

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA



TESIS DE GRADO

INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DEL LIBERALISMO
POLÍTICO EN BOLIVIA

Para obtener el Grado de Licenciatura en Filosofía

POSTULANTE: ERIKA JIMENA RIVERA VARGAS
TUTOR: BLITZ LOZADA PEREIRA, Ph. D.

La Paz – Bolivia
2019

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA**

Calificación de la tesis:

Interpretación filosófica del liberalismo político en Bolivia

Presentada por: Univ. Erika Jimena Rivera Vargas

Nota numeral:

Nota literal:

Director: Lic. Luis Ramiro Rolque Lastra, M. Sc.

Tutor: Blithz Yorgen Lozada Pereira, Ph. D.

1er. Tribunal:

2do. Tribunal:

La Paz de de 2019

Resumen

El propósito de esta tesis es reconstruir, analizar e interpretar el contenido filosófico del pensamiento liberal en Bolivia, con especial énfasis en las últimas décadas del siglo XX y los comienzos del XXI. La proposición principal se basa en la suposición de que el pensamiento político liberal en Bolivia tiene una determinada continuidad desde fines del siglo XIX y que en las últimas décadas del siglo XX alcanza un nivel importante con planteamientos relativamente novedosos, un nivel que la literatura secundaria y la opinión pública intelectual han ignorado casi completamente. La proposición abarca también un cuestionamiento adicional: pese a su nivel académico y a sus logros de las últimas décadas, el pensamiento liberal boliviano tiene relativamente pocos aspectos realmente originales y específicos. Entre las posiciones teóricas del liberalismo se halla el análisis crítico de las propias tradiciones socio-culturales bolivianas.

Este trabajo incluye un análisis de lo que el pensamiento liberal ha adoptado del ámbito académico de Europa Occidental y abarca también la probabilidad de que la mencionada continuidad ha tenido periodos bien marcados, interrumpidos o debilitados por sucesos histórico-políticos y, sobre todo, por la predominancia de las ideologías nacionalista y marxista. Esta temática tampoco ha sido estudiada adecuadamente.

La tesis está centrada en la disciplina de la filosofía política, que con el avance del tiempo se ha entremezclado parcialmente con los conocimientos y las perspectivas aportadas por las ciencias sociales. Un propósito adicional de esta tesis es dar a conocer la evolución y la riqueza del pensamiento liberal boliviano, sobre el cual existe una literatura secundaria muy reducida.

La doctrina liberal fue muy débil en la era colonial y en la mayor parte del siglo XIX. Fue importada de la cultura de Europa occidental y al comienzo estaba subordinada a principios teológicos católicos. La obra de Mamerto Oyola Cuéllar (a fines del siglo XIX) es importante y representativa de esta tendencia, porque constituyó la forma general del liberalismo del siglo XIX y, en general, de posiciones racionalistas en Bolivia, que se distinguieron por un liberalismo marcado en los campos económico y comercial, pero al mismo tiempo, por la aceptación de valores religiosos en la vida espiritual y por la tolerancia tácita de la cultura autoritaria en la esfera política.

Los cambios más importantes en el seno del pensamiento liberal ocurren en las últimas décadas del siglo XX, cuando se conjugan varios factores, como la declinación de los modelos socialistas (a partir de 1989), la pérdida de prestigio de los sistemas filosóficos con pretensiones universalistas (como los de Hegel y Marx), el incremento de la significación filosófica de las ciencias sociales, el creciente pluralismo cultural e ideológico y la especialización académica, que conlleva una paulatina separación entre las actividades intelectuales propiamente dichas y la esfera de la política práctica. Mi tesis se ha construido con ayuda de los pasos argumentativos que permiten comprender el desarrollo del pensamiento liberal boliviano a partir de fines del siglo XIX.

La parte central de esta tesis intenta sistematizar y analizar la obra de René Antonio Mayorga y H. C. F. Mansilla como modelos autónomos de pensamiento teórico, no

como una historia de las ideas. Estos pensadores no conforman una escuela única de doctrina, pero han creado un *corpus* teórico situado entre la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, como parece ser la tendencia predominante en América Latina, un *corpus* que resulta ser tributario del racionalismo en sus principios filosóficos y del liberalismo en sus lineamientos políticos, con una perspectiva que traspasa claramente la problemática boliviana y apunta a criticar los elementos y valores de orientación que son habituales en América Latina.

Desde otra perspectiva el pensamiento liberal-racionalista no está, por supuesto, por encima de toda crítica. Un analista como Javier Medina tiene el mérito de señalar las limitaciones de los enfoques liberal-racionalistas, tanto en el terreno filosófico (una posible sobrevaloración del racionalismo occidental) como en el campo social-antropológico (el desconocimiento de los liberales con respecto a la cultura originaria del país y a sus tradiciones filosóficas y teóricas en general). Por ello cierro la tesis con un enfoque crítico relativamente difundido en Bolivia que llama la atención sobre las incongruencias y las insuficiencias de las posiciones liberales.

Agradecimiento

Aquí quiero manifestar mi agradecimiento más sentido a mis maestros académicos, bajo cuya dirección me he formado: la Dra. Galia Domic, el Dr. Blithz Lozada Pereira, el Dr. H. C. F. Mansilla y los Licenciados Carlos Bedregal, Javier Bejarano, Luis Claros, Alex López, Germán Montaña, Eduardo Murillo, Iván Oroza, Carla Reque, Iván Salazar, Ramiro Salazar Antequera y Rodolfo Santiváñez.

Reconocimiento

Mi más profundo agradecimiento a mi tutor académico,
el Dr. Blithz Lozada Pereira, Ph. D.,
quien tuvo la bondad de leer y corregir la presente tesis de licenciatura varias veces y
proponer las modificaciones necesarias.

ÍNDICE

Introducción	9
1. Formulación del problema de la investigación	9
2. Proposición interpretativa y objetivos	11
3. Métodos y recursos	12
4. Precisión, límites y pertinencia de la investigación	14
I Las raíces del pensamiento político liberal en Bolivia	18
1. Antecedentes culturales y filosóficos	18
2. La Independencia y los comienzos del liberalismo político hasta fines del siglo XIX	21
3. El aporte de Mamerto Oyola Cuéllar	23
II El liberalismo modernizador	28
1. El ingreso del racionalismo y la influencia del Partido Liberal	28
2. La contribución ambivalente de Alcides Arguedas	34
III Las corrientes antiliberales en el siglo XX	42
1. La atmósfera generalizada de nacionalismo y socialismo	42
2. Telurismo y nacionalismo	46
IV Visiones críticas desde la óptica liberal-democrática	51
1. La contribución de Guillermo Francovich	51
2. Las modificaciones en el pensamiento filosófico-político	53
3. Elementos de filosofía política en René Antonio Mayorga	55
3.1 “Teoría como reflexión crítica”	56
3.2 Crítica de las ideologías	62
3.3 El incipiente análisis del relativismo y temas afines	65
3.4 La opción por la sociedad abierta	70

3.5	La democracia boliviana vista por R. A. Mayorga	73
3.6	La cultura política en la mira crítica	81
3.7	Elementos de crítica con respecto a la teoría de R. A. Mayorga	88
4.	Elementos de filosofía política en H. C. F. Mansilla	90
4.1	La teoría crítica de la modernización	90
4.2.	La concepción histórica de H. C. F. Mansilla	94
4.3	Lo rescatable del orden premoderno	96
4.4	Análisis de las tradiciones culturales autoritarias	100
4.5	El carácter conservador de la sociedad boliviana	106
4.6	El análisis de la obra de René Zavaleta Mercado	108
4.7	La crítica del indianismo y teorías afines	112
4.8	Esbozo de un cuestionamiento de las teorías de H. C. F. Mansilla	116
V	La crítica a las tradiciones occidentales del racionalismo y el liberalismo	121
1.	Javier Medina y el racionalismo occidental	121
2.	Otros enfoques críticos	124
VI	Conclusiones	129
	Glosario de términos	133
	Bibliografía	136

Introducción

1. Formulación del problema de la investigación

Desde fines del siglo XIX, a partir de la obra de Mamerto Oyola Cuéllar (1898), ha existido en Bolivia una corriente de filosofía política, a menudo combinada con elementos de las ciencias sociales, que nos muestra la implantación de un liberalismo democrático, racionalista y pluralista, aunque esta implantación ha tenido una vigencia a menudo azarosa y relativamente restringida. Hasta ahora esta tendencia no ha sido investigada convenientemente. Se pueden detectar ciertos vacíos investigativos, por ejemplo con referencia a los fundamentos filosóficos de esa corriente, a sus representantes más notables y a su alcance temporal y también con referencia a los obstáculos que hasta hoy dificultan la expansión del pensamiento y de las prácticas liberales. Se puede afirmar que aún no percibimos con claridad los aportes de los autores de esta corriente y tampoco su originalidad en ciertos aspectos. Una atmósfera generalizada de antiliberalismo, sobre todo entre 1920 y 1982, nos ha impedido percatarnos de algunos elementos valiosos del legado liberal necesarios para comprender la realidad boliviana.

No existen monografías que brinden una visión global del pensamiento liberal en Bolivia. Tampoco se ha publicado un tratado amplio que analice y critique las bases filosóficas del pensamiento liberal en el país. Muchos autores de tendencias marxistas o afines han elaborado severos cuestionamientos de todas aquellas doctrinas que no pertenecen al ámbito socialista o nacionalista, pero en estos análisis se puede constatar una especie de condenación dogmática de los enfoques liberales, que no hace justicia a la calidad y a la especificidad de los mismos. Teóricos nacionalistas y marxistas han analizado específicamente la atmósfera cultural “reaccionaria” que habría prevalecido en Bolivia hasta 1952 y también en periodos posteriores. Entre estos pensadores sobresale René Zavaleta Mercado. Pero ningún autor, hasta donde alcanzan mis conocimientos, ha tomado a su cargo el intento de *comprender* en su totalidad al pensamiento liberal-

democrático y menos el esfuerzo de presentar los fundamentos filosóficos del liberalismo boliviano, especialmente de aquel que ha surgido a partir de la instauración de la democracia (1982) y que en el ámbito de las publicaciones se ha manifestado aproximadamente a partir de 1990.

Por ello y en el limitado marco de una tesis de licenciatura, me propongo lo siguiente:

(1) Una *reconstrucción* del pensamiento liberal desde fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, acudiendo a las fuentes bibliográficas. No incluye, obviamente, a todos los pensadores que se han calificado de liberales o que puedan ser atribuidos a esta corriente, pero he intentado un análisis de los más relevantes. Los fundamentos filosóficos, derivados de los autores clásicos de la Ilustración y del racionalismo, estaban centrados (a) en la promoción del individualismo (en medio de fuertes tradiciones colectivistas), (b) en el respeto a la propiedad privada frente a los embates del Estado expansivo y también frente a la atracción que ejercía la propiedad colectiva de la tierra, (c) en el fomento de los derechos humanos (a menudo en peligro por la acción de los organismos del Estado), (d) en el intento de una institucionalización progresiva de la administración pública (frente al poco respeto de que gozaba el Estado de Derecho en la realidad cotidiana), (e) en la promoción del debate abierto de temas público-políticos y (f) en la crítica de rasgos recurrentes de la mentalidad general, considerados como contraproducentes para el ingreso de Bolivia a una modernidad plena. Estos aspectos han sido analizados en mi tesis, mencionando las fuentes pertinentes.

Como ejemplo de la estructuración de mi tesis, quiero señalar aquí que mi estudio solo analiza aquellos elementos de las obras de Mamerto Oyola Cuéllar, de Alcides Arguedas y de otros pensadores de la época, que representan una filosofía liberal modernizante. La parte reconstructiva hace énfasis en la filosofía política de autores como Guillermo Francovich, René Antonio Mayorga y H. C. F. Mansilla (los dos últimos influidos parcialmente por el marxismo crítico u occidental y por la Escuela de Frankfurt).

(2) Una *crítica sistemática* de los fundamentos filosóficos de los pensadores claramente adscritos a tendencias liberal-democráticas. Como todo aporte teórico es rebatible,

considero que aún no ha sido publicada una crítica amplia de estos autores que nos permita avanzar en la comprensión teórica y confrontación práctica con la realidad boliviana desde la perspectiva de la filosofía política. Los pensadores liberales aquí tratados, pese a su notable bagaje intelectual y a la diversidad de su producción intelectual, no consideraron, por ejemplo, algunos aspectos centrales de la realidad boliviana, como el problema de las etnias indígenas, la explotación de los sectores subalternos de la sociedad, la imitación indiscriminada de modelos europeos y la carencia de enfoques teórico-filosóficos situados por afuera de las tradiciones conceptuales de Occidente.

(3) Una interpretación, es decir: una exégesis razonada, que intente, por un lado, hacer justicia a los pensadores liberales bolivianos, mostrando sus aspectos positivos y sus avances con respecto a otras posiciones doctrinarias (cuestión claramente visible en el caso de la cultura política tradicional), y que, por otro, analice los elementos carenciales de las obras de estos pensadores, como una cierta falta de especificidad y originalidad (sobre todo en la visión de sus críticos) y la aceptación de la racionalidad occidental como la racionalidad indiscutida e indiscutible del ámbito filosófico e intelectual.

2. Proposición interpretativa y objetivos

La proposición interpretativa de orientación metodológica que deseo exponer y analizar con el despliegue argumentativo de este trabajo puede ser formulada brevemente de esta manera: Pese a algunas incongruencias y carencias propias de toda corriente de pensamiento, se puede afirmar que el liberalismo en Bolivia ha mostrado una determinada continuidad desde los últimos años del siglo XIX hasta el presente. En las últimas décadas del siglo XX este pensamiento ha sido considerablemente enriquecido con las contribuciones de autores que han recibido una mejor formación académica y que han estado en estrecho contacto con la producción intelectual a nivel internacional. Aunque no se trata de aportes enteramente originales, las contribuciones contemporáneas del liberalismo nos ayudan, por ejemplo, a comprender mejor los

obstáculos a la modernización democrática del país que están inmersos en sus propias tradiciones culturales.

Sobre los objetivos:

(a) El *objetivo general* es presentar en forma sistemática los fundamentos filosóficos y el desarrollo conceptual del pensamiento liberal en Bolivia.

(b) Los *objetivos específicos* son los siguientes:

– Determinar los principios de la filosofía política boliviana que han persistido desde fines del siglo XIX, haciendo hincapié en las continuidades, modificaciones y enriquecimientos que ha sufrido este pensamiento, mostrando sus fuentes y las formas de su adaptación al suelo boliviano;

– conocer detalladamente la filosofía política del liberalismo democrático boliviano de las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI;

– recapitular la crítica liberal-racionalista al telurismo, nacionalismo y socialismo en sus modalidades bolivianas de los siglos XX y XXI, enfatizando los análisis acerca de las concepciones generalmente aceptadas de filosofía de la historia marxista aplicada a Bolivia;

– recapitular las concepciones liberales sobre la cultura política y las tradiciones socio-culturales imperantes en Bolivia (con sus múltiples consecuencias y derivaciones); y

– estudiar las carencias del liberalismo democrático en un contexto histórico, que llevaron a una pérdida de relevancia público-política del liberalismo a comienzos del siglo XXI.

3. Métodos y recursos

Inspirada por la lectura de obras pertenecientes a la Escuela de Frankfurt y Karl R. Popper, he tratado de seguir un impulso crítico-analítico, que abarca:

- a) la descripción adecuada de la temática,
- b) el análisis de los elementos que se hallan detrás de los fenómenos aparentes y
- c) la integración de este esfuerzo teórico en las nuevas investigaciones sobre problemas afines que han surgido en la filosofía actual y en las ciencias sociales contemporáneas.

