

Trabajo preparado para su presentación en I CONGRESO LATINOAMERICANO DE TEORÍA SOCIAL
“¿Por qué la Teoría Social? Las posibilidades críticas de los abordajes clásicos, contemporáneos y
emergentes” 19 al 21 de agosto de 2015, Buenos Aires MESA 17 | Historia conceptual de la sociología
clásica. Reflexiones metodológicas y aplicaciones prácticas

LA CRÍTICA MARXIANA AL DERECHO Y LA CONEXIÓN BABEUF. ¿UN PROBLEMA DE HISTORIA INTELECTUAL O DE CONCEPTOS?

ROCCA, Facundo C.
IGG-UBA/CONICET
rocca.facundo.c@gmail.com

RESUMEN

Entre los escritos de François-Noël *Gracchus* Babeuf y *Sobre la cuestión judía* – uno de los textos centrales del joven Marx al respecto, y no solo, de la crítica de los derechos – median casi cincuenta años y contextos político-sociales tremendamente diversos. Se encuentra sin embargo una fuerte semejanza entre ambos al respecto de la necesidad de una crítica de los límites (materiales) del igualitarismo moderno, y en la insistencia sobre el necesario carácter concreto de la emancipación. Tal similitud podría reconstruirse como una posible influencia, utilizando los métodos de la historia intelectual. En el presente trabajo se señalan, en primer lugar, algunos indicios historiográficos que podrían esbozar una reconstrucción de tal conexión Babeuf-Marx, siguiendo la pista de la difusión de las ideas babouvistas en el socialismo utópico francés y desde allí hasta el joven Marx. En segundo lugar, se problematiza sobre la utilidad y pertinencia de tal abordaje de la conexión, para bosquejar en su lugar un acercamiento más atento a las semejanzas entre dos conceptualizaciones críticas de un mismo objeto (y las implicancias que tal semejanza así pensada acarrea), antes que a la posible influencia empírica de un autor sobre otro.

Palabras clave: MARX, BABEUF, HISTORIA INTELECTUAL, CRÍTICA, HISTORIA CONCEPTUAL.

La crítica a los derechos modernos: de Babeuf a Marx.

Las Declaraciones de Derechos del hombre y el ciudadano que surgen de la Revolución Francesa constituyen un hito de la lógica política de la sociedad moderna: organizan declarativamente los términos (jurídicos, individuales) en que esta es constituida como espacio aparentemente igualitario diferenciado de lo económico-social (y sus “distinciones”), al mismo tiempo que parecen realizar en acto, como base de las modernas constituciones, una nueva lógica de legitimación y autorización del poder: la soberanía.

Marx pondrá a estas Declaraciones de los Derechos del hombre como centro, justamente, de su movimiento de crítica de lo político, que resulta de la doble crisis de 1843 (crisis de su joven hegelianismo radical y de sus posiciones políticas democrático-liberales). Esta crítica marxiana a los derechos, elaborada más de 50 años después de la Declaración original de 1789, se encuentra en el escrito *Sobre la cuestión judía* (Marx, 2011), publicado en los Anales Franco-alemanes de 1844, pero redactado durante el otoño del año precedente.

En el texto se señala hacia una insuficiencia de la lógica política moderna para disolver en sus términos universales las formas también modernas de lo particular: la religión como diferencia privada y el interés material individual. Esta insuficiencia vendría dada por el formalismo y el carácter abstracto de los derechos que poniendo como condición de la igualdad político-jurídica el desentendimiento de las diferencias concretas entre los hombres, las dejaría actuar inmodificadas,

Al mismo tiempo los Derechos declarados (o al menos una parte de ellos) se revelan para Marx como elevación a normas de las características concretas del hombre real de la sociedad civil moderna: el individuo egoísta, centrado en su propio interés.

El conjunto resultaría en una especie de encubrimiento por el cual las prerrogativas elevadas a derecho del individuo egoísta consiguen una forma aparente de universalidad en la forma del ciudadano y el Estado (esencialmente democrático, es decir fundado en la soberanía del pueblo como conjunto de los ciudadanos iguales).

Ahora bien, esta temprana crítica marxiana, no es ni única ni puramente original. Se pueden encontrar significativos antecedentes de crítica a la moderna lógica política de los derechos, aún más cercanas al acto mismo de su declaración y organización constitucional, las cuales, por su cercanía temática, también pueden ser evaluadas como posibles influencias en la obra marxiana.

