.

Nadie combate la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de los otros. Por tanto, todas las libertades han existido siempre, primero como privilegio particular de unos y luego como el derecho general de todos (Marx, 1982f [1842], p. 194).

Si bien la libertad es definida como la esencia misma del hombre, es ella misma la que necesita de una lucha que la actualice *con* —más específicamente, *contra*— otros. Esa lucha es la que señala el pasaje de

la libertad como privilegio [*Vorrecht*] a la libertad como derecho [*Recht*] general de todos. En este desarrollo se vislumbra una posición reconocible en la futura obra de Marx que señala el pasaje de la asunción de la libertad como presupuesto a su concepción como conquista, como resultado de su propio movimiento, en fin, de su lucha. O, en otros términos, el pasaje de una indagación sobre el *origen* de la libertad de los hombres a una interrogación de otro tipo, sobre el devenir necesario de la libertad<sup>21</sup>.

El último pasaje citado conduce al tercer punto en el que se expresa la esencia conflictual de la libertad: el reconocimiento del carácter deseante de la lucha. La libertad, que ha existido siempre (*la joya de la naturaleza humana*), es señalada por sus adversarios como un bien escaso (*la joya más valiosa*) motivando así un combate (lo que ellos disputan es *la libertad de los otros*). Se trata de un verdadero deseo de desapropiación del que en otra ocasión habló Spinoza (2011 [1677]): “si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa” (III, 32, p. 248). Lo que se juega aquí es el reconocimiento de la determinación amorosa presente de toda disputa, y muy particularmente, de la disputa por la libertad; puesto que, como afirmó también Spinoza en diversas ocasiones, no se ama aquello que no provoca disputas<sup>22</sup>.

Finalmente, si consideramos como ha indicado Spinoza (2014a [1677]) que “toda la dicha o desdicha [tienen su origen] en la calidad del *objeto*, al que nos adherimos por amor” (p. 101) será posible comprender la posición crítica de Marx incluso frente a quienes al interior de la Dieta dicen defender

<sup>21</sup> Esto debe ser pensado a la luz de lo afirmado por Étienne Balibar (2005) al diferenciar la política de emancipación propia de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la política de transformación de cuño marxiano: “La política de Marx, al igual que la política de emancipación, tiene el fin de instituir la autonomía de los sujetos, pero se la representa como resultado de su propio movimiento, y no como un presupuesto. Ella se inscribe en la perspectiva de una *devenir necesario de la libertad*. Mientras que la proposición de igual libertad presupone la universalidad de los derechos, remitiendo así a un origen trascendental siempre disponible, la práctica política marxiana es una transformación interna de las condiciones que produce como resultado (y a medida que se efectúa, es decir, en la «lucha») la necesidad de la libertad, la autonomía del pueblo, al cual se denomina proletariado” (p. 23). Sobre la tensión existente entre libertad y liberación en la tradición revolucionaria, cf. Traverso (2022).

<sup>22</sup> Se trata de una idea presente desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* —“aquello que no se ama no provoca luchas” (Spinoza, 2014a [1677], 9, p. 101)— y que llega hasta la *Ética*: “Amantes, conviene que esperemos y temamos a la vez; hay que ser insensible para amar lo que nadie nos disputa” (Spinoza, 2011 [1677], III, 31, cor., p. 248). Y también: “nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede en realidad, ser dueño” (Spinoza, 2011 [1677], V, 20, esc., p. 440).

la libertad de prensa, pero no alcanzan a hacerlo de manera satisfactoria. En última instancia, ellos no están unidos íntimamente a aquello que aman:

Ellos no han experimentado nunca la libertad de prensa como una *necesidad*. Es para ellos una necesidad de la cabeza, de la que no participa el corazón. Una especie de planta “exótica” que solo les atrae como “amateurs”. [...] Goethe dice en algún lugar que el pintor sólo traza cuadros logrados de la belleza cuyo tipo ha llegado a amar, por lo menos, en un individuo viviente. También la libertad de prensa es una belleza [...] que es necesario haber amado para poder defenderla. Lo que uno verdaderamente ama es aquello cuya existencia se reputa necesaria, como algo sin lo cual siente uno su propia existencia frustrada, insatisfecha, incompleta. Pero los defensores de la libertad de prensa a que nos referimos no parecen sentirse incompletos sin esta libertad (Marx, 1982f [1842], pp. 177-178).