Este procedimiento me ha conducido a delimitar el campo de la investigación, me ayudó a precisar los contenidos de la temática general y me permitió establecer las conclusiones que han emanado de mi investigación.

Los métodos utilizados no son excluyentes, sino complementarios: el método crítico-analítico, el método comparativo y el método interpretativo.

Los recursos que se utilizaron en la elaboración de esta tesis han sido materiales impresos (libros, ensayos en revistas y ocasionalmente artículos en periódicos), que están consignados en la bibliografía. Esta última contiene exclusivamente libros y ensayos que han sido citados o mencionados a lo largo de mi texto. Por medio de las indicaciones bibliográficas habituales (incluyendo, por ejemplo, la numeración de las páginas correspondientes a los lugares o pasajes citados de libros y ensayos) creo dejar un testimonio de cómo he utilizado estos materiales.

Para evitar un malentendido deseo señalar que en varios casos he tenido que acudir a autores provenientes de las ciencias sociales (sobre todo a lo largo del análisis de las obras de René Antonio Mayorga y H. C. F. Mansilla) a causa de la carencia de literatura secundaria sobre estos autores proveniente de la filosofía política. Aquí hay que mencionar que el citar a un autor no significa adoptar sus ideas y puntos de vista. Varias citas quieren solamente indicar cuáles publicaciones, generalmente poco conocidas, existen sobre un punto específico.

De gran utilidad han sido las enseñanzas y sugerencias teóricas y bibliográficas que sobre esta temática he recibido de mis profesores en la Carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés. No se realizaron entrevistas para escribir esta tesis.

4. Precisión, límites y pertinencia de la investigación

En cuanto a los límites de mi trabajo, deseo señalar que la parte final del mismo es un intento de crítica de este pensamiento liberal-racionalista. Mediante un enfoque muy interesante, Javier Medina ha mostrado las limitaciones de estos aportes liberales, tanto en el terreno del enfoque filosófico (una posible sobrevaloración del racionalismo occidental) como en el campo de la estructura social real del país (el desconocimiento o la negligencia con respecto a las etnias originarias del país y a sus múltiples manifestaciones culturales e ideológicas).

Al precisar y delimitar el contenido de este trabajo me hice las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son los fundamentos filosóficos de aquellos pensadores que desde fines del siglo XIX pueden ser calificados como representantes de un liberalismo moderno, pluralista y democrático?
- ¿Cuál es su repercusión en el posterior pensamiento filosófico y político?
- ¿Cuáles fueron sus influencias externas?
- ¿Cuáles han sido sus publicaciones centrales?
- ¿Cuál es la recepción de estas concepciones en Bolivia?
- Y finalmente la cuestión más importante: ¿Cuáles son los aspectos rescatables y los elementos criticables de las teorías tratadas?

Esta tesis está articulada en cinco capítulos, que intentan comprender y mostrar la evolución del pensamiento liberal en Bolivia. El primer capítulo (I) reconstruye muy someramente las raíces del pensamiento político liberal en Bolivia en las últimas décadas del periodo colonial (siglo XVIII) y durante el siglo XIX, sobre todo para llamar la atención sobre algunos rasgos muy poco conocidos de los esfuerzos filosóficos liberales en el país, como el aporte de Mamerto Oyola Cuéllar.

El segundo capítulo (II) reconstruye – también someramente – el ingreso del racionalismo político bajo la influencia del Partido Liberal a fines del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX. Allí analizo la contribución ambivalente, pero muy

importante de Alcides Arguedas y la vinculación de las ideas liberales con la pretensión de modernizar a la sociedad boliviana de modo más o menos sistemático y bajo la dirección del Estado centralizador.

El tercer capítulo (III) analiza una de las grandes brechas en la historia del liberalismo boliviano: la formación de poderosas corrientes antiliberales en el siglo XX, nacionalismo y socialismo, entre 1920 (caída del Partido Liberal) y 1982 (restauración de la democracia), que postergan por largo tiempo el desarrollo del pensamiento liberal. Menciono la contribución de Guillermo Francovich porque este autor es uno de los pocos autores adscritos al racionalismo en este periodo y porque configura el vínculo de la anterior herencia liberal con los nuevos representantes que empiezan a publicar a fines del siglo XX.

El cuarto capítulo (IV), que representa la parte central de la presente tesis, nos muestra la formación de visiones críticas desde la óptica liberal-democrática después de la mencionada restauración de la democracia. Aquí reconstruyo los elementos de filosofía política en René Antonio Mayorga, sobre todo contenidos en su notable obra filosófica *Teoría como reflexión crítica*. Él es el exponente más relevante de la llamada opción por la sociedad abierta, según la terminología de Karl R. Popper. Este capítulo contiene también la reconstrucción y el análisis de los elementos de filosofía política en la obra de H. C. F. Mansilla, sobre todo su “teoría crítica de la modernización”, su propuesta sobre lo rescatable del orden premoderno y su tesis acerca del carácter conservador de la nación boliviana. Este capítulo IV contiene también un esbozo de crítica con respecto a las teorías de R. A. Mayorga y de H. C. F. Mansilla.

El quinto capítulo (V) abarca una breve crítica del liberalismo que se basa en los interesantes enfoques publicados en los últimos años y que intentan ser una crítica a las tradiciones occidentales del racionalismo y el liberalismo. Aquí refiero el enfoque de Javier Medina, que representa una tendencia importante en el pensamiento boliviano contemporáneo.

El desarrollo de mi trabajo conduce a las siguientes conclusiones. Todo esto, creo yo, significa la comprobación explícita de la proposición interpretativa de orientación

metodológica. En territorio boliviano ha existido una tradición poco conocida de liberalismo racionalista, que ha estado vinculada al designio de modernizar el país. A partir de la restauración de la democracia (1982) podemos hablar de enfoques liberal-democráticos relativamente serios y autónomos en el sentido de análisis que poseen un espectro temático bastante amplio, que han rebasado el campo de las ciencias sociales y políticas y han ingresado en el terreno de la filosofía política. Ello tiene que ver también con la formación académica de los principales exponentes de esta corriente, que combinan reflexiones filosóficas con enfoques de las ciencias sociales. A la vista de este desarrollo, mi trabajo quiere, ante todo, dar a conocer la riqueza y la originalidad de los pensadores liberales de las últimas décadas del siglo XX y de las primeras del siglo XXI, sin dejar de mantener una perspectiva crítica con respecto a la temática analizada.

La pertinencia de la investigación podría ser vista en que sería la primera investigación e intento de sistematización sobre los fundamentos filosóficos del liberalismo boliviano.

El impacto de la investigación es que podría iniciar un debate en las carreras de filosofía, sociología, historia y ciencias políticas. La publicación de la misma como libro abriría la temática a una audiencia amplia de discusión pública.

CAPÍTULO I

I Las raíces del pensamiento político liberal en Bolivia

1 Antecedentes culturales y filosóficos

El liberalismo ha estado desde muy temprano vinculado al racionalismo, sin ser idéntico con este. En mi tesis no ingreso al terreno gnoseológico (donde el racionalismo ha tenido una enorme importancia). Espero que el despliegue argumentativo de este trabajo llene algunos vacíos teóricos, como ser los nexos entre racionalismo y liberalismo en el quehacer intelectual boliviano. Para evitar reiteraciones a lo largo de mi tesis, aquí menciono brevemente los elementos distintivos del liberalismo teórico, que se basan en el racionalismo ilustrado:

- La duda sistemática para acercarse a certidumbres en el ámbito socio-político (principio cartesiano);
- la crítica a las tradiciones político-culturales y a los saberes ancestrales (la preeminencia de la modernidad sobre la tradicionalidad en el tratamiento de los conocimientos con relevancia social);
- el valor superior del individualismo sobre el colectivismo;
- la discusión abierta y pública como sistema superior para proponer y determinar políticas públicas (el valor superior atribuido, por ejemplo, a una discusión parlamentaria sobre las decisiones autoritarias de un caudillo);
- el lugar central que ocupan el Estado de derecho y la vigencia de los derechos humanos;
- el lugar central que ocupan la libertad de conciencia y las libertades clásicas de cuño político (libertad de expresión, asociación, etc.);
- la relevancia de la democracia representativa pluralista como sistema adecuado de ordenamiento político-institucional;
- el papel decisivo atribuido a la propiedad privada, al mercado y al comercio libre.

Aunque no aporta nuevos conocimientos a la temática de esta tesis, menciono muy brevemente la evolución de la filosofía política y de la teoría política en la era colonial y en el primer siglo republicano porque este desarrollo nos da ciertas luces sobre el *ethos* generalizado que

(a) impidió una recepción socialmente efectiva del pensamiento racional-ilustrado de Europa Occidental,

(b) que – como corriente de muy largo plazo y pleno arraigo en la población – fomenta hasta hoy una y

(c) que no se percató adecuada y claramente de la distancia entre teoría y praxis, entre retórica y realidad en los planos político-institucional y universitario-intelectual a lo largo de la historia altoperuano y boliviana.

Entrando al contexto histórico, considero que durante la era colonial española en el Alto Perú (1537-1825) no surgió una filosofía política propiamente dicha¹, pero, al mismo tiempo, se puede aseverar que existió una importante atmósfera cultural, que probablemente utilizó como fundamento teórico-ideológico una combinación algo laxa del tomismo clásico, el derecho natural según la llamada Escuela de Salamanca y las concepciones políticas derivadas del Derecho Indiano. Carlos Beorlegui, en su amplia investigación sobre esta temática, enfatizó la relevancia de las universidades coloniales y de los centros superiores de formación para la constitución de un pensamiento protofilosófico que siglos después se transformaría en una auténtica filosofía consagrada a la “búsqueda incesante de la identidad”². Guillermo Francovich también subrayó la importancia de la vida universitaria chuquisaqueña durante la época colonial para la formación de una especie de filosofía incipiente. Esta última pasó por diferentes fases intelectuales (la escolástica, la enciclopedista, la ideológica y la ecléctica), pero todas

¹ Sobre esta temática publiqué un primer esbozo que requiere de mayor elaboración: Erika J. Rivera, “Los elementos de filosofía política en la era colonial del Alto Perú. Una aproximación provisional”, pp. 155-172.- Estas notas de pie de página incluyen el nombre del autor, el título de la obra citada (sin subtítulo) y las páginas respectivas. Todos los otros datos bibliográficos se hallan en la bibliografía al final del texto. La numeración de las notas de pie de página comienza de nuevo en cada capítulo.

² Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, pp. 136-138.

ellas pueden ser calificadas como una imitación de tendencias europeas sin un espíritu genuinamente crítico y autónomo. En este contexto tanto el liberalismo como el racionalismo exhibieron una clara debilidad y no pudieron echar raíces profundas en el medio cultural altoperuano. La filosofía fue casi siempre vista como una preparación, importante pero subordinada, con respecto a los estudios teológicos³.

En la producción intelectual de aquella época se puede vislumbrar una discrepancia fundamental entre los principios humanistas de las Leyes de Indias y los lineamientos racionalistas del Derecho Indiano, por un lado, y la situación real de los indígenas, por otro. Esto generó un desinterés teórico frente a la praxis cotidiana del coloniaje. La mayoría de los pensadores de aquella época no justificó las vulneraciones a los derechos humanos de los indígenas. Pero en ellos se puede detectar una fe algo ingenua en la capacidad y eficacia del Derecho Indiano. La distancia entre una legislación progresista y una praxis autoritaria fue advertida a fines del siglo XVIII por el último cronista-tratadista en tierras altoperuanas, Victorián de Villava, quien era fiscal de la Corona en Charcas y simultáneamente “protector de naturales”. Villava analizó, en forma clara y severa, la contradicción entre la situación legal de los indígenas, que eran vasallos libres del rey (y con derechos correspondientes), y la existencia de servicios obligatorios como la mita, mal remunerados y cercanos a la esclavitud⁴.

Esta temática y el pensamiento de Villava han despertado el interés de nuevos investigadores, entre los que se destaca el francés Clément Thibaud. Basado en datos documentales de difícil acceso, este autor ha reconstruido el fundamento teórico, el funcionamiento cotidiano y las estructuras institucionales de la llamada *Academia Carolina de Practicantes Juristas*, fundada en 1776 en la entonces ciudad de La Plata, con el objetivo de llenar un espacio todavía abierto en nuestros conocimientos sobre las ideas prevalecientes a fines del siglo XVIII. Aunque la obra de Thibaud está centrada en los aspectos institucionales de esa Academia, podemos colegir que a partir de la nueva

³ Guillermo Francovich, *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*, pp. 12-17, 24; Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*.

⁴ Victorián de Villava, “Discurso sobre la mita de Potosí”, pp. I-CXXX.

creación del Virreinato de Buenos Aires (1776), un nuevo aire empezó a soplar intelectualmente en tierras del Alto Perú. Esa atmósfera intelectual no fue creadora de ideas, sino receptora de ideologías que provenían de Europa Occidental. La principal entre ellas fue una tibia concepción liberal, sin poner en duda las verdades transmitidas por la Iglesia católica. El representante más notable de esta nueva tendencia ha sido el ya mencionado Villava, que fue calificado por Thibaud como el “precursor y profeta de la revolución hispanoamericana”⁵, porque él trató de modernizar las estructuras mentales de su tiempo y acercarlas a los niveles que ya se habían alcanzado en Europa Occidental. El aspecto central propugnado por Villava era la abolición de la mita, por ser antimoderna y económicamente ineficiente, por un lado, y la instauración del Estado de derecho, por otro. Pese a su progresismo Villava nunca propuso la independencia de las tierras americanas con respecto a España⁶.

2 La Independencia y los comienzos del liberalismo político hasta fines del siglo XIX

Basándose en fuentes primarias de la literatura colonial no impresa y de los testimonios tempranos de la era republicana (en la primera mitad del siglo XIX), Charles W. Arnade postula la tesis de que la mentalidad general altoperuana era muy aislada del mundo, provinciana y conservadora. Siguiendo a Gabriel René Moreno, Arnade habla del “encierro andino”⁷ como la característica de la mentalidad altoperuana que habría sobrevivido a la independencia. En el marco de esta tesis nos interesa solamente el postulado de Arnade acerca de la persistencia de esta mentalidad en la época republicana. Este autor llega a la conclusión de que en Bolivia ha existido

⁵ Clément Thibaud, *La Academia Carolina y la independencia de América*, p. 83.

⁶ Ibid., pp. 86-87. Para una visión diferente de la Academia Carolina y, en general, de los últimos tiempos de la era colonial española cfr. José Fellmann Velarde, *Historia de la cultura boliviana*, pp. 84-88. La obra de Fellmann Velarde es en realidad una historia política convencional de Bolivia, sin estudio de fuentes históricas y con observaciones dispersas sobre el desarrollo cultural.

⁷ Charles W. Arnade, *La dramática insurgencia de Bolivia*, pp. 98-99, 245, 280.

tempranamente una tradición intelectual en gran parte repetitiva, celebratoria y poco crítica, pero que simultáneamente ha pervivido un legado analítico de auto-estudio muy rescatable, aunque poco apreciado por la opinión pública mayoritaria. Este historiador afirma como resumen en otro libro:

[L]os sentimientos realistas y conservadores siempre fueron fuertes pilares de la sociedad del Alto Perú. La independencia de 1825 significó la continuación del antiguo orden. La aristocracia criolla con sangre indígena en sus venas, era provinciana en creencias y actitudes. [...] La independencia en sus primeros años agudizó el provincianismo y el regionalismo⁸.

