

Fernando Alejandro González Jiménez

En la hora de la barbarie: múltiples marxismos e identidad de izquierda en Bolívar Echeverría

¿Qué hacemos, por lo general, cuando hablamos de “marxismo” últimamente? Lo sentamos en el banquillo de los acusados o lo acostamos sobre la mesa de diagnóstico, lo compadecemos por la gravedad de su estado, sin dejar de juzgarlo y condenarlo por la culpa que le correspondería en las miserias de nuestro tiempo o; todo ello, por supuesto, en plena convicción tanto de nuestra inocencia impoluta como de nuestra salud inmejorable.

—Bolívar Echeverría

Resumen: *En este trabajo se esboza una interpretación del texto En la hora de la barbarie de 1983 de Bolívar Echeverría, que constituye la primera versión de lo que posteriormente será la Presentación al libro de 1985 titulado El discurso crítico de Marx. En esta versión primitiva del texto nuestro autor ofrece su balance sobre el siglo XX a unas décadas de que éste finalizara y pone las bases para reconstruir lo que entenderá por “marxismos múltiples” su idea de la substancia-Marx, así como una consideración crítica sobre la identidad de la izquierda comunista.*

Palabras claves: *Marx, marxismo, Bolívar Echeverría, discurso crítico, izquierda, comunismo*

Abstract: *This essay makes a interpretation of Bolívar Echeverría's text entitled “In the hour of barbarism” from 1983, which embodies the very first version of the presentation of the 1985 book The Critical Discourse of Marx. In this primal version, the author offers his balance of the 20th century, written during its final decades, and also puts the basis to rebuild his idea of “multiple marxisms” and the so called “Marx substance”, as well as his critical consideration of the identity of the communist left.*

Keywords: *Marx, Marxism, Bolívar Echeverría, critical discourse, left, communism*



1. Introducción: en la hora de la barbarie

Quien se disponga a leer con seriedad y detenimiento el *Discurso crítico de Marx* (2017)¹, se encontrará, en realidad, a las puertas de los fundamentos de la *figura teórica echeverriana*, introduciéndose a una de las lecturas más sugestivas sobre la *crítica de la economía política* (en adelante sólo CEP) de Karl Marx que se ha hecho en los márgenes latinoamericanos. Consideramos que esta es la obra de referencia obligada al momento de intentar acercarse al trabajo de Bolívar Echeverría (en adelante solo BE), pues aquí nuestro autor pone los elementos fundamentales que ulteriormente le servirán para realizar su crítica a la civilización burguesa-capitalista desde la dimensión de una cultura-política.

En efecto, en el DCM, podemos encontrar una de las primeras formulaciones echeverrianas del célebre *teorema crítico*, que, a decir de su autor, sostiene todas las demás contradicciones del mundo moderno (Echeverría, 1998a, p. 7): *la contradicción entre el valor de uso y el valor* —o lo que es lo mismo, la contradicción entre la forma natural y la forma valor. También hallamos, entre otros temas, una de las exposiciones más sugerentes sobre lo que sería el esquema general del libro *El capital* visto desde sus tres tomos, en tanto que *ciencia de la riqueza* (Echeverría, 2017, pp. 75-92); así como una clasificación de la categoría marxiana de *plusvalor* que no se contenta con la diferencia entre *plusvalor relativo y absoluto*, reclasificando y profundizando este concepto (Echeverría, 2017, pp. 145-190). Una interpretación de las tesis *ad Feuerbach* que intenta emular, e ir más allá, de la interpretación hecha por Ernst Bloch (2004, pp. 295-338), y que según nuestro autor nos permite captar lo propio del materialismo de Marx (Echeverría, 2017, p. 29-56); igualmente encontramos un ensayo sobre el modo en que, desde la CEP, debería de ser abordada la cuestión de la nación (Echeverría, 2017, p. 247-284), y otro respecto al problema de lo político (Echeverría, 2017, pp. 285-308).

En este trabajo, sin embargo, centraremos nuestra atención en un texto breve (de apenas

siete páginas en la versión príncipe), que abre el momento argumental del DCM, texto lacónicamente intitulado allí como “*Presentación*”² (Echeverría, 2017, pp. 17-25), que, sin embargo, fue publicado originalmente por nuestro autor en 1983, con algunas modificaciones, en el número cinco de la revista *El Buscón*, bajo un título sumamente sugerente: “*En la hora de la barbarie*”³ (Echeverría, 1983, pp. 116-121). Allí, en apenas unas cuantas páginas BE nos esboza un fresco de la barbarie que significó el siglo XX ante los ojos de uno de sus coetáneos más atentos. Centuria que fue el escenario de la izquierda que se dijo así misma marxista y comunista, pero también escenario de la contrarrevolución que se presentó bajo la forma del fascismo. Es en ese marco, que es posible rastrear lo que Echeverría entendió por el marxismo (y la multiplicidad de éste), y por la *identidad de izquierda*, siendo pues el objetivo principal de estas líneas el presentar estos dos conceptos dentro del pensamiento echeverriano.

2. La triada comunismo-izquierda-marxismo

Para BE, el siglo XX con sus guerras mundiales, genocidios, golpes de estado, etcétera, se nos aparece como un mural de barbaridades “inmenso y recargado” (Echeverría, 2017, p. 17). No obstante, es también el escenario donde tomó concreción una identidad de izquierda específica que se configuró bajo la triada *comunismo-izquierda-marxismo* (CIM). Es en esa identidad triádica donde, para la propia izquierda, se juega su posible “renacimiento o su desaparición” (Echeverría, 2017, p. 19). Y esto es así, puesto que, para nuestro marxista de origen ecuatoriano, el triunfo de la catástrofe barbárica, pese a su gravedad, no es total. Así que la barbarie, pese a su indiscutible victoria, no puede subordinar absolutamente “la negatividad constitutiva de la izquierda” (Lanzmann, 1971, p. 11). Por lo que, a su parecer, “la rebeldía brota por todas partes”, más o menos, nos dice, de “manera radical, poderosa y duradera” (Echeverría, 2017, p. 19).

