

# MARX Y EL AENIGMA SPINOZA

*Nicolás González Varela\**

---

*MARX AND THE  
AENIGMA OF  
SPINOZA*

Recibido: 01/03/2014  
Aceptado: 18/04/2014

\*Nicolás González Varela (1960) es ensayista, editor, traductor y periodista cultural. Ha estudiado filosofía y psicología y enseñado Ciencias Políticas en la Universidad de Buenos Aires, así como traducido a Marx, Heidegger, Graves, Owen, Pessoa y Wallace entre otros. Autor de diversos artículos y estudios sobre Arendt, Blanchot, Heidegger, Engels, Graves, Marx, Nietzsche, Pound, Spinoza, colabora en distintos medios gráficos y digitales de actualidad y cultura tanto en Europa como en América. La última obra que Nicolás González Varela nos propone es la edición completa por primera vez en lengua española de los escritos políticos del gran poeta lusitano Fernando Pessoa.

## RESUMEN

Que Marx fue un atento lector del Spinoza político ya no hay dudas. La asimilación más profunda se efectuó entre 1841 y 1842, en su fase “democrática”, momento que antecede a la trascendente *Kritik*, a la filosofía política de Hegel y a la superación del Liberalismo republicano de Bauer y Ruge. Marx, siguiendo el propio método hegeliano, refuta al spinozismo político simplemente considerándolo, no tanto un punto de vista absolutamente falso, sino como no constituyendo el *Standpunkt* más elevado del Liberalismo, que es el de Hegel. Refutando el verdadero sistema, Marx considera a Spinoza como contenido y como momento subordinado de la filosofía política hegeliana *in toto*.

El “nervio de la refutación” a Spinoza, el ataque en sus propias trincheras, se efectúa en realidad por un tiro de elevación en el seno mismo del Hegel político. La verdadera *Kritik* al spinozismo se encuentra en reconocer su punto de vista como esencial y necesario en el desarrollo del Liberalismo, que se encuentra embebido en un nivel más alto y concreto, tanto filosófico como político, como es la propia *Grundlinien* hegeliana. Spinoza puede ser entendido en su totalidad, en sus limitaciones y puntos ciegos, a través de del proceso de mediación del parricidio hegeliano de Marx.

Palabras clave: liberalismo, spinozismo, marxismo, hegelianismo, filosofía política.

## ABSTRACT

Marx was an attentive reader of Spinoza's political philosophy, no doubts. The deeper assimilation took place between 1841 and 1842, in his “democratic” phase that precedes the transcendental moment of *Kritik* to the political philosophy of Hegel and to the overcoming Republican-Liberalism of Bauer and Ruge. Marx, following the Hegelian method itself refutes the political Spinozism by considering it, not so much a point of view absolutely false, but as not constituting the highest *Standpunkt* of Liberalism, which is that of Hegel. Refuting the real system, Marx sees Spinoza as content area and as a subordinate moment of Hegel's political philosophy *in toto*.

The “nerve refutation” of Spinoza, the attack in his own trenches, takes place in realities by lifting a shot within the same political Hegel. The True *Kritik* to Spinozism is to recognize his point of view as essential and necessary in the development of Liberalism, which is embedded in a higher and more concrete philosophical and political level, as is the Hegelian *Grundlinien*. Spinoza can be understood in its entirety, in its limitations and blind spots, through the mediation process conducted by the Hegelian Marx parricide.

Keywords: liberalism, Spinozism, Marxism, Hegelianism, political philosophy.

## RESUMO

Que Marx foi um atento leitor do Spinoza político não existe dúvida. A assimilação mais profunda se efetuou entre 1841 e 1842, em sua fase “democrática”, momento que antecede a transcendente *Kritik* na filosofia política de Hegel e a superação do Liberalismo republicano de Bauer e Ruge. Marx, seguindo o próprio método hegeliano, refuta o spinozismo político simplesmente considerando o mesmo, não tanto um ponto de vista absolutamente falso, mas como não constituindo o *Standpunkt*, mais elevado do Liberalismo, que é o de Hegel. Refutando o verdadeiro sistema, Marx considera Spinoza como conteúdo e como momento subordinado da filosofia política hegeliana *in toto*.

O “nervo da refutação” a Spinoza, o ataque em suas próprias trincheiras, se efetua em realidade por um tiro de elevação no seio de Hegel político. A verdadeira *Kritik* ao spinozismo se encontra em reconhecer seu ponto de vista como essencial e necessário no desenvolvimento do Liberalismo, que se encontra embebido num nível mais alto e concreto, tanto filosófico como político, com é a própria *Grundlinien* hegeliana. Spinoza pode ser entendido em sua totalidade, em suas limitações e pontos cegos, a través do processo de mediação do paricídio hegeliano de Marx.

Palavras-chave: liberalismo, spinozismo, hegelianismo, filosofia política.

Existió una época en Occidente en que uno podía ser condenado a muerte por ser spinozista. Y no se trataba de un malentendido ni una alegoría. Ya en 1717 Buddeus denomina a Bento de Spinoza como el *atheorum nostra aetate princeps* (“el gran jefe de los ateos de nuestros tiempos”). Alrededor de 1744 un profesor de Pisa, llamado Tommaso Vincenzo Moniglia, resumía en un libro en el que atacaba los llamados “filósofos fatalistas”, que la erosión del altar, el trono y los privilegios se debía a una corriente diabólica llamada *Spinosismo*. Otro escritor, Daniele Concina, llamaba a las ideas derivadas de Spinoza de *questa mostruosa divinita spinosiana*. Bayle en su difundido *Dictionnaire historique et critique*, escrito entre 1647 y 1706, afirmaba que Spinoza era el primer ateo sistemático: “Il a été un athée de système, et d’une méthode toute nouvelle, quoique le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs autres philosophes anciens et modernes, européens et orientaux”; incluso llamaba a uno de sus libros más políticos, precisamente el *Tractatus theologicus-politicus* de “livre pernicieux et détestable”. Y no era exageración: el *Tractatus* será colocado en el *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* de la Inquisición como “libro prohibido” el 3 de febrero de 1679. Incluso en el tardío año de 1816, realizando una revisión del estado de Europa, un contrailustrado llamado Antonio Valsecchi razonaba que las causas intelectuales de la Gran Revolución francesa no se encontraban en Rousseau o Voltaire sino en las obras de “Tommaso Hobbes d’Inglaterra, e Benedetto Spinosa di Olanda”. No hay duda que Spinoza fue el *bogeyman* de la Ilustración radical europea, y pocos historiadores de la filosofía o comentaristas enfatizan este hecho: su nombre era sinónimo de sedición y cuestionamiento a los poderes espirituales y terrenales. Su figura se unía a otros teóricos que destruían toda moral, toda religión, toda tradición: Maquiavelo, los libertinos y Hobbes. Entre 1650 y 1750 Spinoza, el escritor de la *hideous hypothesis* (Hume), era el autor más subversivo y no tenía parangón en cuanto a su trascendencia revolucionaria materialista, atea, libertina y democrática.