Según Arnade los patricios liberales y racionalistas de las primeras décadas de la República no tuvieron jamás éxito en la tarea de dar estabilidad a Bolivia porque no comprendieron la mentalidad profundamente conservadora del país en su totalidad⁹.

Menciono con algún detalle esta temática porque rasgos esenciales del liberalismo boliviano fueron conformados tempranamente. Lo característico del liberalismo boliviano del siglo XIX y a comienzos del siglo XX fue su debilidad intrínseca y su subordinación a principios cristianos y sobre todo católicos, considerados como superiores globalmente. Según Arnade tenemos una continuidad de la mentalidad conservadora desde los primeros días de la colonia hasta hoy, que siempre fue adversa a todo pensamiento estrictamente racionalista y liberal. De acuerdo a Arnade, esta constelación puede ser explicada también por la no comprensión de la teoría y las propuestas prácticas de Victorián de Villava, “el padre del liberalismo sudamericano”¹⁰, quien a comienzos del siglo XIX previó la ruina del Imperio colonial español sino se modernizaba y liberalizaba. Arnade presupone entonces la continuada existencia de un espíritu conservador en Bolivia que se extendió hasta aproximadamente 1960.

⁸ Charles W. Arnade, *Historiografía colonial y moderna de Bolivia*, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

Esta estructura conceptual se mantuvo a lo largo del siglo XIX. Se puede sostener, evidentemente, que la obra de Vicente Pazos Kanki (1779-1852) fue la gran excepción a esta tendencia estructural, pero su pensamiento y su accionar estuvieron consagrados al periodismo político y a la difusión práctica de ideales racionalistas y liberales en Bolivia y en varios países latinoamericanos, y también en Europa y Estados Unidos. No hay duda de su valor cívico, su espíritu cosmopolita y su entereza moral, y asimismo de su temprano aporte a un mestizaje intelectual y a una precoz “interculturalidad democrática germinal”¹¹, como asevera con mucha agudeza Gonzalo Rojas Ortuste, pero la contribución de Pazos Kanki a la filosofía política en sentido estricto fue escasa. El pensamiento filosófico liberal boliviano se empezó a desarrollar muy modestamente en la segunda mitad del siglo XIX, acompañando de lejos a grupos políticos que se reclamaban de liberal-constitucionalistas y cuyo mérito principal era oponerse al caudillismo militar prevaleciente y tratar de edificar un incipiente Estado de derecho.

3 El aporte de Mamerto Oyola Cuéllar

Otro de los precursores del liberalismo fue Mamerto Oyola Cuéllar (1838-1902), oriundo de Santa Cruz, quien fue jurista y político¹². Oyola fue militante del joven Partido Liberal y alto funcionario de la administración pública, mientras en la esfera del pensamiento abrazó un racionalismo cartesiano que estaba subordinado en último término a los principios de la religión católica y de la teología prevaleciente. Dice Guillermo Francovich sobre este autor:

Ahora bien, Oyola Cuéllar era liberal, pero al mismo tiempo un católico ferviente. Y no creía encontrar contradicción entre ambas posiciones. El objetivo principal de su obra consistía en demostrar que el liberalismo no era ateo, sino profundamente religioso. [...] Oyola Cuéllar sostenía que el liberalismo, nacido de la Revolución Francesa, tenía su origen en la filosofía de Descartes¹³.

¹¹ Gonzalo Rojas Ortuste, *Vicente Pazos Kanki y la idea de República*, pp. 69-75.

¹² Datos biográficos en: Manfredo Kempff Mercado, “Vida y obra de Mamerto Oyola”, en: Manfredo Kempff Mercado, *Obras completas*, pp. 37-92, especialmente pp. 41-51.

¹³ Guillermo Francovich, “Un cartesiano en Bolivia”, pp. 171-175, aquí p. 172.

Efectivamente: el racionalismo y el liberalismo de este autor estaban basados principalmente en René Descartes, John Locke e Immanuel Kant, pero con correcciones a estos pensadores, rechazando todo escepticismo en cuestiones de la fe religiosa. Oyola representó en este sentido a una parte importante del liberalismo boliviano: abogaba a favor de un racionalismo y un liberalismo en muchas esferas de la vida, pero, al mismo tiempo, expuso de modo concluyente que los valores religiosos son superiores y prevalecientes en las esferas de la ética cotidiana y de la religiosidad practicada. Dice Oyola textualmente:

La gloria imperecedera de la filosofía moderna es la de haber proclamado la independencia, autoridad y soberanía de la Razón absoluta en todos los ámbitos de la ciencia; es la de haber proclamado la autoridad del Sacerdote Eterno que hizo triunfar sus derechos en la organización de las modernas sociedades. [...]. La Razón no es el último término de las cosas, no es Dios, pero es su palabra viviente. [...]. Negar la independencia, autoridad y soberanía de la Razón es profanar el santuario de la verdad: los que condenan la Razón, órgano de la divinidad en nosotros, se rebelan contra el espíritu universal presente en todas partes¹⁴.

Oyola reconoce y apoya la libertad que proclamó la Revolución Francesa “como regla suprema de gobierno”. Pero inmediatamente declara que esa libertad es parte de la Razón Universal, del “pensamiento divino”: la “manifestación de Dios en idea”¹⁵. Oyola construye su concepción de la Razón Universal como una corriente todopoderosa que se inicia con Platón, pasa por San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino y concluye provisionalmente con Descartes, Leibniz, Locke, Voltaire y Kant¹⁶. Según Oyola, no hay ninguna contradicción o incongruencia en esta teoría armónica que considera al racionalismo como una manifestación de la divina Razón Universal, es decir como una muestra perfecta de la sabiduría divina. Pero el racionalismo debe estar

¹⁴ Mamerto Oyola Cuéllar, *La Razón universal*, p. 13. La edición original apareció en Barcelona: Salvat 1898. Esta segunda edición es una reproducción fotostática de la primera.

¹⁵ *Ibid.*, p. 197.

¹⁶ *Ibid.*, p. 253.

subordinado a la sabiduría divina, que es su origen y sustento. Oyola critica a Hegel solo porque este último habría igualado la razón humana a la Razón Eterna divina. Y asevera, aludiendo directamente a Hegel: “Mas el mundo no le cree y marcha creyendo en un Dios de personalidades infinitas, que ha creado al hombre a su imagen y a su semejanza”¹⁷.

En un lenguaje contemporáneo afirmo que para Oyola el postulado de la concordancia entre la racionalidad humana y la racionalidad divina (concordancia subordinada de la primera bajo la segunda) no está basado en un autor específico o en una escuela determinada de la tradición filosófica. Creo que es algo pensado por Oyola como auto-evidente, como algo que emerge naturalmente de la historia del pensamiento humano. Pese a su enorme despliegue de erudición, Oyola no cree que todo esto sea un problema que deba ser discutido racionalmente. La mencionada concordancia es una posición teórica que solo espera ser evocada y expuesta en forma escrita. Pienso que por ello Oyola no se interesó en los grandes temas político-prácticos que propugnaba el Partido Liberal y que afectaban posiciones conservadoras defendidas por la Iglesia católica: la instauración de la escuela laica, obligatoria y gratuita, el traspaso de los registros parroquiales a un Registro Civil estatal y la cuestión del divorcio.

Sostengo que la temprana muerte de Oyola contribuyó a que su obra maestra, *La razón universal* (1898), no tuviera en Bolivia la más mínima influencia. Oyola fue una “estrella solitaria en el firmamento de la filosofía boliviana”¹⁸, teniendo por único discípulo a Manfredo Kempff Mercado. Jaime Cardozo Larrea afirma que el libro recién mencionado de Oyola, “de una extensión e intensidad apreciables, exento de interferencias espurias de otros oficios”¹⁹, fue el primer libro de un autor boliviano

¹⁷ Ibid., p. 349. Sobre Mamerto Oyola cfr. la breve mención en: José Fellmann Velarde, *Historia de la cultura boliviana*, p. 249.

¹⁸ Jaime Cardozo Larrea, *Emergencia y naturaleza del pensamiento filosófico en Bolivia. Una crítica a la tesis de Guillermo Francovich*, La Paz: GUM 2017, p. 223.

¹⁹ Ibid., p. 225.

consagrado a temas específicamente filosóficos. Pese a algunas inexactitudes, menciono el trabajo de Jaime Cardozo porque representa, según mi opinión, el estudio más importante sobre los nexos entre catolicismo y racionalismo en este periodo temprano del liberalismo boliviano. Cardozo asevera que lo más relevante del libro de Oyola es lo que le quitó fuerza al liberalismo boliviano: la mezcla de filosofía racionalista y devoción católica, es decir una combinación muy usual de racionalismo y fe²⁰. Creo que Oyola constituye un caso paradigmático, pues tenemos un ejemplo clásico para Bolivia de una tendencia liberal en la economía y en la institucionalidad jurídica, unida a un “control cristiano de la conciencia personal”²¹.

Cardozo califica a Oyola como el “Tales de Mileto boliviano”²², es decir como el fundador de una tradición filosófica que dio frutos tan dispares como los pensadores teluristas, por un lado, y los sistematizadores de la filosofía (Guillermo Francovich), por otro lado. Aunque esta opinión es obviamente controvertida y discutible, Cardozo contribuyó a que Oyola no cayera en el olvido total dentro de la intelectualidad boliviana, y creó el término de *oyolismo* para denotar la fuerza central del catolicismo precisamente en pensadores liberales. Cardozo critica a esta tendencia filosófica como una amalgama negativa de valores católicos, monoteístas, logocéntricos y totalitarios, porque los liberales sometieron su libertad interior y la autodeterminación de la conciencia a las autoridades eclesiásticas²³. He dedicado este breve espacio a Oyola porque su posición ha resultado ser muy extendida en lo que podríamos llamar la derecha boliviana: se podía ser liberal en asuntos de economía y comercio, pero tradicionalista y conservador en temas de familia, cultura general y conciencia religiosa.

²⁰ Ibid., p. 225.

²¹ Ibid., p. 251.

²² Ibid., p. 327.

²³ Ibid., pp. 5-6.

CAPÍTULO II

II El liberalismo modernizador

1 El ingreso del racionalismo y la influencia del Partido Liberal

De acuerdo a Carlos Beorlegui, el positivismo tuvo en Bolivia durante el siglo XIX una influencia relativamente limitada, restringida a círculos eruditos como las *Sociedades Geográficas*¹, no afectando significativamente la filosofía política ni tampoco el desarrollo del liberalismo. La recepción de las doctrinas positivistas tuvo una cierta relevancia, limitada a círculos elitarios, en el campo de la teoría del conocimiento (gnoseología) y en la concepción, bastante abstracta, de un progreso perenne inspirado por avance científico-técnico, pero debido al grado incipiente de la investigación científica en el país, me atrevo a afirmar que las doctrinas positivistas jugaron un rol secundario en el pensamiento boliviano del periodo tratado.

Después de la independencia (1825), la clase dominante utilizó el liberalismo principalmente como un mecanismo para rebajar la influencia cultural española. Lo que prevaleció en la cultura política es el *organicismo* de procedencia colonial: percibir a la sociedad bajo la figura de un todo orgánico, en la que todos los grupos e individuos tienen una función definida de antemano que no puede alterarse sin perjuicio para los demás. Este tipo de organicismo presupone un bien común, que no puede ser alterado fácilmente y, por lo tanto, es favorable a un cierto colectivismo y a un sistema relativamente autoritario de gobierno.

Creo conveniente interpretar la evolución del liberalismo como una especie de *alternativa* al organicismo convencional, alternativa siempre débil y sometida a cuestionamientos permanentes. Desde sus primeras y modestas manifestaciones en Bolivia, el liberalismo ha sido favorable al individualismo y a una posición que sometía la noción del bien común a un debate continuo, pues el bien común fue visto como el resultado siempre cambiante de pactos políticos provisionales. En la historia boliviana,

¹ Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, pp. 289-293.

en cambio, ha prevalecido casi siempre alguna versión del organicismo, y en relativamente pocas ocasiones las ideas liberales han podido ser las rectoras, cuyo ejemplo más conocido fue el breve gobierno de José María Linares (1857-1861). El Partido Liberal, que gobernó en Bolivia de 1899 a 1920, quería imponer sobre la población la idea central de que Bolivia debía entrar en la modernidad, es decir: ingresar a una época de discusiones sobre todas las temáticas. La modernidad debía ser entendida, entre otros conceptos, como la afirmación del individuo, su capacidad de acción y como el desarrollo del pensamiento racional. Para esto se consideraba indispensable una época de orden y tranquilidad, basada en un orden democrático e institucionalizado. Esta era probablemente la mentalidad prevaleciente en grupos políticos de tendencia moderada, civilista y progresista a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Estos grupos elitarios veían el populismo militarista de ese entonces como la causa principal del atraso del país. Evidentemente: durante ese siglo el golpe de Estado fue el instrumento principal para el cambio de gobierno, lo que indirectamente fomentó la instauración de gobiernos militares. Estos gobiernos promovían la inseguridad jurídica, el desaliento de las inversiones, la imposibilidad de prever algo en el campo económico y la desazón de los espíritus educados y su rechazo a colaborar con el aparato del Estado.

Blithz Lozada Pereira reconstruye y critica la ideología liberal que se formó en Bolivia desde fines del siglo XIX. Según esta misma, la sociedad boliviana debía modernizarse bajo la “hegemonía paceña”², y dejar de lado el programa conservador católico representado por la elite chuquisaqueña. Lozada enfatiza el hecho de que la elite liberal trató de resquebrajar la hegemonía del catolicismo conservador, anulando, por ejemplo, el llamado fuero eclesiástico que tuvo vigencia hasta 1899. Lozada subraya el aspecto progresista del discurso liberal que quería modernizar aceleradamente al país, pero al mismo tiempo indica que el liberalismo en la praxis podía llevar adelante este modelo únicamente si se preservaba el orden social rural y los derechos no codificados de la élite

² Blithz Lozada Pereira, *La educación del indio en el pensamiento filosófico de Franz Tamayo*, p. 31.

terrateniendo que provenían de la época colonial³. El liberalismo entonces habría preservado en Bolivia aspectos claramente conservadores y, por lo tanto, contrarios al espíritu modernizante universal⁴. Menciono esta temática porque unas breves pinceladas de los contextos histórico-culturales pueden ayudar a comprender mejor el complejo entorno en que les tocó actuar a los pensadores liberales.

Después de la Guerra del Pacífico, se organizó el Partido Liberal, creado a partir de 1883 por el General Eliodoro Camacho, quien emprendió la organización de un partido político opuesto claramente al cesarismo o pretorianismo militar. El Partido Liberal tenía como programática básica el retorno de los militares a los cuarteles, la reforma de la educación pública y la atracción de la inmigración europea. El Partido Liberal no creía tampoco en los hombres providenciales de ningún tipo y proponía un reclutamiento de talentos que se harían manifiestos mediante reformas educativas profundas y generales. Este proceso podría ser reforzado por el principio de la irrestricta libertad de opinión y de la publicidad de los actos oficiales, para que todos estén democráticamente enterados de la marcha de los asuntos públicos.

La especificidad boliviana de este liberalismo residió en preservar el viejo organicismo católico y colonial: únicamente los mejor formados, *los decentes*, como se decía en el siglo XIX, deberían detentar el gobierno. El resultado global debería ser un orden democrático y previsible, pero bajo un mando elitario. Este organicismo es una visión que nos presenta a la sociedad como un todo orgánico, en el que cada grupo social tendría una función preconcebida, coadyuvando todos los estratos a un *bien común* ordenado desde arriba y gobernado por la gente decente que estaba predestinada a ello. Sostengo que bajo el manto del liberalismo en Bolivia se reprodujeron las ideas organicistas que estuvieron vigentes durante la colonia, con el resultado final que se lo percibió durante el periodo gubernamental liberal: la continuación de un régimen estamental privilegiado para la gente decente con la excusa de que eran los más aptos

³ Ibid., p. 32.

