

Las transformaciones en la concepción marxiana de libertad y las relaciones Estado-Sociedad Civil entre 1842 y 1844.

Bruno Bonelli.

Cita:

Bruno Bonelli (2021). *Las transformaciones en la concepción marxiana de libertad y las relaciones Estado-Sociedad Civil entre 1842 y 1844*. XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-074/164>

“La libertad y el Estado en Marx entre 1842 y 1844”

PONENCIA 1752

Ponente: Bruno Bonelli, DNI 38175933

Eje 2, MESA 167: La crisis capitalista mundial: rebeliones populares y mundo del trabajo en la “nueva normalidad” pandémica. (ET: Pandemia)



Índice:

1- Introducción.....	2
2. Desarrollo.....	4
3. Hegel.....	4
4. Cieszkowsky.....	5
5. Feuerbach.....	7
6. Ruge.....	9
7. Marx.....	11
7.1. “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta” El Marx Burgués.....	11
7.2. Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel: ruptura con el idealismo Hegeliano.....	15
7.3. Glosas marginales: Identificación de la oposición entre burguesía y proletariado.....	16
7.4. Sobre la cuestión judía: ruptura con el Estado.....	18
8. Conclusión.....	20
9. Textos tratados.....	22
10. Bibliografía.....	22

1. Introducción

Comentaba Engels en un su prólogo de 1884 a Miseria de la Filosofía que la Justicia y la Igualdad de derechos eran “los pilares con cuya ayuda el burgués de los siglos XVIII y XIX quisiera elevar su edificio social sobre las ruinas de las injusticias, de las desigualdades y de los privilegios feudales” (Marx y Engels, 1981). Si bien estos siguen apareciendo como elementos del discurso legitimante del orden social, en las últimas décadas, ha cobrado mayor relevancia la apelación a la libertad como elemento fundante. En un sentido opuesto, la situación de la pandemia de COVID-19 ha tensionado tanto el concepto más común de libertad, como aquel planteado por Locke (Locke, 1847) así como los bemoles que adopta en el discurso político actual. Este punto de vista individual, natural, universal e inalienable es confrontado por el hecho de que las acciones y sus repercusiones, concretamente el virus que pueden transmitir, son propagados al cuerpo social. Frente a este contexto, se muestran renovados en sus potencias los textos marxianos entre 1842 y 1844, así como los textos con cuyo debate éstos se fungen, donde se despliegan las transformaciones efectuadas sobre el concepto de la libertad, partiendo de la aceptación de las iniciales críticas de Hegel al iusnaturalismo y otros postulados del movimiento joven hegeliano, hasta el abandono de la concepción de Estado en Hegel por parte de Marx, y las paralelas observaciones respecto a la relación entre Estado y Sociedad Civil.

El tema de este trabajo consiste en el uso y entendimiento del concepto de libertad en Marx, entre los años 1842 y 1844, es decir antes de exiliarse de Alemania e inmediatamente después. A su vez el tema comprende una relación del concepto de libertad con el concepto de Estado, pero que involucra otros elementos, como la racionalidad, la universalidad, la sociedad civil y el idealismo.

La pregunta podría enunciarse como ¿cómo se da y cómo es entendible el abandono de la centralidad de la libertad en Marx? Y a su vez ¿qué relación guarda este desplazamiento con el desplazamiento de todo el resto del sistema de ideas, en particular el concepto de estado? ¿Cómo se da este movimiento? El interrogante consiste en indagar sobre cómo es que se dan las modificaciones en ambos conceptos, centrándonos en el concepto de libertad. Es decir no solamente las diferencias que se dan, sino a su vez la pregunta por las posibles fuerzas habrían operado a fin de que esos cambios se dieran; fuerzas propias del desarrollo lógico de determinados argumentos, fuerzas relacionadas a posiciones coyunturales políticas, fuerzas relacionadas a influencias de otros pensadores, fuerzas que tiene que ver con un efecto de “arrastre” de un concepto por otros. La pregunta es no solo sobre el

estado inicial y final de ambos conceptos entre 1842 y 1844, sino también sobre qué relación habría entre el abandono de la centralidad de la libertad, junto con el abandono casi en paralelo de la idea de Estado hegeliano.

El problema principal consiste en la sorpresa que genera encontrar a Marx en particular en una lucha por la libertad, muchas veces cercana a posicionamientos liberales. Si se pelea por la libertad, lo primero es remitirse a la pregunta sobre cómo es que está siendo entendida la libertad, así como por qué libertades es que se lucha y podríamos agregar, para quienes se lucha. Además de esto el problema consiste en preguntarse qué sería lo que al ponerse en juego lleva a Marx a ir abandonando gradualmente la centralidad de la libertad, para ser remplazada por otros conceptos y problemáticas, como la alienación. Si a esto le agregamos la observación sobre el hecho de que se abandona la centralidad de la libertad en paralelo que revisa la idea de estado hegeliano, surge la inquietud sobre cómo es que estos conceptos están emparentados, o en realidad, cómo es que por estar emparentados en la concepción hegeliana de estado, diversas cuestiones llevaran a Marx, gradualmente a un reformulación del estado, junto con un abandono de la centralidad de la libertad. Quedaría a su vez, por fuera de este trabajo preguntarse sobre en qué status quedaría la libertad en trabajos posteriores a 1844 en Marx.

2. Desarrollo

Sobre la Libertad

A fin de poder responder los interrogantes del trabajo, lo primero es en poder establecer de alguna manera en qué consiste la libertad en estos escritos de 1842 de Marx. Para esto se abordarán no solamente a los escritos del propio Marx, sino que, comprendiéndolo como parte del movimiento jovenhegeliano, se mencionarán importantes contribuciones a la idea de libertad expresadas por este movimiento, incluyendo al propio Hegel. Las contribuciones de Feuerbach y de Cieszkowski, importantes en el planteo del problema de este trabajo, pero no tanto para comprender los planteos de Marx, quedan relegadas al Anexo y pueden ser obviadas. A su vez considero necesario este paso, ya que esta reconstrucción a través de ciertos autores de marcada influencia en Marx nos permitirá un mejor entendimiento del significado de la libertad en el propio Marx, dado que se trata de un concepto que no presenta un tratamiento directo en ningún texto, al ser un concepto no problemático, sino utilizado como algo que se define por antonomasia consigo mismo, al ser un concepto que aparece respondiendo a un sentido propio, tácito, acrítico, en de estos escritos.