Marx, en cambio, se propone expresar la unión a ese objeto amado, la libertad, y el medio de su expresión, la lucha. De modo que podemos decir de la libertad lo que el propio Engels llegó a decir de Marx: *la lucha es su elemento*. O, como rezaba un pasaje *De rerum natura* de Lucrecio (1994) citado en la Tesis doctoral de Marx: “en nuestro pecho, sin embargo, queda un poder que combate y hace frente” (II, 280, p. 150). Llegados a este punto, se comprende por qué Marx eligió concluir *Sobre la libertad de prensa* con un elogio, más aún, una exhortación a luchar por parte de los espartanos presente en las *Historias* de Heródoto: “sabes, en efecto, lo que es la servidumbre, pero no has gustado la libertad y no conoces si es dulce o es amarga. Si la conocieras, nos aconsejarías luchar por ella con la lanza y con el hacha” (Marx, 1982f [1842], p. 219).

## IV.2. Libertades

El segundo pliegue en la concepción de libertad opera bajo la figura de la diferencia entre el singular y el plural. Esta diferenciación emerge en el contexto de un debate con la posición del orador del estamento de las ciudades que tiene como resultado la afirmación de que la libertad no debe ser confundida con la *libertad de...*, en particular, con la *libertad de empresa*.

Marx presenta la posición del orador del estamento de las ciudades caracterizándola primero como incompleta, luego como falsa. Incompleta puesto que, en última instancia, frente a quienes promovían la censura, el estamento de las ciudades —posición que bien podría llevar el nombre de *burguesa*: “la que ante nosotros desfila es la oposición del *burgués*, no la del *citoyen*” (Marx, 1982f [1842], p. 207)— se afirma en una defensa de la

libertad de prensa con el argumento de que ella “no debe ser excluida de la *libertad general de industria*” (Marx, 1982f [1842], p. 209). El hecho de enmarcar la libertad de prensa en la libertad industrial se comprende en tanto “punto de vista” del orador: “si *Rembrandt* pinta a la Virgen bajo el ropaje de una campesina holandesa, ¿por qué nuestro orador no puede pintar a la libertad bajo una forma que le es habitual y con la que está familiarizado?” (Marx, 1982f [1842], p. 210). Si consideramos que el etnocentrismo es una de las cosas mejor repartidas del mundo<sup>23</sup>, es posible concederle, concluye Marx (1982f [1842]), “una *relativa* verdad al razonamiento de nuestro orador [del estamento de las ciudades]” (p. 210).

Pero esta concepción de la libertad de prensa es, para Marx, evidentemente falsa. El razonamiento resuena nuevamente a Spinoza (2011 [1677]): “cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación” (I, Ap., p. 115). Así, no es extraño que se tome “a la diosa de la libertad de prensa, de la que nada saben, por una de sus diosas conocidas y la asimilen, llamándola libertad industrial o libertad de propiedad” (Marx, 1982f [1842], p. 210), pero en esa trasposición se toma a la parte por el todo y se toma como un medio lo que debería ser un fin —se toma, decía Spinoza (2011 [1677]), “como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa” (I, Ap., p. 113). Si bien por el momento no es formulado en estos términos, poco tiempo después esta propensión a trastocar medios y fines estará en la base de aquello que llevará el nombre de *alienación*.

Luego de señalar el carácter tanto incompleto como falso de la posición del orador del estamento de las ciudades, Marx se dirige ya no a la forma sino al contenido de esa posición formulando una crítica categórica a la reducción de cualquier libertad a la libertad de empresa:

Libertad industrial, libertad de propiedad, libertad de conciencia, libertad de la prensa o de los tribunales: son todas *especies* del mismo género, de la *libertad por antonomasia*. Pero sería caer en un craso error olvidar la diferencia por debajo de la unidad y, más aún el convertir *una determinada especie* en pauta, en norma, en esfera de las demás. Es la *intolerancia* de una especie de libertad, que sólo admite las otras cuando se derivan de ella y se declaran vasallos suyos. [...]