El naciente discurso conservador (Burke, de Maistre) señaló, contra la revolución, hacia la abstracción de estos derechos modernos despojados de toda historia, de toda costumbre, de todo arraigo concreto en los pueblos realmente existentes y en las pasiones concretas de los hombres; así como también hacia los supuestos peligros anarquizantes que acarrearían (Rocca, 2014).

Los feminismos *avant la lettre* (Condorcet, de Gouges, Wollstroncraft), también post-revolucionarios, impugnaron tempranamente a los *derechos del hombre* por su limitación tácita a los individuos masculinos, pero sobre todo por los efectos de su abstracción, que no contemplando a las mujeres de forma explícita, permitía su exclusión del campo de lo político, al mismo tiempo que impedía la consideración de problemáticas propias de la situación concreta de las mujeres en la sociedad patriarcal de la época (Rocca, 2014).

El problema que se nos presenta con estos antecedentes es que si bien la cuestión de la abstracción y sus efectos los acercan a la crítica marxiana, el sentido que la oposición abstracto-concreto toma, o las problemáticas que les son centrales, las alejan de forma tajante de esta. Cabría hablar, antes que de influencias, de cierta simetría en estos distintos enfrentamientos con un objeto común: el moderno concepto de derechos. Estas diversas críticas, junto con la marxiana, señalarían hacia una misma característica-problema de la lógica moderna de los derechos, la de su abstracción, aun desde posiciones, intereses o tradiciones divergentes.

De entre estos antecedentes críticos al derecho resaltan las ideas de François-Noël Gracus Babeuf y los diversas figuras nucleadas a su alrededor en la *Conspiración de los Iguales*. Activo desde los inicios de la Revolución Francesa desde su Picardía natal, y posicionado siempre junto y más allá de las alas izquierdas de la Revolución, nucleará después del Termidor, con su periódico *Le Tribun du peuple*, la actividad de ciertos clubes políticos sans-culottes y jacobinos, entre los que se formará el grupo *los Iguales*, como propulsores fallidos de una Conspiración que buscaba la insurrección de las masas populares contra el régimen termidoriana como primer paso para la instauración de una comunidad de bienes, asegurada por una Dictadura Revolucionaria, que diera como resultado el advenimiento de la *igualdad de hecho*. (Tierno Galván, 1967)

En este sentido, Babeuf y el grupo de los Iguales suelen ser reconocidos como un importante antecedente del comunismo moderno. Grinchpun (2013) reseña interpretaciones clásicas y recientes de sus ideas y acciones, concluyendo que tanto Lenin, como Guerin (2011), Mazaruic

(1985), Belfort Bax (1911) o Sartelli (2008) encuentran en Babeuf al primero de los comunistas modernos.

Un pensamiento proto comunista, que al mismo tiempo produce un discurso similar de crítica de los derechos del hombre y el ciudadano como insuficientes. Para el pensamiento de los Iguales, sin que se alcance la concreción de la igualdad de hecho, “en las cosas” (Babeuf G. , 2014, pág. 46), sin que la igualdad de los *derechos del hombre y el ciudadano* se escriba “bajo los techos de nuestras casas” (Marechal, 2015), esa igualdad jurídica no sería sino una “cruel ilusión” (Babeuf G. , 2014, pág. 43) o “simples palabras redundantes y vacías” (Babeuf F.-N. , 1985, pág. 103).

La cercanía con Marx es así doble, y vuelve necesaria una exploración de sus posibles conexiones. Es justamente la diferenciación crítica con la lógica político-jurídica de la revolución burguesa una preocupación central de Babeuf y los Iguales, y aquello que los sitúa en esa línea de filiación comunista como los primeros en señalar hacia los límites materiales de la revolución política moderna. Por ese mismo límite, por medio de la reflexión sobre tal insuficiencia de lo político moderno, Marx se pondrá también más allá de su joven hegelianismo y sus iniciales posiciones democrático-republicanas. Quizás en esa delimitación originaria contra la lógica de los conceptos políticos modernos, radique una clave importante para pensar la formación conceptual del socialismo.

Ahora bien entre Babeuf y Marx median no solo casi 50 años (si se toman como referencias la publicación del *Manifiesto de los Plebeyos* en el *Tribun du peuple* en noviembre de 1795, y la redacción de *Sobre la cuestión judía* por Marx en 1843), sino también los disímiles contextos político-sociales nacionales de origen (la convulsiva Francia post-revolucionaria frente a la conservadora Alemania que para Marx solo podía hacer revoluciones en el pensamiento).