⁴ Ibid., p. 32.

para gobernar el país a causa de su mejor educación y formación intelectual. El liberalismo se mostró como la cara amable y modernizada del viejo sistema oligárquico⁵. El programa del Partido Liberal era relativamente simple y estaba basado sobre todo en el libre comercio, el libre cambio, la reducción de las funciones estatales en la economía y el respeto al Estado de derecho. El utilitarismo era el fundamento de ese programa: los individuos tenían que perseguir sus intereses particulares de la forma más eficiente posible, limitados solo por el derecho de terceros⁶.

Como conclusión deseo esbozar el siguiente esquema interpretativo. Las ideas liberales han estado relativamente activas en Bolivia en los periodos 1899-1920 y 1985 a 2006, sobre todo en el campo de las políticas públicas económicas, pero hasta ahora (2018) no han logrado promover ni un partido político que lleve ese nombre ni un texto programático que oriente una fuerte corriente política de base popular. Aquí se puede argumentar, con todo derecho, que los aspectos recién tratados pertenecen al campo de las ciencias políticas y no al terreno de la filosofía política. Pero en toda la temática de esta tesis retorna constantemente un elemento central que supera de lejos la competencia de las ciencias políticas. Como hemos visto en el caso de Mamerto Oyola, se puede constatar un sustrato cultural-histórico, una mentalidad generalizada y muy persistente de índole organicista, autoritaria y colectivista que siempre ha dificultado y, en realidad, diluido las corrientes racionalistas y liberales con dos consecuencias, ambas muy resistentes al cambio: (1) la invocación incesante y muy popular al bien común (nunca claramente definido y probablemente no definible), que hace aparecer el individualismo liberal como una clara manifestación de egoísmo; y (2) la preservación de valores de orientación, tradiciones populares y prácticas políticas cotidianas que son opuestas a la democracia moderna, basada en el debate racional de argumentos y posiciones plurales. Aquí reside la competencia de la filosofía política para analizar adecuadamente esta

⁵ Sobre esta temática cfr. Fernando Molina, *La idea aristocrática y la idea liberal*, p. 64, 87, 113.

⁶ Fernando Molina, “El nacimiento de la idea liberal en Bolivia”, pp. 31-60, especialmente pp. 44-48. [Aquí se encuentran fragmentos del programa primigenio del Partido Liberal, documento de muy difícil acceso, bajo el título: “Manifiesto que el jefe del Partido Liberal dirige a sus conciudadanos, Cochabamba: El Heraldo 1884 (ibid., pp. 43-55).]

temática, pues las ciencias sociales se dedican mayoritariamente a estudios delimitados temática y temporalmente, que pueden ser muy valiosos como fuentes de datos documentales, pero que no realizan la indispensable labor de una interpretación racional acerca del sentido y el carácter de los grandes periodos históricos.

Por todo lo expuesto hay que considerar la siguiente reflexión, relativamente apreciada en círculos intelectuales. En su obra más conocida (1910), Manuel Rigoberto Paredes estudió a la élite liberal boliviana, y llegó a conclusiones similares a Gabriel René Moreno y sus seguidores. Paredes, conspicuo representante del liberalismo boliviano, sostuvo que los programas políticos y las ideologías correspondientes eran exclusivamente una fachada intelectual de grupos elitarios que solo pretendían la conservación de su acceso privilegiado al poder. La élite política liberal estaría compuesta casi exclusivamente por oportunistas, que en el fondo no tenían ningún aprecio ni respeto por las ideas políticas. Paredes afirma que el Partido Liberal no era ninguna excepción, sino más bien la condensación del “egoísmo colectivo y las condiciones personalistas”⁷ de todos aquellos que simplemente habrían ingresado a este partido por ser el momentáneamente exitoso. Paredes insiste en que el liberalismo boliviano era únicamente la máscara de turno de una mentalidad que ve en la política ante todo “una profesión lucrativa para los que carecen de escrúpulos de conciencia”⁸. Naturalmente que habrían todavía soñadores y espíritus íntegros, pero estos servirían de oropel exterior a los practicantes exitosos de la tendencia *dos caras*: la ambivalencia moral consuetudinaria de los políticos bolivianos.

Es importante mencionar que la pretensión modernizadora del liberalismo boliviano ha sido criticada extensamente. Este proceso de modernización no solo era de índole material, sino que, al igual que en Europa, la intención era producir un nuevo sujeto

⁷ Manuel Rigoberto Paredes, *Política parlamentaria en Bolivia*, pp. 41-43.

⁸ *Ibid.*, pp. 71-71.

social disciplinado, sobrio y laborioso⁹. Este conjunto de ideas chocó fuertemente con la mentalidad tradicionalista del país en todos sus estratos sociales y grupos étnicos del país. La élite liberal inició su programa gubernamental con un intento de modernizar a las masas indígenas, que constituían la inmensa mayoría de la población. Esta modernización social debía conseguirse mediante un ambicioso programa de reforma educativa. La concesión de ciudadanía a los indígenas estaba vinculada a la adquisición por parte de estos últimos de un alfabetismo funcional, tanto para las funciones económicas como para las políticas. Pilar Mendieta afirma que la reforma educativa liberal debe ser percibida como un intento de disciplinamiento de las masas indígenas, “a través de una política social tutelada y su conversión en ciudadanos pacíficos dispuestos a aceptar su situación de subordinación”¹⁰. De acuerdo a la autora existía un dilema irresoluble en los círculos liberales dirigentes, que consistía en cómo forjar una nación moderna sin excluir a sectores sociales que se los seguía manteniendo en una posición subordinada contraria a los propios principios liberales. Aquí comparto plenamente la idea básica de Pilar Mendieta: el Partido Liberal quería una sociedad moderna plena, con ciudadanos educados y libres, pero al mismo tiempo intentaba preservar un orden estamental tradicional, en el cual los indígenas componían los estratos explotados y subordinados. No solo la escuela, sino el servicio militar obligatorio e igualitario tenían la función de proveer otro elemento de esa modernidad igualitaria, aunque, por ejemplo, los indígenas siguieron conformando los rangos más bajos del ejército y casi nunca llegaron a los rangos de oficiales.

He tratado de discernir líneas diferenciadas de desarrollo de la filosofía política liberal en el Alto Perú y en Bolivia, pero por la escasez de representantes y obras solo se puede establecer un desarrollo cronológico que corresponde, en general, a la tendencia prevaleciente en el resto de América Latina. La existencia de distintas concepciones en la filosofía política y en el seno del pensamiento liberal únicamente se puede percibir en

⁹ Pilar Mendieta Parada, “Ayopaya: Memoria y recorrido historiográfico de una guerrilla de la independencia americana (siglos XIX-XX)”, p. 340.

¹⁰ Pilar Mendieta Parada, *Entre la alianza y la confrontación*, p. 281.

las últimas décadas a partir de la restauración de la democracia a partir de 1982, y ello en forma muy incipiente. Para entender la evolución del pensamiento filosófico boliviano desde la Independencia es necesario acercarse a la mentalidad de aquellos tiempos. Desde la caída del Partido Liberal (1920) y hasta la restauración de la democracia en 1982 tenemos un largo periodo dominado por ideologías nacionalistas y socialistas en muy diversas variantes, pero que concuerdan en el rechazo de valores, instituciones y procedimientos asociados al racionalismo y al liberalismo. Analizo someramente estas corrientes solo como contraste con el racionalismo liberal y como trasfondo intelectual de gran significación en la historia boliviana de las ideas.

Los cambios más importantes en el seno del pensamiento liberal ocurren en las últimas décadas del siglo XX, cuando se conjugan varios factores, como la declinación de los modelos socialistas a partir de 1989, la pérdida de prestigio de los sistemas filosóficos con pretensiones universales (como los de Hegel y Marx), el incremento de la significación filosófica de las ciencias sociales (como los enfoques asociados a Jürgen Habermas, Karl Popper otros) y, en el caso boliviano, el descalabro del movimiento sindical y la introducción de políticas públicas de carácter neoliberal. A esto hay que añadir que los pensadores bolivianos, siguiendo una tendencia en América Latina, gozan de una mejor educación y tienen una visión más amplia, sobre todo en ciencias sociales, que las generaciones anteriores. Desde entonces se puede percibir una inclinación mayor al pluralismo cultural e ideológico a la tolerancia política, lo que se complementa con una actividad más centrada en aspectos académicos y menos ligada a prácticas políticas habituales.

2 La contribución ambivalente de Alcides Arguedas

Al discutir los fundamentos del liberalismo boliviano es indispensable referirse, aunque sea brevemente, a la obra de Alcides Arguedas (1879-1946). Se puede argüir, con toda razón, que no existen aspectos estrictamente filosóficos en los escritos de este pensador, pero su influencia sobre el desarrollo de la cultura boliviana fue considerable. Arguedas se

consagró a buscar y encontrar los aspectos negativos de la sociedad boliviana que había que criticar. Eliminando estos aspectos, pensaba Arguedas, había que edificar una nueva y sólida identidad nacional basada en los elementos positivos de los propios legados culturales¹¹. En el marco del primer intento modernizador más o menos sistemático es que irrumpe Arguedas proponiendo como principal remedio una auténtica y profunda reforma de los sistemas educacionales (desde la escuela primaria hasta la universidad), una reforma que debería estar destinada a todas las clases sociales y a todos los grupos étnicos. Guillermo Francovich, a quien debemos uno de los mejores estudios sobre Arguedas, enfatiza la legitimidad del pensamiento liberal y modernizante de este autor, sin compartir sus prejuicios que lo acercan al racismo. De acuerdo a Francovich, a partir de 1909 surgió en Bolivia una serie notable de escritores, entre sí muy diferentes, que intentaban dilucidar la vieja cuestión en torno a la identidad y al destino de Bolivia, y lo hacen basados en experiencias personales y en “el conocimiento de las realidades del país”¹². Francovich va más allá y afirma que Arguedas y otros pensadores de ese periodo “quieren obligar a que Bolivia se analice a sí misma, con una vehemencia que a veces produce la impresión de lo arbitrario y de lo absurdo”¹³.

Siguiendo en este punto a Francovich, creo que el mérito de Arguedas reside en haber asestado al optimismo positivista un rudo golpe. Arguedas mostró que en los campos moral y político no se podía constatar el progreso que creían ver los positivistas y que Bolivia seguía siendo un país angustiante y violento, que requería, por consiguiente, de una cura severa que correspondiese a los males del país. Francovich nos dice que Arguedas estaba “angustiado por el espectáculo que le ofrecía la vida nacional”¹⁴.

¹¹ Sobre la importancia de Arguedas cfr. las observaciones de un agudo crítico: José Fellmann Velarde, *Historia de la cultura boliviana*, pp. 313-317, especialmente p. 313: *Pueblo enfermo* representaría “una pseudo-sociología, de inspiración racista, cargando la culpa de los males bolivianos sobre los hombros de indios y mestizos”. Y en la p. 315: “Es difícil medir todo el daño moral que ha causado y viene causando”.

¹² Guillermo Francovich, *Alcides Arguedas y otros ensayos sobre la historia*, p. 7.

¹³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴ *Ibid.*, p. 10.

Sostengo que Arguedas nos brinda, por lo menos a momentos, la apariencia de un profeta bíblico, de aquellos que criticaban con razón a su pueblo y que anunciaban catástrofes para su época.

El mérito de Arguedas reside casi exclusivamente en una “profunda requisitoria moral” y no tanto en el valor científico, histórico o programático de su obra. Se trataría por lo tanto de una “toma de conciencia”¹⁵, que no es propia de pensadores liberales, sino de literatos que ven su sociedad con un amargo pesimismo. Al contrario de los liberales habituales de la época, Arguedas critica y desprecia la esfera de la política porque estas actividades están subordinadas en el país a las ambiciones y los apetitos personales. De nada vale entonces una programática liberal, porque la cultura y los valores éticos predominantes tienden a diluir todo esfuerzo perseverante en pro del progreso nacional. Creo que el aporte de Alcides Arguedas a la filosofía política debe ser considerado como importante para su época a causa de la resonancia de su obra global y de su intensa labor pública. Hoy en día se nota la tendencia de calificar a Arguedas más como un moralista que como un científico o un filósofo, porque Arguedas habría logrado confeccionar un espejo crítico para retratar a la sociedad boliviana y, muy especialmente, a su clase política. La veracidad de su descripción con respecto a los políticos y su tesis de que los males nacionales no provienen de factores externos, siguen interesando a los lectores de su obra, como señala acertadamente Salvador Romero Pittari¹⁶. Enmarcado en la praxis liberal de su época, Arguedas creyó que la sociedad boliviana podía ser cambiada y modernizada mediante el trabajo sistemático y la educación racionalista. El liberalismo de Arguedas se diferencia del de sus predecesores como Oyola, porque renuncia a toda fundamentación y a toda creencia de carácter religioso.

Al comentar la obra arguediana, H. C. F. Mansilla dice que “los factores recurrentes de la mentalidad colectiva y de la cultura política del autoritarismo son históricos, es decir,

¹⁵ Ibid., p. 10, 12.

¹⁶ Salvador Romero Pittari, “Tocqueville y Arguedas”: “Arguedas supo representar en la forma más acabada y vigorosa” las ideas prevalecientes en la primera mitad del siglo XX.

pasajeros, cuando no efímeros vistos desde una perspectiva de muy largo aliento”¹⁷. Estos factores no son “esencias inamovibles, perennes e inmutables de pueblos y sociedades, aunque puedan durar varias generaciones y hasta siglos” [...]. “También la Bolivia profunda es de índole transitoria”¹⁸. Efectivamente: sostengo que Arguedas percibía los males de la patria en la contextura sociocultural y en los comportamientos anti-éticos de los gobernantes y los partidos, y no tanto en las condiciones indelebles, en las esencias inmovibles que él mismo parece atribuir a los bolivianos en ciertos pasajes de su obra. Pero esta afirmación mía debe ser tomada con cuidado por la siguiente razón. Pese a que Arguedas afirmaba que él no presupone esencias indelebles y perennes de pueblos y sociedades¹⁹, también él contribuyó a crear una versión muy cercana de la esencialista al atribuir al paisaje y al clima una función determinante en la conformación del carácter de los indígenas bolivianos. Justamente en el centro de su concepción asevera claramente que los factores geográficos y climatológicos constituyen una especie de variable *a priori* que define los rumbos del sentir y las pautas de comportamiento. Así resulta muy difícil alterar los valores ancestrales de orientación.

En un pasaje muy conocido de su obra, Arguedas atribuye a los habitantes del Altiplano una “dureza de carácter”, una “aridez de sentimientos”, una “absoluta ausencia de afecciones estéticas” y “una concepción siniestramente pesimista de la vida”²⁰, posición generalizante, exagerada y sin base empírico-documental, que es insostenible e inhumana. Su descripción de las etnias aborígenes, su entorno y sus modos de vida adolecen de un carácter unilateral, ficticio y parcializante. Estas opiniones no son rescatables, como

¹⁷ H. C. F. Mansilla, *El carácter conservador de la nación boliviana*, p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ Alcides Arguedas, “Prólogo-dedicatoria” en su *Historia general de Bolivia. El proceso de la nacionalidad (1809-1921)*, en: Alcides Arguedas, *Obras completas*, t. II, pp. 1085-1430, especialmente pp. 1089-1094; Alcides Arguedas, “Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos” [1909 + 1937], en: Arguedas, *Obras completas*, t. I, pp. 393-617, aquí p. 395 (“Advertencia de la tercera edición”, fechada en enero de 1936).

