
I N M E M O R I A M

Bolívar Echeverría: Azares de la filosofía

JOAQUÍN HERNÁNDEZ ALVARADO

Universidad de Especialidades Espíritu Santo, Guayaquil

RESUMEN

Hernández plantea en este tributo al desaparecido filósofo y ensayista ecuatoriano, Bolívar Echeverría, que su discurso crítico asume lo que se llamaría, más que filosofía, el pensar. El pensamiento en la América Latina de los 60 se debatía entre varias inquietudes, afirma. Primero, se pretendía hacer una filosofía nacional o de la militancia política. Segundo, se percibía como un problema la necesidad de la filosofía de inscribirse en la Academia. Por último, se instaba a que en filosofía también primara *el compromiso de los intelectuales* con el presente. Y en el presente coexistían la embriaguez por el cambio revolucionario y cierto pesimismo de la época –agotamiento, dolor y horror por las víctimas de las transformaciones–. Entonces, según Hernández, Echeverría se preguntó por la relación entre Modernidad y Revolución; entre Modernidad y los períodos posteriores de la estabilidad de la Reforma. Consiguió formular la época y formular, a la vez, un pensamiento crítico. Y avanzó más: observó que, pese al efecto devastador del proyecto moderno, la cultura resistía y hacía surgir nuevas formas para mantener las esferas del mundo de la vida. Era el caso de lo barroco, “una estrategia para hacer ‘vivable’ algo que básicamente no lo es”. Moverse en estas sendas, se pregunta Echeverría, ¿no equivale al acontecimiento del pensar?

PALABRAS CLAVE: Bolívar Echeverría, filosofía contemporánea, filosofía ecuatoriana, pensamiento latinoamericano.

SUMMARY

As a tribute to the late philosopher and essay writer Bolívar Echeverría, Hernández suggests that Echeverría's critical discourse adopts, more than a philosophy, thought itself. Thought, in Latin America of the sixties, struggled with several concerns. First, that there must have existed a national philosophy, or one of the political members of a party. Secondly, the need to inscribe philosophy in the Academy was considered a problem.

Finally, it was urgent to make the *intellectual's compromise* with the present a priority in philosophy. And in this present coexisted the rapture of the revolutionary change with a certain pessimism about the period –exhaustion, pain, and dread for the victims of the changes–. In this context, according to Hernández, Echeverría pondered over the relationship between Modernity and Revolution, between Modernity and later periods, and over the solidity of the Reform. He managed to think up the period, and to think up, at the same time, a critical thought. And he went beyond: he observed that, in spite of the distressing effect of the modern project, culture held out and created new ways to keep the spheres of the world of life. It was as the baroque, “a strategy to make ‘livable’ something that, basically, is not”.

Moving along these paths, asks Echeverría, isn't it the same as the event of thought?

KEY WORDS: Bolívar Echeverría, contemporary philosophy, Ecuadorian philosophy, Latin American thought.

¿Somos hoy capaces de ya no ser filósofos de la letra (Buchstabenphilosophen), sin convertirnos por ello en filósofos de la voz ni sencillamente filósofos inspiradores? ¿Somos capaces de medirnos con la exposición poética de aquella vocación que, principio no presupuesto, surge solamente donde ninguna voz nos llama? Solo en este caso la tradición dejaría de ser remisión y traición de un traspasamiento indecible, para afirmarse realmente como Uberlieferung, liberación y prueba de sí: hen diapheron beauto (uno que se lleva a sí mismo), sin vocación y sin destino. Ella habría entonces, realmente perdonado lo que en ningún caso puede ser presupuesto.

Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*.¹

ES FRECUENTE EN un momento dado de la producción filosófica de un pensador, hacer un alto en el camino recorrido y realizar un balance de su obra. Este balance deja de ser ocasional y se vuelve aparentemente necesario cuando el pensador nos abandona definitivamente. Siempre hay el malentendido de creer que una obra avanza inevitablemente, de forma progresiva, de un origen a un determinado punto, que se vuelve visible para todos, del que están excluidos por supuesto, la perversidad del círculo o la maliciosa ocurrencia de que todos los caminos conducen al mismo sitio. Sin embargo, esto último es el caso de la filosofía donde todos los caminos conducen a una misma cuestión –*Die Sache des Denkens*–, y el movimiento en

1. Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2008.

círculo es alentador porque suscita de forma casi imperceptible de que se está cumpliendo un recorrido.

En todo caso, más que hacer un inventario, lo que corresponde en el caso de la filosofía es exponerse a la complejidad de las tradiciones que asume y a los relanzamientos que gracias a dicha complejidad puede suscitar en nosotros. La filosofía de Bolívar Echeverría (Riobamba, 2 de febrero de 1941-México D.F., 5 de junio de 2010) es en este sentido excepcional porque no se agota en la especialización en una corriente, está abierta a todas las voces. Es un discurso crítico que no pretende dar cuenta de las encrucijadas de nuestra existencia contemporánea y que por lo mismo asume lo que en términos heideggerianos se llamaría más que filosofía, pensar, asumiendo que vivimos en la época del final de la filosofía entendida como metafísica, es decir como fundamentación a partir de un principio que sería el constituyente del pensamiento.

El panorama intelectual de la filosofía en América Latina a mediados de los años 60 del siglo pasado estaba definido por tres cuestiones que en esa época parecían fundamentales y que nacían de la pregunta, ambiguamente planteada del sentido de la filosofía. Muchos extendieron esta pregunta relacionándola con la producción filosófica de nuestra región. Ambigua porque ciertamente en un momento del recorrido filosófico surge la pregunta del sentido de la filosofía o, si se quiere, del asombro de la presencia de un pensar que no se inscribe en las diferentes ciencias ni tampoco constituye un aporte utilitario para cambiar las costumbres o las ideologías de las personas y de los diferentes grupos sociales y que tampoco puede usarse con fortuna frente a las exigencias cada vez más avasallantes de la vida cotidiana. ¿Para qué sirve la filosofía? "...La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa".² El carácter de pregunta de la filosofía destruye las ilusiones de reforzar con ella los diferentes mitos que son reclamados desde las sociedades.

La filosofía, inclasificable entre las ciencias es además un saber paradójico porque identificado con la institución que por excelencia debiera ser su albacea permanente, la Academia, resulta más bien un huésped incómodo. Pero asombrarse o preguntar por el sentido de la filosofía no implica,

2. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 149.

como veremos, ni mucho menos, volver dependiente a la interrogación de la tierra en la que supuestamente ocurre, si por tierra entendemos solamente el lugar donde por azar los filósofos como seres humanos han nacido o viven. Sería el caso de América Latina. Planteada desde esta tierra, la pregunta por el sentido de la filosofía pierde su fuerza y se convierte en un problema de influencias, de relaciones de poder, que debe ser medido y evaluado. Está condenada además, a la *habladuría*, es decir, “la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa”.³ Es de otra forma cómo la filosofía se ocupará de las instancias geopolíticas que ciertamente no coinciden con las descripciones provenientes de las ciencias.

Esta primera cuestión, afectada de ambigüedad como hemos dicho, giraba en torno al quehacer de la filosofía en América Latina que llevaba implícita la concepción de la misma como un aporte intelectual al desarrollo de las sociedades en las que estaba inserta. ¿Cómo debería ser entonces la filosofía en América Latina? ¿En qué consistía su diferencia, si es que la había, con la que se realizaba en el mundo occidental? Parecía evidente que no era lo mismo hacer filosofía en Alemania que en México o en Argentina. ¿Pero, la diferencia de vivir en sitios distintos podría comunicar al quehacer filosófico una diferenciación específica con respeto a lo que se hacía en el mundo europeo? La pregunta, además, estaba cruzada por el problema de la necesidad de la filosofía de inscribirse institucionalmente, en nuestro caso de “la ciudad letrada” en términos de Ángel Rama, precisamente como lo estaba haciendo el pensar europeo sin atender a que esa inscripción era una posibilidad abierta por la forma cultural de la modernización capitalista. Los equívocos aumentaban: se debería construir primero la institucionalidad de la Academia para alojar a la filosofía en los mismos términos que lo hacían las instituciones universitarias europeas. Como si el hecho, el acontecimiento del asombro, pudiese registrarse geográficamente. “El discurso teórico de una época no elige a su arbitrio ni el tema ni la tendencia básica de su tratamiento”.⁴