Sin embargo, la relación que la crítica marxiana al derecho mantiene con los temas de la crítica babouvista parece ser muy cercana. En ambos se repite el problema de aquella ineficacia de los modernos *derechos del hombre* y las formas políticas de la igualdad para afectar la existencia concreta de los hombres. Ambos señalan al límite que estos encuentran frente a las formas materiales de la diferencia y la desigualdad: la propiedad privada y el interés. Ambos reclaman una nueva revolución que realice de forma *total* esa igualdad de los hombres que la revolución política francesa anunció pero solo pudo efectivizar en la forma de una ilusión.

La conexión Babeuf como problema de historia intelectual: indicios historiográficos del recorrido material de las ideas baouvistas hasta el joven Marx.

Para explicar tal cercanía, tal conexión Babeuf en la crítica marxiana al derecho, un posible camino, más bien apegado a lo historiográfico, implicaría reconstruir la circulación efectiva de las ideas babouvistas hasta encontrar su llegada a los ávidos ojos lectores de Marx.

Un primer paso en este camino, consistiría en constatar que, a pesar de las décadas que median entre ambos, las ideas de los Iguales mantendrán una persistencia propia en la forma de una fuerte influencia en las corrientes obreras y revolucionarias posteriores a la fallida Conspiración. Esta influencia vendría a ser asegurada fuertemente por la publicación, treinta años después, por parte de Filippo Buonarroti (miembro de los Iguales) de la obra *Conspiración para la Igualdad llamada de Babeuf* en Bruselas. Este libro, según Soboul, “ejerció una profunda influencia en la generación revolucionaria de los años treinta. Gracias a ella, el babuvismo pasó a ser un eslabón en el desarrollo del pensamiento comunista” (Soboul, 1984, pág. 344). Así la actividad de Buonarroti y la difusión de las ideas de Babeuf y los Iguales consolidaron una distinguible tendencia noeobauvista en el seno del naciente socialismo francés, más cercano cronológicamente a Marx.

Se sabe de la importancia que el contacto, durante su exilio en París, con las organizaciones obreras francesas tuvo para Marx. Con este contacto se produce al mismo tiempo el “descubrimiento” del proletariado como sujeto concreto capaz de llevar adelante el programa de crítica de la política y sociedad moderna que Marx venían elaborando, como radicalización de la crítica joven hegeliana, y también la definitiva “adhesión al comunismo” más allá de los límites de aquel comunismo filosófico de Mosses Hess (Löwy, 2010). A partir de entonces las diversas corrientes del socialismo francés se transformarán en interlocutores centrales para el pensamiento marxiano, al punto de constituir, en palabras de Lenin, una de las “tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, junto con la filosofía alemana y la economía política inglesa (Lenin, 1984).

Ahora bien, este contacto es sin embargo posterior a la redacción de *Sobre la cuestión judía*, en donde parece concentrarse la crítica marxiana al derecho, y donde la cercanía con Babeuf parece más fuerte. El problema de la conexión Babeuf persiste, a pesar de poder afirmar con certeza la vigencia, contemporánea a Marx, de las ideas baouvistas.

Löwy, sin embargo, rastrea la presencia del socialismo francés hasta la época juvenil de Marx en la Gaceta Renana. Puede comprobarse, por ciertas referencias presentes en los artículos de la Gaceta, que resonaba efectivamente en el ambiente joven hegeliano en que Marx se mueve, aquel débil “eco del socialismo y el comunismo francés” (Marx, 1975, pág. 8), reconocido retrospectivamente por Marx en ese prefacio casi de autobiografía intelectual con que se abre la *Contribución a la crítica de la economía política*. Lo que nos interesa particularmente es que entre las tempranas referencias que Löwy enumera - Proudhon, Dèzamy, etc. - aparece la *Fraternité*, “órgano de una tendencia comunista *baouvista* (Lahuatiere y Choron)” (Löwy, 2010, pág. 60).