De tal suerte, que, pese a la tragedia de aquella centuria, nuestro autor piensa que

el ser humano se resiste en tanto que fuerza de trabajo mal pagada, en tanto que variedad discriminada por su sexo, su raza o su comportamiento, en tanto que grupo social reprimido en lo político, lo nacional o lo religioso. (Echeverría, 2017, p. 19)

Por lo que la crisis en la que se encuentra la identidad de izquierda, no es por falta de motivos para la rebeldía ni por falta de esta potencia negativa de la que nos hablan Lanzmann y Echeverría; la humanidad, pese a todo, resiste. Es decir, no es que esté “integrada completamente al sistema” (como gustará de repetirse mucho en los tiempos en que se escribieron las líneas que comentamos), y por tanto, la izquierda ya no luce más.

En contrapelo, BE coloca el problema en otras coordenadas: sobre la composición misma de la triada CIM y sobre el modo en que esa identidad se constituyó durante el siglo XX. En efecto, la identidad CIM, fue una *figura*, es decir, una estructura concreta que la identidad de izquierda asumió en contra del sinsentido de la barbarie capitalista. *Figura* que ha quedado, sin embargo, como producto de ese mismo enfrentamiento, derrotada y desgastada de manera “irrevocable” (Echeverría, 2017, p. 19). Si su desgaste es “irrevocable”, significa que no puede repararse, que no puede echarse atrás y que, por lo tanto, tiene que ser superada. No obstante, para ello, primero hay que comprender el proceso que llevó a la identidad de izquierda a asumir esa estructura.

De acuerdo a lo expuesto por BE, esa figura sólo pudo adquirir una presencia concreta, en tanto que vigencia histórica reciente, a través de tres autoafirmaciones teórico-prácticas:

- *Primera*, la afirmación de que la base social de la CIM, existe de facto, y coincide con la “clase obrera industrial”.
- *Segunda*, que su “modelo” de sociedad alternativa es viable y que este tiene su correlato empírico en la URSS.

- *Tercera*, que su proyecto no es utopista, sino modernizador, en tanto que adecuador de las conquistas productivas innegables del capitalismo a través del desarrollo espontáneo de las fuerzas productivas (Echeverría, 2017, p. 19).

La caducidad de la figura CIM tiene que ver, entonces, con la caducidad de estas tres afirmaciones teórico-prácticas. La cual les viene a éstas, del propio desarrollo pujante del capitalismo en los últimos cien años. De acuerdo con BE, son pocas las figuras o estructuras que pueden soportar esa dinámica y sobrevivir (como diría Marshall Berman, “todo lo solido...”), por lo que la figura de la izquierda no fue la excepción. De este modo, una a una estas afirmaciones se fueron “desvaneciendo en el aire”, desgastadas ante la barbarie capitalista.

En cuanto a la *primera*, que sostiene que la base social de la izquierda está en el proletario industrial, nuestro autor reconoce que muchas de las rebeldías actuales, son extrañas y hasta hostiles entre sí (Echeverría, 2017, p. 19), y aún más frente a la idea de una “clase obrera industrial”. Lo que significa que la “clase obrera industrial” ha dejado de ser la portadora del proyecto comunista y de la identidad de izquierda. Incluso BE va más allá y afirma que “ha perdido también la capacidad de ofrecer un plano homogéneo de acción a los demás sujetos de la rebeldía y de ser así su representante” (Echeverría, 2017, p. 20). Hacemos notar aquí, que nuestro autor no afirma que tal clase obrera industrial no exista más, o que haya dicho “adiós” para nunca jamás volver. Sino que ésta ya no está en el centro de la encomienda comunista. *No es más, para decirlo en términos de la CEP, su equivalente general* (Goux, 1973). No es más la representante de las rebeldías en contra del capital.

Con ello BE se distancia de ciertos enfoques, muy en boga en la época en que escribe, que niegan la presencia efectiva de la clase trabajadora, que, aunque reconocen que hay muchos tipos de rebeldía, no logran captar *lo común* que tienen todas ellas; *determinación común* que debe captarse, aún sobre sus diferencias y hasta sus hostilidades. Eso en común que tienen es que son

proletarias, o están en vías de proletarizarse. Lo que no se capta aquí es que la clase obrera industrial era un tipo, una especie, de la clase obrera en general, más no su totalidad y no la única forma en la que esta podría haberse presentado. Si bien es cierto que fue la forma preponderante en la Europa del siglo XX que ocupa siempre la atención en BE, también es cierto que no se captó la especificidad de otras formas que ésta podría asumir. Por lo que si la figura CIM feneció a través de la caducidad de esta “afirmación teórico-práctica”, no fue, según nuestro modo de ver, porque el proletario perdiera su centralidad, sino que más bien perdió una especificidad (la de ser industrial), para generalizarse sobre la totalidad del ser genérico. Así pues, si esta “afirmación” caducó, fue porque no pudo captar el desarrollo ulterior de las determinaciones que configuran la presencia efectiva de la clase trabajadora, es decir, del desarrollo ulterior del proletariado mundial.

