

El fin de la filosofía como horizonte de la reflexión de Bolívar Echeverría^[1]

The end of philosophy as the horizon of Bolívar Echeverría's reflection

Oscar Llerena Borja
Universidad Central del Ecuador

Resumen

A nuestro entender, uno de los rasgos fundamentales del pensamiento de Bolívar Echeverría radica en su ataque constante a los límites. Su tarea intelectual le llevó más allá, tanto de los tópicos disciplinares como de cualquier otro corsé que pudiera constreñir o coartar el movimiento de su terca búsqueda de nuevos horizontes. La reflexión de Bolívar Echeverría estuvo en permanente movimiento, su pensamiento fue un ente vivo, que hoy, tal como exige Sócrates en el Fedro, se sostiene sobre sus propios pies y se defiende por sí mismo sin ayuda de su padre. Se trató en Echeverría de una militancia en el ejercicio dialéctico; nuestro insigne pensador estuvo en discusión constante, siempre en disputa, trascendiendo límites, cruzando fronteras para producir lo nuevo, la sorpresa de la iluminación, el milagro del nacimiento, del desvelamiento. Visto así, hay en Echeverría un rasgo socrático, una incansable vocación por interrogar al mundo para obligarlo a repensarse, a rehacerse. La indagación que aquí presentamos ataca el problema del pensamiento filosófico de hoy, se trata de una interpelación a su función y a su destino, es pues una vez más un enfrentamiento con los límites.

Palabras clave: Bolívar Echeverría, pensamiento occidental, fin filosofía, pensamiento crítico.

Abstract

In our understanding, one of the fundamental traits of Bolívar Echeverría's thought lies in his constant attack on limits. His intellectual task took him beyond, both disciplinary topics and any other corset that could constrain or restrict the movement of his stubborn search for new horizons. Bolívar Echeverría's reflection was in permanent movement, his thought was a living entity, which today, as Socrates demands in the Phaedrus, stands on its own feet and defends itself without the help of its father (275e). In Echeverría it was a question of a militancy in the dialectical exercise.

1 Originalmente, este texto formó parte del Capítulo I de la tesis doctoral que defendí el 22 de noviembre de 2019. Para adecuarlo a la forma artículo, y acogiendo algunas observaciones críticas de los pares que lo evaluaron, he introducido cambios muy importantes en la argumentación. Pese a este periplo, conservo la esperanza de que este texto resulte de algún interés para el lector que busca aproximarse a la obra de Bolívar Echeverría.

Our distinguished thinker was in constant discussion, always in dispute, transcending limits, crossing borders to produce the new, the surprise of illumination, the miracle of birth, of unveiling. Seen this way, there is in Echeverría a Socratic trait, a tireless vocation to question the world in order to force it to rethink itself, to remake itself. The inquiry that we present here attacks the problem of philosophical thought today, it is an interpellation of its function and its destiny, it is therefore once again a confrontation with the limits.

Keywords: *Bolívar Echeverría, western thought, end of philosophy, critical thought.*

La filosofía es una forma de pensamiento que ha cerrado su ciclo en la historia de Occidente, y lo que estaría diciendo Heidegger, eso nos recuerda Bolívar Echeverría, que conocía muy bien la obra heideggeriana, es que por delante se tiene que abrir el pensamiento más allá de la filosofía y que, por ahora, como insistirá luego el propio Heidegger, se trata de preparar esa forma nueva del pensar. Esto lo repetirán luego, como sabemos, muchos otros “filósofos” contemporáneos. Es decir, la actividad del pensador contemporáneo ya no se inscribe en el contexto de la “filosofía”, no es este el contexto en el que se mueve el pensamiento de Bolívar Echeverría, aunque esto no quiera decir que ese pensamiento sea ajeno a la filosofía. Tiene a la filosofía, y más aún, a la filosofía de la historia, a la filosofía de la cultura y a la filosofía política, como objeto constante de su crítica y de su ocupación deconstructiva.

Iván Carvajal

Para una crítica de la Modernidad

En *Filosofía y discurso crítico*^[2], uno de esos raros regalos que da el azar pues se trata de

Recibido: 22/12/2019

Aprobado: 13/05/2020

su última conferencia, Bolívar Echeverría se enfrenta a la tarea de reflexionar sobre su pensamiento. Nos brinda ahí una mirada íntima a su raíces; nos habla de la influencia temprana que tuvo en él Unamuno y de cómo llegó a Heidegger a partir de Sartre. Esta exposición de los inicios de su quehacer intelectual permitió a Echeverría tomar postura respecto de la tarea misma del pensar y de cómo se ubica en ella su propia acción intelectual. Por supuesto, esta conferencia, no puede ser vista como una autosistematización de la obra echeverriana, se trata más bien de un pretexto, de una invitación a pensar. Nosotros hemos decidido aceptar esta invitación con el ánimo de seguir recorriendo la senda que abrió para el futuro el que sin duda alguna es el más insigne pensador de nuestro país.

En la conversación que precedió a la referida conferencia, consultado sobre el fin de la filosofía, Echeverría (2011a, p. 91-92) afirma: “Es muy difícil encontrar alguien de quien se pueda decir: ‘Este es un filósofo, no un profesor de filosofía, sino un filósofo’. Porque lo que estamos viendo es algo que ya nos anunció Heidegger, que es justamente

² Reproducimos aquí la nota al pie con la que aparece referenciada la conferencia en el libro *El Materialismo de Marx* de donde nosotros la tomamos: Conferencia dictada el 13 de abril de 2010 dentro del ciclo Cara a cara. Charlas con los eméritos, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (Echeverría, 2011a, p. 87).