Ahora bien, la relación entre la experiencia de la revolución francesa (de la que el baouvismo como igualitarismo radical es parte) y Marx es, en este periodo de juventud, fuertemente mediada por la figura de Hegel. Sobre esto nos dice Furet:

“Entre Marx y la Revolución francesa, es preciso hacer aquí un rodeo a través de la obra del gran mediado. Todo el trabajo del joven Marx, se consagra a una “crítica” del maestro en los libros en que aprendió a leer la historia universal. La historia intelectual, que ofrece tantos ejemplos de filiaciones conflictivas, raras veces produjo un filósofo tan penetrado, obsesionado por los libros de un predecesor. El joven Marx conoce a Hegel línea por línea y, sobre todo a través de Hegel, encuentra la Revolución francesa, antes de estudiarla en la historiografía francesa” (Furet, 1992, pág. 15)

La tesis de Furet sobre este punto es bien plausible¹. Afirma que la necesidad marxiana de ajustar feurbachianamente cuentas con Hegel que marca este periodo de su juventud, es lo que lleva a Marx al análisis crítico de la Revolución francesa, que Hegel había puesto en el centro de su teoría del Estado, pensada como una respuesta especulativa, en el concepto, a los fracasos revolucionarios. Donde la política francesa había fracasado en la construcción de una polis moderna, derivando en el Terror como inevitable salida de un intelecto abstracto, la filosofía alemana lograría construir un concepto universalmente concreto de Estado.

¹ Más allá de que su lectura de Marx sea bastante discutible como bien señala Szabón (El Marx de Furet, 1991)

El camino de las ideas de Babeuf hasta el Marx que se prepara a escribir el *Sobre la cuestión judía* - de su puesta en acto en la Conspiración de los Iguales a la publicación póstuma por sus sobrevivientes; de ahí, al medio convulsivo del socialismo (utópico) francés y de este a sus ecos en la inteligencia jovenhegeliana alemana - se vuelve entonces demasiado sinuoso y difuso, ya que lo cierto es que si bien el problema de la revolución francesa acecha a Marx por intermedio del pensamiento de Hegel, la cuestión de la temprana crítica a la política y a los derechos presente en Babeuf no parece constituir ni parte de las lecturas principales, ni un punto especial de los debates del Marx de juventud.

En definitiva, si bien la lejanía entre ambos pensadores parecía haber sido empequeñecida temporalmente por el impacto de las ideas baouvistas en el seno del socialismo francés, nada nos asegura aún ni el completo conocimiento por parte de Marx de las ideas de sus contemporáneos neo-baouvistas, ni su lectura de los escritos de Babeuf o de los Iguales (el libro de Buonarroti, por ejemplo), ni importancia alguna de su impacto en el pensamiento marxiano en formación.

Tampoco estamos en condiciones de negar cualquier conexión material entre las ideas de Babeuf y las marxianas. Aquí la referencia de Löwy apunta hacia una conexión menos mediada que se insinúa en las referencias cruzadas a aquel periódico neo babouvista – *La Fraternité* - en la *Gaceta Renana*. Conexión que restaría explorar más en detalle por medio de un estudio de la circulación de ideas entre los círculos socialistas francés y la inteligencia joven hegeliana, pero de la que no hemos podido encontrar hasta ahora más elementos.

Sin embargo, ya luego de la redacción de *Sobre la cuestión judía*, pueden encontrarse referencias directas de Marx a Babeuf. En el mismo ensayo que ya comentamos, Furet nos señala hacia una (¿primera?) aparición de Babeuf en la letra de Marx. Es en *La Sagrada Familia*, donde volviendo al problema ya planteado en *Sobre la cuestión Judía* del balance de la izquierda joven hegeliana sobre la Revolución francesa y la “emancipación política”, “Marx adelanta [...] la idea, inédita en él pero corriente en la literatura histórica francesa de la época, de que la Revolución hizo florecer ciertas ideas que se encontraban detrás de lo que trataba de realizar; que es el origen de la idea comunista [...] mediante una filiación que va del Circulo Social de 1789, a Babeuf en 1795, pasando por la izquierda del movimiento popular parisense, Leclerc y Roux” (Furet, 1992, pág. 27).

Aquí, Furet remarca una inflexión acerca del tema ambivalente del “atraso alemán”, ya que, al afirmar esto, Marx “extiende a la Francia revolucionaria ‘práctica’ y ‘política’ el privilegio alemán de un pensamiento especulativo que va más allá de la situación real y de su representación” (Furet, 1992, pág. 28). La importancia de Babeuf estaría dada para Marx no tanto por los términos de una crítica al derecho moderno, sino por haber elaborado un pensamiento que va más allá de las tareas inmediatas de la revolución política.