3. Hegel

En Hegel, la libertad está íntimamente asociada al estado desde un principio. En un claro *Cumplimiento* del iusnaturalismo más allá de las *Disoluciones* que muestra Bobbio en "Hegel y el Iusnaturalismo"(1967), se hace evidente una marcado cumplimiento de las premisas de Rousseau sobre la libertad como autonomía, es decir, "no la libertad del individuo particular *respecto* al Estado o *del* Estado, sino la libertad de todos los individuos de una comunidad en el estado"(Bobbio, 1967, p. 400), aclarando además que no puede decirse lo mismo de Locke o Hobbes. El Estado de Hegel en el momento supremo de la eticidad es una clara realización teórica –al menos ideal- de la libertad como autonomía. Como dice Rousseau la libertad moral, en contraste a la natural, emparentada a la esclavitud, consistiría en "la obediencia a la ley que cada uno se ha prescrito"(Rousseau, 2003, p. 60)¹ y en la eticidad la ley sería la ley que todos se han dado. De allí que cobra mucho mayor sentido la frase de Hegel "...y solo la voluntad que obedece a la ley es libre"(Hegel "Philosophie de Geschichte"

¹ "Se podría agregar a lo adquirido por el estado civil la libertad moral, la única que vuelve al hombre realmente *dueño de sí mismo*; pues el impulso del exclusivo apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescripto es libertad" (Rousseau, 2003, p. 60, cursivas propias)

en Bobbio, 1967). Así podemos afirmar junto con Bobbio que Hegel al eliminar al Estado como un resultado de una asociación, hace del resultado (la libertad) algo mucho más radical que en el caso de Rousseau, porque elimina el carácter asociativo contractual del estado y por lo tanto pasa a representar una “realidad sustancial”, como una *comunidad orgánica* (Bobbio, 1967, p. 401).

Es decir para ambos el Estado es la realización de la libertad, es decir que “la idea de la libertad es verdadera solo en cuanto Estado” (Hegel, 2012 # 57). Ni para Hegel ni para Rousseau la libertad consiste en el arbitrio (propio del estado de naturaleza de Rousseau o de la sociedad civil de Hegel), sino la “libertad que se ha vuelto *objetiva* en cuanto sólo se realiza en la *comunidad y mediante la ley*”. De allí que Hegel polemizara constantemente contra las libertades individuales y el concepto de libertad individual en que los otros parecen como un límite.

En Hegel, la libertad solo es tal en tanto que se forma parte de la libertad del todo, ya que la libertad natural es aparente. A su vez solo se forma parte del todo en el Estado, que es el que por lo tanto abre las puertas a la libertad concreta. Esto es así porque se piensa a la libertad como autonomía, es decir como obediencia a la ley, dentro del estado y de en tanto pertenecientes a una comunidad orgánica, en el momento supremo de la eticidad.

4. Cieszkowsky

En relación a lo postulado por Hegel, los jóveneshegelianos, en el momento de definir la libertad verán surgir los problemas por varios lados. En el caso de Cieszkowsky, estos surgirán al intentar fundamentar, en sus “Prolegómenos de historiosofía”, la existencia de una progresión lógicamente explicable de la historia, que es a su vez un prerequisite para poder exigir de la filosofía de Hegel que sea capaz de abordar también el futuro. El problema es evidente: cómo poder esbozar la progresión lógica de la historia, con las determinaciones que ello implica, afirmándose a la vez la libertad.

Cieszkowsky aborda el tema en una nota al pie:

"Se nos podría replicar que la naturaleza es el campo de una necesidad ciega e inconsciente, mientras que las esfera del espíritu en general sería la de la libertad, en todos sus estadios, por consiguiente, tanto más en su estadio relativamente más alto, a saber, el del espíritu del mundo. Esto es cierto, pero esta distinción no causa el más

mínimo daño a nuestra afirmación anterior [la que señala la posibilidad de establecer una progresión lógica y necesaria de la historia]. En efecto, ¿Qué es la libertad en general? Es precisamente, expresado en una forma lógica, la síntesis especulativa de la necesidad y de la contingencia, de la ley y su revelación, de la esencia apodíctica y de su arbitraria manifestación. Por lo tanto, cuando en la historia distinguimos la esfera de la necesidad de la de la contingencia y calificamos a esta última de manifestación real, múltiplemente posible, de los acontecimientos, que solo son encarnaciones de conceptos universales, entonces nos queda, por otra parte, la ley inviolable e inadmisibile del desarrollo, esta idea directriz universal de la historia que seguramente no es menos necesaria en su proceso que las leyes de la naturaleza; y si incluso queremos suponer una gradación mayor en la necesidad, la necesidad espiritual todavía sería mayor, a causa de la posición superior que ella mantiene en la escala del desarrollo y a causa de la abundancia de determinaciones que encierra en sí. (...) La necesidad en sí, lo mismo que toda categoría lógica unilateral, ya contiene en si el principio de su contrario, que es precisamente la contingencia. Semejantes opuestos tienen que existir siempre y en todas partes, con la sola diferencia de que o bien se halla en sí, o bien puestos, o bien finalmente reconciliados.”(von Cieszkowski, 2002, pp. 74, 75, subrayado propio)

Así Cieszkowsky encuentra a la libertad en general como algo producto de la síntesis de la necesidad y la contingencia, un concepto que se manifiesta a lo largo del tiempo y no algo que se realiza en cada instante. Dado que cada realización es determinada no puede considerársela libre, sería el conjunto de las manifestaciones las que le darían sentido a la noción de libertad.²

Más adelante en el mismo texto (von Cieszkowski, 2002) distingue tres formas de delimitar la historia: el sentimiento, el pensamiento y la voluntad; y es precisamente en la voluntad donde coloca a la libertad; no en los dos anteriores. En relación con la libertad como autodeterminación de Hegel, podríamos encontrar una coherencia directa: solo la voluntad puede darse a sí misma leyes y cumplirlas. Esto también va de la mano con la asociación de la libertad del futuro que es asociada con el momento de la eticidad, no aportando nada nuevo hasta ahora de lo planteado por Hegel. Lo novedoso en Cieszkowsky, no es eso, sino que es en la *práctica* donde estaría la libertad comprendiendo la contingencia y la necesidad en simultáneo; ya que si el sentimiento es solamente contingente, inmediato, inconsciente y ciego; y por su parte