En cuanto a la *segunda afirmación*, el BE de 1983 (el de *En la hora de la barbarie*), sostiene que esta se desgastó, a partir de la existencia del *gulag*, de la represión democrática y del anquilosamiento social dentro del llamado “socialismo real”. Pues todo ello, ya no puede ser interpretado, “como resultado de una necesidad impuesta desde afuera, por el contorno capitalista”, sino que debe de ser reconocida

como la presencia invertida, perversamente metamorfoseada, de las mismas leyes generales del modo capitalista de la reproducción social empeñadas en consolidarse y perseverarse. (Echeverría, 2017, p. 20)

Notemos pues, que para el autor del DCM, esta segunda “afirmación teórico-práctica” se desgastó, porque para la década de los ochenta del siglo XX cronológico, era ya más que evidente que la URSS no era la efectivización concreta (ni abstracta), de la encomienda comunista. Y no es que aquí BE se haga eco de lo que un poco más adelante, en esa misma época, Francois Furet (1995) se ponga a pregonar, con todo el apoyo de la academia del norte global, sobre la “ilusión de un pasado”. Sino que se llega a este convencimiento, del desgaste de esta figura, por la

vía de su consideración crítica (cosa que será evidente en los escritos posteriores de nuestro autor, de los cuales ya dimos cuenta en otra parte), de la experiencia revolucionaria de los años veinte.

Por lo que se hace necesario reconocer que la *revolución de octubre*, en tanto que experiencia histórica, no es un monolito y que se compone de momentos que hay que distinguir y criticar cuidadosamente. Momentos de suma radicalidad que deben de ser reconocidos como tales, y no, como meros “simulacros de época”, así como momentos ciertamente reaccionarios, y vergonzosos desde el punto de vista de la ética militante de la identidad de izquierda (como por ejemplo las purgas de la década de los treinta, la represión de los marineros del Kronsdat, etc.), que, si bien podemos encontrar su explicación racional y comprenderlos, no significa, desde luego, que los justifiquemos, como nos lo advierte BE, en aras de una “necesidad histórica”.

Para el momento en que BE escribe estas reflexiones sobre la crisis de la estructura de la identidad CIM, la figura de la revolución rusa y su ulterior transformación en la URSS se está ya cerrando sobre sí misma, llegando a su desenlace que ya todos conocemos en 1989 y su completa desaparición en 1991. Pero ante esa posterior eventualidad, que BE aquí no podría anticipar, nuestro autor es fulminante porque asegura que en realidad la URSS *no es otra cosa más que la presencia metamorfoseada de las mismas leyes generales del capitalismo*. Es decir, que la URSS fue capitalista y no un “estado obrero deformado” (como afirmó cierta tradición de marxismos). Así pues, la URSS, solo quedaría, desde la perspectiva de BE, como un contraejemplo, “como lo que no debe ser”²⁴ (Echeverría, 2017, p. 20).

Quizás hoy esa sentencia no le sorprenda a casi nadie, pero tomarla llanamente, pensamos nosotros sería también un error, pues sería olvidar, en realidad, la *diferencia específica* de lo que fue la experiencia que dio figura al estado que hoy recordamos como la URSS; figura que puede ser captada, según nuestro modo de ver, incluso desde la estructura teórica echeverriana, y que tiene que ver con que allí existió, de manera contradictoria (conviviendo, en efecto, con formas capitalistas que terminaron por subsumirla),

un proyecto que no pudo realmente consolidarse (como la evidencia empírica nos lo indica, lo que de suyo es una verdad de Perogrullo) de modernidad múltiple; o dicho más echeverrianamente: fue un proyecto de modernidad socialista, que no pudo, dramáticamente, llegar a ser⁵.

La *tercera afirmación teórica-práctica*, se ha desgastado y caducado, pues nuestro autor asegura que ya no hay esfuerzo capaz de mantener en pie la creencia de una bondad intrínseca de la técnica (Echeverría, 2017, p. 20), de una supuesta “neutralidad” en los dispositivos técnicos y de los objetos, valores de uso, que surgen de ellos. Tal “bondad” consistiría en la ingenuidad de creer que las fuerzas productivas podrían dejar de presentar sus desastrosos resultados (tanto para los sujetos sociales como para el objeto natural), si fueran administrados por fuerzas progresistas. Según esta ingenuidad, bastaría el “control obrero” sobre los medios de trabajo, para que los desastrosos efectos que caen sobre los sujetos concretos y sobre el medio ambiente –por ejemplo, por parte de los automóviles–, desapareciera.

Y es que recordemos, que, durante mucho tiempo, fue una consigna prioritaria de la izquierda comunista la expropiación de los medios de producción, y aunque pensamos que tal consigna estaba (y está) del todo justificada, su aplicación, por lo menos programática, casi siempre se hizo a expensas de una consideración crítica de lo que es, conceptual e históricamente, el desarrollo de las fuerzas productivas, en especial, sobre la técnica en la época del dominio capitalista. De allí que resulte de todo ilusoria, para nuestro autor, la posibilidad de que

un nuevo orden social desplace del lado negativo al lado positivo el mecanismo que regula el sentido del funcionamiento de una misma tecnología, la tecnología moderna. Tecnología ideada para potenciar la explotación de la fuerza de trabajo (Echeverría, 2017, p. 20).

Así pues, para nuestro autor *la tecnología no puede ser neutral*, porque ésta se desarrolló bajo el sentido y la forma propia del capital. Así no sólo cada desarrollo en la tecnología es

al mismo tiempo “un documento de barbarie” (para parafrasear a W. Benjamin), en el sentido de que esa tecnología solo se desarrolla con base en la explotación del trabajo social (en todas sus formas: manual, intelectual, como acumulación de saberes, etc.), sino que es al mismo tiempo, un instrumento para el capital: su finalidad última, y principal, es apuntalar, por la vía directa e indirecta, la producción y realización, no sólo de valor, sino de más valor. De allí su no neutralidad. Puede decirse, así pues, que las fuerzas productivas han tomado partido, están de lado del capital. Por ello es que la técnica “impone ahora su destructividad desaforada; no puede ya mantenerse en su papel benevolente correctivo realista para los sueños de una historia alternativa” (Echeverría, 2017, p. 20).