Igualmente, pueden encontrarse pruebas más certeras de una lectura *in extenso* de Marx sobre Babeuf. Cornú (1965, págs. 507-510) señala que las lecturas que Marx emprende en su llegada a París son simultáneamente sobre economía política, socialismo francés e historia de la revolución francesa. En medio de estas lecturas nace su proyecto nunca concretado de escribir una Historia de la Convención jacobina. Las lecturas probables que se listan en este periodo de exilio parisense son la *Historie parlementaire de la Révolution française* de Buchez y Roux y *L’histoire populaire de la Révolution française* de Cabet (Furet, 1992, pág. 27). En el primero (Buchez & Roux, 1838) se puede comprobar las amplias referencias a Babeuf, los Iguales y su Conspiración contra el Directorio, junto a citas extensas de sus documentos, manifiestos y cartas, así como al libro de Buonarrotti. Lo mismo sucede en el segundo, el cual, en su último tomo, nos presenta con dos apartados dedicados exclusivamente a Babeuf, la Conspiración y el posterior proceso judicial en su contra (Cabet, 1840, págs. 300-334) como doctrina fundamental de la idea de Comunidad de Bienes, central para el comunismo *icariano* de Cabet. Cornú por su parte cita entre las lecturas de Marx “los discursos de Saint-just y de Robespierre, las *Memorias* del convencional R. Levasseur de la Sarthe [...], las actas oficiales de los debates de la Convención”, y explícitamente a “las obras de Babeuf” (Cornú, 1965, pág. 509)

Una conclusión preliminar se desprende de esta exploración: si bien puede comprobarse cierta presencia explícita y material (en referencias y lecturas) de las ideas baouvistas en el Marx parisino, esto solo es muy débilmente extensible al periodo previo. Pero justamente, es el periodo inmediatamente previo a su llegada a París, cuando Marx formula simultáneamente una crítica a la filosofía del Estado hegeliana (que es también una crítica a su crítica de la revolución francesa como hipostasis estatalista) y su célebre ensayo crítico sobre los *derechos del hombre y el ciudadano – Sobre la cuestión judía* – en donde los ecos del baouvismo nos parecían inicialmente más fuertes.

La conexión Babeuf como problema conceptual. Hipótesis para una tematización alternativa.

Sin embargo puede haber otro camino posible para formular la conexión Babeuf. Un camino menos ligado a la historia intelectual, menos atento a la reconstrucción empírica de la circulación y recepción de los medios concretos y materiales en que las ideas se plasmarían y parecerían difundirse.

Tal camino alternativo se propondría establecer la conexión Babeuf- Marx no tanto en términos de una influencia directa del primero sobre el segundo – es decir aquello que Marx habría leído en Babeuf para dar forma a su propio pensamiento – sino más bien como la iteración de una misma respuesta crítica frente a un problema persistentemente puesto por un objeto idéntico. Es decir, no se partiría de suponer ideas producidas originariamente por un autor, que podrían entonces rastrearse en su circulación hacia nuevos autores que las incorporarían/reformularían a su propio pensamiento individualmente formulado; sino que se empezaría por pensar cómo enfrentado a un mismo objeto - las aporías y límites de los conceptos modernos de libertad, derechos e igualdad – el pensamiento de dos sujetos de contextos y tradiciones diversas parece producir respuestas similares.

De lo que se trata entonces es de intentar evitar el planteo que, acentuando el aspecto material-concreto de las ideas como tales (su publicación, su portación y difusión concreta por individuos particulares), parece situarlas como meras elaboraciones (¿contingentes?) de individualidades excepcionales: aquellos nombres propios de la historia intelectual. Este planteo, nos parece, corre el riesgo de perder de vista aquello que enlaza a las ideas con la realidad que las produce, eso que las demanda como respuestas del pensamiento frente a un problema que reside fuera de las ideas mismas. Esto es, que lo real de las ideas está más allá de sus formas empíricas de circulación, y que por tanto el problema no es tanto el de un estudio de recepción-circulación, sino de *historia conceptual* entendida como *filosofía política* (Duso, 1991).

Lo que importa en definitiva no es tanto aquello que Babeuf pensó individualmente, y cuanto de ello legó o no, y por medio de qué instrumentos culturales o personajes concretos, a Marx como nombre propio, el cual a su vez produciría con su obra intelectual individual el pensamiento socialista moderno del que somos contemporáneos. Lo que nos interesa, más bien, para una *historia*

conceptual del socialismo, es la manera en que la realidad política moderna y sus conceptos parecen poseer una lógica propia que pone ciertas demandas relativamente invariantes a todo pensamiento radicalmente crítico que quiera tomarla como objeto.