Pero había una segunda cuestión, unida a esta primera, que profundizaba los equívocos. El problema de la relación de la filosofía con su tiempo. Si la “razón era la rosa en la cruz del presente” como había proclamado

3. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 193.

4. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la Modernidad*, México D.F., UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 27.

Hegel en Berlín, ¿cuál era el presente en que vivían los que, insisto, por azar habían nacido y crecido en América Latina? ¿Y qué se esperaba fuese su relación con ese presente? ¿Dejar simplemente testimonio como notario fiel o contribuir a su cambio? ¿Era un problema simplemente de voluntad o como se decía en aquella época, de toma de conciencia? Por supuesto, esta formulación llevaba implícita una de las dimensiones básicas de la Modernidad: la concepción de que “nuestro tiempo es un tiempo novísimo”,⁵ consecuencia de que a raíz del “deslinde entre lo novísimo y lo moderno, la actualidad como historia del presente dentro del horizonte de la Edad Moderna, pasa a ocupar un lugar prominente”. *Novísimo* quiere decir que el presente está herido de futuro y que el orden actual implica un desmoronamiento, una ruptura dentro de sí mismo.

Como consecuencia de la problemática desatada por esta cuestión, la filosofía debía ocuparse fundamentalmente de su época, en la cual “el futuro habría ya empezado”. Precisamente, una filosofía que se había extendido por toda América Latina en esos años recalca lo que se llamaba *el compromiso de los intelectuales* en general con el presente. Este compromiso era inevitable como consecuencia de la *facticidad* de la existencia humana. El intelectual y por ende, el filósofo, debía ser comprometido con el presente pero para cambiarlo, no, por supuesto, por decisión propia, sino por la condición misma del tiempo en la Modernidad. La difícil alianza entre el marxismo entendido como teoría política de la Revolución pero también como inspirador de los modelos del socialismo real y el pensamiento occidental salido de la fenomenología y de las grandes escuelas desde la Ilustración estaba en principio soldada. Naturalmente, a la letra, equivalía a admitir que el presente de Marx era el presente de quienes a mediados del siglo XX se debatían en las luchas coloniales por la independencia de las metrópolis o, en el caso de América Latina, de dictaduras y de opresión y sobre todo de situaciones sociales injustificables que se volvían crecientes. Había en la América Latina de la época un sentimiento generalizado de embriaguez por el cambio –la Revolución– que se veía venir. ¿Qué relación existiría entre la Modernidad y la Revolución, y, todavía más importante, entre la Modernidad y los períodos en que la Revolución se agotaría y en su lugar se preferiría a la estabilidad de la Reforma? La época de finales del siglo XX parece ser otra:

5. Jürgen Habermas, *El discurso crítico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 17.

[...] Según los datos disponibles acerca del tiempo presente –tiempo anterior a los de la *perestroika* rusa y las revoluciones de la Europa Centro-Oriental sobre el mundo occidental–, lo más probable es que se trate de una época de actualidad de la reforma; una época en que la historia parece adelantarse a la política, a diferencia de otras, que Lukacs llamó de “actualidad de la Revolución” en las que la política parece rebasar a la historia.⁶