<sup>23</sup> Como tiempo después se leerá en el *Manifiesto Comunista*: “[la burguesía] se forma un mundo a su imagen y semejanza” (Marx y Engels, 2017 [1848], p. 84).

Cada esfera determinada de libertad es la libertad de una determinada esfera, lo mismo que todo determinado modo de vida es el modo de vida de una determinada naturaleza. [...]

Así como en el sistema planetario cada planeta sólo se mueve en torno al sol al moverse alrededor de sí mismo, en el sistema de la libertad cada uno de los mundos que la forman sólo al girar de sí misma gira alrededor del sol central de la libertad. Hacer de la libertad de prensa una especie de la libertad industrial es defenderla matándola (Marx, 1982f [1842], p. 211).

Al exigir que las libertades no sean conducidas a la noche en la que todos los gatos son pardos, Marx formula *in nuce* el argumento que desarrollará poco tiempo después en su crítica de los derechos del hombre en *Sobre la cuestión judía*, más específicamente en su crítica a la concepción de la libertad *negativa*: el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás o, en otros términos, “la libertad del hombre considerado como una mónada, aislado y replegado sobre sí mismo” (Marx, 1982i [1844], p. 478). Es sabido que esta idea de libertad se presenta como un *equivalente general* de los restantes derechos del hombre. Cada uno de ellos (el derecho a la propiedad, la igualdad, la seguridad) es expresado mediante cierta idea de libertad: el derecho de “la empalizada”, el derecho de “la separación entre los hombres. Es el derecho a disociarse, el derecho del individuo *aislado*, limitado a sí mismo” (Marx, 1982i [1844], p. 478).

En *Sobre la libertad de prensa* es posible encontrar una crítica análoga a la de la reducción de diversos derechos a un equivalente general, pero esta vez referida a la propia libertad que suprime las diferencias de las libertades. Es la *libertad de empresa* la que se presenta allí como equivalente general de todas las demás libertades (entre otras, la de prensa). Todo el debate de Marx con el estamento de las ciudades está dirigido a combatir esa operación de equivalencia. De lo que se trata es de reconocer, en cambio, que allí donde se presenta una equivalencia es necesario desarrollar su diversificación o, en otros términos, señalar su diferencia:

¿acaso no anulo la libertad de un carácter cuando exijo que sea libre a la manera de otro? Tu libertad no es la mía, le grita la prensa a la industria. Lo mismo que tú sigues las leyes de tu esfera, yo quiero seguir las leyes de la mía. Ser libre a tu modo equivale para mí a verme privada de la libertad, lo mismo que el carpintero no se sentiría muy contento si, cuando pide la libertad de su oficio, se le otorgara como equivalente la libertad del filósofo (Marx, 1982f [1842], pp. 211-212).

Esto dibuja los contornos de una última cuestión que aquí quisiera dejar planteada para concluir. Esta cuestión se juega en la tensión en la concepción marxiana de la libertad en su formulación en singular y en plural. O, dicho de otra manera, entre la reducción de las libertades a un equivalente general y su posible diversificación.

Las *libertades* —en plural— en Marx suelen referir a un eufemismo por medio del cual no se presenta como libertad otra cosa que los privilegios o las prerrogativas de una clase, en particular, las prerrogativas de una feudalidad en crisis. Es ese, de hecho, el tono predominante en *Sobre la libertad de prensa*. Por ejemplo, cuando afirma que “estos señores [...] sólo reconocen la libertad como una *cualidad puramente individual* de ciertas personas y categorías [...]. Para salvar las libertades especiales del privilegio [*Privilegiums*], proscriben la libertad general de la naturaleza humana” (Marx, 1982f [1842], p. 191). Allí, la diversificación de las libertades debe ser reducida a la libertad general de la naturaleza humana. Esta posición se confirma poco antes de concluir el texto: “A nosotros no nos gusta la ‘libertad’ cuya vigencia se entiende solamente en plural. Inglaterra es un ejemplo a tamaño histórico natural de cuán peligroso es para ‘la libertad’ el horizonte limitado de las ‘libertades’” (Marx, 1982f [1842], p. 215).