Sus enseñanzas desembocarían en los *libertines érudites*, en La Mettrie y Diderot e influenciarían a Hegel y a sus epígonos de izquierda: los jóvenes hegelianos, entre ellos a Moritz Hess y a una joven promesa filosófica: un renano llamado Karl Heinrich Marx. Es tentador comparar dos pensadores radicales, democráticos y materialistas como Spinoza y Marx. Un estudio de la recepción de Spinoza en Marx puede ser una tarea no meramente arqueológica sino actual y esencial para entender la filosofía política de Marx, los alcances éticos y políticos de su proyecto. En este intento corremos varios peligros: en primer lugar, sobredeterminar la formación del Marx filósofo exclusivamente por su contacto absoluto e irreversible con Hegel y el hegelianismo, como lo ha hecho la tradición de esa ciencia formidable llamada Marxología y muchos biógrafos;<sup>1</sup> otro peligro es al revés: desde Spinoza tratar de completar el aparente torso incompleto de la obra teórica de Marx, forzando a Spinoza hasta el límite de la interpretación y de una situación hermenéutica;<sup>2</sup> en tercer lugar olvidar que si Hegel fue la encrucijada en el desarrollo y maduración del pensamiento de Marx, ya el mismo Hegel produjo una suerte de spinozismo hegeliano, al integrarlo, no solo dentro de su

1. A modo de paradigma, el sociólogo Michael Lowy al analizar el paso de Marx al Comunismo entre 1842 y 1844, simplemente lo incorpora y subsume su propia educación política a las vicisitudes de una genérica izquierda hegeliana (sin identificarla como una línea política liberal), para concluir que “la evolución de Marx se inserta en este marco general...” (Lowy 1979, 37 y ss).

2. Un ejemplo es el libro de Antonio Negri *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993, de talante antihegeliano que encuentra la “unidad del proyecto humano de liberación” en una supuesta genealogía alternativa basada en Maquiavelo-Spinoza-Marx, a la línea de “mediación burguesa”, representada por Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel (Lowy 1979, 242). Una idea que va, *contra litteram*, con la autointerpretación del mismo Marx. Curiosamente Negri no consulta los manuscritos de Marx sobre Spinoza en 1841, ni profundiza en su posible presencia en obras más maduras.

historia de la filosofía, sino que la filosofía hegeliana ya contiene elementos esenciales de Spinoza.<sup>3</sup>

La paradoja puede formularse así: Marx, un joven hegeliano, un hegeliano de izquierda, se apropiará de la filosofía de Spinoza de una manera anti-hegeliana. La lectura de Spinoza es, al mismo tiempo, reconocimiento de Hegel y su parricidio. Pero antes debemos preguntarnos: ¿En qué condiciones político-filosóficas recibió el joven Marx al santo y repudiado Spinoza? El “Moro” de Trier lee críticamente al “Marrano de la Razón” de Amstel. Tal la compleja ecuación, tal el enigma. Entre los mismos especialistas spinozianos la cuestión del montaje del *Heft* de 1841 queda pendiente y entre los marxólogos hay hipótesis incompletas, o peor: malentendidos y silencios. Si existe continuidad en la línea Spinoza-Marx, ella existe exclusivamente como negación de la negación, dentro de la amplia *Kritik* a Hegel ¿Si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza? Lo podemos hacer, como ejercicio anómalo de historia de la Filosofía, pero precisamente para comprobar que estos dudosos criterios determinantes hacen desaparecer al Marx real, ciegan su evolución concreta. Una “marcha atrás”, una nostalgia hermenéutica para arrancar un sólido punto de partida marxiano, punto que debe buscarse en el propio pensamiento de Marx, en realidad descubre un falso refugio que esconde la impotencia de hacer frente al rico material que nos invita a ser dominado, sintetizado y unificado en profundidad. No hay que buscar la salvación en las torsiones textuales, los *fórceps* terminológicos, acoplamientos caprichosos, que solo exhiben una huida y más pobreza. Entre Baruch, el “hebreo virtuoso”, y Marx pueden encontrarse semejanzas, analogías, líneas generales que cruzan ambos pensamientos. Un ejemplo se encuentra en la *Ética*, su libro más respetable desde el punto de vista académico: allí Spinoza define al dinero como “compendio de todas las cosas” (IV, capítulo XXVIII), en el cual se desarrolla la servidumbre humana: “Pero el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad”, expresión que tomada a la ligera, literalmente y sin más recuerda la definición del dinero del Marx maduro en *Das Kapital* como “equivalente general” en el proceso de intercambio de mercancías.

Es evidente para cualquier lector de Spinoza que en su filosofía práctica, inclusive en su libro más ambicioso, la *Ética*, existe un enorme déficit, un vacío teórico tanto en el análisis de las relaciones sociales como en la estructura económica, para que podamos hablar de algún tipo de encuentro o incluso de influencia predecesora. Marx ciertamente *ha leído* a Spinoza y podemos, sin olvidar al propio Marx, *servirnos* de Spinoza para leer desde otra perspectiva a Marx y volver a investigar a Spinoza *después* de Marx. Los estudios de los años 1970's, en especial en Francia e Italia, se han impuesto sobre la idea demasiado simplista de un Spinoza “materialista y ateo” (habría que explicar primero qué tipo de ateísmo y qué tipo de materialismo), un esquema interpretativo, un clima exegético, que puede definirse como idealista y panteísta: la tradición althusseriana en Francia y las importantes contribuciones de Emilia Giancotti en lengua italiana, que ha influenciado a Negri, pueden sintetizarse en la idea que podemos utilizar a Spinoza para *leer mejor* a Marx. Althusser decía con razón que a Spinoza, “hay que leerlo, y saber que existe: que existe aún hoy. Para reconocerlo, hay que conocerlo al menos un poco...”, pero al mismo tiempo que reconocía su grandeza, Althusser buscaba en Spinoza una alternativa genealógica tanto al *Dia Mat* como al Existencialismo de corte filomarxista, es decir: Spinoza como una suerte de Odiseo, luchando entre Escila y Caribdis, y que permitiría

3. Sobre el spinozismo hegeliano, véase Chiegerin 1961. Spinoza está, casi como un hilo rojo, en todo el desarrollo intelectual de Hegel desde Tubinga. Chiegerin demuestra que el Spinozismo, o sea “in definitiva, l'impostazione monistica spinoziana, fu il substrato culturale assimilato inizialmente da Hegel...” (Chiegerin 1961, 170).

ir más allá de Marx, o al menos, completar el parricidio filosófico de Marx con respecto a Hegel. Spinoza *prima* Marx. Althusser, un reo confeso del *Spinozisme* desde mucho antes de conocer a Marx, ve en Spinoza un fulcro, el definitivo, para leer de manera correcta (no-hegeliana) *Das Kapital*, llegando a considerar a la filosofía spinoziana como “la mayor revolución filosófica de todos los tiempos”. Leer a Spinoza, significa en clave althusseriana, apropiarse de la “única tradición materialista” en Occidente. Rápidamente Althusser considera que en primer lugar en Spinoza se encuentra una teoría del conocimiento que va de lo abstracto a lo concreto (tal como Marx lo practica en los *Grundrisse*); en segundo lugar, Spinoza es la anticipación de su propia teoría de la “causalidad estructural”: la causalidad de *Deu sive natura* inmanente en el Mundo, sería la más clara formulación de su famoso principio del “Proceso sin sujeto” y de la necesidad de articulación de lo real (relación spinoziana entre *series* y *connexio*); finalmente Althusser considera a Spinoza el primer teórico de la Ideología (por su elaboración de la necesidad de la ilusión en la relación entre Estado & pueblo), que definirá incluso los modos de producción ideológicos (realidad imaginaria, inversión interna, ilusión del sujeto). A partir de aquí, Spinoza aparece como la auténtica Némesis de Hegel, antagonista materialista y filósofo anti dialéctico *par excellence*, teórico *avant la lettre* del proceso sin sujeto, o sea, del propio estructuralismo marxista de Althusser. Salir de la trampa del Estructuralismo burgués y del *Dia Mat* stalinista usando a Spinoza, tal la empresa althusseriana, significa renunciar *in toto* a la Dialéctica y expurgar de Marx todo residuo hegeliano. En el mismo sentido van las interpretaciones, con variaciones menores, de la escuela althusseriana (Macherey, Negri, Balibar, etc.), que ven a Spinoza como el filósofo de la inmanencia absoluta, una posibilidad de renovar los fundamentos del Iusnaturalismo (el derecho natural), en radical oposición y enfrentamiento con la genealogía trascendente que comenzaría en Hobbes. Spinoza es la real y solitaria alternativa a Hegel, Spinoza es el camino nunca recorrido de la filosofía occidental. Spinoza no es un “momento” a superar, nada de *aufgehoben* como lo explicaba Hegel en su Historia de la Filosofía, sino que su pensamiento es un camino bloqueado, jamás recorrido en Occidente.