Pero, paradójicamente, y esta es la tercera de las cuestiones, ese sentimiento de embriaguez se contrastaba con la sensación también existente desde finales del siglo XIX y sobre todo en las primeras décadas del XX, de que existía un agotamiento espiritual e intelectual en la cultura llamada moderna, donde quitado el sueño de la Revolución, la condición humana asumía su carácter de aventura. Una especie de pesimismo de la época, en principio incompatible con la embriaguez de la ruptura revolucionaria, resultado de las configuraciones culturales de la Modernidad. Ya en los *Aufzeichnungen des Malte Lauris Brigge* publicados en 1910, Rainer Maria Rilke se preguntaba:

¿Es posible que, a pesar de los inventos y del progreso, a pesar de la cultura, de la religión y la sabiduría del mundo, los hombres hayan permanecido en la superficie de la vida?... ¿Es posible que haya sido malentendida toda la Historia Universal?... ¿Es posible que aún no se haya visto, conocido o dicho algo auténtico ni importante? Sí, es posible.

Si se analizan estas tres cuestiones, pese incluso al desenfoco de algunas de sus versiones como la ingenuidad de pretender hacer una filosofía nacional o una filosofía de la militancia política, las exigencias para un pensamiento que estuviese a la altura de la problemática señalada, planteaban la necesidad de asumir la actualidad del presente, cuyo análisis debería dar cuenta, más allá de las buenas intenciones, de las transformaciones que estaban ocurriendo pero también de la sensación de pérdida, de despedida, producto ya no de una subjetividad elitista sino del carácter del azar de los eventos. También del dolor y del horror por las víctimas que las transformaciones habían exigido y que mostraban al hombre como un animal rampante sobre sus futuras víctimas a las que negaba su condición de humanos. Y por

6. B. Echeverría, *Las ilusiones...*, pp. 35-36.

supuesto, más allá de las tragedias de las guerras mundiales y las guerras de liberación de las colonias, el porvenir mundial. En este sentido, la historia de la Modernidad es también la historia del pesimismo sobre la condición humana, o, su variante que permitiría en principio soslayarlo, del cinismo: “Una civilización cínica. Esto es, una *construcción* del mundo de la vida que, para afirmarse en cuanto tal, debe volver sobre la *destrucción* que está implícita en su propio diseño y *utilizarla* expresamente”.⁷

La filosofía de Bolívar Echeverría respondió a estos retos. Se desarrolló en la Academia pero no se dejó sepultar por las exigencias académicas que muchas veces son una forma de escapar al reto del pensar, ocultándolo bajo el cumplimiento ritual de publicaciones, asistencia obligada a seminarios y encuentros y, sobre todo, pertenencia a tribus filosóficas claramente determinadas que exigen fidelidad y otorgan protección. El esfuerzo intelectual de Echeverría fue pensar la época con todas las consecuencias que ello implicó.

Las ilusiones de la Modernidad fue uno de los principales textos en que Bolívar Echeverría asumió toda la complejidad de esta problemática. Publicado en 1995 por la Universidad Nacional Autónoma de México, es un conjunto de ensayos o de ponencias presentadas en diferentes universidades, unidos por un tema común, el significado precisamente de la actualidad del mundo a finales del siglo XX y, sobre todo, a partir de la simbólica caída del Muro de Berlín en 1989 y el desmoronamiento de los países del Socialismo Real en la última década de ese siglo. ¿Qué significado tenían esos acontecimientos, pero, sobre todo, qué pasaba con la filosofía entendida como discurso crítico?

Las preguntas eran varias. ¿Qué decir del cambio a nivel mundial del ritmo acelerado de las revoluciones que caracterizaron el final del siglo XIX y comienzo del XX por la preferencia de las reformas y de los acuerdos que definieron las últimas décadas del último siglo? ¿Nos encontrábamos en una época de consolidación del mundo de la técnica tal cual Heidegger lo había planteado desde la década de los cincuenta? ¿O nuevamente en una época de cambios cuyo final no se avizoraba por ninguna parte? ¿Las condiciones logradas por el desarrollo acelerado de la técnica y las transformaciones de las ciencias para una cultura más racionalizada aseguraban un modo de vida cualitativamente diferente?