² Esta relación de tensión entre lo universal no determinado y lo particular determinado es algo que atraviesa también a Marx en su *Crítica a la Filosofía del Derecho en Hegel*, y a Feuerbach, como veremos en breve.

el pensamiento es consciente y necesario, solamente esencial; la libertad se encontraría entonces en la praxis pos teórica, donde está esbozado el retorno dialéctico desde la contingencia e inmediatez del sentimiento, pasando por su negación, la conciencia, determinada, necesaria, y retornando a la praxis pos teórica, donde están ambos elementos, la determinación y la contingencia. A su vez al asociar la praxis pos teórica con el futuro es que Cieszkowsky puede decir coherentemente que “los individuos de la Historia Universal, estos héroes que representan a las naciones, no deben ser *ciegos instrumentos*, ya sea del azar ya de la necesidad, sino *lucidos arquitectos* de su propia libertad” (von Cieszkowski, 2002, p. 79).

5. Feuerbach

En relación a esta limitación real de la libertad y por lo tanto un problema para sostener su concepto, es posible hallar una respuesta en Feuerbach. El problema podría plantearse en estos términos: ¿si su manifestación es siempre parcial, finita, real y limitada; cómo es que puede sostenerse este concepto de libertad infinito, total e ilimitado?

Feuerbach, al hacer de estas últimas características (universalidad, infinitud, características adjudicadas a dios) características del propio hombre, nos provee una solución bastante elegante.

“El hombre no es un ser particular, como lo es el animal, sino un ser *universal* y, por ello, no es un ser limitado y no-libre; pues universalidad, ilimitación y libertad son inseparables. Y esta libertad no existe por ejemplo en una facultad *particular*, en la *voluntad*, del mismo modo que esta universalidad no reside en una facultad particular de la *capacidad de pensar*, en la razón; esta libertad y esta universalidad se extienden a *todo* su ser.”(Feuerbach, 1989, p. 58)

Así la universalidad, ilimitación y libertad son características de todo el ser del hombre. No encontramos ya la libertad en el ámbito de la razón, o dentro de la capacidad particular de pensar, o en la voluntad, como en Cieszkowsky, ya que todos estos lugares son particulares. La conexión que antes existiera entre la razón y la libertad en Hegel, donde el estado moderno y racional era en efecto la autorrealización de la libertad, ahora se encuentra menos ligado, al ser la razón una facultad particular. (Podría de todas formas argumentarse que mientras que la razón es particular la Razón es universal).

Pero esta libertad está pensada en términos colectivos. De la misma manera que enuncia que “*La verdad es únicamente la totalidad de la vida y esencia humanas*” también enuncia que:

“El hombre particular *para sí* no tiene la *esencia* del hombre *ni en sí como ser moral ni en sí como ser pensante*. La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*: una unidad que empero no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el *Yo* y el *Tu*. La soledad es *finitud y limitación*; la *comunidad* es *libertad e infinitud*. El hombre *para sí* es hombre (en el sentido usual); el hombre con el hombre –*la unidad del Yo y el Tu*- es *Dios*.”(Feuerbach, 1989, p. 75, #59 y #60)

Así Feuerbach encuentra que la libertad es algo real solamente aplicado al conjunto de la humanidad a lo largo de su existencia histórica. Y es algo que solo existe en la unión de esos hombres, en el conjunto de la humanidad. Si pensáramos en los términos de Cieszkowsky, sería patente que la libertad sería algo universal que tiene sus manifestaciones particulares en la existencia de cada uno de los sujetos. Feuerbach (1995) también afirma en el capítulo “la esencia del hombre” en “La esencia del cristianismo” que la infinitud es la del género, así como la libertad del querer es del género y no del individuo. En cada hombre particular, ése se halla precisamente determinado, y no “libre” de su amor, de su razón y de su voluntad. Éstas se presentan inclusive, con sugerentes preguntas retóricas como “¿Es el hombre el que posee al amor o es, más bien, el amor quien posee a los hombres? (...) ¿dominas tú la razón o acaso no eres tú el dominado y absorbido por ella?”(Feuerbach, 1995, p. 55), como fuerzas que en efecto dominan al individuo. La voluntad expresada como libertad del querer solo es universalmente libre en el género. Y no es el hombre quien domina estas fuerzas sino al contrario, las determinaciones de estas la que lo dominan. Pero esto no es algo negativo, ya que el ser requiere de las determinaciones para existir, o debiéramos decir: existe solo en sus determinaciones: “Lo que no posee determinación alguna, tampoco ejerce actividad alguna sobre mi existencia. Negar las determinaciones es tanto como negar el ser mismo”(Feuerbach, 1995, p. 66).

La libertad es algo solo existente en la universalidad de todo el género humano, a lo largo del tiempo:

“Una muchedumbre infinita de predicados realmente diferentes, tan diferentes que no se puede conocer inmediatamente uno de ellos una vez dado y conocido otro cualquiera, se realiza y reafirma solamente en una muchedumbre o conjunto de seres o individuos diferentes. Así también está constituido el ser humano por una riqueza

infinita de predicados diferentes, justamente porque se realiza en la riqueza infinita de individuos diferentes. Cada hombre representa en cierta manera, un predicado nuevo, un nuevo elemento del talento de la humanidad. Cuantos son los hombres existentes, tantas son las fuerzas y propiedades que tiene la humanidad. La misma fuerza que existe en todos, también existe en cada individuo particular, pero tan determinada y especializada que aparece como una fuerza nueva. El misterio de la muchedumbre inagotable de las determinaciones divinas no es, por lo tanto, más que el misterio del ser humano en cuanto infinitamente variable y determinable, y que es, precisamente por eso, un ser sensible. Solamente en la sensibilidad, en el espacio y en el tiempo puede existir un ser infinito, realmente infinito y perfecto. Allí donde existen predicados verdaderamente diferentes existen también tiempos diferentes.” (Feuerbach, 1995, p. 74)

6. Ruge

En Ruge, en “La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestra época” la libertad, intentando escapar al “unilateral punto de vista teórico” del planteo Hegeliano, encontrará nuevos problemas. Esta huida de la pura abstracción viene acompañando la crítica a Hegel de Ruge según la cual los planteos de Hegel son propios de una época sin política, donde además la filosofía de Hegel, al mantenerse en el unilateral punto de vista teórico, ha operado un ocultamiento del medio en que piensa. A su vez, los imperativos de la época, además de los errores que se desprenden de este ocultamiento, que Ruge emparenta con la postura del protestantismo, hacen necesaria una modificación de ésta postura no política, ya que la época actual si lo es.