De una parte habría una tradición “perversa” de la Modernidad burguesa (Hobbes-Rousseau-Hegel); y una de crítica al pensamiento de la trascendencia alternativo (Maquiavelo-Spinoza-Marx deshegelianizado). La oposición spinoziana *potentia versus potestas* nos permite, como dice Emilia Giancotti, proceder a una lectura puramente conflictual (ya no dialéctica, ya no en clave hegeliana) de la contradicción entre *Arbeitskraft* (fuerza de trabajo) y las relaciones de producción (*Verhältnisseproduktion*). Spinoza habrá empezado a desarrollar una Ontología de la relación (parafraseando a Balibar), una teoría general de la comunicación, de la cual podrían derivarse diversas formas de vida racional, imaginativa y política. Aunque la tradición interpretativa inaugurada por Althusser ha tenido mucho de positivo sobre el árido terreno, banal terreno diría, del Postmodernismo francés e italiano, pero son evidentes sus esquematismos, su falta de precisión filosófica, en algunos casos su forzadas categorías y sus presupuestos ideológicos. Althusser había refundido a Spinoza hasta convertirlo en el predecesor “materialista & inmanentista” de Marx y de él mismo. Spinoza (y Descartes su maestro) generalmente etiquetados, con rapidez e imprecisión, como “materialistas”, aunque habría que llamarlos, con más acierto, como “naturalistas”, uno dualista; el otro, Spinoza, que intentó construir un sistema inmanentista (el gran centro de atracción para la tradición althusseriana). Spinoza no dejó de ser un cartesiano crítico, con todo lo que implica. La supervivencia, inesperada y fantasmagórica, de la oposición metafísica entre la extensión y el pensamiento, hacen muy problemático que pueda ser calificado como “materialista”, ya que sigue existiendo la oposición entre Ser (pensamiento) y no-Ser (cuerpo), cuestión que en un auténtico Materialismo carece de sentido. No hay dudas que Spinoza intentó renovar al Naturalismo de una forma novedosa con aportes de antiguos filósofos materialista antiguos (Epicuro,

Demócrito, por ejemplo), que después, en feliz coincidencia, también atraerían el interés del joven Marx. En Althusser, su idea materialista (no dialéctica) se basa en la imposibilidad de salir de la relación y conexión infraestructura económica y superestructura (jurídica, política, etc.), si mantenemos está feliz tópica, es imposible caer en el “delirio idealista”. El materialismo spinozista, como ya dijimos, tiene esa carencia fundamental, ya que se encuentra ausente todo análisis social o económico, sin hablar de su *credo minimum*, Spinoza seguía siendo un “ebrio de Dios” como le llamaba Novalis, o pensemos por un momento que la acusación que más la dolía a Spinoza era precisamente que se le calificara de ateo. Su idea puede ser anti idealista, pero es muy problemático calificarla de materialista. No es casualidad que Althusser reflexionara señalando que seguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo anti hegeliano por Spinoza sin arrepentirse, “pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la Contradicción” ¿Se puede pensar el Materialismo de Marx sin el método dialéctico? No lo puedo imaginar. El intento, una fuga teórica del Estructuralismo, de “buscar argumentos para el Materialismo” que propugnaba Althusser puede llegar al límite en el que la *interpretatio* desfigure no solo a Spinoza sino al propio Marx. La exégesis de Negri se encuentra firmemente asentada en la tradición althusseriana, de la que ya hablamos, pero abreva en la profundidad filológica de Giancotti, gran estudiosa italiana de Spinoza. Su libro *L'anomalia salvaggia...* fue inmediatamente traducido al francés y editado con ¡tres prólogos!, uno del althusseriano Macherey, otro del filósofo posmoderno Deleuze y finalmente del estudioso spinozista Matheron. Aunque Negri, otra paradoja, no se centra en el *Tractatus theologico-politicus*, sino en el inconcluso *Tractatus politicus*, que Marx jamás comenta. La clave de su lectura es la idea que en Spinoza se encuentran en realidad dos Spinozas: uno inicial, inferior, panteísta, ascético-calvinista (incluso neoplatónico y utópico, hasta ¡en exceso dialéctico!) y un Spinoza más complejo y avanzado, de un naturalismo materialista, anti-teleológico, que es precursor *ad litteram* del propio Marx, y que no habría podido cristalizarse debido a las insuficiencias en el desarrollo de las fuerzas productivas.

El segundo Spinoza sería absolutamente indispensable para recupera a Marx de su empantanamiento en la hipoteca hegeliana... Esta “ruptura epistemológica” estaría en la interrupción de su Ética, durante el cual escribió el *Tractatus...* y obra a la cual volvió de alguna manera “más materialista”, y contradiciendo *in mente* al anterior Spinoza. Por supuesto, Negri es incapaz de demostrar este *côupure* althusseriano con seriedad filológica, como muchos críticos han señalado, “dramatiza” una tensión que no existe, lo mismo que le sucedió a su maestro con el joven Marx. Por cierto, nada más pseudohegeliano que estas ideas de “ruptura” y ¡en-sí-y-para-sí! Negri piensa a Spinoza ¡tal como lo había interpretado el mismo Hegel! Muchos analistas, no sin razón, han definido al último Negri como un híbrido ideológico entre un “joven-hegelianismo” y el Posmodernismo. En cuanto al eje político materialista que Negri encuentra en la oposición de Spinoza entre *potentia* versus *potestas*, el acento termina, injustificadamente, en hacer recaer a Spinoza en posiciones cuasi-anarquistas, del lado exclusivamente de la *potentia*. Recordemos que la idea de Spinoza de la democracia, al igual que sus propuestas de formas de gobierno monárquicas, se inclinan hacia la Aristocracia. De hecho, él limita el alcance de la Democracia de tal manera (excluyendo en el póstumo *Tractatus politicus* a trabajadores manuales y mujeres en general, además de tolerar la institución de la Esclavitud) que es solo por un tecnicismo que no es una Aristocracia. Para Spinoza, que es mucho más complejo de lo que piensan sus comentaristas posmodernos, la Democracia se diferencia de la Aristocracia (el reconoce tres formas básicas de gobierno) solo en el método de selección de su élite gobernante, no en el tipo de política llevadas a cabo en ella.

En este sentido Spinoza es un realista. Lo que es muy importante como aporte negativo para la futura crítica materialista a la Democracia burguesa (la forma republicana) que hará Marx.