7. *Ibíd.*, p. 40.

Entre los principales referentes del pensamiento de Bolívar Echeverría aparecen Marx, Heidegger y Benjamín además de Sartre, Lukács, Braudel, Wallerstein e innumerables historiadores, ensayistas, poetas y novelistas. Generalmente, el precio de esta riqueza es la dispersión. En el caso de Echeverría, la formulación de la época y de un pensamiento crítico –crítico porque presenta alternativas a la forma civilizatoria de la Modernidad, que asume y se distancia de la tradición de la filosofía–.

En los años sesenta del siglo pasado, a raíz del homenaje que la UNESCO concedió a Kierkegaard con ocasión del 150 aniversario de su nacimiento, la ponencia de Heidegger, “El final de la filosofía y las nuevas tareas del pensar”, que fue leída por Jean Beaufret, anunciaba el final de la filosofía gracias “al triunfo del equipamiento de un mundo sometido a los mandatos de una ciencia tecnificada”.⁸ ¿En estas condiciones, existiría una alternativa diferente?

Mas, ante todo, este pensar, aunque fuera solo posible, sigue siendo muy poca cosa, pues su tarea tiene el carácter de una preparación y no de una fundación. Le basta con hacer despertar una disponibilidad del hombre para algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo advenimiento resulta incierto.⁹

Para Heidegger, la Modernidad tenía el proyecto de extender una hegemonía basada en la técnica en todo el planeta. En la consolidación de este proyecto, la filosofía, entendida desde la metafísica como hemos señalado al comienzo, se agotaría precisamente en la dominación de las ciencias y de las técnicas. Ya hemos señalado cómo Bolívar Echeverría asume en parte esta visión heideggeriana no solo aceptando el carácter planetario de esta dominación técnica sino, además, intentando pensar más allá de las categorías de lo que ha definido a la filosofía como tal.

Ciertamente, el proyecto moderno es devastador para la vida cotidiana porque subordina a una racionalización todas las esferas de la vida. Y sin embargo, la cultura, una de las grandes preocupaciones de Bolívar, es reacia a esta dominación y hace surgir nuevas formas del vivir que tratan de man-

8. Jean Paul Sartre *et al.*, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 168.

9. *Ibid.*, pp. 136-137.

tener dichas esferas. Es el caso de lo barroco que si bien no es exclusivo de América Latina, tiene en esta región un asentamiento cultural histórico:

El mundo que vacila es el de la Modernidad, el de la confianza en una cultura que enseña a vivir el progreso como una anulación del tiempo, a fundar el territorio en una eliminación del espacio, a emplear la técnica como una aniquilación del azar; que pone la naturaleza-para-el-hombre en calidad de sustituto de lo Otro, lo extra-humano; que practica la afirmación como destrucción de lo negado.¹⁰

Frente a este carácter “depredatorio” de la Modernidad, surge el barroco “como una estrategia para hacer ‘vivable’ algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la Modernidad”.¹¹ ¿Qué relación existe entre lo barroco como estrategia de vida y el final de la filosofía entendida como metafísica, es decir, a partir de un principio que ordena las relaciones de poder y que por lo mismo termina agotando y asfixiando a la vida en nombre de la cual pretende servir? Moverse en esta senda, ¿no equivale a hacer la pregunta, al acontecimiento del pensar?☼

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- Altamirano, Carlos, director, *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada: de la conquista al Modernismo*, Buenos Aires, Katz editores, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la Modernidad*, México D.F., UNAM/El Equilibrista, 1995.
- *La modernidad de lo barroco*, México D.F., ERA editorial, 2005.
- Falk, Walter, *Impresionismo y Expresionismo*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963.
- Habermas, Jürgen, *El discurso crítico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Sartre, Jean Paul, *et al.*, *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

10. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México D.F., ERA editorial, 2005, p. 14.

11. *Ibid.*, p. 15.