3. La izquierda y el marxismo

Donde más se hace evidente este desgaste irrevocable de la figura CIM, sería, de manera especial, en lo que respecta al marxismo (Echeverría, 2017, p. 20). Si bien la triada CIM, al ser adoptada por la izquierda le confirió a ésta su efectividad en el siglo XX, lo cierto es que no fue la única posible que ésta pudo haber asumido. Esta es una entonación interesante por parte de BE, que va dirigida, por decirlo así, en contra del “marxismocentrismo”, que de manera inmediata identifica a la izquierda con “el Marxismo” (en singular y con mayúscula). Si bien la izquierda asumió de manera preponderante, y bajo muchos sentidos según veremos más abajo, la identidad del marxismo, sería un error pensar que aquel fue la única forma que ésta puede asumir.

Ello es más evidente, cuando contemplamos la gran diversidad de discursos e identidades que la resistencia y la rebeldía contra el estado actual de cosas, han asumido en las últimas décadas del siglo XX cronológico y en las que corren del presente. Lo que quiere decir, entre otras cosas, que la forma del marxismo (junto con el proletario industrial), que aquella izquierda dominante asumió en el grueso del siglo pasado, ha dejado de ser la que le confiere su efectividad y la que la identifica.

Y es que el marxismo al configurarse como “un cuerpo de saber científico positivo propio de la clase trabajadora” y capaz de sustituir los “saberes burgueses” por unos “saberes proletarios”, presuntamente más “verdaderos y científicos” que aquellos, se convirtió en una figura “demasiado estrecha e inofensiva” para enfrentar a la barbarie capitalista e incapaz de dar voz y representar la diversidad de todas las rebeldías y contra-sentidos que conforman la identidad de izquierda en tanto que totalidad.

En efecto, el famoso autómatas del que hablaba Walter Benjamin para, metafóricamente, referirse al marxismo y que según su alegoría ganaba todas las partidas, dejó en realidad de ganar, y, lo que es más, dejó de ser útil para mantenerse vivo en el juego, pues lo que estaba en la base del autómatas, no era ya un enano imponente pero efectivo, como la teología (según el propio Benjamin), sino la de un científicismo positivista, más parecido a los saberes “burgueses” que decía superar.

Muestra de ello será, en efecto, el llamado “Marxismo soviético” (Marcuse, 1969), y sus respectivas formas aplicadas a una gran variedad de marxismos, que bajo múltiples motes se expandieron por el llamado mundo “occidental” (y qué decir de nuestras periferias). Ante ello ¿qué fue de Marx, de su obra, de su substancia? ¿Feneció igualmente ante el desgate de la figura CIM? ¿El agotamiento irrevocable del pretendido “Marxismo científicista” fue al mismo tiempo el agotamiento irrevocable de Marx y su trabajo teórico?

4. Una versión ridícula del marxismo

En realidad, el “Marxismo” es una versión que el discurso crítico de Marx asumió durante el siglo XX. Y que, a decir de nuestro autor, *llegó al ridículo con el famoso Diamat estalinista* (Echeverría, 2017, p. 21). Éste, supuestamente, conjuntaría las dos ciencias que conforman el corpus del todo poderoso, omnisciente y omnipresente “Marxismo”: por una parte, “el materialismo histórico”, el cual conjuntaría todos “los saberes científicos de Marx” correspondientes a las ciencias sociales. Por el otro lado, estaría

el “materialismo dialéctico”, que conjuntaría la filosofía proletaria, producto de “superar a Hegel”, al ponerlo sobre sus propios pies, siendo el carácter de la dialéctica marxista el no ser idealista, y por tanto materialista y por tanto científica. Así el *Diamat*, se constituiría en un científicismo que sería “más científico” que cualquier otro, para finalmente trocarse, como diría Sartre, en “un saber que no sabe nada”. Efectivamente, en algo risible, en un nuevo traje del emperador.

Pero desde la perspectiva de nuestro marxista mexicano-ecuatoriano, el ridículo no se detuvo allí, sino que tuvo “su último intento de adaptación a comienzos de los años sesenta” con una versión del mismo *Diamat*, que se presentó como un “materialismo histórico” que ahora “descubría un nuevo continente en el mapamundi de la ciencia” (Echeverría, 2017, p. 21). Por supuesto que allí al que se refiere BE es al althusserianismo, lo cual no deja de llamar la atención, tomando en cuenta la eclosión reciente, que, en nuestros márgenes, han tenido los estudios althusserianos (sin duda allí hace falta explicitar los posibles diálogos críticos).

Pues bien, ante esos “ridículos”, ante un autómatas científicista que ya no gana ninguna partida, es que los detractores del Marxismo “hicieron su agosto”; esto es, se sintieron, irónicamente, como “peces en el agua”. Pues dirigieron sus “golpes críticos” frente a un monolito que, en efecto, al carecer de efectividad y solidez, no podía meter las manos para defenderse. Tal es el caso de Michael Foucault, que el mismo BE trae a la discusión. Según el pensador francés, el marxismo carece de actualidad porque el científicismo es propio del siglo XIX, y es sólo allí que éste puede moverse, allí está como pez en el agua “y fuera de él no puede respirar”⁶ (Echeverría, 2017, p. 21). Para Foucault, el marxismo y por tanto el pensamiento de Marx en cuanto tal, solo alcanza efectividad en el siglo XIX y solo es efectivo en ese margen, pues sólo responde a los “alcances estrechos y faltos de radicalidad de esa centuria”, por lo que para el siglo XX, donde las cosas han cambiado (lo que de suyo es más que una obviedad), el discurso de Marx no tiene nada más que decirnos.