¿Cuál es el significado de Spinoza en la teoría y en la praxis de un joven Marx? El documento más importante de esta apropiación es el *Hefte Spinoza*, escrito en Berlín entre marzo y abril de 1841.<sup>4</sup> En un primer momento, en esa formidable ciencia llamada *Marxologie* se pensó, deducciones entresacadas de consejos a Marx de Bruno Bauer, que lecturas y extractos fueron realizados en vista a un eventual examen oral que debían pasar todos los candidatos al doctorado en la Universidad de Berlín.<sup>5</sup> Pero si se excluyen los dos cuadernos de Aristóteles, las fechas de estos *Exzerpte* hacen improbable la hipótesis: Marx ya era *Doktor* en Filosofía en marzo de 1841. Spinoza ya llamaba la atención del joven Marx unos años antes. Los siete cuadernos sobre Epicuro de 1839-1840 son una parte del trabajo preparatorio, seguramente enorme y exhaustivo según las técnicas de trabajo marxianas, y un elocuente ejemplo de la seriedad científica ya en su época universitaria. No solo de formalidad académica: ya aquí es evidente el *pathos* político liberal de izquierda del joven Marx.<sup>6</sup> En los cuadernos no solo hay extractos de Epicuro, de doxógrafos como Diógenes Laercio, Sexto Empírico, Plutarco, Lucrecio o Gassendi. Por primera vez aparece una referencia de Marx a Baruch de Spinoza. Analizando un libro del especialista Bauer sobre Sócrates,<sup>7</sup> *Cristo y el platonismo en la Religión*, el joven Marx delinea una genealogía muy significativa:

La actitud de los filósofos más (*intensivren Philosophen*), como Aristóteles, Spinoza o Hegel, adoptan una forma más general, menos sumergida en la Forma del sentimiento empírico (*empirische Gefühl*), por eso al fervor de Aristóteles, cuando ensalza la θεωρία (theoría) como lo mejor, como la cosa το ηδιστον και αριστον (más agradable y noble), o cuando elogia la racionalidad de la Naturaleza en su tratado περι της φυσικης ζωικης (“Sobre la Naturaleza de los Animales”)<sup>8</sup> o la inspiración de Spinoza, cuando habla de la consideración *sub specie aeternitatis* (Bajo la especie eterna) del amor a Dios o de la *libertas mentis humanae* (Libertad de la Espiritu humano), el fervor de Hegel cuando desarrolla la eterna realización de la Idea, el magnífico organismo del universo del Espíritu; esta inspiración es más lograda, más cálida, más beneficiosa para el Espíritu de la Cultura Universal... prende la llama del puro fuego de la Ciencia... estos son los *spiritus* que animan el proceso de desarrollo de la Historia Universal (Marx y Engels 1982, 135).

Aquí es evidente el conocimiento profundo de Marx de Spinoza (en especial de su Ética), un conocimiento que solo en parte era debido al *excursus* historiográfico y filósofo-

4. Remitimos al lector a nuestra propuesta de traducción y edición, primera en español: Marx, Karl Heinrich, *Cuaderno Spinoza*.

5. Carta de Bruno Bauer a Karl Marx, 30 de marzo de 1840. También véase la tesis de Maximilien Rubel (1978) y también “Pour une étologie de l’aliénation politique: Marx à l’école de Spinoza. Rubel incluso apunta a un conocimiento insuficiente y superficial de la obra spinoziana: “Marx avait déjà plus qu’une connaissance vague de cette œuvre.” Se puede comprobar con certeza el conocimiento de Marx de la *Ética*, del *Tractatus theologicus politicus*, del *Tractatus politicus* y de la correspondencia, de acuerdo a la edición de Paulus de 1802.

6. Cuando Lassalle le envía su libro sobre Heráclito, Marx recuerda este trabajo de una manera muy peculiar, señalándole que en su juventud tuvo sobre Epicuro “un interés más político que filosófico” (Marx 1857, 547). En otra carta a Lassalle, Marx le confesará, después de haber leído su libro, que él “había hecho un trabajo análogo sobre un filósofo mucho más fácil, Epicuro, intentando la exposición del sistema a partir de fragmentos, un sistema a propósito del cual yo, estoy convencido, encontramos, como en Heráclito, en los escritos de Epicuro en sí mismos, pero no en una sistematicidad desarrollada” (Marx y Engels 1858, 561).

7. En otro contexto opuesto, el libro de Bauer que emparentaba a Sócrates con Cristo, y a Platón como un precursor del Cristianismo moderno, será uno de los objetos de crítica del joven filólogo Nietzsche.

8. Marx cita una obra inexistente o mal escrita. La referencia corresponde a *Peri zôon moriôn*, *Sobre las partes de los Animales*, I, 5, 645, a, 5-6, en edición latina conocido como *De Partibus Animalium*.

ico-político de la izquierda hegeliana. Hay que recordar la influencia de Ludwig Feuerbach y su Historia de la Filosofía, ampliamente leída en los círculos berlineses, en la cual Spinoza es el punto cúlmine del desarrollo de la Filosofía Moderna.<sup>9</sup> Para Feuerbach, Spinoza tiene un rol esencial en la Historia Universal, porque “posee una intuición interior, una intuición de la Naturaleza de la Cosa, en lugar de la representación de una Potencia irracional extra-esencial” (Feuerbach 1833, 179).

Incluso la propia filosofía especulativa es, a su entender, parte de una venerable tradición que se inicia con la ruptura de Spinoza, es “revivida” y perfeccionada por Schelling y culmina en Hegel. Para Feuerbach, como para el joven Marx, Spinoza es el verdadero fundador de la Filosofía como Ciencia de la Verdad, que no se ve afectada ni confundida por la aspiración y veleidad del lado pasional del alma humana. Y para ambos, Spinoza es el modelo de una Filosofía Práctica aplicada a los problemas humanos de su tiempo. Sabemos que durante la preparación de su tesis doctoral, la *Differenz...*, Marx utilizó y conocía en detalle la obra de Feuerbach *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza*. Los puntos de contacto entre la ética epicúrea clásica y Spinoza resultaban sin dudas evidentes e indudables para Marx.<sup>10</sup> En el Cuaderno IV, cuando Marx haga entrar en escena a Lucrecio y extracte pasajes de su *De rerum natura*, transcribirá una proposición de la Ética spinoziana: *beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus* (“la dicha no es el premio de la Virtud, sino la Virtud misma”), para a continuación anotar: *Die erste Grundlage philosophischer Forschung ist ein kühner freier Geist* (“El primer fundamento de una investigación filosófica es un espíritu libre y audaz”) (Spinoza 1833, 426). Spinoza, a los ojos de los jóvenes hegelianos, era el verdadero fundador de la Filosofía Especulativa moderna y como corolario se deducía que el Ateísmo era la consecuencia necesaria del Panteísmo spinozista. Marx vuelve a hablar de la Dialéctica, después de su largo silencio desde la carta a su padre de 1837: “Muerte y Amor son los mitos de la Dialéctica negativa (*negativen Dialektik*), pues la Dialéctica es la luz elemental interior (*innre einfache Licht*), el ojo penetrante del Amor, el Alma íntima que no es oprimida por el Cuerpo de la Escisión material (*materialischen Zerspaltung*), el lugar interior del Espíritu. Así que su mito es el Amor; pero la Dialéctica es también la corriente avasalladora que quebranta la multiplicidad y su limitación, que subvierte las Formas autosuficientes (*selbständigen Gestalten*), sumergiéndolo todo en el Amor único de la Eternidad. Así que su mito es la Muerte. Ella (la Dialéctica) es, pues, la Muerte, pero es a la vez el vehículo de la Vitalidad (*Vehikel der Lebendigkeit*), del despliegue en los jardines del Espíritu, el desbordarse en la espumante copa de las simientes puntuales, de las que brota la flor del fuego único del Espíritu. Por eso Plotino la llama medio para la *απλωσις* (*haplosis*, *Vereinfachung*, simplificación) del Alma, para la unión inmediata con Dios, una expresión en la que se unen ambas cosas y, al mismo tiempo, la *θεωρία* (*theoria*, *Theorie*, teoría) de Aristóteles con la Dialéctica de Platón” (Marx y Engels 1982, 137).