²⁰ Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, t. I, p. 415.

aseveran varios autores²¹. Tampoco son aceptables las opiniones del Arguedas tardío. En lo económico Arguedas era mucho menos crítico que en los campos ético y cultural. Apreciaba sobre todo una ortodoxia liberal clásica, mejorada en el campo de la educación mediante su mencionado postulado de una reforma educativa radical. En sus cartas percibimos algunas posiciones abiertamente autoritarias, sobre todo en sus años postreros, cuando Arguedas desarrolló una curiosa simpatía por Mussolini y Hitler. Esta tendencia se intensifica en su periodo final, cuando Arguedas sostiene, por ejemplo, que “nuestro país reclama la dictadura, imperiosa y fatalmente, como una necesidad del momento y una solución a nuestros males e infortunios presentes”²². Resumiendo toda esta temática, me atrevo a decir que en la obra de los años tardíos de Arguedas se puede percibir con toda claridad la tragedia o, más moderadamente, el drama del primer liberalismo boliviano: estuvo casi siempre, a veces de manera explícita, subordinado a una tradición con elementos autoritarios, o, por lo menos, no del todo racionales, como en el caso de Oyola supeditado a la cultura superior del cristianismo o en el caso de Arguedas a soluciones antidemocráticas en el terreno político. El liberalismo económico, en cambio, nunca fue abandonado por sus seguidores.

Los elementos no aceptables de la obra arguediana han sido resaltados por numerosos intelectuales. Aquí menciono solamente aquellas críticas que pueden contribuir a comprender el desarrollo de la filosofía política en el país. En su conocido estudio sobre la presunta inactualidad de Alcides Arguedas, Carlos Medinaceli escribe que este autor “se nos ha convertido en un Schopenhauer a domicilio”²³. Arguedas sería “inactual” según Medinaceli por tres razones que él enuncia, pero que no especifica adecuadamente: (1) Arguedas encarnaría al representante por excelencia del “anacrónico” liberalismo; (2) Arguedas sería moralista y por lo tanto anticientífico, y (3) Arguedas tendría prejuicios

²¹ Cfr. un ejemplo: Brooke Larson, *Indios redimidos, cholos barbarizados*, p. 36.

²² Alcides Arguedas, *Cartas a los presidentes de Bolivia*, p. 87, 95 (carta al presidente José Luis Tejada Sorzano del 11 de enero de 1936). [Cito esta edición de las cartas de Arguedas porque este documento no aparece en las *Obras completas*.]

²³ Carlos Medinaceli, *La inactualidad de Alcides Arguedas*, p. 16, 46.

raciales insostenibles²⁴. Medinaceli cierra su breve estudio afirmando que la “ideología europeísta” de Arguedas habría sido superada por la ideología latinoamericanista de Franz Tamayo: *Pueblo enfermo* ya habría cumplido su tarea, en cambio la *Creación de la pedagogía nacional* estaría recién por empezar a realizar su función histórica.

En este contexto quiero llamar la atención sobre un libro de Javier Sanjinés, el cual critica a Arguedas desde posiciones autodefinidas como progresistas, pero con un buen nivel académico. La obra arguediana es vista solamente como una fatalidad histórica derivada del paisaje agreste del Altiplano. Sanjinés percibe a Arguedas únicamente como un representante de la “oligarquía liberal en el poder”²⁵. Sanjinés es importante en el sentido de que él reproduce el pensamiento habitual de sectores progresistas que ven la realidad boliviana como una contraposición radical entre lo oligárquico y lo progresista. El pensamiento liberal, por consiguiente, es calificado por Sanjinés como básicamente oligárquico y elitario²⁶, sin percibir ningún matiz diferenciado. Sanjinés adopta como obvia y como correcta la distinción fundamental que hizo Carlos Montenegro entre patria y antipatria, nación y antinación, colocando a Arguedas sin más análisis en el campo de la antinación y de la antipatria. Uno de los corolarios de esta clasificación es poner a Arguedas automáticamente en el campo de los que defenderían el mestizaje como un aditamento del campo oligárquico, lo que conduce a ver toda forma cultural de mestizaje como una capitulación ante las fuerzas oligárquicas tradicionales. Aquí es interesante mencionar en forma muy breve la opinión de *Pablo Stefanoni*, quien reconstruye también la tesis liberal sobre el extendido mestizaje boliviano, que mediante los procesos de progreso individual, producirá una amalgama mestiza que diluirá a la larga los factores identitarios y étnicos y premiará los esfuerzos individuales por progresar y modernizarse. Como señala Stefanoni, esta tesis, en el fondo liberal, abarca una posición peligrosa desde el punto de vista ideológico, porque

²⁴ Ibid., p. 75.

²⁵ Javier Sanjinés C., *El espejismo del mestizaje*, pp. 49-50.

²⁶ Ibid., p. 13.

desdibuja el verdadero racismo existente, “las asimetrías de poder y las violencias simbólicas que perviven detrás de las mezclas étnicas”²⁷. Esta es la principal crítica a la posición arguediana. Las demandas de descolonización han nacido, nos dice el autor, justamente porque la modernización liberal no ha podido disminuir la carga de discriminación y explotación que conlleva la estructura real de clases y razas en Bolivia.

En cambio el mérito de Franz Tamayo reside, según Stefanoni, en mostrar que el problema cultural-racial en Bolivia es mucho más profundo que lo sostenido por los pensadores liberales como Arguedas. Enfatizando los logros del pensamiento indianista original y los aportes del incipiente marxismo boliviano (Tristán Marof y afines), Stefanoni nos muestra la compleja imbricación de la temática étnico-cultural con los aspectos socio-económicos, lo que da hasta hoy una profunda intensidad a la relación entre los diferentes grupos poblacionales en territorio boliviano. Stefanoni ha reconstruido los debates intelectuales y políticos que han tenido lugar en Bolivia acerca de esta temática incluyendo el rol muy importante jugado por la violencia política en el despertar indianista, lo que se manifiesta en toda claridad mediante la obra de Fausto Reinaga. De esta manera creo que se pueden analizar los problemas cultural-étnicos de Bolivia, tratando de establecer objetividad y mostrando los aspectos positivos y negativos tanto de las ideologías indianistas como de las liberales que han surgido a partir de los inicios del siglo XX.

²⁷ Pablo Stefanoni, “*Que hacer con los indios...*”, p. 21.

CAPÍTULO III

III Las corrientes antiliberales en el siglo XX

1 *La atmósfera generalizada de nacionalismo y socialismo*

El presente trabajo no abarca el telurismo, el nacionalismo y otras corrientes más o menos radicales que se expandieron en territorio boliviano a partir del fin del periodo gubernamental liberal (1920). Es conveniente, sin embargo, dar un breve vistazo a esas corrientes, que durante largas décadas dominaron en el ambiente cultural de Bolivia, porque ellas opacaron a las ideas liberales y a las concepciones racionalistas y las desplazaron a un lugar muy secundario en el quehacer intelectual del país. El telurismo y el nacionalismo son importantes en el plano filosófico, aunque sea indirectamente, porque ellos paradójicamente trajeron el ímpetu de la renovación y el designio de originalidad, que no tuvieron los pensadores liberales y modernizadores.

En este contexto es adecuado citar a Carlos Medinaceli, el mayor crítico literario boliviano, quien calificó a Francovich como “el profesor de inquietud”¹, porque este último habría logrado introducir los elementos de la duda sistemática y del interés investigativo entre los estudiosos bolivianos, usando el “*amor intellectualis*” para indagar en torno a nuestra propia realidad cultural de manera autónoma y con propósito creador original. Medinaceli celebra sobre todo el énfasis que hace Francovich en la necesidad de crear una filosofía propia, que no sea mera imitación de modelos liberales y racionalistas, es decir: foráneos. Por ello es que Francovich habría realizado la primera reevaluación de las filosofías autóctonas precolombinas, tendencia que, de acuerdo a Medinaceli, fue prolongada por Franz Tamayo y Roberto Prudencio mediante el pensamiento telurista².

¹ Carlos Medinaceli, *La reivindicación de la cultura americana*, pp. 69-72, 85-88.

² *Ibid.*, pp. 81-83.

Este designio estuvo envuelto en el “magma antiliberal”³, como lo ha llamado Pablo Stefanoni, lo que significó también la influencia de ideas irracionalistas y, a veces, tradicionalistas. El autor reconstruye el pensamiento predominante en Bolivia después de la caída del Partido Liberal. La tesis central de Stefanoni afirma que hasta los liberales organizados adoptaron el antiliberalismo como doctrina predominante a partir de aquel periodo y tomaron posiciones cercanas al totalitarismo europeo en boga entonces, lo que ya mencioné mediante el ejemplo de Alcides Arguedas. En líneas muy generales, tanto en Europa como en América Latina, se puede constatar una crisis aguda del liberalismo a partir de la Primera Guerra Mundial y el surgimiento de fuertes tendencias autoritarias, totalitarias, nacionalistas y, en general, reivindicacionistas. Los valores normativos liberales, el Estado de derecho, el pluralismo ideológico y la alternancia en el poder fueron sustituidos por otros valores que parecían ser mucho más poderosos y preñados de futuro: el vitalismo, el juvenilismo, el socialismo y hasta el totalitarismo.

El *juvenilismo* resultó ser excepcionalmente fuerte en Bolivia por la contraposición entre lo viejo, lo caduco, lo desautorizado por la historia, que era obviamente lo liberal. El juvenilismo, según Stefanoni, tuvo su principal representante en Augusto Céspedes, pero muchos pensadores abiertamente izquierdistas como Tristán Marof se adhirieron a tendencias similares con un entusiasmo que duró varias décadas y que tenía como contraposición lo caduco y anacrónico representado por el liberalismo⁴. Estos factores antiliberales han determinado parcialmente hasta hoy la cultura política boliviana: el desprecio por procedimientos institucionales, el poco interés por el Estado de Derecho, el combate del adversario ideológico y la creencia de que uno mismo es el portador de la nueva verdad histórica. Sostengo que la tendencia antiliberal incluye el cultivo de lo nuevo y la negativa de lo caduco, sin importar su contenido específico, el cultivo de las

³ Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario*, p. 345.

⁴ *Ibid.*, pp. 84-85, 258-264.

emociones en la política, el entusiasmo masivo contra el escepticismo individualista y también la enorme predilección por movimientos masivos que se identifican con un caudillo providencial que resume las virtudes de la identidad colectiva.

No es superfluo señalar que un historiador contemporáneo, Robert Brockmann, ha constatado igualmente una amalgama antiliberal muy profunda en la mentalidad colectiva de todas las clases sociales bolivianas a partir de 1920. Él cita como representativa una voz que dice: “Un joven en Bolivia puede ser cualquier cosa políticamente, desde fascista hasta comunista, pero no puede apreciar las ‘viejas ideas liberales’.”⁵ Brockmann señala que los intelectuales bolivianos en su mayoría abrazaron de modo entusiasta el llamado socialismo militar, que gobernó entre 1936 y 1939. Estos intelectuales creyeron que este régimen tenía el inexorable deber de “rectificar el curso histórico de los acontecimientos” porque la democracia representativa liberal tenía que ser vista con hostilidad. El parlamentarismo y la democracia representativa estaban ligadas al “despreciable liberalismo”⁶ y esta denominación se volvió un insulto similar al de “neoliberal” a comienzos del siglo XXI. Los testimonios documentales citados por Brockmann nos dan a entender que toda la juventud con ideales políticos quería un régimen severo, enérgico, juvenil y capaz de tomar rápidas decisiones. Los pocos liberales que quedaban en Bolivia después de 1920 y sus allegados no estaban en condiciones de efectuar una oposición seria a esta apelación a la fuerza, a la energía y a los gobiernos centrados en el efectismo, que consideraban la tradición liberal-institucionalista como un serio obstáculo a un régimen eficiente en general y al desarrollo del país en particular. Brockmann señala que en aquellas décadas “la democracia no tenía quien la defienda”⁷: los principios liberal-democráticos, como las

⁵ Robert Brockmann, *Dos disparos al amanecer*, p. 117.

⁶ *Ibid.*, p. 153, 275.

⁷ *Ibid.*, p. 275: Brockman concluye que la actitud del entonces presidente del Partido Liberal, Alcides Arguedas, es representativa de lo poco profundo que habían echado raíces la democracia liberal en Bolivia, porque el propio Arguedas apoyó las medidas dictatoriales de ese periodo y no defendió para nada la autonomía del Poder Legislativo.

elecciones limpias, la alternancia en el gobierno, el respeto al Estado de derecho y postulados afines eran simplemente indiferentes para las masas populares, las que anhelaban un gobierno sumamente enérgico que rescate a Bolivia de las heridas de la Guerra del Chaco y le brinde un desarrollo acelerado.

Con referencia a este contexto específico, H. C. F. Mansilla sostiene que la cultura política boliviana ha seguido casi siempre una tradición centralista y autoritaria, que tiende, aunque sea indirectamente, “a favorecer un modelo hermético y demasiado homogéneo de organización cultural y política, que a lo largo de siglos adquiere un cariz físicamente conservador”⁸. Este autor afirma además que esta “constelación dificulta probablemente hasta hoy la situación de los derechos humanos en las sociedades andinas”⁹. Según Mansilla, el organicismo antiliberal siguió vigente como ideología prevaleciente, aunque ninguna declaración oficial haya sido emanada en este sentido. Esto quiere decir, según el autor, que el organicismo antiliberal era tan vigoroso como cultura política y tan enraizado en la población boliviana, que no se necesitaba de actos explícitos para validar su vigencia. Mansilla supone que las tendencias teluristas (Franz Tamayo y Roberto Prudencio entre otros), indianistas (Fausto Reinaga y otros) y populistas (Carlos Montenegro y Augusto Céspedes entre otros) han sido todas ellas tributarias del organicismo antiliberal¹⁰.

Me he detenido en las tendencias antiliberales porque esta atmósfera cultural fue muy vigorosa durante varias décadas, por lo menos hasta la restauración de la democracia en 1982. En estos más de sesenta años no apareció ningún texto de un autor afín al liberalismo (con la excepción de algún ensayo de Guillermo Francovich) que sea interesante para la filosofía política. Por ello es importante dar un vistazo crítico a los pensadores de corrientes teluristas y nacionalistas, que, entre otras cosas, fundamentaron su opción filosófica criticando los principios racionalistas y liberales.

⁸ H. C. F. Mansilla, “Libertad y democracia en el pensamiento boliviano”, pp. 153-177, aquí p. 155.

⁹ Ibid., p. 155.

¹⁰ Ibid., pp. 162-165.

2 *Telurismo y nacionalismo*

Siguiendo a Carlos Montenegro, Josefa Salmón divide a los pensadores bolivianos en dos grupos según su pertenencia al lado nacional y al antinacional¹¹. De acuerdo a este esquema Franz Tamayo representaría al intelectual *nacional* por excelencia, mientras que Arguedas sería el intelectual *antinacional* más destacado. Por analogía los otros pensadores y políticos liberales estarían en el frente antinacional y habrían sido incapaces de percibir cualidades positivas en las etnias indígenas del país. Según Salmón, el gran mérito de Tamayo residiría en su visión del indio como portador de políticas públicas propias y no solo como objeto de las mismas, por más bien intencionadas que estas políticas sean. Los liberales, por lo tanto, habrían sido incapaces de comprender la verdadera naturaleza y el destino de los indios bolivianos y solo podrían imitar modelos de desarrollo y políticas públicas copiadas de fuentes externas. Los partidarios del mestizaje no estarían, según Salmón, en la condición de comprender la identidad y los valores de los pueblos indígenas, lo que se manifestaría muy claramente en los modelos de mestizaje, que servirían fundamentalmente para incorporar a los indígenas en las políticas públicas de blanqueamiento y adopción de lenguajes europeos, con una renuncia explícita a las lenguas y a las costumbres de los indígenas¹².