5. Marx y los Marxismos

En realidad, la postura de críticos como Foucault en contra del marxismo y de Marx, se sostienen a partir de una falacia que BE se encarga de develar en este escrito que vamos comentando, la cual consiste en poner una *identidad absoluta* entre Marx y los marxismos. Sin embargo, al igual que en el caso de la identidad absoluta entre la modernidad y el capitalismo (Echeverría, 1997, pp. 133-197), BE se esforzará aquí, por demostrar la diferencia entre Marx y los marxismos. En efecto, según nuestro autor, la diferencia que existiría entre éste y aquellos, es la misma que existiría entre una substancia y sus formas múltiples, es decir la diferencia entre la substancia y los modos bajo los que aquella se presenta, o las formas a través de los cuales aquella se reactualiza, no sin contradicciones. De este modo, como si se tratara de un hilemorfismo de cuño aristotélico (Arteta, 1993), de una relación entre una materia y su forma, BE propone considerar a Marx como una substancia y a los marxismos como posibles *formas de presentación* (tanto teóricas y prácticas) de aquella:

La actividad y el discurso de Marx son como una substancia que adquiere diferentes formas según la situación en que ellos son involucrados para fundamentar diferentes marxismos: diferentes garantías teóricas (científicas) de proyectos prácticos (empíricos), histórico concretos, de actividad política que se pretende anticapitalista. Aparte del nombre “Marx”, disputado por su prestigio legendario, estos diferentes proyectos pueden llegar a no tener en común más que algunos retazos de teoremas, extraídos siempre de un sector muy limitado de la extensa obra de Marx; o incluso menos: unas cuantas fórmulas “marxistas” dotadas de un valor puramente emblemático. (Echeverría, 2017, p. 21-22)

De este modo, nosotros tratando de extender la propuesta echeverriana de una *substancia-Marx*, podríamos decir que ésta, a su vez, se compone de dos elementos: *una substancia-subjetiva* y otra *una substancia-objetiva*. De tal suerte que cuando uno se dispone a acercarse a

la *substancia-Marx* (y no solo al “Marxismo”), se puede acceder a ella a través de dos vías, que son siempre complementarias y necesarias, pues la una sin la otra siempre asegura un acceso incompleto.

La primera de ellas, como lo apunta BE, estaría conformada por la “*actividad revolucionaria de Marx y su experiencia vivencial*” (Echeverría, 2017, p. 21), la cual puede ser recogida a través de su biografía, lo que de suyo no es una cuestión neutral. La biografía de Marx ha sido reconstruida desde los más diversos espectros de la teoría social y desde los más diversos espectros de la identidad de izquierda (e incluso de derecha), lo que de hecho nos entrega a un Marx múltiple: que ora es puesto como un liberal radical (Attalli, 2007), como un anarquista (Rubel, 2012), como un comunista ejemplar (Mehring, 1976), ora como un padre de familia (Kapp, 1979), que como un compañero de vida (Gabriel, 2011), etcétera. Sea como fuere, lo cierto es que la *substancia-Marx*, vista desde su aspecto subjetivo, se compone del Marx concreto, de carne y hueso, que tejó relaciones sociales concretas cotidianas, y que, en ese sentido, su experiencia vivencial, como es natural, se encuentra circunscrita a la época que le tocó vivir. De allí, que incluso el propio BE reconozca que Marx, “como todo individuo humano” (Echeverría, 2017, p. 21), es múltiple, diverso, equívoco: por lo que encontramos a un Marx militante, periodista, filósofo, historiador, economista, internacionalista, enemigo político furibundo, amigo entrañable, comunista convencido, socrático, aristotélico, hegeliano, crítico de Hegel, espinosita, cartesiano.... Y, sin embargo, todos ellos, en esa multiplicidad, son la unidad Marx, *la substancia-Marx-subjetiva*.

El otro aspecto que compone la *substancia-Marx*, tratando de seguirlo propuesto por Echeverría, es el objetivo, al cual se puede acceder a través de sus escritos, que son su verdadero legado, su objetivación concreta en un soporte material (el lenguaje), único lugar donde en verdad se puede encontrar al Marx que habla y piensa. La cantidad ingente de documentos que dejó por escrito (artículos, cartas, borradores, etcétera...) supera por mucho aquellos que publicó en vida, a tal punto que como es sabido,

la publicación de sus obras completas, aunque ya muy avanzada, continua hasta el día de hoy (Musto, 2011). Esos escritos pues, también son Marx, la *substancia-Marx-objetiva*.

Así pues, esta doble *substancia*, nos sugiere BE, adquiere o asume distintas formas o proyectos dependiendo de “la situación”. Esas diferentes formas, como ya hemos adelantado, son los diversos “*marxismos*” (con minúsculas y con un subrayado plural). Por lo que desde la figura teórica echeverriana, según vemos, es imposible sostener la existencia de algo así como “*el Marxismo*” (con mayúsculas y en subrayado singular), pues de acuerdo con lo dicho hasta aquí, no podría existir, salvo en el ámbito de las meras representaciones, algo así como “*el Marxismo*”, entendido como un conglomerado de teorías sistemáticas y monolíticas, todas ellas perfectamente ordenadas, con plena consistencia, aun cuando existan marxismos que así se reivindicquen (el *Diamat*, es el ejemplo por excelencia). En efecto, sostener esto es presentar una caricatura de lo que los marxismos han sido en realidad. Por el contrario, las formas múltiples que son los marxismos, serían tan diferentes entre sí que, en muchas ocasiones, lo único que tendrían en común sería el uso y la reivindicación del nombre de Marx, o solo tener en común “algunos retazos de teoremas, extraídos siempre de un sector muy limitado de la extensa obra de Marx” (Echeverría, 2017, pp. 21-22).