Ya en su inicio Marx crítica y se separa críticamente del mismo Hegel: “Hegel ha definido bien el carácter general de estos sistemas...pero... su concepción de lo que él llamaba ‘Filosofía Especulativa’ *par excellence* le impedía a este gigantesco pensador reconocer la gran importancia que estos sistemas tienen para la Historia de la Filosofía Griega y, de un modo más general, para el Espíritu griego.” Y tiene dos antídotos poderosos: Epicuro y Spinoza. Pensaba, siguiendo la vuelta a Fichte que había efectuado Bruno Bauer, que había llegado la hora de mostrar su importancia y su papel como expresión de la Filosofía de la ‘Conciencia-en-sí’: “Son ellos (epicúreos, estoicos, escépticos) *los filósofos de la Autoconciencia* (*Philosophen des Selbstbewußtseins*)” (Marx 1975, 5). Sobre las nuevas tareas de la Filosofía, Marx declara que:

La condición de los Antiguos es la acción de la Naturaleza, la de los Modernos la

9. También su trabajo sobre Leibniz (Feuerbach 1837, 179).

10. La fórmula es del propio Feuerbach (1984, 21).



acción del Espíritu. La lucha de los Antiguos solo podía concluir al destruirse el cielo visible, el nexa sustancial de la Vida, la fuerza de gravedad de la existencia política y religiosa, ya que la Naturaleza tiene necesariamente que escindirse para que el Espíritu se una a sí mismo. Los griegos la quebraron con el ingenioso martillo de Hefesto, separándola en estatuas; el romano le hundi6 la espada en su coraz6n, y los pueblos murieron, pero la Filosofía Moderna arranca el sello a la palabra, deja que se evapore en el fuego sagrado del Espiritu y, como luchador del Espiritu con el Espiritu, y no como un ap6stata caído y aislado de la fuerza de gravedad de la Naturaleza, la hace universalmente activa y diluye las formas que no cesan de brotar de lo universal (Marx y Engels 1982, 88).

Es evidente que el joven Marx est6 plenamente influenciado por la Filosofía de la Autoconciencia de Bruno Bauer, el cual ejerce, junto con Hegel, una notable y comprensiva fascinaci6n, y adem6s es innegable el trasfondo de muchas tesis de Spinoza, pero de un Spinoza *bauerianne*.

Los cuadernos de 1841 tienen una peculiaridad: revelan de modo significativo no solo la misma personalidad del joven Marx, sino sus intereses intelectuales a mediano plazo. Marx con Spinoza no se asume como mero seleccionador o con un objetivo de amanuense, sino como "autor". La grafía en los cuadernos es la de Marx, pero el título formal de la cubierta (*Spinoza's Theologische-politische Traktatus*) es de un copista anónimo. Después del título, vuelve a aparecer con la grafía de Marx una aparente autoría: *von Karl Heinrich Marx. Berlin 1841*. En el tomo dedicado a los *Jugendarbeiten-Nachtr6ge*, Riazanov (1927), en su *Einleitung*, los data con precisi6n y lanza la hip6tesis que podrían haberse escrito ante la posibilidad de una carrera acad6mica con Bruno Bauer en la Universidad de Bonn. Se ha dicho que con este último gesto se puede ver "la alusi6n (¿ir6nica?) a un gesto de apropiaci6n de un pensamiento con el fin de utilizarlo como propio" (Rubel 1977, 15)<sup>11</sup> ¿C6mo ha de entenderse este subtítulo?, se pregunta Rubel, y contesta que Marx parece que quiere dar a entender que retuvo de Spinoza todo lo que crey6 necesario para construir su propia visi6n del mundo y de las relaciones humanas, siendo la verdad obra de toda la Humanidad y no de un individuo (...) el pensamiento de Spinoza le confirmaba en su determinaci6n de conceder a Alemania la seña de lucha por la Democracia... Fue por lo tanto en la escuela de Spinoza, y no en la de Hegel, donde Marx aprendi6 a conciliar Necesidad y Libertad (Rubel, 2000, 254-255).

Especialistas spinozianos de calibre, como Matheron, han hablado, en modo persuasivo y documentado, de "un verdadero y aut6ntico montaje" del joven Marx (1977, 160).<sup>12</sup> Pero lo cierto es que el *Hefte* de Spinoza es un texto propio de Karl Marx utilizando las palabras de Spinoza, pero *ya no* es Spinoza. Los cuidadosos editores del nuevo *MEGA* lo califican t6cnicamente como un *zusammengestellte Exzerpte* (compilaci6n de extractos),<sup>13</sup> un t6rmino que utilizan para calificar a otros cuadernos y *Exzerpte* de Marx, como los de Kreuznach de 1843 (donde aparece la importante *Kritik a la Filosofía del Derecho* de Hegel) o los famosos econ6micos-filos6ficos de París de 1844.<sup>14</sup> Los *Berliner Hefte*, en especial los dedicados al pensamiento de Spinoza, no pueden ser considerados meros *Vorarbeiten* en vista a una tesis, ni tampoco una inversi6n en capital cultural con

11. Rubel ha sido el primero, mucho antes de la publicaci6n completa en la nueva *MEGA*, de darse cuenta que los *Exzerpte* sobre Spinoza no eran como los otros del periódo berlinés. Véase tambi6n su ensayo "Le concept de démocratie chez Marx (2003, 193).

12. Matheron intenta una demostraci6n paso a paso desde el punto de vista de Spinoza. Una tesis que a Rubel le parece exagerada, pero sin contraprueba filol6gica alguna, en su artícuo "Marx à l'école de Spinoza" (1985, 389).

13. *MEGA*, 2, IV, I, Apparat, 773.

14. Para la referencia a los llamados *Kreuznacher Hefte* escritos en 1843, véase *MEGA*, 2, IV, 2, 9-278; para los *Pariser Hefte* escritos en 1844, véase *MEGA*, 2, IV, 283-579.

vistas a una posible carrera académica, sino el genuino y autónomo interés intelectual del jovenhegeliano Marx. Los cuadernos de Spinoza no presentan el pasado del joven Marx, sino, al revés, en ese inicio del año 1841 señalan su futuro inmediato ¿Cuál? Si podemos encontrar un *détour* en esta re-apropiación de Spinoza, este solo puede ser inteligible y pensado desde la superación del Liberalismo, *qua* Monárquico, *qua* Republicano, el *Rechtsstaat* prusiano en crisis, de un joven hegeliano de izquierda. Spinoza se presenta como arma en la *Parteikämpfe*. Recordemos que los jóvenes hegelianos pueden ser considerados como una unidad de cuatro caras: son simultáneamente “Escuela filosófica-Partido político-Bohemia periodística-Secta atea”.<sup>15</sup> Durante 1840, Bruno Bauer publicará varios escritos de enorme importancia dentro de esta guerra, un opúsculo *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft* (La Iglesia Evangélica prusiana y la Ciencia)<sup>16</sup> y un libro titulado *Crítica de la Historia Evangélica de Juan* (1840), aplicando de manera radical el punto de vista de la “infinita Autoconciencia”, partiendo de la unidad hegeliana entre *Form und Inhalt*, forma y contenido (materia). Bauer afirmará que la conciencia religiosa se opone, como conciencia alienada y unilateral, a la conciencia libre y a la eticidad (la *Sittlichkeit* hegeliana que se componía de Familia y Estado). La conciencia religiosa reduce y reprime el yo alienado en sí mismo. Cristo, que nació y vivió contra la Naturaleza del Mundo, dirá Bauer, y no pertenece ni a familia ni a Estado alguno, es justamente la esencia objetivada del hombre libre de toda potencia sustancial, símbolo de la pura *Ichheit*, de la pura yoidad, del extravío del subjetivismo y, por tanto, cima de todas las religiones. El terrorismo teológico de Bauer tenía como presupuesto que “después de aniquilada la Religión, el problema ya no será filosófico, sino humano...” y la *Kritik* es “la crisis que saca al hombre del delirio y lo lleva a un reconocimiento de sí mismo” (1842, 203).