“Un mundo político nuevo, una vida pública genuina y una libertad política real robará a una amplia parte del saber actual su significado” (Ruge en Barrio, 1997, p. 132)

“La época de Hegel no fue muy propicia para la política, carece por completo de actividad periodística y de vida pública; se recluye en la sabiduría de la teoría, y los hombres, hundidos en una indolencia de muchos años olvidan que su teoría está muerta cuando se entierran con ella, en vez de configurar un nuevo mundo desde ella.” (Ruge en Barrio, 1997, p. 135)

A razón de este imperativo es que la libertad debe también escapar a la pura abstracción teórica. Pero, manteniendo la cercanía entre libertad y estado propia de Hegel, en base a una cita del #257 de la “Filosofía del Derecho” de Hegel, Ruge enuncia que

“el Estado es el espíritu público y el proceso del pensar y ejecutar públicos: el estado es la esencia, el sujeto autoconsciente la existencia, pero la esencia no es solo el fin, sino también el producto de la actividad del sujeto autoconsciente; por lo tanto la libertad es este *pensar y querer que se produce y se gobierna a sí mismo*, y que existe inmediatamente como *costumbre*, mediatizado por los *sujetos* autoconscientes.” (Ruge en Barrio, 1997, p. 136)

Según esto, el sujeto autoconsciente es la existencia de una esencia: el proceso del pensar y ejecutar públicos. De este proceso, la esencia es el Estado. Entonces, el Estado es la esencia de la libertad, y el sujeto autoconsciente su existencia. Además al considerar a la libertad como algo existente “inmediatamente en la *costumbre* mediatizada por los *sujetos* autoconscientes” se hace evidente que esta estaría siendo pensada de similar manera en el planteo de Hegel, donde corresponde al momento de la eticidad.

Nuevamente, como en Cieszkowski, aparece la autoconciencia como elemento necesario de la libertad, ahora, como mediadora. La libertad necesitaría de la autoconciencia, pero no sería suficiente solo la autoconciencia para que haya libertad; y he aquí un agregado por sobre los enunciados de Cieszkowski; es decir no alcanza solo con que la praxis sea pos teórica. Al estar planteada en términos manifiestamente colectivos y públicos, cada individuo sería solo una existencia de esa esencia libre. Es por eso por lo cual es también un prerrequisito la libertad política para la existencia de la libertad teórica. En relación a Cieszkowski, para que pudiera existir una praxis pos teórica debiera haber en primer término libertad política, ya que sino nunca se llegaría a la libertad teórica necesaria para la praxis pos teórica. Este reclamo de libertades políticas es también lo que orienta su crítica hacia el protestantismo, debido a que este recurre a la libertad solo como libertad de conciencia; reclusión de la cual es también acusado Hegel. En este planteo, la libertad no puede existir en ese “punto de vista limitado”, ya que el límite sería contrario a la libertad. Así es posible señalar una tensión entre la libertad y lo ilimitado. En contraposición con Cieszkowski podemos mencionar que Ruge comprende que “Las existencias históricas, precisamente por no ser determinaciones eternas y necesarias, no son portadoras de un ciclo, sino determinaciones libres y únicas.” (Ruge en Barrio, 1997, p. 155)

Además Ruge, tampoco se queda atrás en su exigencia de que la filosofía y en este caso la libertad, se hagan mundo a través de la *crítica*, al decir:

“el fin absoluto no se puede alcanzar *en abstracto*, sino solo en relación con la realidad exterior ya alcanzada, por tanto, como fin *determinado, finito*, y como producto de una realidad finita. Tampoco la libertad que está en el elemento del espíritu teórico es la *libertad absoluta, suelta y perfecta*, sino sólo *liberación* del espíritu respecto a una determinada exterioridad o existencia.” (Ruge en Barrio, 1997, p. 157)

Y es aquí donde surge el problema, porque entonces, ¿cómo podría llegar la libertad a ser tal, si la planteada por el espíritu teórico –como en el enunciado sobre la naturaleza del estado y de la libertad- es solo la liberación de una exterioridad o existencia? Si toda teoría es praxis, aun la que dirige hacia el interior de la conciencia ¿cuál es el resultado de la teoría del estado Hegeliana? Si solo se alcanza en relación con una realidad exterior ya alcanzada, de manera determinada y finita, ¿es sostenible la premisa antes sostenida sobre el Estado y la libertad? Por más que el querer, al ser el pensar real, empuje por el sentimiento hacia el pathos práctico y a la lucha, ¿es realizable ese estado hegeliano?

La desazón expresada por Ruge sobre la situación de Alemania en la correspondencia que sostiene con Marx en 1843 pareciera indicar que no.

7. Marx

7.1. “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta” El Marx Burgués

Este artículo pertenece a una serie de publicaciones en la Gaceta Renana que aparece a comienzos de 1842. De acuerdo al trabajo de Bermudo (1975) esta publicación contaba con el apoyo de la burguesía industrial y si bien se proponía un abordaje más bien económico, “los temas económicos van cediendo a los temas políticos”, “los jóvenes hegelianos han vencido en la lucha de líneas en la “Gaceta” y “la lucha ideológica se va a centrar en dos objetivos: el absolutismo y la religión” (Bermudo, 1975, p. 64). En el artículo en cuestión, sobre la libertad de prensa, Marx defenderá esta libertad criticando cada uno de los postulados de los representantes de los estamentos.