Sobre este punto dice H. C. F. Mansilla:

El debate implícito entre Arguedas y Tamayo (1909/1910) [...] puede ser considerado como la primera confrontación manifiesta entre un universalismo liberal cosmopolita y un particularismo nacionalista telurista. Y por ello esta controversia tiene una notable vigencia hasta hoy, puesto que representa posiciones que, con algunas reservas y modificaciones, se han mantenido hasta el presente¹³.

Guillermo Francovich calificó a pensadores bolivianos como Franz Tamayo y Roberto Prudencio como representantes de la “mística de la tierra”, sobre todo por la oposición de

¹¹ Josefa Salmón, *El espejo indígena*, p. 48.

¹² *Ibid.*, pp. 42-43.

¹³ H. C. F. Mansilla, *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*, p. 25.

estos últimos al universalismo de la cultura, al racionalismo abstracto y a la concepción general de los derechos humanos¹⁴. Tamayo fue, sin duda alguna, uno de los exponentes más importantes de la cultura boliviana en el siglo XX. Como ya mencioné, Tamayo es básicamente tributario del irracionalismo y del esencialismo, al atribuir a los indígenas cualidades perennes, incólumes al paso del tiempo y al cambio de los regímenes sociales y culturales. Creo poder afirmar que Tamayo postuló la existencia de esencias permanentes de los indígenas, aseverando, por ejemplo, que existe algo así como “el alma de nuestra raza”, “el genio de su historia”, “la resistencia y la persistencia”, “la fuerza de la raza” y otras esencias similares¹⁵, que serían inmunes al paso del tiempo. Tamayo enfatiza la existencia de la “energía nacional”, de la cual los indígenas serían los “verdaderos depositarios”¹⁶, pero en ningún momento explicita en qué consiste esa energía. La concepción de estas “esencias” estuvo influida por el vitalismo alemán y por otras escuelas antiliberales y antirracionalistas de comienzos del siglo XX.

Como dice Blithz Lozada Pereira, el esencialismo representa el mayor problema de la filosofía de Tamayo¹⁷. Esta visión esencialista de la tierra y la raza sostiene que existen los rasgos indelebles, impermeables a las alteraciones históricas, que serían los fundamentos de la población originaria boliviana. Se puede decir, con H. C. F. Mansilla, que el pensamiento de Tamayo exhibe dos elementos fundamentales que han pervivido hasta hoy en las corrientes antiliberales y anti-occidentalistas en Bolivia:

(1) Una actitud básicamente paternalista y autoritaria al censurar los factores que habrían debilitado la consciencia y la energía nacionales y la misma actitud con respecto a las etnias indígenas del país, aunque se hable *prima facie* enfática y positivamente de ellas; y (2) unas propuestas de programas o políticas públicas que poseen una naturaleza gelatinosa y poco precisa¹⁸.

¹⁴ Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, pp. 156, 162-167.

¹⁵ Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional*, p. 10, 42, 96, 191.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 68-69.

¹⁷ Blithz Lozada Pereira, *La educación del indio...*, pp. 53-57.

¹⁸ H. C. F. Mansilla, *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*, p. 31.

Me detuve en Tamayo por contraste, es decir, para mostrar la posición antiliberal, anti-occidentalista y antirracionalista frente a las corrientes liberales. Este autor, como otros afines rechazaba las ideas del racionalismo y la Ilustración, los derechos humanos, la democracia contemporánea, la institucionalización de los procesos políticos y el Estado de derecho. Siguiendo a Mansilla, puedo decir que el orden social *moderno*, urbano y abierto al mundo no era seguramente del agrado de Tamayo¹⁹.

Desde muy joven Roberto Prudencio (1908-1975), político y pensador, fue influido, como muchos integrantes de su generación, por corrientes culturales alemanas, especialmente por el vitalismo de Wilhelm Dilthey, por el relativismo pesimista de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche y por el existencialismo de Martin Heidegger. Fue uno de los fundadores de nuestra Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Mayor de San Andrés (1944) y de la revista cultural *Kollasuyo*, que Prudencio publicó durante casi treinta años. Su fundamento filosófico fue el *intuicionismo*, que Prudencio contrapuso de modo entusiasta a todo intento racional, sistemático y fundamentado en el debate de los pares²⁰. Por los esfuerzos racionales y la filosofía racionalista no tuvo ninguna simpatía, tesis que expuso, sin embargo, en un estilo atrayente y claro. Para Prudencio los conocimientos adquiridos por la intuición pura resultan ser los más importantes y perdurables porque son incólumes al paso del tiempo y a las alteraciones generadas por las modas intelectuales, ideológicas y políticas. Nos encontramos, evidentemente, frente a un enfoque irracionalista, pero simultáneamente aristocrático, que no se molesta en convencernos mediante argumentos y que presupone la verdad superior de sus conocimientos espontáneos. Para Prudencio las magnas teorías racionalistas para comprender el desarrollo histórico eran construcciones artificiales y de poco calado, que como tales no podían llegar a la esencia de las motivaciones humanas. Y las esencias solo podían ser entendidas mediante un acto o golpe intuitivo, lo que acerca a Prudencio a un conocimiento místico del mundo exterior y

¹⁹ Ibid., p. 33.

²⁰ En vida este autor no publicó ningún libro. Su obra, dispersa en revistas y periódicos, fue reunida póstumamente en tres volúmenes: Roberto Prudencio, *Ensayos literarios*; Roberto Prudencio, *Ensayos históricos*; Roberto Prudencio, *Ensayos filosóficos y de arte*. Sobre este autor cf. Fernando Molina, *Roberto Prudencio y los otros del bicentenario*, pp. 63-84.

de la propia conciencia. Prudencio tuvo, al mismo tiempo, una especie de reparo con respecto a su propia metodología: la esencia de las cosas puede resultar una ocurrencia literaria o artística, una mera emoción estética sin contenido expresable o perdurable, como lo admitió él mismo en un instante de nihilismo: “Tal vez el Universo no es sino la bella apariencia de la Nada”²¹. Lo que permanecería, según Prudencio, es la emoción estética, lo que concuerda con una convicción profunda de nuestro autor: la creación artística es la actividad más elevada y noble de nuestra especie porque es la trasgresión que el ser humano realiza contra la vida como mera supervivencia; el arte es la rebeldía contra las prosaicas necesidades cotidianas²².

En el marco de esta tesis menciono a Roberto Prudencio y a otros pensadores afines por un motivo de *contraste*, que nos sirve para comprender mejor a los intelectuales de décadas posteriores que están adscritos al liberalismo democrático. Estos últimos rechazan, de modo implícito o explícito, pero de manera igualmente clara, los siguientes fundamentos constitutivos de la filosofía de Prudencio:

- el irracionalismo, incluyendo aspectos como el intuicionismo, el culto de las emociones y los sentimientos y toda vinculación con manifestaciones de misticismo y esoterismo;
- el nacionalismo y toda alusión a factores particularistas en cuanto sendas de argumentación y comprensión de fenómenos sociales, como resultan por ejemplo los aspectos básicos asociados a los enfoques indianistas e indigenistas a partir aproximadamente de 1960; y
- el telurismo y toda mención a la “mística de la tierra” como categorías explicativas.

²¹ Roberto Prudencio, “Sobre la esencia de la poesía”, en: Roberto Prudencio, *Ensayos literarios*, pp. 279-299, aquí p. 298.

²² Roberto Prudencio, “La plenitud humana de Goethe o ideas para una filosofía de la vida”, en: Roberto Prudencio, *Ensayos literarios*, pp. 149-180, aquí. 160. (Tal vez el ensayo filosóficamente más valioso de este autor.)

CAPÍTULO IV

IV Visiones críticas desde la óptica liberal-democrática

1. *La contribución de Guillermo Francovich*

A mediados del siglo XX se destacó el filósofo Guillermo Francovich (1901-1990), quien fue rector de la Universidad de San Francisco Xavier y ejerció una larga carrera en organismos internacionales. Podemos calificar a Francovich como un pensador liberal-racionalista, pero enmarcado dentro de la tradición católica. No existe una declaración explícita de Francovich a favor del liberalismo, pero lo podemos considerar como cercano a esta posición por los siguientes argumentos:

(a) Francovich, “el mayor ilustrado boliviano”¹, abogó siempre por soluciones estrictamente racionales, dialogadas y negociadas en el campo de la política práctica, y rechazó con claridad la “eficacia de las revoluciones” y todo programa autoritario². El conjunto de su obra es un vehemente alegato en contra de los excesos y los extremos. Dice su biógrafo Fernando Molina: “Dedicó su obra a aclarar, mejorar, iluminar. Enfrentó solo, pero entusiasta, las tumultuosas sombras de la ignorancia”³.

(b) Francovich se declaró partidario de la autonomía de pensamiento y de un conocimiento racional, libre y competitivo⁴, que es la base racionalista-filosófica del liberalismo. Pese a su catolicismo, criticó abiertamente la “influencia conservadora” de la Iglesia católica⁵.

¹ Fernando Molina, *Guillermo Francovich*, pp. 14-15.

² Guillermo Francovich, “Entrevista con ‘El Diario’ de la Paz el 28 de abril de 1968”, en: Guillermo Francovich, *Los papeles de José Ramón y otros diálogos*, pp. 123-131, especialmente pp. 124-126.

³ Fernando Molina, *Guillermo Francovich*, p. 74.

⁴ Guillermo Francovich, *Los ídolos de Bacon*, pp. 5, 13, 20, 34, 103, 130. [Este libro es probablemente la obra filosófica más importante del autor.]

⁵ *Ibid.*, p. 94.

(c) Este autor estuvo siempre en contra de programas radicales e ideologías totalitarias, y creyó que la democracia occidental era el mal menor⁶. Tuvo una actitud escéptica ante la política, la gran pasión nacional.

(d) Francovich rechazó las soluciones adoptadas por el régimen de la Unión Soviética y las políticas culturales de los países socialistas. Tuvo una opinión escéptica sobre la capacidad cognoscitiva de las masas⁷.

(e) Tempranamente (1942) Francovich tomó posición contra el relativismo axiológico y ético y contra el contextualismo radical y posteriormente (1970) rechazó el antihumanismo y el antihistoricismo de Louis Althusser y de las escuelas estructuralistas⁸.

Este creyente confeso nos ha dejado una amplia obra, cuya parte consagrada a la filosofía política y a las ciencias sociales está dirigida parcialmente a desentrañar *los mitos profundos de Bolivia*, como se llama su libro más importante nos muestra que fue un gran investigador de doctrinas ajenas, y brindó una importancia secundaria a la elaboración de una teoría propia. La relevancia filosófico-política de Francovich⁹ reside en su aporte crítico a la historia de las ideas, en el seno de la cual se percibe que el racionalismo liberal ha sido desde un comienzo solo una de las tendencias que han florecido en el Alto Perú y Bolivia, cuya importancia global está empequeñecida por la resonancia mucho mayor que tuvieron corrientes teluristas, ideologías nacionalistas, teorías indianistas y concepciones socialistas. El racionalismo en general habría sido dificultado también por la continuada vigencia de mitos colectivos, que Francovich describe detalladamente, como el mito de los recursos naturales inagotables, pero

⁶ Ibid., p. 96; Guillermo Francovich, *Los papeles de José Ramón y otros diálogos*, pp. 125-126.

⁷ Guillermo Francovich, *Los ídolos...*, pp. 33, 89-90. También escribió: “Es inútil pretender que las masas se eleven a la racionalidad. Las masas no tienen tiempo ni condiciones para ello” (ibid., p. 129).

⁸ Ibid., p. 81.

⁹ Sobre esta temática cf. Erika J. Rivera, “El aporte de Guillermo Francovich a la difícil formación de la identidad nacional”; Erika J. Rivera, “Guillermo Francovich y los dilemas de la identidad nacional” pp. 30-39.

manejados por élites al servicio de intereses foráneos¹⁰. El Cerro de Potosí o Cerro Rico representa una de las versiones sociales más importantes de este mito, que tiene un componente altamente emotivo y político. Fernando Molina sostiene que esta obra filosófico-literaria representaría el primer tratado intelectual realmente original y profundo sobre los recursos naturales bolivianos¹¹.

Jaime Cardozo atribuye a Guillermo Francovich una posición similar a la criticada en Mamerto Oyola: afirma que Francovich sería el representante más importante de la historia de la filosofía boliviana, pero dice que este autor no habría tenido “una ideología política definida” y que su racionalismo habría sido “ambiguo”¹², porque sus ideas centrales habrían estado supeditadas a los lineamientos de la Iglesia católica. Cardozo llega a decir que Francovich era un “soldado privilegiado del catolicismo”, con su “disposición beata”, que en Bolivia habría producido el usual “cristianismo secularizado”¹³, el cual tiende a diluir el liberalismo en la praxis política. Interpreto esta constelación de la siguiente manera. Francovich fue probablemente un católico creyente pero no practicante, en el seno de una tradición muy habitual en círculos intelectuales. Los integrantes de estos círculos, por lo menos parcial y temporalmente, han conformado una especie de orden laica privilegiada, con un respetable nivel cultural, pero sin autonomía propia en cuestiones de conciencia y sin capacidad de autocrítica.

2. Las modificaciones en el pensamiento filosófico-político

Después de 1920 y hasta bien entrada la década de 1980-1990 no se registran obras importantes que podríamos a la corriente racionalista, democrática y liberal, con la ya

¹⁰ Guillermo Francovich, *Los mitos profundos de Bolivia*, p. 11, 16, 33, 67.

¹¹ Fernando Molina, *El pensamiento boliviano sobre los recursos naturales*, p. 11.

¹² Jaime Cardozo, *Emergencia y naturaleza del pensamiento filosófico en Bolivia*, pp. 30-31.

¹³ *Ibid.*, pp. 32-33.

mencionada excepción de algunos escritos de Guillermo Francovich. Es la época de la predominancia teórica del telurismo y del nacionalismo, por un lado, y del marxismo en sus muchas variantes, por otro. El antimodernismo, antirracionalismo y antioccidentalismo, en el primer caso, y el rechazo de la democracia pluralista liberal, en el segundo, han sido elementos vigorosos de una cultura política que se mantiene hasta el tiempo presente, aunque con tendencia decreciente. Todo esto no ha sido favorable a la moderna democracia pluralista y a las teorías filosóficas concomitantes.

Una parte importante de mi tesis intenta sistematizar y analizar la obra de pensadores que los califico de liberales a falta de un término mejor: Guillermo Francovich, René Antonio Mayorga y H. C. F. Mansilla. No conforman una escuela única de doctrina, pero han creado un *corpus* teórico situado entre la filosofía, la ensayística y las ciencias sociales contemporáneas, como parece ser la tendencia predominante en América Latina. Con seguridad se puede decir que ellos se califican a sí mismos como racionalistas, alejados de las emociones nacionalistas y de las intuiciones teluristas. Comparten elementos centrales del racionalismo, como el cuestionamiento permanente de toda posición anterior y la decisiva relevancia atribuida a la discusión pública y abierta de opciones teóricas y prácticas. La justificación de mi tesis se halla, posiblemente, en dar a conocer los trabajos de estos pensadores y mostrar los elementos comunes y también las diferencias entre ellos. Se trata de enfoques que poseen un buen nivel argumentativo y que merecen ser conocidos más ampliamente. En el caso de René Antonio Mayorga podemos decir que su obra es prácticamente desconocida en Bolivia, aunque es el que más se aproxima a la disciplina de la filosofía política.