este superar la filosofía”. ¿En qué consiste este superar la filosofía? ¿Cómo pensar en este marco general la obra de Bolívar Echeverría? Las respuestas a estas preguntas iluminan no solo la biografía intelectual de Bolívar Echeverría, sino también su mirada a propósito del fin de la filosofía. En 1960, Bolívar Echeverría fue un joven de tan solo 20 años con ideas avanzadas y militancia en grupos huelguistas estudiantiles (Echeverría, 2011b, p. 11), que se autoexilia de un Ecuador antidemocrático y reaccionario; ese joven vivirá un periplo muy intenso que le llevará de Quito a Berlín y de Berlín a México en un período de ocho años, para fijar definitivamente su residencia en México en julio de 1968 (Echeverría, 2011b, p. 17). Este hecho es más que un dato biográfico pues será en la capital mexicana donde Echeverría comenzará su fructífera producción intelectual partiendo ya del suelo firme de su lectura antidogmática de Marx. Su aproximación a Marx no es pues un ingenuo amor de juventud, sino el resultado de una madurez tanto personal como intelectual; se trata de una combinación peculiar en la que coinciden, por un lado, la fermentación de su temprano existencialismo que hizo emerger lo mejor de sus lecturas: de Unamuno, de Sartre, de Heidegger y por otro, su experiencia vital en Alemania que lejos de rendirle a la filosofía heideggeriana le convirtió en un heterodoxo, crítico y radical lector de Marx (Echeverría, 2011b, p. 17). Afirmamos que la postura echeverriana sobre el fin de la filosofía toma tierra en Marx; es por eso que nosotros indagamos en su aproximación a Marx para rastrear su idea del fin de las posibilidades del discurso filosófico:

Marx también plantea la idea del término de la filosofía, del momento en que esta caduca, cuando dice que Hegel agotó las

posibilidades de discurrir filosóficamente, de usar reflexivamente el discurso, es decir, que Hegel logró compendiar, combinar y resumir en un solo gran edificio conceptual todo lo que el discurso filosófico podía. (Echeverría, 2011a, p. 92)

Es en México, si damos por buena la postura que Andrés Barreda sostiene en su: En torno a las raíces del pensamiento crítico de Bolívar Echeverría, texto que abre la excelente antología publicada por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia (Echeverría, 2011c, p. 54), donde Echeverría se aproximará sistemáticamente a Marx haciendo un ingente trabajo crítico con y a partir de la obra del alemán, llevando a este al terreno conceptual abstracto para rescatar de él su potencial crítico, su capacidad para comprender y desmontar el mundo moderno. Sin caer en la glosa, Echeverría dedicará su esfuerzo intelectual durante décadas —desde los años setenta hasta los noventa (Carvajal en Moraña, 2014, p. 123)— a la comprensión y la crítica de *El capital*, haciendo de este esfuerzo una clave de su comprensión del mundo moderno. Así, pues, la primera constitución formal del pensamiento de Bolívar Echeverría está dedicada a la obra de Marx y más específicamente a la lectura crítica de *El capital*. Pero: ¿qué tipo de pensamiento despliega Echeverría?, ¿podemos inscribir este primer momento del trabajo de Echeverría en algún campo epistemológico?, ¿es posible definir la filiación disciplinaria de la obra de Echeverría? Resulta claro que es muy difícil ubicar la obra de Bolívar Echeverría en un campo disciplinario, y esto es especialmente aplicable a este primer momento dedicado a la lectura y la crítica de la obra de Marx. Iván Carvajal aporta importantes elementos para

problematizar el asunto de la delimitación disciplinar de la obra de Echeverría:

A lo largo de su trabajo intelectual estuvo atento a las grandes teorías sociales del siglo pasado y por completo ajeno a la deriva tecnocrática de las ciencias sociales. Impresiona, en este ámbito, la versatilidad de Echeverría para incorporar a sus propias reflexiones sobre la historia y la cultura los resultados de las investigaciones etnológicas de Mauss o Lévi-Strauss, las semióticas de Jakobson, Hjelmslev o Coseriu, las psicoanalíticas de Freud, las históricas de Braudel, sin que por ello se inscriba en un horizonte disciplinar. Por el contrario, mantuvo una apertura permanente para captar la criticidad implícita en los discursos teóricos diversos a fin de desplazarlos hacia un pensamiento que no se deja circunscribir en ninguna disciplina científica, aunque tampoco ese desplazamiento hace que su discurso devenga “filosofía” ni menos todavía metafísica o sistema. Hay en ese movimiento una decisión política en el ámbito del saber —y esta es solo una hipótesis que me gustaría dejar aquí consignada— que tiene que ver con la especial fuerza que asigna Echeverría a su idea del mestizaje. Un “pensador mestizo” no puede dejarse circunscribir dentro de un espacio disciplinar, sino que, por el contrario, debe romper constantemente las fronteras disciplinarias, abrirlas a fin de propiciar el choque y el encuentro de modalidades de pensamiento que se constituyen en diversos espacios teóricos, a veces considerados ajenos al rigor de las disciplinas. (Carvajal en Moraña, 2014, p. 110)

Para nosotros, siguiendo los argumentos que ofrece Iván Carvajal (Carvajal en Moraña, 2014, p. 110), resulta indiscutible que esa apertura del pensamiento que caracterizó a Bolívar Echeverría es muestra de un peculiar pensar mestizo, de un tipo de reflexión capaz de establecer diálogos cuyo sustrato esencial sería justamente esa apertura a la confrontación, a la crítica. Debemos reconocer que