En base a esta defensa (sin ahondar en los postulados de cada estamento), podemos ver cómo es que se la está considerando. Lo primero en este particular es que la libertad es considerada como algo universal, que no puede ser negado parcialmente

sin ser negado en su totalidad. Pero a la vez, su negación es la afirmación de una libertad parcial:

“Desde el punto de vista de la Idea, es evidente que la libertad de prensa ostenta un derecho muy superior al de la censura, ya que es por sí misma una forma de la idea, de la libertad, un bien positivo, mientras que la censura es una forma de la falta de libertad, su negación, la polémica del mundo de la apariencia contra la concepción del mundo de la esencia, una naturaleza puramente negativa (...) [lo censurado por el orador] no es el fenómeno, es la esencia” (Marx, 1982, pp. 194, 195)

Así, no puede atacarse el fenómeno sin atacar la esencia; no puede negarse una libertad sin negar toda la libertad. Pero, ¿es posible este punto de vista? Si consideramos que la prensa es “de por sí, una realización de la libertad humana” (Marx, 1982, p. 195) en primer lugar aparece una idea universal de libertad humana, que se realiza. Si consideramos además que entonces “donde existe la prensa existe, por tanto, la libertad de prensa” se hace comprensible por qué “en el país de la censura, el Estado carece de libertad de prensa, pero goza de ella un miembro del Estado, el *gobierno*. Aparte de que los escritos oficiales del gobierno tienen plena libertad de prensa, ¿no ejerce directamente una libertad de prensa ilimitada, sino directa, indirectamente ? (...) Es la censura la que escribe los periódicos (...)” (Marx, 1982, p. 195).

Es evidente entonces que la esencia de la libertad humana es incuestionable y no combatible, ya que al combatir una manifestación de ésta se afirma otra manifestación de esta: “La libertad es a tal punto al esencia del hombre que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad (...) Nadie combate la libertad; combate a lo sumo la libertad de los otros” (Marx, 1982, p. 195). Si consideramos que la existencia de la prensa es una manifestación de la libertad, Marx exige consecuencia y que entonces se niegue a la existencia de la prensa misma, ya que sería la única manera de negar esta manifestación de la libertad (la libertad de prensa). Y siguiendo con este argumento, no puede haber ley racional que condene la libertad de prensa sin condenar la prensa. En la medida en que una ley intente hacer eso, se vuelve irracional, negándose por lo tanto su carácter de Ley, por eso el orador de los caballeros “En la libertad de prensa ataca la libertad humana, en la ley de prensa ataca a la ley” (Marx, 1982, p. 185).

De esta forma no puede cuestionarse una forma de libertad sin cuestionarlas todas, es decir sin cuestionar la esencia de la libertad; y cuestionar esta esencia es

cuestionar sus múltiples manifestaciones y la posibilidad misma de ponerle coto a la libertad. La negación de la libertad es por lo tanto contraria a la razón.

Esto último es de especial relevancia, porque la Dieta no estaría siendo racional. Si consideramos con Bermudo (1975) que “en este artículo, Marx sigue idealista, sin duda; y mantiene la idea hegeliana del Estado y la ley como expresiones de la razón”, la crítica consistiría en una demanda de racionalidad por parte de la Dieta. A su vez deberíamos agregar que la ley no es solo una expresión de la razón, sino el medio para la realización de la libertad. “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” y se hace evidente que se sigue pensando de manera idealista al pensar las leyes actuales como en el Estado en la eticidad: “las leyes no pueden prevenir los actos del hombre, puesto que son cabalmente las leyes interiores de la vida de sus propios actos”, de allí que “*una ley preventiva es, por lo tanto, una contradicción carente de sentido*. (Marx, 1982, p. 201)”

En esta defensa de la libertad no solo de prensa, sino de conciencia y de expresión, Marx deja incompleta su crítica, la incongruencia entre sus postulados teóricos considerados por él válidos y la realidad criticada no termina de ser salvada, la negación de la racionalidad y de la libertad por y en el Estado no lleva a una impugnación de este, aún. Si se hace evidente el carácter irracional de la Dieta y de sus miembros (lo que solo se hará más evidente en otros artículos como el orientado hacia el robo de leña o el que trata la problemática de los viñeros del Mosella) esto no es adjudicado aún a un carácter de *clase* de la Dieta sino a una preponderancia de los *intereses privados*. A su vez, por pasajes en “Sobre la libertad de prensa” en la argumentación se hace notar que según Marx la prensa tendría la posibilidad de afectar y corregir esta preponderancia hacia intereses privados, esta falta de universalidad de la Dieta, gracias a la difusión y crítica pública de los debates de la Dieta. La solución consiste en un reclamo a la realidad por su racionalidad, en una lucha por esta racionalidad, solo posible entonces mediante la libertad de prensa (en relación con los postulados sobre la opinión pública de Hegel en la “Filosofía del Derecho”)

Es de especial valor entonces la postura de Bermudo (1975) al considerar que el motor de esta limitación en la crítica es el mantenimiento incuestionado y tácito de la *división del trabajo*. Sólo manteniendo esta división del trabajo entre intelectual y manual como algo incuestionable, oculto, podemos entender cómo es que Marx considera a la prensa libre, la capaz de lidiar con la irracionalidad de la Dieta. Sería

una actividad periodística, intelectual, la capaz de resolver los problemas de la Dieta. Es importante señalar que esta aceptación es tácita ya que Marx aún no se ha abocado a la crítica de producciones como la de Adam Smith, donde ésta cuestión aparece planteada explícitamente; y cuyo análisis dará lugar a un posicionamiento explícito crítico de esa división social del trabajo.

Si ya la defensa de determinadas libertades, como la de prensa o la de conciencia, o la oposición a la iglesia así como el hecho de que la “Gaceta” tuviera sustento de la burguesía alemana, nos debieran haber hecho emparentar el posicionamiento de Marx con un posicionamiento burgués, me parece especialmente lúcido el aporte de Bermudo sobre cómo es la intangibilidad tácita de la *división del trabajo* lo que lo lleva a este posicionamiento. Es esta falta de cuestionamiento lo que posibilita que se piense al lugar de la *crítica* como un lugar transformador. La posterior censura de la “Gaceta” hará evidente la futilidad de los intentos de Marx de modificar las características de la Dieta desde el periodismo.

Su abandono de la Gaceta, junto con sus potencialidades, al menos teóricas, así como su viaje a Francia, lo llevarán a replantearse varias cuestiones. 1843 se presenta como un año de crisis, de lo que dan cuenta las Cartas cruzadas entre Marx Ruge, Feuerbach y Bakunin.