Después de la restauración de la democracia en 1982 empiezan a aparecer nuevos pensadores que paulatinamente dan otro cariz al pensamiento liberal-democrático en Bolivia. A este desarrollo contribuyen los siguientes factores:

(1) La pérdida de prestigio de las grandes concepciones de filosofía de la historia y del progreso perenne, como las de G. W. F. Hegel, Auguste Comte y Karl Marx;

- (2) la declinación de los modelos socialistas realmente existentes, especialmente después de 1989;
- (3) la renovada importancia de las ciencias sociales y el creciente prestigio de pensadores como Isaiah Berlin, Jürgen Habermas, Karl P. Popper, Giovanni Sartori y muchos otros;
- (4) la decadencia en toda América Latina de las ideas socialistas y de los partidos comunistas;
- (5) el descalabro del movimiento sindical; y
- (6) la introducción de políticas públicas de carácter neoliberal.

En Bolivia los pensadores de la nueva tendencia liberal-democrática se distinguen de los intelectuales de épocas anteriores por los siguientes rasgos:

- Una mejor formación universitaria, sobre todo en ciencias sociales;
- una visión más amplia del mundo, que se debe, entre otros factores, a estudios universitarios y estadías amplias en el exterior;
- una red de contactos muy extensa de carácter internacional;
- una inclinación mayor al pluralismo cultural e ideológico, a la tolerancia política y a una visión pragmática (y no fundamentalista-doctrinaria) de las actividades políticas; y
- una actividad más centrada en aspectos académicos y una cierta distancia hacia las prácticas políticas consuetudinarias.

3. Elementos de filosofía política en René Antonio Mayorga

René Antonio Mayorga, quien mejor representa esta nueva constelación, nació en La Paz en 1940. Estudió filosofía y ciencias políticas en las universidades alemanas de Marburgo y Libre de Berlín (1960-1970). Alcanzó el grado de Dr. phil. por la Universidad Libre de Berlín en 1971 con una tesis doctoral sobre Martin Heidegger. Fue docente de esa universidad y catedrático titular de ciencia política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en México. Fue también profesor

invitado en la Fundación Ortega y Gasset en Madrid y en la Universidad de Notre Dame (Indiana / EE. UU.) e investigador del Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios (CEBEM) en La Paz. Autor de varios libros y ensayos sobre temas de su especialidad.

3.1 *Teoría como reflexión crítica*

Elaboro una reconstrucción e interpretación relativamente amplia del primer libro publicado por Mayorga, *Teoría como reflexión crítica* (1990), porque aquí emergen claramente algunos elementos teóricos que son muy similares en la obra de H. C. F. Mansilla y que, en general, se han convertido en fundamentos de las concepciones contemporáneas de una filosofía política democrática y pluralista, que se basa en los siguientes puntos:

- La transformación del marxismo de un dogma central y determinante en un conjunto, a veces incongruente, de observaciones fructíferas, pero en su totalidad también sometido al transcurso y al juicio de la historia;
- el cuestionamiento de un fin (*telos*) obligatorio y positivo del desarrollo político-social y de la evolución histórica;
- la recuperación del carácter crítico del concepto de ideología, como fue lo usual en la filosofía clásica alemana;
- la incorporación de aspectos importantes y de la perspectiva teórica de la “sociedad abierta” de Karl R. Popper; y
- la inclusión de la concepción de la “intersubjetividad” de Jürgen Habermas y de autores similares.

Pese o a causa de su carácter abstracto y hasta especulativo, este acápite altamente teórico es indispensable, porque muchas concepciones programáticas y propuestas de políticas prácticas posteriores de los demócratas liberales se apoyan en los fundamentos

teóricos recién mencionados, aunque la relación entre ambas dimensiones está mediada por varios factores.

En este libro Mayorga explica su posición central, que está fundamentada en un racionalismo moderado influido por el relativismo contemporáneo. Esta posición se halla entre una filosofía política y una filosofía de la historia, enriquecida mediante las contribuciones de las ciencias sociales contemporáneas. La construcción de modelos conceptuales con pretensión universalista (los “grandes paradigmas teóricos”) se ha derrumbado. No hay verdades absolutas, pues las únicas que sirven para algo son meros instrumentos que luego hay que desechar. Son como escaleras que usamos para alcanzar algo y luego descubrimos que, aunque hayan servido a una causa, carecen de un sentido profundo¹⁴. Este es el acercamiento de Mayorga a posiciones relativistas. Pero al mismo tiempo nuestro autor reconoce su deuda con Theodor W. Adorno y la Escuela de Frankfurt (también con Walter Benjamin) para esbozar un concepto de reflexión crítica, que esta determinado por “fracturas, ambigüedades y contradicciones internas”¹⁵. La crítica es un pensamiento analítico que se ejerce sobre sí mismo. Problematisa las premisas que usa todo análisis, mostrando el despliegue de las propias incongruencias de toda teoría. Por lo tanto, Mayorga afirma que no puede existir una teoría universalista que se la pueda aplicar sin más (es decir: mecánicamente) a situaciones particulares. Sostengo que este autor se ha distanciado del marxismo tradicional latinoamericano porque afirma que el conocimiento no radica en acomodar los casos concretos a supuestas leyes generales, siempre válidas del desarrollo histórico, sino en compilar y sistematizar los datos empíricos e históricos de modo que permitan inferir conclusiones siempre provisionales, que están sometidas permanentemente a nuevos análisis y a nuevos resultados.

¹⁴ René Antonio Mayorga, *Teoría como reflexión crítica*, p. 10.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

Uno de los elementos centrales del análisis de este autor es comprender “la profunda crisis del proyecto histórico de la modernidad”¹⁶. Según el autor los procesos de modernización ya han llegado a América Latina, pero son contradictorios y paradójicos. Dice Mayorga: “Somos modernos, premodernos y antimodernos a la vez”¹⁷. Estaríamos sumergidos en una modernización que niega nuestras tradiciones culturales, sin alcanzar la calidad de la modernización occidental. Mayorga llama la atención acerca de una paradoja fundamental: la modernización es indispensable para el proceso de democratización, y sobre todo para la construcción de una identidad propia en América Latina, pero este mismo proceso puede destruir nuestros legados culturales más profundos. Lo que necesitamos, entonces, es una crítica de la modernidad, que no rechace sus principios racionales democráticos, pero que nos ayude simultáneamente a elaborar un nuevo horizonte de sentido, que nunca renuncie a su impulso crítico, pero que también nos ayude a desplazarnos a un terreno abierto, definido al mismo tiempo por la multidimensionalidad de enfoques, y que contribuya a comprender la riqueza de la realidad empírica, la cual desafía a “cualquier lenguaje particular y cualquier esquema teórico simple”¹⁸. Ingresando a un terreno concreto, el autor afirma que la revolución democrática en Europa Oriental ha lanzado por la borda la herencia del socialismo real, que no sería rescatable. Esto habría demostrado que la democracia es la condición necesaria para cualquier régimen político aceptable a largo plazo. Mayorga, como también Mansilla y otros autores de esta corriente, aseveran que nuestra realidad está marcada por una tarea urgente: la institucionalización de la aún débil democracia.

Este libro (*Teoría como reflexión crítica*) es el ensayo filosófico más ambicioso y más amplio del autor. Reconstruye elementos importantes del marxismo crítico para mostrar las contradicciones y límites del marxismo como un método para explicar la realidad. El punto de partida es la oposición de Mayorga a la doctrina que supone la existencia de un

¹⁶ Ibid., p. 11.

¹⁷ Ibid., p. 11.

¹⁸ Ibid., p. 12.

marxismo “puro” en la obra de Karl Marx y Friedrich Engels, un núcleo incontaminado que habría que reconstituir porque habría sido deformado por los marxistas en el ejercicio del poder a partir de Lenin. El intento de Mayorga puede ser descrito como la constatación de que no hubo nunca “coherencia y consistencia sistemática”¹⁹ en la obra de los fundadores del marxismo. No hay, por lo tanto, nos dice el autor, un método marxista científico correcto, sino solo posibilidades asistemáticas de comprender una realidad concreta usando con sumo cuidado elementos metodológicos que han sido propuestos por Marx y Engels. En este sentido Mayorga critica severamente la idea prevaleciente en círculos intelectuales izquierdistas, idea que supone que la crítica de la economía política en *El Capital* de Marx sería de validez universal, tanto temporal como espacialmente. A lo largo de todo el libro Mayorga afirma que en la propia obra de Marx ha existido una pluralidad metodológica. Desde esta base Mayorga critica sobre todo los aportes de la segunda mitad del siglo XX, como el de Louis Althusser, que trata de reconstruir la lógica definitiva de Marx para aplicarla a la realidad contemporánea. Mayorga rechaza los intentos de Althusser y sus discípulos, quienes habrían tratado de edificar un paradigma metodológico obligatorio y general, aplicable a todos los aspectos de la vida actual. Contra la escuela althusseriana y similares Mayorga sostiene que lo valioso de la filosofía marxista está precisamente en sus crisis, contradicciones, disparidades y heterogeneidades metodológicas²⁰. La crisis del marxismo sería precisamente lo fructífero de esta teoría, y no sus pretendidos aciertos.

Basado en Karl Korsch y Georg Lukács, Mayorga afirma que hay una distinción entre el método marxista general (la lógica) y los resultados concretos de su aplicación (la teoría). Estos autores marxistas ya habían establecido esa notable diferencia entre una lógica rescatable y siempre válida, por un lado, y los resultados teóricos que, de caso en caso, podrían resultar erróneos. Al mismo tiempo de sopesar lo valioso de esta diferenciación, el autor muestra sus lados débiles. El principal es la creencia hegeliana

¹⁹ Ibid., p. 16.

²⁰ Ibid., p. 21.

en una dialéctica metodológicamente correcta que puede ocasionalmente errar al describir la realidad concreta. Creo que este intento de Mayorga de rescatar el marxismo primigenio (el no dogmático y no sacralizado por instancias del poder político), pese a sus errores de análisis y apreciación, presupone que existe una dialéctica marxista similar a la hegeliana que siempre resulta correcta, entre otras cosas debido a su alto grado de abstracción. Me parece que estos aspectos especulativos de la dialéctica también tendrían que ser puestos en cuestionamiento, pues no puede existir una metodología siempre correcta si sus diagnósticos prácticos sobre la realidad fallan continuamente.

El autor sostiene que hay dos aportes metodológicos del marxismo original que no han podido dar cuenta de la realidad contemporánea: (a) el teorema del nexo entre la base económica y la superestructura ideológica, por una parte, y (b) la clásica dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, por otra²¹. Estos dos teoremas básicos han resultado poco útiles para comprender el mundo actual, debido a la enorme complejidad de las sociedades contemporáneas. Sobre todo la concepción de una determinación de todo lo social y político por causa de la base económica, habría resultado insuficiente para comprender la realidad contemporánea, donde la superestructura cultural (por ejemplo: la investigación científica) cumple una labor eminentemente decisiva para determinar la base material. Tampoco aquí sirve la teoría althuseriana de la determinación económica “solo en última instancia”, porque esto sería solo un desplazamiento terminológico de la problemática. Mayorga muestra que desde las primeras obras de Marx existe una pluralidad metodológica que ha sido acorralada por los sucesores de Marx, empezando por Engels, y terminando en todos los manuales publicados por los gobiernos socialistas. El autor acude a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt para mostrar la enorme relevancia de los factores culturales en las sociedades contemporáneas.

²¹ Ibid., p. 36.

Como ya mencioné, en este ensayo Mayorga afirma que las incongruencias de la teoría marxista estarían contenidas en la propia obra de Marx. Estos obstáculos internos de la teoría marxista se deben, según Mayorga, a las inclinaciones economicistas del Marx adulto²², que se reflejan en una concepción muy restringida de trabajo en Marx. En una palabra: los resultados teóricos del marxismo posterior han sido deficientes, no solo a causa de la ortodoxia soviética y de los partidos comunistas, sino también a causa de las carencias del propio Marx que quería establecer una base absolutamente científica para su concepción siguiendo acríticamente las tendencias científicas del siglo XIX. Mayorga, por lo tanto, no descarta totalmente la teoría marxista original, sino que trata de rescatar elementos importantes del joven Marx para comprender la sociedad capitalista de nuestros días.

Citando a numerosos pensadores de la segunda mitad del siglo XX, Mayorga señala el gran dilema de las ciencias sociales progresistas: las incongruencias que resultan de mantener la lealtad a una gran teoría emancipadora, que sin duda ha iluminado la situación y las perspectivas de la clase proletaria a nivel mundial, y las dificultades que nacen de querer comprender una realidad que no se ha formado precisamente de acuerdo a los pronósticos de los fundadores de la doctrina. Mayorga concluye el largo acápite referido a Marx señalando la necesidad de “superar” el marxismo en el sentido de ese verbo en alemán “*Aufheben*”: conservar lo valioso de la concepción primigenia y adecuarla a los requerimientos de un mundo cambiante, preservando el potencial emancipador y crítico del marxismo de los padres fundadores como la herencia más importante de Marx²³.

²² Ibid., p. 43.

²³ Ibid., p. 56.

3.2 Crítica de las ideologías

En el importante acápite sobre *ideología*, el autor reitera su crítica a lo que él llama “el desastroso teorema determinista de base y superestructura”²⁴. Según Mayorga, este teorema ha ganado importancia política de primera dimensión cuando fue elevado a la cualidad de un mecanismo atemporal que puede ser empleado para diferenciar clara y definitivamente la verdad de la falsedad. De acuerdo a Mayorga, fue Lenin quien diferenció entre una ideología proletaria (que sería siempre científica y verdadera) y una ideología burguesa (que sería siempre un saber aparente y falso). Pensadores importantes como Karl Mannheim y Louis Althusser habrían universalizado el concepto de ideología hasta abarcar cualquier cuerpo de conocimiento, independientemente de su contenido y de su origen. Esta universalización de la ideología le quita toda función genuina de conocimiento. Según Mayorga este proceso ha sido uno de los causantes de la pérdida actual de potencial explicativo del marxismo. Siguiendo nuevamente a Karl Korsch y a la Escuela de Frankfurt, Mayorga propone retomar el concepto de *crítica ideológica*, para denotar una conciencia falsa, pero socialmente necesaria, como la concibió originalmente Marx y la filosofía clásica alemana. Esta crítica ideológica cumple la tarea de una autorreflexión del pensamiento y, por lo tanto, se abre a una dimensión que trata de alcanzar la verdad en el campo social y político.

Para explicar estas carencias del marxismo, Mayorga asevera que en el interior del marxismo original chocaron dos orientaciones contradictorias: (a) una de carácter histórico y crítico y (b) otra de índole causal y ontológica. La segunda jugó el papel predominante en el marxismo maduro. A esto Mayorga lo llama “el giro naturalista”²⁵, que fue consolidado por Engels. El materialismo histórico de Marx se convirtió entonces en una ciencia positiva y objetiva, la cual considera toda actividad cultural como una simple ideología falsa. La propia ideología, la socialista, sería la única verdadera porque

²⁴ Ibid., p. 58.

²⁵ Ibid., p. 63.

refleja y utiliza las leyes dialécticas que dominan tanto la naturaleza como todos los campos sociales y culturales. Esto conduce, según el autor, a una teoría estrictamente economicista, que no puede explicar los complejos y contradictorios procesos cognoscitivos y las cambiantes prácticas sociales.