Porque el objeto al que ambos, Babeuf y Marx, se enfrentan podría ser pensado como idéntico: la lógica política moderna que toma forma con la Revolución francesa. En esto radica para nosotros la importancia conceptual de la conexión Babeuf. En todo caso, Marx la verá desarrollarse y desplegarse crecientemente. Babeuf, enfrentado de forma radicalmente crítica a ese mismo objeto a partir del momento exacto de su nacimiento, habría señalado, a su manera, problemas a los que Marx mismo tendrá que responder en su propia crítica.

Debemos desarrollar entonces esta hipótesis, de una forma que será, por lo pronto, necesariamente precaria e intuitiva.

Según nuestra hipótesis, lo que pondría a Babeuf en línea con Marx entonces es una operación conceptual que quizás sea originaria y común a todo el pensamiento socialista: la de separarse de los conceptos políticos nacidos del pensamiento moderno y puestos en acto en la Revolución, a partir de la constatación de una insuficiencia que radica centralmente en su carácter ideal-abstracto, o teórico.

La operación en definitiva consistiría en interrumpir el solipsismo aporético de los conceptos políticos modernos (individuo-derechos-soberanía) con aquello no considerado dentro de su lógica: lo concreto, la real desigualdad, el mundo de lo económico (solo externamente abordado por la lógica política). Esta interrupción parecería tomar dos formas. O bien una extensión de esa lógica a un contenido aun no informado, o bien la denuncia de cierta interrelación entre esa lógica abstracta de lo político y el concreto de las desigualdades reales.

Dentro de algo así como la primera opción suele interpretarse a Babeuf y a los Iguales. Grinchpun, por ejemplo (2013, pág. 69) analiza el pensamiento baouvista como una extensión hacia un nuevo plano de lo que Rosanvallon llama la “cultura de la generalidad”. La igualdad social de la unidad, la igualdad democrática anti-representativa, y la regulatoria-legal, serían completadas por Babeuf por la igualdad de una gran comunidad de bienes, en una especie de solución de continuidad.

Es discutible si el planteo de los Iguales puede reducirse a tal variación de la cultura de la generalidad, ya que su afirmación de la igualdad de hecho como condición y consecuencia de la igualdad de derecho hace difícilmente pensable una simple extensión.

Pero este camino de la extensión puede recontarse más claramente en cierta tradición socialista o socialdemócrata gradualista: piénsense en Bernstein y su idea de la democracia como camino al socialismo, o en Louis Blanc y su lectura del Jacobinismo como antecedente del Socialismo (Furet, 1992, pág. 37).

También puede encontrarse cierta lógica de la extensión en ciertos planteos de los proto-feminismos del siglo XVIII, por ejemplo en Olympe de Gouges y su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*.

La segunda forma, tiende a desarmar una oposición simple del tipo “igualdad solo ideal que debe volverse real” para encontrar en los términos de esa misma igualdad idealmente declarada causas y efectos internamente imbricados con lo desigual económico. Aquí estaría Marx.

La ventaja de este enfoque alternativo, que hemos llamado *conceptual* a falta de una mejor palabra, es que permitiría pensar la conexión de Marx con otras críticas previas o contemporáneas a sí mismo (además de la babouvista), si tampoco podemos confirmar su pleno conocimiento de ellas, y aún también de aquellas en las que, aunque los objetivos, tradiciones o intereses divergen, los temas se repiten.

Un ejemplo sería el del conservadurismo político (Burke, de Maistre), en donde el problema de los derechos también aparece como el de su carácter abstracto-teorético que no puede relacionarse sino externamente con la realidad concreta de la sociedad que viene a ordenar. De esta insuficiencia, el discurso conservador extraerá una irreductible amenaza anarquizante de los derechos que deben por lo tanto ser combatidos a favor de la permanencia de las leyes e instituciones que han pasado la prueba de la lenta y estable sedimentación histórica: principalmente la monarquía hereditaria. Marx justamente fulminará este tipo de posiciones en la figura de la *Escuela histórica del derecho alemana* (Marx, 1982), aun cuando el problema de la abstracción de los derechos modernos le sea igualmente central para su crítica.