Sobre esta crisis es importante considerar lo expuesto por Abensour (1998), según lo cual habría en 1842 un tópico que se emparenta por un lado con las posturas de Bauer, es decir con importante foco en la “*emancipación de lo político con respecto a lo teológico*”(Abensour, 1998, p. 21), y por otro lado con Rousseau, acompañado de una autonomización del concepto de estado. Yo agregaría además una cercanía con Ruge, donde el lugar político es visto como irreductible o donde todo tiende hacia la política. En relación con Bermudo, esta defensa de la autonomía del estado y de lo político del poder eclesiástico estaría dentro de los reclamos típicos de la burguesía. Abensour también destaca el que la defensa de la prensa, como órgano mixto, consistiría en un cuestionamiento tácito a la inteligencia política del estado utópico-racional de Hegel. Es decir si se coloca a la prensa como un actor capaz de atacar la irracionalidad de la Dieta, se está considerando a la opinión pública no ya como una elemento pasivo a ser interpretado por el gobernante, sino un elemento activo, que como tal no termina de pertenecer ni al estado ni a la sociedad civil.

7.2. Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel: ruptura con el idealismo Hegeliano.

Este texto comienza con una clara reivindicación sobre los postulados de Feuerbach sobre la religión. De allí deriva hacia una crítica de la concepción ideal del Estado Hegeliano: “la imagen *alemana*, conceptual del Estado moderno, abstraída del *hombre real*, solo es posible y en cuanto que el mismo Estado se abstrae del *hombre real* o satisface al hombre *total* de un modo puramente imaginario” (Marx, 1982, p. 497).

En esta crítica Marx utiliza la idea de abstracción del hombre real, propia de la crítica de Feuerbach a la religión que coloca al pensar fuera del acto de pensar y fuera del hombre, es decir que aliena a este de su actividad; que a su vez se emparenta con sus postulados en su tesis doctoral, en los cuales critica la postura de Epicuro donde por mantener la libertad se la deja a su vez por fuera de lo concreto. Esta imposibilidad de lo Ideal de alcanzar lo concreto se desarrolla a lo largo del texto de la Crítica. El razonamiento Hegeliano al partir de la Idea, queda atrapado en esta, no pudiendo nunca salir fuera de sí más que de un modo tautológico, y esto sucede con cada instancia de las “determinaciones de la Idea”, los “así” o “por lo tanto” de Hegel son deducciones aparentes o nominales, como indica Dal Pra (1972) en “La dialéctica en Marx”. También encontramos el uso de otros dos argumentos de Feuerbach: el considerar al desarrollo Hegeliano como “un desarrollo de palabra”, y el uso de la relación entre sujeto y predicado que Feuerbach utiliza para criticar la idea de Dios, y Marx para criticar la Idea.

Esto es de importante relevancia para la idea de libertad, ya que en la formulación de Hegel como en la de Epicuro, no sería posible que esta alcanzara verdaderamente lo real. En el caso de Epicuro esto es negado directamente por el autor, en el caso de Hegel, esto se desprende de la imposibilidad de tender un puente real entre la Idea y lo concreto. La Idea, al deducir hacia lo concreto se encuentra a sí misma, y sus ejemplos empíricos no son más que afirmaciones sueltas, que además conducen a una aceptación de todo lo que existe como algo esencial “receptáculo de la razón universal, encarnación de Dios”, negando la posibilidad de realidades irracionales – como por ejemplo los debates al interior de la Dieta Renana-. “Es el resultado de conferir a lo empírico un valor universal y necesario” (Dal Pra, 1972, p. 89).

Esta negación de lo ideal, al menos tal como está planteado en Hegel, lleva a Marx a la formulación de la idea del “elemento pasivo”, la *base material* o a enunciar que “el poder material tiene que ser derrotado por el poder material” si bien agrega que “también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas.”

(Marx, 1982, p. 497). En todo el desarrollo, a pesar de la preeminencia dada a lo material, sigue habiendo una distinción, una *división del trabajo*. A pesar de hacer su aparición el proletariado como actor revolucionario, este es el arma material de la filosofía, como ésta es el arma espiritual del proletariado. Podríamos decir con Bermudo, que Marx sigue siendo burgués.

En relación a la libertad es notorio cómo progresivamente desaparece el término y es modificado por la palabra “emancipación”. La cuestión gira en torno ahora de la emancipación de la humanidad, por el desatarse de las cadenas radicales que una clase que por poseer dichas cadenas se convierte en clase universal, reclama una recuperación total del hombre al ser ella una pérdida total del hombre.

En este texto desaparece, se desdibuja la noción de libertad y es reemplazada por la emancipación de cadenas REALES. La realización de la filosofía es la superación de esta en la realidad; y allí la libertad tomaría la forma de emancipación.

7.3. Glosas marginales: Identificación de la oposición entre burguesía y proletariado

En el texto “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social’. Por un Prusiano”, Marx destaca la oposición marcada entre los obreros y la burguesía, dejándose de lado al monarca. Esta situación da para pensar a Marx sobre el lugar del estado y su relación con la sociedad civil. Si el conflicto se da dentro de la sociedad civil y el estado queda fuera habría un problema donde, el estado no sería capaz de intervenir. El estado no es capaz de resolver ese conflicto de la sociedad civil, porque debería eliminar a parte de esa sociedad civil: “¿Sabe que tendría que ordenar el rey para ello [resolver el conflicto de fondo al interior de la sociedad civil]? Sencillamente la destrucción del proletariado” (Marx, 1982, p. 512). A su vez Marx le explica al Prusiano Ruge, que el estado no es capaz de eso, sino que el estado solamente puede administrar el pauperismo, no destruirlo. “el rey de Prusia es tan poco original en esto como en sus otros actos; más aún, que sigue en ello el único camino que *puede* seguir un Estado (Marx, 1982, p. 511).”

Considerando que el estado es incapaz de ver en su propia esencia las causas de los males, sino a lo sumo criticar una determinada *forma de gobierno*, el “punto de vista político” se presenta como especialmente limitado. “Desde el punto de vista *político*, el Estado y la *organización de la sociedad* no son dos cosas distintas.” ” (Marx, 1982, p.