Y, sin embargo, al permanecer en el estado práctico en el que la concepción de la libertad es esbozada, la crítica a la reducción de las libertades a la libertad es demasiado potente para desconocer sus posibles efectos para una nueva pluralización de la libertad, esta vez no como prerrogativa de viejas posiciones sino como *poesía del porvenir*. De ahí que quisiera sugerir, para concluir, que en la crítica a la reducción de la libertad de prensa a uno de sus tipos (libertad de empresa) existiría la posibilidad de pensar la tensión entre la libertad y su pluralización de manera resistente frente a la operación de reducción propia de cualquier equivalente general, señalando así la posibilidad de una lucha (que es a la vez una investigación) por las libertades que deben ser conquistadas. Por lo demás, un reconocimiento como este permitiría reabrir de otro modo un célebre pasaje del *Manifiesto comunista*: “[la burguesía] ha sustituido las innumerables [*zahllosen*] libertades escrituradas y adquiridas [*verbrieften und wohlerworbenen Freiheiten*] por la única y desalmada libertad de comercio” (Marx y Engels, 2017 [1848], p. 82). Releyendo esa frase a la luz del camino recorrido cabe preguntarse si no hay algo de la libertad que se perdió en su reducción a la libertad de comercio y, por tanto, si no se dibuja en ese reconocimiento el campo de una lucha, el territorio de disputa ya no por la libertad sino por las *innumerables libertades*, no tanto perdidas, sino por conquistar.

En un enigmático pasaje del *Tratado teológico-político*, Spinoza (2014b [1670]) haciendo referencia a los chinos, dice que “no es que hayan tenido siempre un Estado, sino que siempre recuperaron el perdido” (III, p. 163). De una manera análoga, con el camino recorrido hasta aquí, es posible sugerir: si como decía Marx, todas las libertades han existido siempre, no es porque la humanidad las haya *tenido siempre*, sino porque en cada lucha recuperaron las perdidas. Y, es por eso que, como concluía Spinoza, *sin dudas las recuperarán otra vez*.

## Referencias bibliográficas

- Abdo Ferez, C. (2022). La voluntad libre en Hegel. Recorridos del concepto, de Hobbes a Kant. En C. Abdo Ferez y M. A. Rossi (Comp.), *El punto sobre la i. Repensar la Filosofía del derecho de Hegel* (pp. 71-92). Eudeba.
- Althusser, L. (1983). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Balibar, É. (2005). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Gedisa.
- Bovero, M. (1986). El modelo hegeliano-marxiano. En N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna* (pp. 148-242). Fondo de Cultura Económica.
- Bensussan, G., y Labica, G. (1999). *Dictionnaire critique du marxisme*. Presses Universitaires de France.
- Chauí, M. (2017). Marx y la democracia (o el joven Marx lector de Spinoza). *Papel Máquina*, (11), 73-107.
- Clochec, P. (2014). Le libéralisme de Marx. *Actuel Marx*, (56), 109-123. <https://doi.org/10.3917/amx.056.0109>
- Cornu, A. (1965). *Marx, Engels. Del idealismo al materialismo histórico*. Platina y Stilcograf.
- D'Hondt, J. (1974). *De Hegel a Marx*. Amorrortu.
- Domínguez, E. (2020). El sueño, las palabras y la cosa. La filosofía de Marx frente a la Comuna. *Cuadernos filosóficos. Segunda época*, (17), 1-25. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi17.97>
- Fichte, J. G. (1986 [1793]). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (2004 [1821]). *Principios de la filosofía del derecho* (J. L. Vermal, Trad.). Sudamericana.
- Heinrich, M. (2021). *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna. Biografía y desarrollo de su obra. Volumen 1: 1818-1841*. Akal.
- Hobbes, T. (2016 [1642]). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano* (C. Mellizo, Trad.). Alianza.
- Kant, I. (1986 [1793]). *Teoría y práctica. En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*. Tecnos.