Esto implicaría que el problema de lo abstracto/concreto no es tanto la marca de una posición, sino un invariante que surge inevitablemente de toda crítica al objeto. La posición vendría dada por cómo hacer jugar esa invariante: si afirmar la primacía de lo concreto tal cual es por sobre la de cualquier elaboración abstracta del pensamiento, y subordinar así a toda afirmación de la igualdad (que no puede sino ser abstracta, en tanto lo concreto es desigual) a la realidad concreta de las desigualdades, las diferencias y las costumbres sedimentadas como hacen los conservadores; o si encontrar en la insuficiencia abstracta de los conceptos jurídicos de igualdad la marca de una contradicción cómplice que tiene que dejar inmodificadas ciertos segmentos de la realidad concreta, como hace Marx.

*

Ahora bien el camino alternativo que nos hemos limitado a delinear no se nos presenta sin sus propios problemas. De esto resulta justamente que lo hayamos seguido solo hipotéticamente.

El problema central es que deja irresuelto o impensado la cuestión de qué es lo que produce ese enfrentamiento radicalmente crítico con el objeto a partir del cual puede rastrearse los invariantes. Y esto, más allá de la pregunta difícilmente resuelta de que es lo que diferencia un enfrentamiento crítico de cualquier otra tematización posible del objeto.

Pero si aceptamos que todo enfrentamiento crítico con el objeto de la lógica política moderna de los derechos parece encontrar el problema de la abstracción como invariante, resta explicar que produciría tal enfrentamiento.

¿Es la posición de clase? Esto tendría algún sentido en el caso de los conservadores o de los comunistas utópicos populares como Babeuf. Marx sin embargo parece resistirse inicialmente a tal explicación: no es ni un miembro de la aristocracia amenazada por los modernos derechos ni un proletario que evidencia en su existencia concreta la insuficiencia de tales formas jurídicas. Por otra parte, se corre aquí el riesgo de reconducir el problema de la conexión conceptual de la crítica a una simple sociología de clase de los intelectuales, aun habiéndolo separado del rastreo de la difusión empírica de las ideas.

Otra opción posible sería la de dejar librado lo crítico del enfrentamiento al plano de una decisión individual. Esto implicaría plantearla como un mero dato, una contingencia que no es pensable, y

que deja como no conceptualizable la condición de toda conexión conceptual. Otra opción, especular a la anterior, es entender la crítica como un efecto de las propias contradicciones del objeto, de su propio proceso o devenir, y que por lo tanto debe entonces ser necesariamente personificado por alguien en la forma de un pensamiento crítico sobre el objeto, que es solo aparentemente subjetivo o individual.

Otro problema significativo radicaría entre la relación entre el objeto a pensar y las formas conceptuales con las que se lo piensa, o las cuales se confrontan críticamente como esquemas privilegiados de intelección del objeto. La pregunta necesaria aquí es si son los términos-conceptos de la revolución francesa las únicas formas de conceptualizar la realidad política moderna. ¿No hay otras formas igualmente modernas de conceptualización que no recurren a sus términos?

La pregunta no es menor, incluso para una estricta Marxología. Ya hemos hablado de las otras “fuentes” del marxismo: la filosofía alemana y la economía política inglesa. ¿Qué lugar tienen estas formaciones conceptuales en relación a los conceptos políticos aparentemente “franceses”? Nos resulta problemático aceptar la idea, implícita en la tesis de las “tres fuentes”, de que la realidad moderna - con la que Marx se buscará enfrentar crecientemente en cuanto totalidad – puede ser compartimentalizada en aspectos, abordados a su vez por distintos pensamientos “nacionales”. Esto haría del trabajo marxiano (o de cualquier otro pensamiento que se proponga crítico de la sociedad moderna como totalidad) una elaboración crítica fragmentada en cada uno de estos aspectos que debiera lograr luego una composibilidad exterior. Desde otro ángulo, pero señalando hacia el mismo problema, resulta más bien dudosa la idea de que tanto el pensamiento inglés como alemán (aún si los pensamos organizados centralmente por las figuras de la economía política y la filosofía idealista) no aborden, a su modo, el aspecto político de la naciente sociedad moderna.

Por otro lado, debe ser pensado si efectivamente la lógica conceptual que se articula alrededor del iusnaturalismo de la temprana modernidad y que tendría su puesta en acto con la Revolución Francesa es la estructura conceptual arquetípica o dominante de la modernidad (política). La particular historia y teoría política anglosajona - así como su propio retoño americano, la Revolución de las Trece Colonias de 1776 - difícilmente puedan ser reducidas sin resto a especies, anticipaciones o variaciones del modelo político francés.