El Ateísmo crítico tiene como lógica consecuencia, el libre desarrollo, sin ataduras ni formas perversa de vida alienada, de la naturaleza humana y sus instituciones, al haberlas desembarazado de cualquier cosa extraña al proceso espiritual de la Vida y la Razón. Bauer ya había definido la herencia de Hegel con una fórmula trinitaria que conformaban el Ateísmo, la Revolución y la República.<sup>17</sup> Ocultado por el velo de una mitología trascendentalista, el hombre se encontrará por fin, gracias al trabajo de zapa de la crítica pura, con un núcleo transparente basado sólidamente en la experiencia. En esos años, 1839-1840, el *Klub* evoluciona rápidamente hacia la izquierda liberal, aunque un observador lo describió, justamente en el verano de 1840, todavía como un grupo “desbordante de entusiasmo por la Monarquía Constitucional”. La fase del monarquismo liberal-constitucional parece que se superó muy pronto y se aceleró con el alejamiento de Bauer a Bonn, ya que desde el invierno de 1840 el *Klub* pasó sintomáticamente a denominarse *Los Amigos del Pueblo*,<sup>18</sup> ocupando un lugar especial en la izquierda republicana de Berlín. Marx tuvo la intención de atacar a los viejos hegelianos, el ala conservadora, en particular al teólogo protestante Philip Konrad Marheineke, que había sido el maestro y protector de Bruno Bauer y era el líder natural de esa fracción. Pero a pedido de Bauer, que deseaba mantener los puentes intactos con la derecha hegeliana, renunció a este proyecto y articuló su crítica contra el teólogo católico Georg Hermes, quien inspirándose en Descartes, Kant y Fichte, intentaba conciliar de nuevo la Filosofía con el Dogma religioso. El *Hermesianismus* no solo era un problema “cristológico” abstracto: había logrado una alianza política efectiva con el ahora cada vez más reaccionario Estado prusiano.<sup>19</sup> En el verano de 1840 el libro contra Hermes

15. Véase Essbach 1988.

16. Anónimo (Bauer, Bruno). *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft*, Otto Wigand (Leipzig, 1840).

17. (Anónimo). “Bekenntnisse einer schwachen Seele”. En *Deutsche Jahrbücher*, 1968: 71-90, la fórmula en 86.

18. Nombre inspirado en el nombre del diario creado por Jean-Paul Marat en 1790.

19. Hermes, 1819-1829. El libro fue declarado herético por el Vaticano, según una bula papal de Gregorio XVI

estaba terminado y Marx le solicitó a Bauer su ayuda para encontrar un editor en Bonn. El libro jamás fue editado.<sup>20</sup>

El combate contra Hermes puede ser mejor comprendido desde el montaje de Spinoza y viceversa: Marx sostiene, siguiendo a Hegel y a Bauer, la idea de que la real esencia del Estado es el desarrollo libre. El *Staat* racional es el actor dialéctico del progreso en la Historia, tendencia que puede ser pervertida por fuerzas opuestas a su esencia, como el elemento religioso no subordinado. El Estado convierte los fines individuales en fines generales, los toscos impulsos en inclinaciones morales, la independencia natural en libertad espiritual, es “la realización de la Libertad racional”, que Marx entiende como identificándose con la Naturaleza humana, cuyo contenido peculiar es “la Autodeterminación de acuerdo con su propia constitución interna.” Sin embargo, el discurso crítico de este período marxiano es el combate contra el Estado religioso, como puede verse en el contenido de sus trabajos y en el *Nachlass*, y aquí es que surge como arma filosófica de primer nivel el *Tractatus theologicus politicus* (y no el *Tractatus politicus*) spinoziano. Marx señala que “el Estado verdaderamente religioso es el Estado teocrático”, porque en este “el dominio de la Religión no es sino la Religión del Dominio, el culto de la Voluntad del gobierno” (1988, 102), y como ejemplo se presenta el paradigma spinoziano *par excellence*: el Estado teocrático judío. Tal como en el montaje del *Hefte*, Marx plantea una férrea dicotomía, *Dilemma*, entre el Estado cristiano (*christliche Staat*) y el Estado democrático laico, el Estado de la Libertad racional (*Staat der vernünftigen Freiheit*) que no puede desarrollarse partiendo de la Teología cristiana. El Estado, concluye Marx, no puede construirse partiendo de la Religión, sino partiendo de la Razón de la Libertad (*Vernunft der Freiheit*), proceso que denomina *die Verselbständigung des Staatsbegriffs*, sustantivación del Concepto de Estado, que remite a aquella fórmula destacada en el *Hefte* de Spinoza: “el verdadero fin de la República (*Reipublicae*) es, pues, la Libertad”. En este momento Marx no considera nunca al Estado con el simple poder gubernamental; lo entiende siempre desde una óptica joven-hegeliana como una totalidad ética, una *Sittlichkeit*, que expresa los intereses de la Soberanía popular (una radical distinción con el concepto spinoziano). Spinoza es un paso en la emancipación de la Política de la Teología, del *Prozess* de sustantivación en el duro trabajo de llegar el Concepto.

Marx también proyectaba escribir una crítica-farsa, al mejor estilo *bauerianne*, titulada *Fischer vapulans* (Fischer vapuleado), inspirado en un libro de Karl Philip Fischer. Fischer justificaba el Teísmo desde el punto de vista de la Filosofía, una afrenta para los jóvenes hegelianos, por lo que Bruno Bauer la consideraba una obra abominable.<sup>21</sup> Marx seguía de alguna manera la propia táctica simultánea del Partido de Bruno Bauer, el “Robespierre de la Teología” (Feuerbach): mientras planificaban una larga marcha a través de las instituciones, (Bauer como *Privatdozent* de Teología en Bonn, Marx con la esperanza de acceder a una plaza universitaria como *außerordentlicher Professor*, profesor extraordinario) preparan la batalla “crítica-crítica” contra el tradicional mundo académico (Stahl, Schelling), contra la Religión oficial (Pietismo) y contra las formas reaccionarias del Estado prusiano. El montaje de Marx da la impresión de estar escrito para ser publicado o bien en el fallido *Archiv des Atheismus* con Bauer, o en algunos de los órganos jovenhegelianos de la época. Para el Marx de 1841, Spinoza podía considerarse un “héroe intelectual de la Moral”, al que iguala en esta virtud limitada con Kant y Fichte, pero muy detrás de Hegel; todos estos autores “parten de la existencia de una Contradicción entre la Moral y la Religión,

llamada *Dum breve acerbissimas* de 1835 e incluido en el *Index* de los libros prohibidos.

20. Carta de Bruno Bauer a Marx, 25 de julio de 1840 (Marx y Engels 1975, 349). Parte del libro sobre Hermes será utilizado en el artículo polémico “Der leitende Artikel in Nr. 179 der «Kölnischen Zeitung»”, de julio de 1842.