no podemos dedicar la suficiente atención a la idea que lanza Carvajal de mirar el pensar echeverriano como un pensar mestizo, pero quede patente aquí nuestra admiración ante esta brillante propuesta y nuestra deuda con ella. Sin embargo, nos es necesario asir este pensamiento mestizo, estamos obligados a signarlo para poder trabajar con él, para poder caminar con él. Creemos que el pensamiento mestizo de Echeverría está en permanente tensión con la filosofía, haciéndose y haciéndola ir más allá. Como afirma Carvajal en la cita que abre este apartado, la obra de Echeverría no es ajena a la filosofía. Ella, la filosofía, en muchas de sus manifestaciones particulares, es el objeto constante de su crítica y de su ocupación deconstructiva (Carvajal en Moraña, 2014, p. 111). Pero la filosofía en el pensamiento echeverriano no es solo objeto. Podemos, pues, llevar más allá estas reflexiones diciendo que la filosofía es la tradición, el espejo frente al cual cobra sentido ese mestizaje transdisciplinar de la obra de Echeverría. ¿De qué otra forma podemos entender el significado de la lectura echeverriana de Marx?, ¿cómo podemos interpretar, sin ceder a un eclecticismo deslavazado, los múltiples diálogos a los que somete Echeverría la obra de Marx? Afirmamos que la obra de Echeverría está íntimamente ligada a la filosofía y que él es un pensador que ha leído en clave filosófica a Marx. La naturaleza del quehacer intelectual de Echeverría cobra así un sentido particularmente importante para nuestro tiempo, el tiempo en que la filosofía ha concluido.

Bolívar Echeverría (2011a, p. 89) afirma: “Ya no se puede decir que la filosofía sea un discurso vivo”, y esta contundente frase puede ser leída como consecuencia de la comprensión echeverriana de la tesis 11 sobre

Feuerbach: “Los filósofos solo han interpretado el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de transformarlo (Echeverría, 2011a, p. 121). Sin embargo, a nuestro entender, en estas palabras de Echeverría no hay un simple asumir, como un axioma, la tesis II en una especie de pragmatismo, de positivismo ciego. El pensamiento de Bolívar Echeverría no se reduce a un intento de transformar el mundo, no solo es consecuente con la tesis II, sino que, a la luz de su tarea intelectual, el mundo mismo asume una forma distinta que da contenido a esa tesis, un contenido profundo que rebasa todo maniqueísmo marxista y permite problematizar el asunto más allá del pacato abandono de la filosofía que practicó el marxismo amparado en la tesis II. No es, pues, simplemente que el sentido general del pensamiento de Echeverría sea fiel a la tesis II (Carvajal en Moraña, 2014, p. 123); es más bien que la tesis II asume un valor nuevo a la luz del pensamiento echeverriano:

Si es la praxis social la que funda la relación semiótica básica y la que entrega así a la actividad teórica el campo y el material significativos sobre los cuales esta realiza su labor específicamente conceptual, y si la praxis social es un proceso histórico que decide sus configuraciones concretas —y, por tanto, las estructuraciones efectivas

del campo semiótico— en los movimientos revolucionarios o de transformación social, resulta necesario concluir que también las posibilidades concretas que tiene la actividad teórica de alcanzar la “verdad”, la calidad propia de su producción, dependen esencialmente de esas “transformaciones del mundo”. La “verdad” de la producción teórica solo puede consistir en su “poder” revolucionario específico, es decir, en la realización concreta, en su plano conceptual, de esa reestructuración o transformación radical del campo semiótico que es esbozada por el proceso revolucionario y que debe desarrollarse como componente esencial del mismo. Al asumir y efectuar la necesidad de revolución inscrita espontáneamente en el campo de trabajo teórico, la actividad teórica deviene, al mismo tiempo que revolucionaria (dotada de “poder”), “verdadera”: supera las limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas. (Echeverría, 2011a, p. 42)

A nuestro entender, lo que está en juego en la tesis II según esta cita de Echeverría es el horizonte mismo de posibilidad en el que se inscribe el pensamiento teórico³. Asistimos pues, como afirma Echeverría, a un momento en el que la filosofía, tal como la conocíamos, ha caducado, un tiempo que hace necesaria la *destrucción*⁴ de la filosofía —en el sentido que Heidegger (1997, pp. 43-50) da a este término—; es decir, desmontar el aparato, las

3 Hay que reparar en el hecho de que, en esta cita sobre el análisis que hace Echeverría de la tesis II, el autor habla en todo momento de teoría y no de filosofía, lo cual tendrá mucho peso en el hilo de nuestra argumentación. Implícitamente, Echeverría está diferenciando teoría de filosofía, y esta diferenciación es central en su comprensión de la idea heideggeriana de acabamiento de la filosofía en sus formas capilares, las ciencias modernas y de la teoría como elemento constitutivo de ellas.

4 A propósito del uso que hace Heidegger del término alemán *Destruktion*, consideramos adecuado reproducir la nota aclaratoria del traductor Jorge Eduardo Rivera: “destrucción: en alemán, *Destruktion* (destacado en el texto original) es un concepto fundamental en la filosofía de Heidegger, un concepto que debe ser entendido en el sentido más literal de la palabra, esto es, como destrucción, o sea como el trabajo de desmontar algo que ya está montado, para ir a los elementos fundamentales que lo constituyen. La destrucción ontológica no tiene un sentido negativo, sino que significa, como dice el texto mismo: despojar de su rigidez lo que a lo largo de la tradición se ha anquilosado y mostrar de esta manera los elementos vivos y fecundos, las grandes intuiciones que están en la base del edificio tradicional” (Heidegger, 1997, p. 458).

razones de ser, las propuestas de comprensión del mundo, de ubicación en el mundo que ha dado la filosofía occidental en estos dos mil años (Echeverría, 2011a, pp. 90-91). Para determinar exactamente en qué sentido interpretar estas afirmaciones de Bolívar Echeverría, debemos hacer un juego intertextual que nos lleva irremediamente a Heidegger, pues la postura de Bolívar Echeverría sobre el fin de la filosofía no significa ni remotamente el fin del pensar, ni del pensar racional, es “simplemente” el fin de una modalidad propiamente occidental de ese pensar racional:

¿Qué significa la expresión “final de la Filosofía”? Con demasiada facilidad entendemos el final de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso e, incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión “final de la Filosofía” significa, por el contrario, el acabamiento de la metafísica. (Heidegger, 2013, p. 96)