Según BE, esa diversidad o multiplicidad de los marxismos vendría de la misma multiplicidad y diversidad del propio Marx, de la que ya hemos dado cuenta. Así, el marxismo

es múltiple, porque hay varios sujetos homónimos llamados Marx, varios esbozos divergentes de forma que *la substancia Marx* [el subrayado es nuestro] tiene por sí misma y que coexisten conflictivamente tratando de ser cada uno de ellos el que tiene la clave y representa la verdad de los otros. (Echeverría, 2017, p. 22)

Por consiguiente, la coexistencia entre esa *substancia-Marx* y las distintas *formas-marxismo*, no sería pasiva, ni mucho menos armoniosa. Todo lo contrario, se trataría de relaciones en

tensión, contradictorias, no solo en el sentido de que las distintas *formas-marxismo*, en la mayoría de los casos, se repelen entre sí, pues como si se tratará de relaciones entre propietarios privados, pareciera que se encuentran en una competencia descarnada por demostrar ante las demás que solo una de ellas es la que poseería la verdadera y más fiel interpretación de la “sagrada palabra” de “San Marx” (¡como si se pudiese ejercer una propiedad privada sobre el discurso más radical en contra de ella!). Sino que esa tensión se extiende a la relación misma entre esas formas y esa *substancia*, pues ni aquella, ni aquellas, son neutrales en sí mismas. Ambas están cargadas de sentido, y por ello esos sentidos pueden estar contrapuestos. Es decir, a partir de esta distinción que nos presenta BE, es posible, inclusive colocar algunos criterios para calibrar la presencia de esas formas y su relación con la *substancia-Marx*.

De este modo, podría identificarse que hay determinadas *formas-marxismo* que podrían desarrollar el sentido y contenido de la *substancia-Marx*, presentándose fructíferos desarrollos teóricos, críticos y militantes. Por otra parte, habría quizás, algunas *formas*, que no desarrollarían a la *substancia-Marx*, que sólo se conformarían con una repetición rigurosa de su discurso, reduciéndose a lograr excelentes hermenéuticas, rigurosas exegesis, haciendo de la *substancia-Marx* tan sólo una buena escolástica. Y, por último, podrían estar aquellas *formas*, que no desarrollan la *substancia Marx*, que no sólo la anquilosan, sino que la hacen, incluso, retroceder, se trataría de formas nocivas, contrarrevolucionarias, que deberían ser identificadas y combatidas teórica y críticamente.

Pues bien, ante esa enorme diversidad, que son los marxismos, se vuela pertinente preguntarle a refutadores, como Michael Foucault, ¿contra qué forma de marxismo están realmente discutiendo?

6. La contradicción entre el marxismo dominante y el marxismo marginal

A partir de estos enunciados, podríamos decir que el propio Echeverría propone su

clasificación sobre las *formas-marxismo*. Para él estaría la forma del *marxismo ortodoxo dominante*, que congela y reduce la obra de Marx a una sola de sus dimensiones, privada de todo conflicto y diversidad. Y por la otra, por decirlo en estos términos, la de un *marxismo heterodoxo marginal*, que asume creativamente la búsqueda

inacabada de unificación que conecta entre sí a los distintos esbozos espontáneos de identidad que hay en el propio Marx; de una adopción de los lineamientos fundamentales de su proyecto revolucionario en la medida en que éste, por su universalidad concreta y por su originalidad, puede ser perfeccionado críticamente con el fin de armonizar el discurso de aquella rebeldía múltiple frente a la historia capitalista, que de otra manera permanecería balbuceante y contradictoria. (Echeverría, 2017, p. 22)

Así pues, puede decirse desde estas líneas, que es esta tensión entre estos dos marxismos, lo que estaría como trasfondo de la célebre “crisis del marxismo” (Colleti, et al, 1980), muy en *boga* dentro de los círculos marxistas en la década de los setenta y ochenta del siglo pasado cronológico. Esa crisis estaría jaloneándose por decantarse por el *marxismo dominante* o por el *marxismo marginal*, conflicto que no solo es el de una mera *discursividad*, sino, como lo hace notar nuestro autor, por el hecho de que el marxismo dominante se alía con el poder constituido, con el poder estatal, “donde convergen los intereses” (Echeverría, 2017, p. 22) tanto del llamado socialismo real, como los del capitalismo realmente dominante, subordinándose a ellos, convirtiéndose así en su vocero. Mientras que, por su lado, el *marxismo marginal*, quiere jalar hacia

el abigarrado campo de la rebeldía contemporánea, a discutir dentro de él sin límites, reservas ni concesiones, todos sus contenidos y su estructura misma como discurso, todas sus formas de presencia como movimiento práctico. (Echeverría, 2017, p. 23)

Por supuesto que es a esta última forma de marxismo —que ha sido siempre un estorbo para el marxismo dominante—, a la que BE quiere

adscribirse, pues piensa que es en el marco de ésta, que la encomienda comunista puede lograr su discurso histórico concreto y dotarlo de una “efectividad radical” (Echeverría, 2017, p. 23). Por lo que la encomienda comunista, *el telos revolucionario*, se ha hecho presente en muchos de estos marxismos marginales, representados por “ciertos nombres claves”, como Rosa Luxemburg, Herman Goerter, Karel Kosik, Rudi Dutschke, Karl Korsch, Wilhem Reich, Ernst Bloch, Georg Lukács (lo que una vez más nos permite ver la forma de marxismo que Echeverría se dedicó a cultivar a lo largo de toda su figura teórica).