- Kant, I. (2018 [1784]). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En M. J. Solé (Comp.), *¿Qué es la Ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (pp. 239-248). Universidad Nacional de Quilmes.
- Kouvelákis, S. (2017). *Philosophie et révolution de Kant à Marx*. La fabrique.
- Löwy, M. (1973). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Siglo XXI.
- Lucrecio. (1994). *De la naturaleza de las cosas* (A. Marchena, Trad.). Cátedra.
- Marx, K. (1975a). *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), I/1. Karl Marx Werke, Artikel, Literarische Versuche bis März 1843*. Dietz Verlag Berlin.
- Marx, K. (1975b [1845]). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (W. Rocés, Trad.) (pp. 665-668). Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, K. (1977). Le Traité Théologico-Politique et la Correspondance de Spinoza: trois cahiers d'étude de l'année 1841. En AA. VV., *Cahiers Spinoza 1* (pp. 29-158). Éditions réplique.
- Marx, K. (1980 [1859]). *Contribución a la crítica de la economía política* (J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis y J. Aricó, Trads.). Siglo XXI.
- Marx, K. (1982a). *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), I/2. Karl Marx Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Dietz Verlag Berlin.
- Marx, K. (1982b [1835]). Reflexiones de un joven al elegir profesión. En W. Rocés (Trad.), *Escritos de juventud* (pp. 1-4). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982c [1837]). Carta al padre. En W. Rocés (Trad.), *Escritos de juventud* (pp. 5-13). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982d [1841]). Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro. En W. Rocés (Trad.), *Escritos de juventud* (pp. 15-70). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982e [1842]). Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura. En W. Rocés (Trad.), *Escritos de juventud* (pp. 149-169). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982f [1842]). Los debates de la VI Dieta Renana (artículo primero): Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la dieta. En W. Rocés (Trad.), *Escritos de juventud* (pp. 173-219). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982g [1842]). El editorial del número 179 de la «Gaceta de Colonia». En W. Rocés (Trad.), *Escritos de juventud* (pp. 220-236). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982h [1843]). Carta de Marx a Ruge (Kreuznach, septiembre 1843). En W. Rocés (Trad.), *Escritos de juventud* (pp. 457-460). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982i [1844]). Sobre la cuestión judía. En W. Rocés (Trad.), *Escritos de juventud* (pp. 461-490). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982j [1843]). Apéndice. En W. Rocés (Trad.), *Escritos de juventud* (pp. 669-704). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2011 [1894]). *El capital. Crítica de la economía política, tomo III* (L. Mames y P. Scaron, Trads.). Siglo XXI.

- Marx, K. y Engels, F. (2017 [1848]). *Manifiesto del Partido Comunista* (Instituto del Marxismo-Leninismo del PCUS, Trad.). Siglo XXI.
- Matheron, A. (1977). Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx. En AA. VV., *Cahiers Spinoza I* (pp. 159-212). Éditions réplique.
- Moreau, P.-F. (2014). *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. Antonio Machado Libros.
- Morfino, V. (2018). Sobre la no-contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser (C. Collazo, Trad.). *Demarcaciones*, (6).
- Nosetto, L. (2022). Hegel y el Estado. En C. Abdo Ferez y M. A. Rossi (Comp.), *El punto sobre la i. Repensar la Filosofía del derecho de Hegel* (pp. 219-249). Eudeba.
- Renault, E. (1995). *Marx et l'idée de critique*. Presses Universitaires de France.
- Renault, E. (2017). *Marx y la filosofía*. Prometeo.
- Rockmore, T. (1980). *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*. Southern Illinois University Press.
- Rubel, M. (1977). Marx à la rencontre de Spinoza. En AA. VV., *Cahiers Spinoza I* (pp. 7-28). Éditions réplique.
- Spinoza, B. (2011 [1677]). *Ética* (V. Peña, Trad.). Alianza.
- Spinoza, B. (2014a [1677]). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos* (A. Domínguez, Trad.). Alianza.
- Spinoza, B. (2014b [1670]). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, Trad.). Alianza.
- Solé, M. J. (2020). Fichte y la ilustración: de la defensa de la libertad de expresión a la exhortación al pensamiento autónomo. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, (21). <https://doi.org/10.4000/ref.1640>
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Tinta Limón.
- Tosel, A. (1979). Les critiques de la politique chez Marx. En É. Balibar, C. Luperini y A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique* (pp. 11-52). Maspero.
- Tosel, A. (2008). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*. L'Harmattan.
- Traverso, E. (2022). *Revolución. Una historia intelectual*. Fondo de Cultura Económica.