Heidegger está hablando aquí del acabamiento de la filosofía en un sentido muy preciso, esto es, en tanto que final de la metafísica. Heidegger define ese fin como acabamiento de esa posibilidad del pensar, como su punto límite. También la forma en la que Heidegger concibe ese final es particular, pues lo hace en tanto que acabamiento como reunión final o límite:

El antiguo significado de nuestra palabra “Ende” es el mismo que el de “Ort” “von einem Ende zum anderen” significa “de un lugar a otro”. El “final” de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. “Final”, como “acabamiento”, se refiere a esa reunión. (Heidegger, 2013, p. 96)

Este acabarse es, pues, el agotamiento de las posibilidades de uno de los proyectos contenidos en la filosofía griega, su reunión

apoteósica en el final de su decir, su cumplimiento último en las aperturas que el mismo propició. Esas aperturas que hizo posible la filosofía en su infancia griega, en otras palabras, sus formas capilares que no son otras que las ciencias cuyo sentido último estaría referido a la voluntad de dominio técnico sobre la naturaleza:

El final, como acabamiento, es la reunión en las posibilidades límite. Tendremos una idea muy limitada de ellas, si es que tan solo esperamos un desarrollo de nuevas filosofías al antiguo estilo. Olvidamos que, ya en la época de la filosofía griega, apareció un rasgo determinante de la Filosofía: la formación de ciencias dentro del horizonte que la Filosofía abría. La formación de las ciencias significa, al mismo tiempo, su emancipación de la Filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Este suceso pertenece al acabamiento de la Filosofía. Su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente. Parece la pura y simple desintegración de la Filosofía, cuando es, en realidad, justamente su acabamiento. (Heidegger, 2013, pp. 97-98)

Queda claro que la idea que tiene Bolívar Echeverría sobre el fin de la filosofía bebe a nuestro entender de la conferencia *El final de la filosofía y la tarea de pensar* (1966) de Martin Heidegger, y no solo por la referencia explícita a Heidegger, sino, fundamentalmente, por el hilo de su argumentación. En su libro *El materialismo de Marx* (2011a), Echeverría enfrenta el problema de los horizontes de la filosofía en nuestros días y ataca ese complejo conflicto desligándose tanto de todo pragmatismo positivista, ya sea este marxista o científico, como de toda metafísica y reivindicando el carácter crítico del pensamiento de Marx. Por esta razón, cuando Echeverría discurre sobre la tesis II, no usa la palabra *filosofía*, sino que se parapeta tras el término

teoría, porque es plenamente consciente de las implicaciones que tiene la noción teoría para la ciencia como acabamiento de la filosofía en sus formas finales:

Ahora, las ciencias asumen como tarea propia lo que —a trechos y de forma insuficiente— intentó la Filosofía en el transcurso de su historia: exponer las ontologías de las correspondientes regiones del ente (naturaleza, historia, derecho, arte). Su interés se dirige hacia la teoría de los conceptos estructurales, siempre necesarios para el campo de objetos subordinado a ellos. “Teoría” significa ahora suposición de las categorías, a las que solo se atribuye una función cibernética, negándoles, sin embargo, todo sentido ontológico: llegar a dominar el carácter operacional y modélico del pensar representante-calculador. Mientras tanto, las ciencias hablan cada vez más del Ser del ente, al suponer necesariamente su campo categorial. Solo que no lo dicen. Pueden negar su origen filosófico, pero no eliminarlo: en la cientificidad de las ciencias consta siempre su partida de nacimiento en la Filosofía. El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico y del orden social en consonancia con él. “Final” de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental. (Heidegger, 2013, p. 99)

Puesto que, siguiendo la cita anterior, para el pensar conceptual contemporáneo *teoría* significa implícitamente una negación del origen filosófico de la ciencia, su rendición a la pragmática científicista, Echeverría invita a pensar la teoría en un marco que la cargue de verdad, que la cumpla en tanto que praxis social: así, de lo que se trata para la teoría, si pretende ser “verdadera”, es de ser revolucionaria: de comprometerse en el sentido del proceso que decide las posibilidades del trabajo que le es propio, de superar las

limitaciones ideológicas en lugar de someterse a ellas (Echeverría, 2011a, p. 55). De forma que Bolívar Echeverría no circunscribe la idea del fin de la filosofía a su cumplimiento en la ciencia, no, sino que mira ese final como inmanente a la historia de la filosofía, como la consecuencia ineludible de su quehacer histórico. Por eso coloca a Marx como parte de esa consumación de la filosofía. La filosofía contemporánea, que es el resurgir de lo filosófico después de la muerte a la que le sometió la escolástica, es un reaparecer menguado, pues lo que se reconstruye como filosofía moderna, y es la que conocemos hasta nuestros días, es una especie de teoría del conocimiento (Echeverría, 2011a, p. 96), que tendrá su punto más alto en Kant y que se desplegará hasta Marx.

Así, a lo largo de su historia, la filosofía moderna se mueve entre las distintas propuestas de los empiristas, los racionalistas, etcétera, dedicada a resolver la cuestión de cómo debemos conceptuar o entender el proceso cognoscitivo del ser humano, hasta que llega la culminación con la filosofía crítica de Kant, que hace su crítica de la razón pura y que pone las cosas en su lugar al mostrar los límites de la filosofía como teoría del conocimiento. Pero con Kant aparece, curiosamente, como algo que él cree que es su enemigo pero que está dentro de él: el espíritu romántico, con el cual aparece nuevamente el espíritu filosófico que quedó trunco ya en la época helenística. Cuando hablamos de la superación de la filosofía, estamos hablando de esto que comienza con Kant, con su *Crítica de la razón pura* y su *Crítica de la razón práctica* y que, aunque parece ser solamente una teoría que tiene que ver con la capacidad de conocimiento del ser humano, es una filosofía que va más allá, pues las otras dos críticas versan sobre otros aspectos. Kant ya no es un Hume, sino que hace estallar todo el encargo gnoseológico

de la filosofía en la época moderna y abre las puertas para otro tipo de pensar. Ahí es donde va a aparecer un Fichte, o un Schelling sobre todo; el gran Schelling será el que se muestre con toda su fuerza en esta línea, y ahí es donde va a aparecer Marx. (Echeverría, 2011a, p. 97)