7. Posibilidades de renacimiento de la substancia-Marx

Recordemos una vez más, junto con BE, que en la historia que venimos siguiendo, que se presenta como el triunfo de la barbarie, del sentido del sin sentido y, por tanto, como el cuento de un idiota (Echeverría, 2017, p. 17), todas las líneas revolucionarias “preferenciales” han sido derrotadas, y a la luz de la distancia que nos da el colocarnos al final de la segunda década del siglo XXI, podemos decir que todas las formas de marxismo se han vuelto marginales, a despecho, de desaparecer para siempre. Así que, el único marxismo que podría renacer es el de la *tradición heterodoxa marginal* (Echeverría, 2017, p. 23).

Las bases para ese renacimiento y renovación BE las identifica, desde la década de los ochenta, en la continuidad que existe entre un joven Marx, de los *Manuscritos del 44*, y el Marx “maduro” de *El capital*. Esa continuidad estaría dada por dos aspectos. *El primero* tiene que ver con la necesidad de producir un discurso capaz de llevar acabo la encomienda comunista, que sea capaz de contrarrestar la existencia de una vida dañada que está al servicio, (quizás) sin saberlo y sin proponérselo, del “mantenimiento del poder del capital y su congreso de Estados nacionales”, que se efectiviza al amparo de un discurso positivista dominante y cotidiano, que

es, en realidad, “apologético del sistema” (Echeverría, 2017, p. 23). Se trata pues,

del descubrimiento de que el discurso del comunismo sólo puede ser tal si es estructuralmente crítico, es decir, *si vive de la muerte del discurso del poder* [el subrayado es nuestro], de minarlo sistemáticamente; si su decir resulta de una estrategia de contradecir. (Echeverría, 2017, p. 23)

Lo que puede permitir la renovación del marxismo en su forma marginal y heterodoxa es, pues, *el discurso crítico*, del cual, destacamos aquí, BE ve su descubrimiento en el joven Marx⁷. Lo cual no deja de ser interesante porque, hasta donde sabemos, no existe un trabajo por parte de nuestro marxista, que se haya dedicado a comentar pormenorizadamente los *Manuscritos del 44*, aun cuando su presencia es evidente a lo largo de los puntos claves de toda su figura teórica.

El *segundo aspecto*, que posibilitaría el renacimiento de la *substancia-Marx*, bajo la egida de la forma del *marxismo marginal y heterodoxo*, es la consecuencia lógica de la puesta en movimiento del discurso crítico, el cual se presentaría como resultado en la obra de *El capital*. Ello será lo que BE, mostrará bajo el *teorema central* de toda la crítica de la economía política: *la contradicción entre el valor y el valor de uso*. Siendo pues, que aquí, al final de *En la hora de la barbarie*, podemos encontrar uno de las primeras formulaciones de este “teorema” sin el cual la totalidad de la figura teórica echeverriana carecería de sentido.

Esta primera enunciación, sostiene la idea de que todos los problemas y conflictos de la sociedad civil contemporánea tienen como fundamento la contradicción entre dos formas de existencia del proceso de reproducción social: una social natural, “trans-histórica”, determinante, ligada al valor de uso. Y la otra, “históricamente superpuesta a la primera” (Echeverría, 2017, p. 24), parasitaria, pero dominante, ligada a la forma valor, al valor que se convierte en capital.

Si uno lee, desprevenidamente estas últimas líneas, puede quizás pensarse que se encuentra ante un argumento maximalista, pues la pretensión que BE le atribuye a este “teorema” es

realmente apabullante. Por una parte, de dicho teorema, como hemos visto, depende el resurgimiento de una forma de marxismo marginal para reactualizar a la *substancia-Marx*, en tiempos del triunfo de la barbarie, pero no sólo eso; como ya hemos esbozado a largas pinceladas, también de este teorema depende el *ser de izquierda* y la identidad que esta pueda asumir. Como se ve, la ponderación que BE le otorga a esta contradicción no es menor, y merecerá la mayor de todas nuestras atenciones en futuros trabajos.

8. A modo de conclusión: hacia el *discurso crítico de Marx*

En la hora de la barbarie, texto de 1983, se convertirá en el punto de partida de la obra más importante de BE, *El discurso crítico de Marx*, de 1985, que reunirá los ensayos y trabajos claves de la lectura echeverriana sobre la crítica de la economía política de Marx. Con esto queda claro, pensamos nosotros, que el acceso al discurso crítico pasa por aclarar la debacle barbárica que hace necesaria la presencia de una renovada identidad de izquierda. Que no puede ser tal, si antes no ajusta cuentas con su identidad comunista y marxista, sin dejar, por ello, de ser ni marxista ni comunista. Lo que implica, como hemos visto, el asumir la existencia de una multiplicidad de formas de marxismo, así como una pluralidad de identidades de izquierda que, sin embargo, tienen todas algo en común: su rebeldía y resistencia en contra de la forma capital de reproducir lo social.

Precisamente, *El discurso crítico de Marx* (2017), a través de seguir el movimiento de la contradicción entre el valor de uso y el valor, es la obra que permite reactualizar una forma de izquierda comunista, de destruir el discurso dominante, base de la ideología burguesa, que nos permite captar la especificidad de las relaciones sociales de explotación y dominación que hacen posible la existencia del capitalismo. Solo a partir de captar esa especificidad es que podemos empezar a colocarnos en condiciones de dejar atrás nuestros tiempos, que aún resuenan bajo la hora de la barbarie.