512) Y esto es un problema, ya que el Estado descansa sobre la contraposición entre vida pública y vida privada, y por lo tanto intereses generales y particulares. Al no poder salvarse esta contraposición, lo público se agota en lo público no pudiendo abordar lo privado, lo que quiere decir en última instancia la Sociedad Civil, sobre la que descansa el Estado. Para el Estado “su acción termina allí donde comienza la vida civil y su labor” (Marx, 1982, p. 512) “Si el estado quisiera acabar con la impotencia de su labor tendría que acabar con la actual *vida privada*. Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el estado *sólo* existe por contraposición a ella”. (Marx, 1982, p. 518)

Así “el entendimiento político es incapaz de descubrir la fuente de la penuria social” (Marx, 1982, p. 518) porque es incapaz de ir más allá del estado y de la comunidad política. El estado se presenta en este argumento como un todo abstracto, incapaz de abordar lo concreto, al igual que el pensamiento abstracto, en la “Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel”, no puede tender un puente real hacia lo concreto, y queda enredado en procesos discursivos.

A su vez este abandono del punto de vista político atenta contra el Estado racional e ideal de Hegel. Éste ya no es más la realización (o autorrealización) de la libertad, no puede exigírsele que lo sea, porque es incapaz de operar en la sociedad civil, en la vida privada, ya que está constituido como antagonismo a ésta.

Una verdadera libertad solo podrá venir de la mano del socialismo, a saber una revolución *política* que derroque el antiguo poder, pero que a la vez sea *social* es decir que permita la ruptura del aislamiento de los hombres con la *comunidad de los hombres*, con su propia esencia. Ya que “el *hombre* es más infinito que el *ciudadano* y la *vida humana* más infinita que la *vida política*” (Marx, 1982, p. 519). La lucha por la libertad se transporta entonces del ámbito de lo estatal, lo público (en contraposición a lo privado) y lo político, al ámbito de la sociedad civil, material, y productiva. Es importante además señalar esta connotación de lo infinito, en relación a la libertad e infinitud en Feuerbach como atributos genéricos de la humanidad. “Así pues por parcial que sea una insurrección *industrial*, encerrará siempre un alma *universal*, y por universal que sea una insurrección *política* albergará siempre, bajo la más *colosal* de las formas, un espíritu *estrecho*.” (Marx, 1982, p. 519)”

7.4. Sobre la cuestión judía: ruptura con el Estado

Este texto de Marx marca una ruptura definitiva con las posturas bauerianas que había sostenido en el período de la “Gaceta”. En una crítica abierta a esa postura liberal, anti-religiosa manifestará un conjunto de cuestiones que ya venía esbozando desde antes.

Una de ellas es que el problema de la emancipación religiosa no debe quedar solo en lo político. Esto se relaciona no solamente con lo expresado en las glosas marginales, sino que aparece ya en la Introducción de la “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel” “El protestantismo no trajo la verdadera solución, pero sí el verdadero planteamiento del problema. Ahora, ya no se trata de la lucha del secular contra el sacerdote sino de su lucha contra *su propio sacerdote interior*, contra su *naturaleza sacerdotal*.” (Marx, 1982, p. 493) Al ser la emancipación política insuficiente para lidiar con el “defecto” del cual es la manifestación la religión, esta emancipación es obviamente limitada, y la crítica de Marx a Bauer se centra sobre la no distinción de éste entre emancipación política y emancipación humana.

A su vez, al tomarse al Estado como mediador de la libertad, sucede lo mismo que con otros mediadores ideales; estos no alcanzan a realizar sus premisas discursivas. Podrá realizarse una anulación política pero esto “no obsta para que el Estado deje que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen* a su modo (...) que hagan valer su naturaleza *especial*.” (Marx, 1982, p. 469) Estos elementos materiales se mantienen en pie al margen de la esfera del estado³. Es en estos elementos entonces donde debiera realizarse la filosofía, donde debiera emanciparse el hombre.

La crítica posterior a los derechos del hombre, vistos como derechos políticos, lleva no solo a impugnarlos como tales, sino además a impugnarlos por su contenido por ser derechos que responden a los intereses de la “sociedad burguesa”; derechos que lejos de concebir al hombre como un ser genérico, presentan a la sociedad como “un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria” (Marx, 1982, p. 480). Es decir si ya era problemática la diferencia entre el *homme* y el *citoyen*, peor aún resulta la afirmación de que ni siquiera se trata de afirmar el *citoyen* por sobre el *homme* sino además de afirmar al *bourgeois* por sobre el *citoyen*.

³ Quedaría pendiente revisar la traducción de la expresión “esfera política”; a la luz de su significado en el texto de Marx, y las connotaciones que tuvo en la tradición sociológica, como por ejemplo en Habermas (1986); a fin de señalar si se trata del mismo concepto, o si por el contrario en Marx se está planteando otro tipo de “autonomía” de dicha “esfera”.

Marx al perder la visión ideal del Estado es capaz de apreciar finalmente el sentido que toma la legalidad en éste. No solo el Estado es problemático desde su postulación ideal, al no poder penetrar la Sociedad Civil, sino que además está hecho a la medida de ésta.

“La revolución política disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes sin *revolucionar* esas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como hacia la *premisa* en torno a la cual ya no es posible seguir razonando y, por consiguiente, como hacia su *base natural*.” (Marx, 1982, p. 483)

Hay una clara pérdida de la autonomía de lo político, de lo jurídico y de lo Estatal, en contraste con los escritos de la “Gaceta”, como hace notar Abensour (1998).

La emancipación (liberación-de) solo es real en la sociedad, solo puede ser *social, humana*. “Emancipar *socialmente* al judío equivale a *emancipar del judaísmo a la sociedad*”. Y este es un proceso *material*. “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 existencia genérica del hombre. (Marx, 1982, p. 490)” –Vale aclarar que en este escrito se relaciona al judío con la existencia burguesa-.

Es además importante señalar a esta emancipación como “superación del conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica”. En este punto, Marx no señala las formas concretas de esta proposición.

8. Conclusión

Como conclusión pueden decirse varias cosas.