Es, pues, esta filosofía, como teoría del conocimiento, la que ha agotado su capacidad de decir, su verdad. Es esta filosofía que no puede dar más de sí y, ante su imposibilidad, simplemente se muerde la cola en un quehacer que recuerda a las glosas escolásticas (Echeverría, 2011a, p. 91). Es esta filosofía la que vuelve una y otra vez sobre sí misma, impotente pero terca para hacer mucho ruido sin desvelar nada. Como afirma Echeverría, si de lo que se trata es de hacer filosofía, no glosas a las antiguas arquitecturas del pensamiento que nos precedieron, el asunto deriva por otros caminos, mucho más complejos y sinuosos (Echeverría, 2011a, p. 91):

Porque lo que estamos viendo es algo que ya nos anunció Heidegger, que es justamente este superar la filosofía, un pensar que esté más allá del discurso filosófico, que lo supere. ¿Y qué sería eso? Este es el problema que está allí planteado y que es muy difícil de resolver y es el gran problema al que se enfrentan los que sienten esta vocación por la filosofía. Ahora bien, estas palabras de Heidegger ya las había dicho un siglo antes Marx. En 1843, Marx había hablado de que ha llegado el momento de la superación de la filosofía. Esta era, pues, la idea del joven Marx: tenemos que pasar a otro tipo de discurso, otro tipo de actitud discursivo-reflexiva sobre el mundo, sobre la vida, sobre las cosas. Es momento, decía él, de que la filosofía se vuelva mundo, es decir, de que la filosofía deje de estar en los aires, en la mera elucubración, en el juego conceptual, y de que hable desde el comportamiento mismo de los seres humanos; que lo filosófico

no sea el discurso de los humanos, sino el comportarse de los humanos, la acción de los humanos; que la filosofía se haga mundo, que hable con el hacer de los humanos. (Echeverría, 2011a, p. 92)

Efectivamente, para aquellos que poseen o que están poseídos por la llamada de la filosofía, la tarea de entregarse a esa vocación es hoy muy compleja, porque exige de ese pensamiento algo más que erudición. El tiempo que vivimos, tiempo del fin de la filosofía, pide a la filosofía que, para seguir existiendo, asuma la corporalidad del mundo, que se haga mundo, dice Echeverría, y hacerse mundo significa dejar de ser lo que es, finalizar y refundarse. Pero ese hacerse mundo no consiste, como interpretó el marxismo, anclado a las problemáticas del siglo XIX (Echeverría, 2017, p. 21), en la fundación de un tipo de pensamiento que se realice en la vida de la humanidad en tanto que construcción del comunismo, no, pues la tarea de ese nuevo pensar, de esa filosofía que ha superado sus límites, es más compleja y difícil de hacer. Si la filosofía no puede reducirse a la tarea de salvaguardar el sustento de la existencia humana, su mera vida biológica, pues esa es la tarea de la ciencia, entonces, el hacerse mundo de la filosofía deberá tener que ver con otras cuestiones. Lo que está en juego en ese hacerse mundo de la filosofía, en ese tomar tierra, es la existencia de lo humano entendida en términos integrales, lo que está sometido a debate es el cosmos humano, la arquitectura que la especie humana ha levantado como su ejercicio propiamente vital, su existencia propiamente humana amenazada hoy por la inminencia de su destrucción:

Para Foucault, la teoría marxista carece de actualidad porque, además de pertenecer al siglo XIX, es decir, de haber alcanzado

vigencia histórica en él —lo que de por sí sería una virtud—, permanece atrapada en la problemática propia de ese siglo, cuyos alcances son estrechos y faltos de radicalidad. La “encomienda” que el espíritu revolucionario del siglo XIX hacía al pensamiento era la de “establecer para el Hombre una permanencia estable sobre esta Tierra, de la que los dioses se habían apartado o esfumado”. Una “encomienda”, si no mezquina (como la llamaría Heidegger), sí superficial. Porque lo que está en cuestión radicalmente —esto debe saberlo la época del pensar que se abre con Nietzsche— no es el logro ni la distribución de los “bienes terrenales”, no son las posesiones del Hombre (el moderno *maître et possesseur de la nature*), sino lo humano mismo, esta entidad histórica peculiar que está en trance de desaparecer una vez que todas las virtudes que desarrolló a costa de cruentas mutilaciones se convierten una a una en vicios nocivos para él mismo y para la naturaleza. El discurso contemporáneo solo puede ser radical si acepta la “encomienda del pensar” que viene de esta “peligrosa inminencia”: “el fin del Hombre”. (Echeverría, 2017, p. 21)

Ese volverse mundo de la filosofía es, pues, una exigencia de primer orden para la vida humana porque es la misma humanidad la que está en suspenso en esa respuesta. La filosofía que ha llegado a su fin ya no puede hacerse cargo de esta tarea y debe ceder el paso a quien pueda hacerlo. Pero el rostro de ese nuevo pensamiento, de ese pensamiento del futuro, no está claro, es aún una búsqueda: el intento de una meditación que se queda en pregunta (Heidegger, 2013, p. 95). Es este el ambicioso proyecto en el que se inscribe la obra de Bolívar Echeverría —quizá sea en este campo donde debemos indagar en las potencialidades que ofrece la condición mestiza del pensar echeverriano—; su lectura filosófica de la obra de Marx está dedicada a

pensar esa transformación de la filosofía, de esa filosofía que ha finalizado y debe volverse mundo para seguir existiendo. Echeverría milita en el postulado del fin de la filosofía y con esa militancia abre nuevos caminos para el quehacer del pensamiento. Su afirmación de que en nuestros días el discurso filosófico se está desvaneciendo, es decir, que está en proceso de desaparecer (Echeverría, 2011a, p. 89), es la excusa para insistir en la necesidad que tenemos de trascender a la filosofía en general y al marxismo en particular. Para Echeverría, el pensamiento de Marx es la filosofía que anuncia lo nuevo, y esto pese a la deformación que la dogmática marxista ejerció sobre la obra de Marx. Pues el pensamiento de Marx, aunque reducido por efecto de la dogmática a una caricatura de sí mismo, siempre conservó en sus márgenes algo de su potencial crítico, de su radical impugnación-comprensión del mundo:

La “encomienda” que el comunismo hace a su discurso histórico concreto ha rebasado siempre —desde la época en que el propio Marx hizo burla del programa socialdemócrata apoyado por la fracción “marxista” en Gotha— los límites del marxismo “demasiado realista”. Se ha hecho presente en muchos marxismos marginales —conocidos por ciertos nombres clave que van de Rosa Luxemburgo y Hermann Goerter a Karel Kosík y Rudi Dutschke, pasando Karl Korsch, Ernst Bloch, Georg Lukács y muchos más— que, al acompañar, en calidad de estorbos y desviaciones, la historia del marxismo predominante, fueron la causa de la persistencia en él de un cierto grado de radicalidad y, por tanto, de efectividad revolucionaria. En una historia que ha desgastado todas sus “vías preferenciales”, que se ha vuelto toda ella marginal, el marxismo que parece poder renacer de su crisis actual es el de esta tradición heterodoxa. (Echeverría, 2017, p. 23)

La comprensión marxiana, en tanto crítica del mundo, esa de la que podríamos decir, apoyándonos en Echeverría (2011a, p. 92), que es una filosofía que se ha hecho mundo, solo puede entenderse como comprensión histórica del cosmos humano, como aprehensión de las características que asume ese cosmos en un lugar y un tiempo determinados. El saber del futuro que propugna Marx puede así atisbarse en su búsqueda por comprender el mundo humano en sus rasgos esenciales, en sus formas propias y específicas, en el intento por, como afirma el propio Marx (2014, p. 9), poner en evidencia y desacreditar la lucha filosófica con las sombras de la realidad. Esa filosofía que habla desde el comportamiento mismo de los seres humanos (Echeverría, 2011a, p. 92) es un materialismo que se hace historia, que es histórico porque se compromete con la comprensión del fundamento mismo del mundo humano. El materialismo histórico constituye así, a nuestro entender, el suelo sobre el que se levantará ese programa de un pensar del futuro que nace en Marx. Esta es pues la filosofía de Marx, el materialismo histórico.

El pensamiento de Echeverría no se despegará nunca de este suelo. Incluso sus más aéreas formulaciones categoriales están atadas a la fundamentación histórica del mundo al que se refieren. El concepto *ethos* que Echeverría acuñó en los años noventa (Echeverría, 2011c, 2011b; Moraña, 2014) y sobre el cual versará la fase más conocida y fecunda de su obra, consiste en una aproximación al fenómeno de la cultura básicamente en términos de hábito, costumbre, morada, refugio (Moraña, 2014, p. 115), se trata de una aproximación materialista histórica a la cultura capaz de enfrentar problemas como

el mestizaje, la crítica de la civilización, los horizontes de la vida civilizada, etc.:

Los problemas del mestizaje cultural y del *ethos* barroco representan uno de los temas más originales de nuestro autor, al tiempo que constituyen otra clave de acceso a su obra y también a su pensamiento político-radical, ya que la idea de un *ethos* barroco es para él un “intento de respuesta a la insatisfacción teórica [de que es imposible una modernidad que no sea capitalista] que despierta esa convicción en toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea”. Así, las ideas del mestizaje cultural y el *ethos* barroco representan una original interpretación de la historia de América Latina y la explicación de sus formas de vida en el presente. Esta creación de una forma esencialmente barroca que surge en nuestros territorios, a partir de formas anteriores, comienza con la Conquista de América emprendida por los europeos, que destruye y desarticula las estructuras de las civilizaciones indígenas, dejándolas agonizantes, en vías de desaparición. Para el autor, esta no es un hecho consumado o terminado, sino un momento en suspenso, un proceso latente, tendiente a su realización. (Echeverría, 2011b, p. 33)

Con su investigación sobre el cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista (Echeverría, 2001, p. 173), trabajo este que quizá sea el más original de la obra de Bolívar Echeverría y sin duda el más conocido, nuestro autor realiza el audaz intento de criticar y a la vez radicalizar la idea de la espiritualidad del capitalismo que Max Weber traza en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, llevando la comprensión weberiana de la espiritualidad específica del capitalismo triunfante a una comprensión general de la civilización moderna, es decir, a una mirada crítica de la civilización moderna y de los rasgos que la caracterizan en tanto que morada, hábito, etc. El núcleo de este trabajo consiste en

comprender cómo se hace posible la vida en medio de la contradicción del hecho capitalista, para lo cual es necesario desarrollar un comportamiento espontáneo capaz de integrar el conflicto inmanente al capitalismo como inmediatamente aceptable, como la base de una “armonía” usual y segura de la vida cotidiana (Echeverría, 2001, p. 173). La formulación de su comprensión de la vida civilizada moderna bajo el concepto *ethos* coincide, y esto no es casual, con la apertura de su pensamiento a múltiples diálogos con autores tan disímiles como Heidegger y Benjamin. Este es también el período, y nuevamente este hecho no es casual, del álgido debate modernidad-posmodernidad que congregó al pensamiento universal en pos de comprender la crisis que vivía, y vive, la civilización moderna, en el que Bolívar Echeverría entró de lleno ofreciendo una lectura latinoamericana y a la vez universal, una lectura en la que los múltiples diálogos a los que sometió su pensamiento dieron frutos posibilitándole una aproximación materialista histórica a la vida civilizada moderna:

En polémica con el gran debate de ese período en torno de la posmodernidad, y desde ahí en diálogo crítico con la interpretación lineal de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, en diálogo con la crítica de Heidegger a la *techné*, a la vez que retomando muchas de las ideas centrales de Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer referidas a la crítica de la cultura, durante la década de los años noventa, Bolívar desarrolla una original metodología crítica encaminada a reconstruir dicha historia de la Modernidad pero como una historia no lineal que sigue cuatro *ethos*, sucesivos y simultáneos —el *ethos* barroco, el *ethos* realista, el *ethos* clásico y el *ethos* romántico— que nos podrían ayudar a repensar de forma completamente nueva la

historia de la modernidad. Como es durante estos años noventa que Bolívar se convierte un escritor muy prolijo, llegando a publicar 10 de los 15 libros que publicó durante toda su vida, esta puede ser considerada como la etapa más fértil de toda su vida. De ahí también que este sea justamente el Bolívar Echeverría que más se conoce en el México actual y en América Latina. (Barreda en Echeverría, 2011c, pp. 62-63)

Sin embargo, y pese a la inmensa importancia que este período y esta formulación tienen en el marco de la obra de Bolívar Echeverría y de la indudable relevancia que poseen para el pensamiento latinoamericano y universal, no se debe, a nuestro entender, reducir el trabajo de nuestro autor a este período ni a esta formulación. El pensamiento de Echeverría va mucho más allá del concepto *ethos*: se trata de una construcción que descubre nuevos territorios para la reflexión, que se hunde en la filosofía pero que la trasciende en un pensamiento mestizo que incorpora diversas tradiciones filosóficas en diálogo para afianzar sus posturas, que permite trabajar en múltiples líneas de fuga. Un pensamiento que, en la medida en que se ha hecho histórico en términos marxianos, se abre a la comprensión del devenir:

Establecer las características de esta configuración histórica solo puede tener un sentido: reconocer su carácter contingente. Y es justamente esta categoría, que hoy ha abierto nuevas posibilidades para el pensar filosófico y político, la que está en contradicción con la noción de progreso: entendida la historia a partir de una supuesta racionalidad subyacente, ya sea como una constante perfectibilidad humana (Kant); o, como el perfeccionamiento de las fuerzas productivas (Marx), lo que se pierde es justamente la contingencia en la historia. Al reconocer el carácter contingente de la historia,

permite comprender la historia humana como pólemos, enfrentamiento, lucha, y a estas como los lugares de obertura a lo porvenir. También abre las posibilidades de plantear las existencias de distintas modernidades. Una suerte de sustancia spinosiana expresada en su teoría de los *ethe* históricos. (Polo, 2012, pp. 258-259)

Es este rasgo del pensamiento de Echeverría, que nos muestra la cita del filósofo Rafael Polo, nos referimos a su posibilidad de asomarse al porvenir, el que captura de forma subyugante nuestro interés. Después de la década de los noventa, y de los múltiples diálogos en los que el pensamiento de Echeverría estuvo inmerso, se inicia el período final de su obra que podemos caracterizar siguiendo a Alejandro Moreano como un redespliegue de un marxismo crítico abierto al pensamiento contemporáneo (Moreano en Moraña, 2014, p. 124). La lectura marxiana de Bolívar Echeverría tendrá así un período final de luminosidad a finales del siglo pasado y comienzos de este, período caracterizado por el intento de nuestro autor de sincretizar su pensamiento. Muestra de este esfuerzo, quizá su muestra mayor, es el libro *Valor de uso y utopía*. En este período truncado por la prematura muerte de Echeverría (México D. F., 2010), su pensamiento indagó incisivamente en los límites de la vida civilizada y particularmente en los de la modernidad capitalista. Se muestran de esta forma a la comprensión echeverriana las aberturas que rasgan el velo del mundo y nos dejan ver, en los márgenes, aquellas realidades que, por estar al filo mismo de nuestra capacidad civilizatoria, dejan entrever lo que puede ser el porvenir, lo que podría esperarnos más allá de la Modernidad en su versión capitalista.

Por lo tanto, si la filosofía tal como la conocemos ha llegado a su fin, si ha agotado su capacidad de decir en tanto que filosofía del conocimiento, es porque las posibilidades que ella ofrecía han sido asumidas por la ciencia. La ciencia es hoy el discurso de la verdad en un mundo entregado en cuerpo y alma a la producción, el campo donde adquiere verosimilitud el mundo capitalista mismo. La indagación de la Grecia arcaica de los primeros principios, que va de Tales a Aristóteles pasando por Demócrito, alcanza así sus formas capilares en su encarnación en el saber científico. Sin embargo, este final no significa un abandono de la filosofía y tampoco un descrédito de la filosofía griega; pues, como plantea Echeverría, habría en el saber griego dos proyectos, dos gestos filosóficos muy distintos y solo uno de ellos habría llegado a su final en nuestros días. La filosofía que se agota en su versión científico-moderna se caracteriza por la búsqueda de los primeros principios:

Esta tendencia prolonga, a través de Aristóteles sobre todo, a lo largo de Occidente, la filosofía científica, que busca explicar el universo sea como sea, es un amor por el conocimiento de los primeros principios como las claves o las fórmulas que la ciencia puede reconocer para explicarnos en qué consiste el universo. Se trata de una filosofía que está dirigida exclusivamente hacia lo otro, hacia lo de afuera, no hacia el mundo social o que solo se dirige hacia el mundo social en la medida en que es tratable como si fuera un mundo material, un mundo animal. (Echeverría, 2011a, p. 94)