Algunas respuestas, aunque más no sea preliminares, deberán ser esbozadas si se quiere avanzar en una conceptualización de la crítica marxiana como respuesta particular a una lógica conceptual propia de la política moderna, que permita por lo tanto su puesta en relación con aquellas otras críticas mencionadas.

Bibliografía.

Analysis of the Doctrine of Babeuf. (2015, Junio 15). Recuperado de Marxists Internet Archive: <https://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1797/placard.htm>

Babeuf, F.-N. (1985). *Realismo y utopía en la revolución francesa*. Madrid: Sarpe.

Babeuf, G. (2014). *El manifiesto de los plebeyos y otros escritos*. Buenos Aires: Godot.

Belfort Bax, E. (1911, Mayo 15). *The Last Episode of the French Revolution Being a History of Gracchus Babeuf and the Conspiracy of the Equals*. Londres. Recuperado de Marxist Internet Archive: <https://www.marxists.org/archive/bax/1911/babeuf/index.htm>

Buchez, P. J., & Roux, P. C. (1838). *Histoire parlementaire de la révolution française* (Vol. 37). Paris: Paulin. Recuperado de https://books.google.com.ar/books?id=N7c7AAAAMAAJ&pg=PA154&lpg=PA154&dq=Histoire+parlementaire+de+la+R%C3%A9volution+fran%C3%A7aise+Babeuf&source=bl&ots=P74bxda7XE&sig=cYbGCHqCjPIY58xVswzZLXBP9IQ&hl=en&sa=X&ei=IJuSVczYCYWhNobPgfF&redir_esc=y#v=onepage&q&

Cabet, E. (1840). *Histoire populaire de la révolution française de 1789 à 1830* (Vol. 4). Paris: Pagnerre. Recuperado de https://books.google.com.ar/books?id=IW1HAQAAMAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Cornú, A. (1965). *Marx Engels. Del idealismo al materialismo histórico*. Buenos Aires: Platina/Stilcograf.

Duso, G. (1991). Historia conceptual como filosofía política. *Res Publica*, 1, 35-71.

Furet, F. (1992). *Marx y la Revolución francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Grinchpun, B. M. (2013). Las Sombras del Tribuno. Graco Babeuf y su legado en el siglo XIX. *Anuario de la Escuela de Historia*(4), 57-74.

Guérin, D. (2011). *La Lucha de Clases en el Apogeo de la Revolución Francesa*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

Hegel, G. W. (1993). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.

- Lenin, V. I. (1984). *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. Moscú: Buenos Aires.
- Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta / Editorial El Colectivo.
- Marechal, S. (2015, Mayo 15). *Manifesto of the Equals*. Recuperado de Marxists Internet Archive: <https://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1796/manifesto.htm>
- Marx, K. (1975). *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires: Ediciones estudio.
- Marx, K. (1982). El manifiesto filosófico de la Escuela Histórica del Derecho. In K. Marx, & F. Engels, *Obras fundamentales I. Escritos de juventud* (pp. 276-282). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2005). *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Marx, K. (2010). *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2011). Sobre la cuestión judía. In D. Bensaïd, & y. otros, *Volver a La cuestión judía* (pp. 57-96). Buenos Aires: Gedisa.
- Mazaruic, C. (1985). Babeuf (1760-1797). In F.-N. Babeuf, *Realismo y utopía en la revolución francesa*. Madrid: Sarpe.
- Morelly. (2015, Mayo 15). *Code of Nature. Or, The True Spirit of Laws*. Recuperado de Marxist Internet Archive: <https://www.marxists.org/subject/utopian/morelly/code-nature.htm>
- Rocca, F. (2014). Las Declaraciones de Derechos, un mapa histórico-conceptual de sus primeros críticos: conservadurismo, utilitarismo y feminismo. *Memoria del XI Congreso Nacional y IV Congreso Internacional sobre Democracia*. Rosario: UNR Editora.
- Sartelli, E. (2008). El primero de todos nosotros. In G. Babeuf, *El tribuno del pueblo*. Buenos Aires: Ediciones RyR.
- Sazbón, J. (1991). El Marx de Furet. *Boletín de Historia Social Europea*(3), 37-56.
- Soboul, A. (1984). Utopía y Revolución Francesa. In J. Droz, *Historia general del socialismo. De los orígenes a 1875*. (p. 263 y ss.). Barcelona: Destino.
- Tierno Galván, E. (1967). *Baboeuf y los Iguales. Un episodio de socialismo premarxista*. Madrid: Tecnos.