Notas

1. En adelante sólo DCM.
2. Y que los editores de la versión de 2017, decidieron extender a “Presentación a la primera edición” (Echeverría, 2017, pp. 17-25).
3. Acá no podemos dejar de señalar la enorme similitud en el título originalmente puesto por Echeverría al texto que vamos a comentar, con aquel otro librito publicado originalmente en 1976 de Jean-Marie Vicent y que en español se tituló *Pensar en Tiempos de Barbarie. La teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt* (Vicent, 2002). Aunque si bien, las coincidencias no sólo van en términos de un rótulo, sino que discurren en el sentido de tratar señalar la importancia de la CEP para la construcción de una Teoría Crítica, hay también marcadas diferencias sobre la manera en que estos dos pensadores, uno del centro y otro de la periferia, entienden la crítica, pero abundar en ello nos llevaría por sendas muy lejanas a lo propuesto en estas líneas.
4. Llama la atención que tiempo después, en un texto lacónicamente titulado *1989* (Echeverría, 1997, p. 17), al calor del “derrumbe del muro de Berlín”, BE, sostenga la idea de que el fracaso del socialismo real no fue otra cosa que una de las distintas figuras complementarias en que tuvo lugar el “reticente descenso” histórico del capitalismo. Lo cual no impedirá, como señalaremos, que el propio BE reconozca el potencial de una modernidad alternativa, de la cual en su momento ese proyecto fue portador.
5. Para apoyar esta afirmación, véase el siguiente pasaje de nuestro autor: Reinstalación geopolítica de Europa. Derrumbe de “socialismo real”. ¿Cuál de estos dos acontecimientos tiene la capacidad –diría Hegel– de “subsumir” al otro y de ser así su “verdad”? ¿Es el socialismo un “atributo” de Europa o lo es ésta, más bien, del socialismo? ¿Es Europa la que, habiendo congelado parte de sí misma en la figura de “Europa socialista”, la revive ahora para aprovechar las energías almacenadas y reasumir su función hegemónica en la historia mundial? ¿O es el socialismo quién, para desechar su versión caricaturesca de “socialismo real” y poder constituir la actualidad histórica de su verdadera figura, recompone la totalidad civilizatoria europea? Aunque sean pertinentes, nadie podría aún responder a estas preguntas. Por algún tiempo, el sentido simbólico de la *caída del muro de Berlín seguirá siendo un enigma* (Echeverría, 1997, pp. 15-16). No estamos

- seguros, si ya es posible responder cabalmente estas preguntas o si la “caída del muro” sigue siendo un enigma, pero, a la luz del desarrollo ulterior de la propia figura teórica de BE, resulta evidente que ese acontecimiento no significó la restitución de la hegemonía histórica europea, pues esta dejara paso a la *americanización de la modernidad* (Echeverría, 2010). Por lo que, según el enfoque puesto en esas preguntas, solo quedaría la segunda alternativa: la posibilidad de que el proyecto socialista perdiera su figura de caricatura y recuperara su principio estructurador civilizatorio. Hoy, en 2019, como producto de la derrota de la encomienda comunista (de la cual sería, pensamos nosotros, símbolo, no sólo su caída, sino el muro mismo), ese fantasma ha dejado de presentarse como un síntoma social. Pero que el síntoma no se manifieste, no significa que la enfermedad haya sido curada. Por lo que sería muy interesante realizar investigaciones, desde la figura teórica aquí tratada, de lo que sería algo así como el proyecto de una “modernidad socialista”, en tanto que posibilidad de una modernidad múltiple-no-capitalista.
6. En realidad, aquí BE, está parafraseando el siguiente pasaje de *Vigilar y Castigar* de Michael Foucault: En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! Satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestias ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella. El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar (Foucault, 2008: 256).
 7. Más tarde, podremos identificar, que BE retrotrae el descubrimiento o inicio del discurso crítico a la figura de Sócrates, con lo cual propone, incluso una genealogía del mismo (Echeverría, 2011, p. 94).

Referencias

- Arteta, Aurelio. (1993). *Marx: valor, forma social y alienación*. Libertarias.
- Attali, J. (2007). *Karl Marx o el espíritu del mundo*. Fondo de cultura económica.

- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Trotta.
- Colleti, L., et al. (1980). *¿Crisis del marxismo?*. El viejo topo.
- Echeverría, B. (1983). "En la hora de la barbarie" en *El buscón*, No.5. Año I-julio-agosto. Pp. 115-121. México.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. El equilibrista.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI, México.
- Echeverría, B. (1998a). *La contradicción del valor y el valor de uso en El capital de Karl Marx*. Ítaca.
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad?*. UNAM.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y Blanquitud*. Era.
- Echeverría, B. (2011). *El materialismo de Marx*. Ítaca.
- Echeverría, B. (2017). *El discurso crítico de Marx*, Ítaca.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- Gabriel, M. (2011). *Amor y capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una revolución*. El viejo topo.
- Goux, J. (1973) *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*. Caldén.
- Kapp, I. (1979). *Eleanor Marx. La vida familiar de Carlos Marx*. Nuestro tiempo.
- Lanzmann, C. (1971). *El hombre de izquierda*. La pléyade.
- Marcuse, H. (1969). *El marxismo soviético*. Alianza.
- Marx, K. (1977). *Correspondencia*. México. Ediciones de cultura popular.
- Mehring, F. (1976). *Carlos Marx. Historia de su vida*. México. Grijalbo.
- Musto, M. (2011). *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. Siglo XXI, México.
- Rubel, M. (2012). *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*. Ediciones RyR.

Fernando Alejandro González Jiménez
(feralexgonzal@gmail.com). Doctor en Estudios Latinoamericanos, profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

Recibido: 5 de julio, 2022.
Aprobado: 12 de julio, 2022.