21. Carta de Bruno Bauer a Marx, 1 de marzo de 1840 (Bauer 1840, 340).

puesto que, según ellos, la Moral descansa sobre la Autonomía y la Religión sobre la Heteronomía del espíritu del Hombre” (Marx 1988, 3 y ss). Bauer (siguiendo a Hegel) ya había colocado a Spinoza en una genealogía que llamó “Facción idealista” junto a Descartes y Leibniz (1996, proposición 69b, 189). La misma *Widerspruch* que se hace actual bajo otras formas en el *Staatsrecht* prusiano. En otro texto de la época, Marx incluye a Spinoza en una genealogía típicamente hegeliana que incluye aquellos que descubrieron *das Gravitationsgesetz des Staats*, la “Ley de Gravitación del Estado”, en primer lugar Maquiavelo y Campanella, y después “Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel”. Según Marx, Spinoza tiene el mérito de ver al Estado con “ojos humanos” y a “desarrollar sus leyes partiendo de la Razón” y de la experiencia y no deducirlas de la Teología (1988, 103). Tampoco hay que olvidar la postura crítica de Bauer con respecto a Spinoza, afín al Marx de 1841, por ejemplo en su crítica a Strauss. La interpretación baue-riana de Hegel considera que la absoluta subsunción de la subjetividad bajo una Sustancia universal abstracta hasta la Libertad de la Autoconsciencia infinita sigue un complejo y tortuoso curso: en la primera aparición, el Absoluto representa lo indiferenciado, el Universal puro, incluyendo el Yo. Esta es la Sustancia de Spinoza, pero sus dos atributos esenciales (pensamiento-extensión) no deben ser vistos como meramente correlativos. Deben ser retrotraídos a su fuente común en el pensamiento activo, el Universal no es otra cosa que el pensamiento, no existe ningún “objeto externo” a él, sino que la actividad del pensamiento es un acto indiferenciado, auto-subsistente y esencia misma de la Autoconsciencia. Tal es el defecto primordial de Spinoza, mantener todavía una forma de dualismo. Esta Unidad pura es el Universal precisamente en esto, en que es una identidad consigo mismo, con todas y en todas las cosas. Apareciendo primero como una Sustancia inerte y pasiva, se revela a sí misma en el análisis como un Yo activo, y se revela al Yo que debe abandonar entonces todo particularismo.<sup>22</sup> Pero Bauer también había señalado la incoherencia de esta síntesis hegeliana entre Spinoza y Fichte, algo asumido por los jóvenes hegelianos, señalando la rendición incondicional de Hegel al elemento spinoziano, por lo que la Sustancia inerte engulle al Sujeto.<sup>23</sup> La Sustancia spinoziana es la negación de la Forma y de la Subjetividad. La *Einheit* de Ser y Pensamiento, gran baza de Hegel, no significa resignación política ni cinismo práctico, ya que debe demostrar que es compatible con el ejercicio de la crítica radical, que es sensible a la diferencia entre lo que “es” y lo que debería ser, sin retroceder hasta un Kantismo infructuoso o un Spinozismo impotente.

El mismo montaje *Hefte* Spinoza puede ser leído como una ilustración de los ejes básicos de esta agenda político-filosófica jovenhegeliana, de la *junghegelianischen Phase* de Marx.<sup>24</sup> El primer bloque (capítulos VI, XIV, XV del *TTP*) se concentra en la temática del Milagro, cara al filo de la crítica baue-riana es el desvelar el lado humano empírico práctico del fenómeno, y la contradicción irreconciliable entre Razón y Teología (Escrituras); el porqué del Milagro reside en el egoísmo y la impotencia del *homo religiosus*, es una realidad antropológica. En el segundo bloque del *Hefte* (capítulos XX al XXVI ¡en orden inverso!) nos encontramos en el centro de gravedad del interés marxiano por Spinoza. La temática es la libertad de expresión y las formas de Estado antitéticas. “Separar la Fe de la Filosofía” es el principal intento de Spinoza en *TTP*, tarea que coincide con el *Partei* Bauer y con el objetivo marxiano. Marx coloca en itálicas en el montaje de Spinoza que “entre la Fe o Teología y la

22. Anónimo (Bauer 1841).

23. Bauer 1845, 86–88. Una tesis que repetirá en el futuro Marx, por ejemplo en *Die heilige Familie* (1844) o en *Die deutsche Ideologie* (1845), donde se remarca que Hegel es una “mala” unidad de Spinoza y Fichte.

24. Sobre la influencia de Bauer sobre Marx, véase el trabajo de Ruedi Waser. 1994. *Autonomie des Selbstbewusstseins: eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843)*, Francke, Tübingen [u.a.]. Todo el período entre 184-1842, tanto en los escritos exotéricos como esotéricos, *Exzerpte* y correspondencias nos presentan un ambiente climático “baueriano”.

Filosofía no existe ninguna relación ni ninguna afinidad” (Marx 1976, 235). En el montaje del capítulo XX, es titulado arbitrariamente por Marx “De libertati docenti”, no coincidiendo en absoluto con su contenido, adaptando a la lucha contra la libertad de cátedra y el fin de la censura, tal como venían empeñados desde 1839 Bauer (que le dedicó un texto polémico a la cuestión) (Bauer 1968, 91), Ruge y los jóvenes hegelianos. Marx se detiene en subrayar la importancia de la Libertad de Pensamiento, *libertas loquendi*, como un derecho inalienable, a través de un complejo montaje del texto original de Spinoza.<sup>25</sup> Marx realiza extractos que remarcaban su interés por la forma-Estado republicana, el constitucionalismo liberal, la cuestión de la *Freiheitskrieg*, haciendo suya el *motto* radical de Spinoza: “El verdadero fin de la República (*Reipublicae*) es, pues, la Libertad”.<sup>26</sup> Marx contrapone dos formas antitéticas estatales: de una parte la forma-Estado confesional, teocrática y autoritaria (¿la deriva del Estado prusiano?), que persigue el dominio sobre el vulgo a través de las mistificaciones religiosas; la segunda forma-Estado es la democrática, la *democratia*, que coloca como su propio objetivo la libertad espiritual y se limita a prescribir solo lo que atañe a la *populi salus*, a la salud del Pueblo. Se llega a la conclusión de que es justamente la salud del Pueblo la que debe guiar, en todo momento, a la Ley Suprema, y esto solo lo puede lograr el *imperium democraticum*. Marx en su re-escritura fuerza el texto spinoziano definiendo la forma-Estado democrática (*imperium democraticum*) como la única que tiene los cuatro atributos fundamentales de un buen gobierno, de un *Staatsrecht*:

- 1) la Libertad de Expresión garantizada como fin en sí mismo de la forma-Estado (atributo que defenderá en sus futuros artículos sobre la censura);
- 2) Mecanismos de dominios políticos no violentos y consensuales;
- 3) Conversión del Vulgo (fanatismo popular) en Pueblo (energía positiva y constituyente);
- 4) Estabilidad del *pactum* constitucional (aunque siempre con una íntima y permanente tensión). Al mismo tiempo, del razonamiento sobre la “República hebrea”, Marx conserva solo lo que ilustra directamente los atributos del Estado confesional y opresivo en general, *mutatis mutandis*, la regresión reaccionaria de Prusia.

Tanto el peculiar montaje de Marx (al mejor estilo de los escritos de combates bauerianos) como la estructura de la deconstrucción de Spinoza, indican un texto preparado para el corto momento de *Kritik* de la Política de los jóvenes hegelianos (1841-1843) antes de su disolución final. La obsesión por los temas teológicos ha oscurecido la centralidad de la crítica política y en particular el papel de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en el establecimiento de la agenda para la teoría de la izquierda hegeliana desde sus inicios. No es casualidad que en la secuencia del “parricidio” hegeliano durante 1843 el primer momento sea la crítica al Hegel político, para una vez destruida la matriz continuar con Bauer en la polémica sobre la cuestión judía. Y si esta crítica republicana llega tarde al momento histórico, habría que conectar la recepción-rechazo de Spinoza de Marx con la creciente negación del Hegel político evidente en los círculos de la izquierda hegeliana.

En estilo “alejandrino” el *Hefte* de 1841 sigue el *Grand Stil* polémico de Bauer, el famoso *Die Posaune...* de 1841, que como en el caso de Hegel, utiliza a un autor para ir más allá de la letra muerta: Marx reconstituye “otro” texto que ya no es el *Tractatus theologicus politicus*, Spinoza es “usado” (lo que no sirve queda afuera del montaje) para el combate contra la crítica evangélica dentro del Hegelianismo (Strauss, Hengstenberg, Menzel y Leo) y la regresión religiosa del Estado prusiano.

El *Hefte* de Spinoza debería ser considerado un *Streitsschriften* baueriano. Se trata de un proceso de *Aneinanderreihung und Verbindung*, Ensamblaje & Combinación, en palabras del propio Marx, que puede o bien ser usado en valencia positiva como en negativa.