Una de ellas es que la lucha por la libertad es propia del pensamiento burgués. Solo cuando abandona la dicotomía teoría-praxis, y por lo tanto la aceptación tácita de la *división del trabajo* puede pasar a hablar de emancipación. Solo cuando se muestra la futilidad de la teoría para abordar la realidad desde sus abstracciones, tanto sea como teoría abstracta o como crítica política, es que es posible modificar esta aceptación de la división del trabajo, y a su vez la dicotomía (si bien este proceso es aún parcial en los textos tratados). También es burgués considerar la posible unión entre la Razón y la razón, el Interés (general) y el interés. Es el abandono de esta posibilidad lo que hace que Marx pase a buscar el interés de una clase particular como el capaz de expresar el interés universal. Todos no serán jamás capaces de compartir intereses, pero puede haber una parte de esa totalidad que exprese los intereses generales. La aparición gradual del proletariado como clase universal es paralela al abandono de la postura burguesa (si bien esto es acompañado por otros motivos, como el abandono de la crítica política como método práctico).

Es por otro lado posible también ver una relación entre la crítica a la racionalidad estatal y el desplazamiento en el concepto de libertad. Si el Estado Hegeliano (autorrealización de la libertad) no es racional, tampoco es la autorrealización de la libertad. Si niega libertades particulares, por más que no pueda nada contra la libertad esencial del hombre, evidentemente no está siendo tampoco universal. Es decir, al estar atadas las ideas de racionalidad, libertad, universalidad y Estado, al caer una caen las otras. Al ser sostenibles en conjunto, los problemas con una llevan a problemas con otra. La irracionalidad atenta contra la universalidad, y a la vez contra la libertad. El atentado contra la libertad impide la racionalidad y así sucesivamente; no dándose en ningún caso la existencia real del Estado Hegeliano. Estas tensiones son las que atraviesan los textos de la Gaceta Renana en que Marx escribe en esas medias aguas entre los intereses de la burguesía renana, y los postulados del movimiento joven hegeliano.

De la mano de este proceso gradual en los textos de Marx, al estar la libertad asociada directamente al Estado, la “caída en desgracia” de este concepto arrastra a la categoría de libertad abstracta. Si el Estado no representa lo universal, si lo político no

puede penetrar la sociedad civil y lo puramente teórico no puede abordar lo real, ¿qué sentido tiene pensar la libertad en el Estado? La separación de libertad y Estado, por la crítica al estado y a lo político, lleva a hablar de emancipación en vez de libertad, y a pensársela como la superación de los problemas de (y en) la Sociedad Civil. En los escritos tratados, se encuentran todavía dentro del modelo de la enajenación, del aislamiento, por lo que la formulación consiste en plantear una la ruptura del aislamiento de los hombres con la *comunidad de los hombres*, una eliminación de la base material del conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

Otro motivo para entender la gradual suplantación conceptual de la libertad por la emancipación, consiste en que al afirmarse en la “Crítica a la filosofía del derecho de Hegel” que solo lo particular es real (Dal Pra, 1972, p. 77), la libertad general, propia de la Idea, se presenta como algo irreal. Al desaparecer lo universal como real, desaparece la libertad como algo universal. La universalidad abstracta es abandonada, junto con la centralidad del Estado y lo político, considerados otras abstracciones más. Junto a ellos pierde su centralidad la libertad. Al cuestionarse la racionalidad de lo que es en vez de presuponerla a priori, cae también la libertad de lo que es; la libertad ya no es algo que se dé como esencia humana, sino algo a conseguir, una emancipación a realizar en la práctica –en vez de en la conciencia- y en la Sociedad Civil –en vez de en el Estado-.

La vinculación respecto a la situación dada por el Covid-19 resulta evidente, dado que la superación de las limitaciones impuestas por la pandemia y la liberación de sus efectos, solo puede hacerse real, concreta, al tener un carácter genérico, al involucrar al conjunto de la sociedad con su inmunización “de rebaño”, y al efectuarse en esta sociedad civil: no es superable en términos políticos o leguleyos, sino en un proceso material de inmunización general. En todo caso, más que el hecho de que estas reflexiones hayan echado luz sobre la pandemia, es la pandemia la que invita a visitar nuevamente estas categorías que aparecen, a la luz de los hechos, como mucho más precisas para identificar las determinaciones de la humanidad y su potencias, que las reflexiones y representaciones individualistas y naturalistas sobre la libertad que tanto abundan en la academia y en el sentido común, posturas que pese a no explicar absolutamente nada, siguen operando como elementos teóricos a priori fundantes de disciplinas, escuelas y organizaciones enteras.

9. Textos tratados por orden de aparición:

Rousseau "El contrato social"

Hegel "Principios de la Filosofía del Derecho"

Von Cieszkowski, A. "Prolegómenos de historiosofía"

Feuerbach, L. "La esencia del cristianismo"

Feuerbach, L. "Principios de la filosofía del futuro"

Ruge, A. "La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestra época"

Marx, K. "Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta"

Marx, K. "Cartas cruzadas en 1843"

Marx, K. "Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción"

Marx, K. "Glosas críticas al artículo 'El rey de Prusia y la reforma social'. Por un prusiano",

Marx, K. "Sobre la cuestión judía"

10. Bibliografía:

Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*: Ediciones Colihue SRL.

Barrio, J. F. (1997). *Jóvenes hegelianos: textos sobre cuestiones histórico-políticas*: Ediciones Libertarias.

Bermudo, J. M. (1975). *El concepto de praxis en el joven Marx*: Península.

Bobbio, N. (1967). Hegel y el iusnaturalismo. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 13(13), 55-78.

Dal Pra, M. (1972). *La dialéctica en Marx: de los escritos de la juventud a la "introducción a la crítica de la economía política"*: Martínez Roca.

Feuerbach, L. (1989). *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*: PPU.

Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*, trad. JL Iglesias, Madrid, Trotta.

Habermas, J. (1986). *Historia y crítica de la opinión pública*.

Hegel, G. W. F. (2012). *Principios de la filosofía del derecho*: Sudamericana.

Locke, J. (1847). *An essay concerning human understanding*: Kay & Troutman.

Marx, K. (1982). *Escritos de juventud* (F. R. Llorente Ed.): Fondo de Cultura Económica México.

Marx, K. y Engels, F. (1981). *Miseria de la filosofía: respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Proudhon* (Vol. 222): Siglo Veintiuno.

Rousseau, J.-J. (2003). *El contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes*.

von Cieszkowski, A. (2002). *Prolegómenos a la historiosofía* (Vol. 85): Universidad de Salamanca.