El desvelamiento de la materialidad de lo real que trae consigo la indagación en el *nous* de lo existente hace que el mundo y sus secretos se ofrezcan enteramente a la acción humana o para decirlo en lenguaje

heideggeriano se sometan al principio de maquinación⁵. La filosofía se convierte entonces en instrumento de la voluntad de dominio técnico que impera en la modernidad. Pero existe otro gesto filosófico en el saber griego, un gesto que no interroga a la materialidad del mundo, sino a la constitución social significativa del mismo. Se trataría de esa filosofía latente en la *Metafísica* aristotélica, en las aporías heraclíteas y por supuesto en Sócrates, una filosofía que no es exterior sino interior a lo humano, que no es un diálogo de lo humano con lo otro sino consigo mismo. Es justamente este proyecto crítico el que Echeverría invita a repensar en estos momentos decisivos para la vida humana, porque en ese hacer crítico *deconstructivo* anidan en potencia mundos posibles, esta es pues una arquitectura de la destrucción:

Los trabajadores están encaminados hacia la transformación del mundo y en este proceso el discurso teórico, la reflexión, tiene la tarea de destruir el aparato ideológico con el que el mundo establecido no se deja vencer, esto que Adorno llamará la “industria cultural”. Marx observa que aquí está funcionando permanentemente un discurso apologetico del *statu quo* o del *establishment* del modo de producción capitalista, y los revolucionarios están todo el tiempo tratando de ir contra él pero usando los mismos términos, las mismas ideologías con las que el capitalismo está imponiéndose sobre ellos. Están

metidos entonces en una trampa porque cada vez que hablan en contra del capitalismo hacen una apología del capitalismo. Y el discurso que tenemos los que nos involucramos en esta transformación del mundo es justamente el discurso crítico. Nuestra tarea es la destrucción, el desmontaje del discurso establecido de la época moderna burguesa. Discurrir, hacer filosofía, es hacer crítica como lo hacía Sócrates con su ironía respecto de los mitos de la Atenas del siglo V a.C. (Echeverría, 2011a, p. 100)

Este saber que se aproxima a los límites mismos para leer desde ese *topos* lo existente, y anunciar lo por existir, es un saber crítico que destruye, que desvela carcomiéndolo todo a su alrededor. Este sería el rasgo central del pensamiento de Marx, que el dogmatismo marxista ocultó por décadas y que Bolívar Echeverría propugna como primer anuncio del pensar del futuro. El reto que asume todo discurso de futuro, también el discurso comunista si tiene algo de novedoso y vivo, consiste en el descubrimiento de que el discurso del comunismo solo puede ser tal si es estructuralmente crítico, es decir, si vive de la muerte del discurso del poder, de minarlo sistemáticamente, si su decir resulta de una estrategia de contra-decir. (Echeverría, 2017, p. 23). Podemos afirmar entonces, amparados en nuestra lectura de Bolívar Echeverría, que si la filosofía quiere recuperar la vitalidad que se clausuró con Hegel, debe recurrir a ese

5 A propósito del concepto “maquinación”, escribe Paloma Martínez en un estupendo artículo, lo siguiente: “A finales de los años treinta, Heidegger hablará de la esencia de la técnica en términos de la llamada ‘maquinación’ (*Machenschaft*). De acuerdo con la derivación de este concepto del verbo ‘hacer’ (*machen*), la maquinación designa aquel modo de manifestación de las cosas de antemano regido por su factibilidad (*Machbarkeit*), es decir, por la premisa de que la totalidad del ente es susceptible de ser hecha y producida. Bajo el imperio de la maquinación, la modernidad se presenta como la época en la que ‘todo es hecho’ y ‘se puede hacer’ si se tiene para ello la ‘voluntad’”. Puesto que toda cosa se exhibe y debe exhibirse como factible, la maquinación remite asimismo a una forma de poder (*gewalt*) que consiste en la capacidad de someter al ente a cualquier dictado que arbitrariamente se le imponga —dicho de otra forma, de hacer con él cualquier cosa según la voluntad del sujeto— y que demanda su completa calculabilidad para hacer efectivo ese sometimiento” (Martínez, 2014, p. 210).

viejo incordio que es la mayéutica socrática e indagar en el mundo para abrirlo, para fertilizarlo con la pregunta. A nuestro entender, Bolívar Echeverría es una cumbre de la tarea crítica y de lo fecunda que esta es. Su pensamiento, su tarea intelectual, nos hereda la certeza de que, si existe una filosofía del futuro, esta solo puede existir, solo puede aspirar a la posibilidad de hacerse mundo si se reencuentra con su versión crítica, con

esa versión destructora cargada, sin embargo, de futuro:

La filosofía es concebida como destructora, impugnadora o cuestionadora del nivel mítico del lenguaje, está permanentemente poniendo en cuestión lo que el saber común y corriente da por sentado. Eso que todos sabemos, eso que ya la ciencia nos explicó, que ya estaría allí y que sería el nivel mítico del lenguaje, es sometido al taladro crítico de la ironía. (Echeverría, 2011a, p. 95).

Referencias

- Echeverría, B. (2001). *Las ilusiones de la Modernidad*. Tramasocial.
- . (2011a). *El materialismo de Marx*. Ítaca.
- . (2011b). *Discurso crítico y modernidad*. Los de Abajo.
- . (2011c). *Bolívar Echeverría, crítica de la modernidad capitalista*. (Antología). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- . (2017). *El discurso crítico de Marx*. FCE-Ítaca.
- Marx, K. (2014). *La ideología alemana*. Akal.
- Martínez, P. (2014). Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47, 199-225.
- Heidegger, Martin. (1997). *Ser y tiempo*. Universitaria.
- . (2013). *Tiempo y ser*. Tecnos.
- Moraña, M. (ed.). (2014). *Para una crítica de la modernidad capitalista*. UASB.
- Polo, R. (2012). *La crítica y sus objetos*. Flacso-Ecuador.