25. En Matheron puede seguirse paso a paso las diferencias desde el punto de vista del original de Spinoza (Matheron 1977, 174).

26. “*Finis ergo rei publicae revera libertas est*” (Marx 1976, 237).

Por ejemplo, tenemos un trabajo de escritura similar en el futuro texto de 1845 “Peuchet: vom Selbstmord”.<sup>27</sup>

Marx expone sus tesis jovenhegelianas a través de Spinoza. En cuanto a la idea del Estado en el montaje spinoziano, Marx es plenamente hegeliano en su versión baeriana: la única razón del Estado debe ser el “intelecto gubernativo”, basado en la “libre razón” que no se deriva de la Teología. O como dirá Bauer: “El Hombre es más que un gusano. Su nobleza es la forma. Y esta forma se le da el Estado” (Bauer 1974, 15). Resultaba inservible la teoría del Estado spinoziana (premoderna), limitada su concepción de la Libertad humana (que se opone a la *Naturgesetz* marxiana) y errónea e inexistente su idea de soberanía popular. Si ya Bauer y la izquierda hegeliana habían criticado ese defecto fundamental del Hegel político, la carencia de un adecuado principio para una teoría de la acción colectiva autónoma y la ilusión comunitaria de su idea de Estado, falencias que eran aún más profundas y explícitas en Spinoza. En ambos casos es imposible desde estos presupuestos establecer una identidad activa de los ciudadanos en un Estado racional, en una República. Para los jóvenes hegelianos el potencial intersubjetivo que posee el Espíritu Objetivo se ve frustrado por el propio diseño de la estructura institucional así como de una errónea teoría de la praxis. Todo esto se condensará en la *Kritik* marxiana de 1843, tanto a las deficiencias del republicanismo riguroso de Bauer como al propio constitucionalismo monárquico de Hegel. Es fácil deducir que Marx tenía claro no solo las limitaciones del Spinoza político, sino que además restringía su eficacia polémica exclusivamente al combate coyuntural del *Partei Bauer* contra la reacción prusiana. Se contraponen en este Spinoza “baueriano-marxiano” dos tipos de Estados: el confesional y opresivo (que basa su legitimidad sobre *die Masse*, sobre *die grossen Menge* en mistificaciones teológicas) y el Estado de acuerdo a su esencia, *organische Staatsvernunft*, que propone como fin la Libertad espiritual, dirigido por la máxima republicana de la *Lex salus*. Pero aquí ya estamos más allá de Spinoza. Marx ya había hecho suyas las críticas de Bauer a la incoherente síntesis en Hegel de la sustancia de Spinoza y el *Ich* de Fichte, también asumido el Republicanismo riguroso baueriano de 1840-1842, por lo que Spinoza no podía ya satisfacer las necesidades históricas de la *Kritik* pura, ni ser utilizado contra el *Rechstaat* para repudiar y marginalizar el individualismo posesivo, los particularismos como la idea de la Libertad. Efectivamente, Marx no necesitó explayar los “defectos” de la Filosofía práctica de Spinoza por escrito, al parecer eran autoevidentes ideológicamente. Pero la corrección puede leerse claramente usando como mediación e ilustración el montaje del *Hefte* de 1841. La caprichosa exégesis textual “es” la crítica del Marx “democrático-liberal”, del Marx *Bauerianer* al Spinoza político.

27. Nos permitimos remitir al lector a nuestro estudio preliminar del poco conocido texto marxiano en la edición en español (Marx 2012, 7-50).

## BIBLIOGRAFÍA

- Bauer, Bruno. 1996. Über die Prinzipien des Schönen (De pulchri principiis). *Eine Preisschrift* (1829). Berlin: Akademie Verlag.
- , 1974. Was ist der Lehrfreiheit? En *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe, Karl Marx*. Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik.
- , 1968. Bekenntnisse einer schwachen Seele. En *Deutsche Jahrbücher* (junio 1842); reimpresso en Bauer, Bruno; *Feldzüge der reinen Kritik*, ed. H.-M. Sass, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 71-90.
- , 1845. Charakteristik Ludwig Feuerbachs. En *Wigands Vierteljahrschrift*, III: 86-88.
- , 1842. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*; Verlag des literarischen Comptoirs. Zürich: Winterthur.
- , 1841. Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und, Antichristen. *Ein Ultimatum*. Leipzig: Otto Wigand.
- , 1840. *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft*. Leipzig: Otto Wigand.
- , 1840. *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*. Bremen: Schünemann.
- , 1829. *Ueber das Prinzip nach der kantischen Philosophie*. Philosophenpreis Breckman, Warren. 1999. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Chiegerin, Franco. 1961. *L'influenza dello spinozismo nella formazione della Filosofia hegeliana*. Padova: CEDAM.
- Essbach, Wolfgang. 1988. *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Feuerbach, Ludwig. 1984. Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, Entstanden 1842. En *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía*. Buenos Aires: Orbis.
- , 1833. *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza*. Brügel: Ansbach.
- Giancotti, Emilia (a cura di). 1985. *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*. Nápoles: Bibliopolis.
- González Varela, Nicolás. 2012. Marx, lector anómalo de Spinoza. En *Cuaderno Spinoza, Karl Heinrich Marx*. Montesinos, Mataró: 7 y ss.
- , 2012. Un Marx atípico. Estudio preliminar. En *Sobre el Suicidio*. Barcelona: El Viejo Topo: 7-50.
- Hermes, Georg. 1819-1829. *Einleitung in die christlichkatholische Theologie*, 2. Münster: Bände.
- Lowy, Michael. 1979. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, Karl. 1988. Der leitende Artikel in No. 179 der 'Kölnischen Zeitung'. *Rheinische Zeitung*, 10 (191). En *Werke*. Berlín: DDR.
- , 1982. *Escritos de Juventud*. Buenos Aires: Editorial FCE.
- , 1976. Hefte Spinoza, 1841. En *Gesamtausgabe (MEGA). Vierte Abteilung, Band 1, Exzerpte und Notizen bis 1842, Karl Marx y Friedrich Engels*. Berlín: Dietz Verlag: 235 y ss.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1976. *MEGA*, 2, III, 1, Dietz Verlag. Berlin: DDR: 343 y ss.
- , 1976. *MEGA*, 2, IV, I, Apparat, Dietz Verlag. Berlin: DDR: 773 y ss.
- , 1975. *Gesamtausgabe MEGA*, 2, Abt. 3: Briefwechsel Bd. 1: Karl Marx, Karl/Friedrich Engels: Briefwechsel bis April 1846. Berlin: Akademie Verlag.

- Matheron, Alexander. 1977. Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx. En *Cahiers Spinoza*, I: 160.
- Rjazanov, David. 1927. Einleitung. *MEGA*, 1, I, 2, Karl Marx y Friedrich Engels. Frankfurt: Verlagsgesellschaft: XXI-XXII.
- Rubel, Maximilien. 2003. Marx et la démocratie. En *Marx sin mito*. Madrid: Octaedro.
- . 2000. Marx et la démocratie. En *Marx critique du Marxisme*. Paris: Payot.
- . 1985. Marx à l'école de Spinoza. En *Spinoza nel 350° anniversario della nascita, Emilia Giancotti, (a cura di)*. Nápoles: Bibliopolis: 389 y ss.
- . 1984. Pour une étiologie de l'aliénation politique: Marx à l'école de Spinoza. *Economies et Sociétés*; 19(7-8): 223-41.
- . 1977. Marx à la rencontre de Spinoza. En *Cahiers Spinoza*, I: 15 y ss.
- Waser, Ruedi. 1994. *Autonomie des Selbstbewusstseins: eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843)*. Francke, Tübingen [u.a.].