La crítica ideológica tendría la capacidad de darnos una visión realista de la praxis social, superando los ejercicios de derivación que se desprenden de una única verdad autorizada. Mayorga cree que hay que retornar al pensamiento crítico de Marx, Nietzsche y Max Weber, aceptando que la historia, incluyendo la que hacen las capas proletarias, no persiguen fines ni racionales, ni humanistas, ni universales, sino a menudo la burda consecución de intereses particulares, que al final del proceso se hallan en contradicción con las intenciones originales de los mismos grupos. No se puede, por lo tanto, aplicar un esquema simplista de base y superestructura, o de verdad y falsedad, a relaciones humanas que resultan altamente cambiantes. Los motivos de los actores son a menudo egoístas, impredecibles e irracionales, dentro de un marco donde la verdad histórica se diluye y resulta no-intencional²⁶. Apoyándose en la Escuela de Frankfurt, Mayorga llega a la conclusión de que nosotros intentamos fines que no comprendemos y que a menudo los abandonamos en medio del mismo proceso político. La crítica ideológica en el propio Marx empezó como una crítica de la religión. Aquí se ve la muy compleja relación entre el pensamiento y la acción. “La religión es conciencia falsa en el sentido de ilusión y proyección de una verdad imaginaria de autorrealización del hombre”²⁷, pero la misma religión, de acuerdo a Mayorga, no es un producto arbitrario, porque posee un momento de verdad y de necesidad en el sentido de que es una expresión de la miseria real de los humanos y una protesta muy sentida contra esa miseria. La ideología tiene, por consiguiente, varios aspectos simultáneamente y apunta a necesidades anímicas de los humanos que no siempre pueden expresarse mediante un lenguaje racional. La mayoría de las ideologías colectivas son muy similares a la

²⁶ Ibid., p. 65.

²⁷ Ibid., p. 66.

religión en su funcionamiento cotidiano: crean una ilusión, pero señalan un sufrimiento real. Las ideologías de la población son creencias colectivas que no pueden ser condenadas racionalmente a la falsedad.

Mayorga propone dejar de lado la dicotomía *falso vs. verdadero* y asumir, en cambio, un enfoque autocrítico que no condene las representaciones de la vida cotidiana y alimente más bien una sana desconfianza hacia los productos ideológicos de todas las instancias políticas. Hay que darse cuenta, dice Mayorga, “que vivimos en un mundo de incertidumbre y desencantamiento que no permite ya más el recurso a verdades inmutables e indiscutibles”²⁸. El autor asevera que tanto la dialéctica hegeliana como la marxista han tratado de reconciliar lo racional con lo real, y que este intento ha llevado a una deformación de la teoría para justificar una realidad, que en términos estrictamente racionales no era justificable. En este sentido Mayorga saluda la inclusión del psicoanálisis freudiano porque este mismo nos muestra las incongruencias y los aspectos irracionales de toda producción teórica que pretende ser estrictamente racionalista. En este contexto Mayorga rescata la obra de Herbert Marcuse, quien usó aspectos centrales del psicoanálisis para comprender las intenciones a menudo turbias de proyectos políticos que parecían progresistas. De todas maneras la Escuela de Frankfurt y sobre todo Marcuse habrían hecho un importante aporte para comprender los lados negativos de la “racionalidad tecnológica y burocrática”²⁹, que también se expandió poderosamente en los sistemas socialistas realmente existentes. Otro aporte importante de esta escuela es la extensión de la crítica ideológica al mundo de la cultura, sobre todo a la llamada cultura de masa que resulta tener elementos tan irracionales y políticamente reaccionarios como los experimentos culturales criticados por los marxistas.

La crítica ideológica preconizada por Mayorga parte de una premisa básica: la crítica marxista de la economía política “es insuficiente para la explicación de las tendencias y para el esclarecimiento de las posibilidades objetivas de una práctica transformadora de

²⁸ Ibid., p. 69.

²⁹ Ibid., p. 73.

la sociedad”³⁰. El autor añade que hoy no se puede continuar con la ingenua esperanza de que la crítica marxista de la economía política nos abrirá la dimensión de una revolución humanista. Interpretando este complejo pensamiento, creo que aquí Mayorga llega a una de sus conclusiones centrales: la teoría marxista es también una parte del proceso mayor de racionalización instrumental de la sociedad. Por otra parte, tanto el marxismo como muchas ideologías socialistas son pensamientos tributarios de la metafísica histórica hegeliana. Me atrevo a afirmar que el marxismo puede ser considerado también como una concepción algo ingenua con respecto a las bondades de la tecnología, como se creía generalmente en el siglo XIX. Una parte de esa creencia era la confianza ilimitada en el descubrimiento de leyes científicas para el desarrollo histórico, leyes que tendrían la misma cualidad obligatoria y general que las leyes de las ciencias naturales. El resultado fue “un espíritu triunfalista” y “una esperanza escatológica”³¹, muy similar a cualquier fe religiosa. Además: los marxistas, al tomar el poder político, cayeron víctima de la creencia de que era una verdad indiscutible y que por ello era inmune al peligro de caer en una ideología del enmascaramiento y de la falsedad. La propuesta de Mayorga puede ser descrita como una aplicación de los principios críticos del joven Marx a la propia teoría marxista. Esta última sería entonces *histórica* en términos estrictos, como cualquier otro producto intelectual y no podría entonces pretender ser una doctrina de validez universal y atemporal.

3.3 El incipiente análisis del relativismo y temas afines

Mayorga se ha inspirado probablemente en autores como Max Horkheimer y Theodor W. Adorno para cuestionar el rol central de la crítica de la economía política y por lo tanto, para dudar de los fundamentos de la dialéctica marxista, sin renegar del todo de algunos presupuestos del joven Marx, como ser la necesidad de la emancipación humana

³⁰ Ibid., p. 75.

³¹ Ibid., p. 76.

y de la posibilidad de hacerlo en una época en la que el ser humano es consciente de sus limitaciones, pero también de sus posibilidades. Siguiendo a Mayorga puedo afirmar que Adorno y Horkheimer han sido, evidentemente, pioneros al criticar la dialéctica hegeliana y marxista hasta sus últimas consecuencias, mostrando que la propia racionalidad puede convertirse en un instrumento de esclavitud con respecto al orden social. Así surge en el trabajo filosófico de Mayorga la necesidad de una conciencia crítica sobre las representaciones que los ciudadanos y los grupos se hacen de sí mismos. La crítica ideológica es importante porque se dirige directamente al núcleo de la conciencia que va registrando agudamente todos los procesos del cambio modernizador. Las ideologías de esta etapa ayudan a conformar los sujetos cognoscentes, porque de este modo estos despliegan mejor su propio potencial interno. La crítica ideológica tiene por función principal la comparación y la confrontación de los principios propagandísticos e identitarios con su realidad respectiva. La crítica ideológica pone en cuestión las pautas normativas de la sociedad investigada, normas que proceden de los resultados prácticos. Pero también existe una crítica ideológica trascendente, que mide estos resultados prácticos de acuerdo a un criterio superior: la posibilidad de un orden emancipado y progresista. Estas dos posibilidades las detecta el autor en la teoría de Theodor W. Adorno, recogiendo la crítica ideológica planteada primero por Marx y enriquecida por Nietzsche y Freud. Apoyándose entonces en Adorno, Mayorga llega a la conclusión de que la propia teoría marxista debe ser sometida a un análisis crítico, porque Marx no está exento de haber adoptado acríticamente como verdaderas las metas normativas de su época.

Finalmente la inclusión del psicoanálisis freudiano enriquece la crítica ideológica porque así estamos en la posibilidad de cuestionar el interior de nuestro propio aparato cognoscitivo. Según Mayorga, el psicoanálisis es una “metateoría de lo social”³² porque descubre y hace visible la “lógica dominacional” que puede estar inmersa en todo acto humano, aun en esfuerzos proclives a la emancipación humana. El psicoanálisis nos

³² Ibid., p. 87.

muestra que puede haber una conexión entre dominación y pensamiento político en todos los individuos y las instituciones. Por ello Mayorga afirma que Marx y Engels no pudieron comprender los mecanismos psicológicos de toda racionalización³³. El psicoanálisis enriquece entonces la crítica ideológica, la que nos permite descubrir una comunicación distorsionada o reprimida también en la producción teórica marxista.

Hay que complementar este inciso con una mención del valor de la hermenéutica en el pensamiento de Mayorga. La crítica ideológica es un instrumento epistemológico del análisis crítico que, de acuerdo a nuestro autor, nos permite descubrir la dependencia del marxismo original con respecto a su propio contexto de origen. El autor concluye que todas las acciones humanas en el campo de lo social, incluyendo aquellas que pretenden la emancipación de las clases oprimidas, tienen un comienzo que no puede garantizar el desarrollo posterior de la ideología respectiva. Es decir: todo programa emancipatorio puede incluir el uso de elementos no-emancipatorios, como se ha visto frecuentemente en la historia de los movimientos socialistas y de los partidos marxistas. De acuerdo a Mayorga, se hace entonces imprescindible usar una crítica interpretativa o hermenéutica que ponga en cuestionamiento todo el discurso revolucionario desde su mismo comienzo. Basado en la teoría hermenéutica de Wilhelm Dilthey y Hans-Georg Gadamer, Mayorga propone un enfoque de la crítica ideológica que vaya permanentemente hasta el fondo de toda posible interpretación, porque el aspecto crítico-filosófico tiene que descubrir la “gramática profunda de la interacción social”³⁴. Esto lleva a cuestionar el poder político que ejercen las llamadas leyes objetivas de la historia sobre la acción de los hombres, lo que se pudo constatar en el uso instrumental de esas leyes por la dictadura estalinista. El marxismo de los partidos comunistas y de los movimientos socialistas debe ser visto, según Mayorga, como una “regresión”³⁵, que lamentablemente acompañó a la teoría marxista en el ejercicio del poder.

³³ Ibid., p. 88.

³⁴ Ibid., p. 91.

³⁵ Ibid., p. 92.

Mayorga supone que todo conocimiento crítico supone una distancia y una ruptura en relación a sus objetos, lo que debe aplicarse también al desarrollo de la teoría marxista. Esto lleva en la praxis, por ejemplo, a relativizar los resultados del enorme cuerpo teórico producido por los gobiernos que se reclamaban de marxistas, cuya ideología oficialista hablaba de la emancipación del sujeto, pero conducía a que este último sea un mero engranaje de las maquinarias estatales.

La problemática de la verdad se esclarece mediante procesos negativos de cuestionamiento: no se puede sostener que la propia teoría marxista sea siempre poseedora de un *status* ontológico de verdad. En segundo lugar toda praxis histórica debe ser considerada como un proceso abierto, es decir como un proyecto que empieza con buenas intenciones y que termina casi siempre con resultados dudosos. La lógica determinista de los partidos marxistas les daba la ilusión de alcanzar rápidamente metas altamente racionales y emancipatorias, pero al mismo tiempo les velaba la vista y les imposibilitaba una sana autocrítica. Habermas y Marcuse, de acuerdo a Mayorga, han sostenido una “concepción presubjetiva de la verdad”³⁶, que presupone la posibilidad de un acercamiento a una verdad histórica, que no puede ser relativizada del todo. Este enfoque está opuesto a las teorías relativistas del presente. En el enfoque habermasiano de la intersubjetividad la concepción de crítica ideológica queda atada a un “consenso fundado en el lenguaje de la experiencia objetiva”³⁷. Mayorga parece decirnos que pese a los nuevos desarrollos de la Escuela de Frankfurt a partir de Habermas (que rompen con una teoría anclada en torno al concepto de razón sustantiva), esta escuela permanece fiel a la concepción de la crítica ideológica que tiene su raíz en los primeros escritos filosóficos del joven Marx.

En cuanto a la relevancia actual de estos enfoques teóricos, Mayorga afirma, siguiendo a Habermas, que hay tres paradigmas distintos de correlación entre interés y

³⁶ Ibid., p. 94.

³⁷ Ibid., p. 95.

conocimiento, que nuestro autor los adopta como útiles para la dimensión práctico-política:

(1) el interés cognoscitivo de carácter técnico, que predomina en las ciencias empíricas y que está dirigido claramente a la utilización de los resultados de estas ciencias por el hombre.

(2) El interés práctico que guía el enfoque de las ciencias históricas y de las sociales, las que pretenden una orientación adecuada del ser humano en la jungla que es el terreno político y social.

(3) El interés emancipatorio que guía a la teoría de la Escuela de Frankfurt, la cual pretende no solo orientar a los humanos en la selva política, sino también trascender la realidad concreta del momento en vista de sus posibilidades intrínsecas de liberación de los humanos con respecto a toda atadura práctica o teórica. Este interés emancipatorio sería el que guía a la crítica ideológica en sentido estricto³⁸.

Como conclusión de este acápite, Mayorga afirma que la crítica ideológica genuina tiene que cuestionar los grandes sistemas filosóficos como el hegeliano y el marxista porque ambos habrían contribuido a una concepción del progreso como un crecimiento incesante de las fuerzas productivas, lo que ha llevado a la crisis ecológica actual. Estos dos sistemas filosóficos nunca se imaginaron los resultados negativos de la evolución científica y tecnológica, resultados que son (a) la creación de la actual cultura de masas, donde el individuo pensante es la excepción y (b) la destrucción de los ecosistemas naturales. El autor afirma entonces que la crítica ideológica al estilo de Herbert Marcuse (*El hombre unidimensional*) ha producido una notable ganancia cognoscitiva y que puede ser calificada como el producto contemporáneo de una auténtica crítica ideológica profunda. Mayorga afirma que estos problemas no son privativos de las sociedades altamente desarrolladas, sino que también emergen hoy en América Latina³⁹.

³⁸ Ibid., pp. 96-100.

³⁹ Ibid., pp. 99-100.

3.4 La opción por la sociedad abierta

En el capítulo siguiente nuestro autor expone una de sus tesis principales: la obra de Karl R. Popper sobre la *Sociedad abierta* no nos interesa tanto como una teoría de la democracia representativa contemporánea, sino como una crítica de teorías científicas y epistemológicas. Para Mayorga lo relevante es la crítica que hace Popper a las teorías historicistas de Platón, Hegel y Marx. Dice de Popper que este es “un lúcido ideólogo que incorpora a su argumentación la experiencia histórica de las propias democracias burguesas del desarrollo del capitalismo y también fundamentalmente las experiencias negativas de los intentos socialistas de transformación”⁴⁰. Me detengo en la exposición básicamente positiva que hace Mayorga con relación a Popper porque los lineamientos generales de la misma son iguales a las posiciones de Mansilla y de los liberales actuales con relación a la existencia o no de metas obligatorias de la evolución histórica. Creo, además, que el rechazo del historicismo y del aspecto teleológico de la doctrina marxista sirve a todos estos pensadores liberales para fundamentar su distanciamiento con respecto a modelos, partidos e ideologías socialistas.

La crítica del historicismo sería lo más valioso de la concepción popperiana. Popper había realizado una crítica muy dura de Platón como el representante conservador de un tribalismo arcaico; Hegel y Marx serían los “abogados más conspicuos”⁴¹ de un nuevo tribalismo. Popper tiene razón al criticar agriamente al historicismo, pues esta corriente de pensamiento tiende a enaltecer a los sujetos colectivos y a rebajar el valor de los actores individuales. El historicismo contemporáneo, que comienza con Hegel, tiende a endiosar al Estado y la Historia y, al mismo tiempo a subsumir a los individuos en aras de Dios y del Estado. Para Popper el curso de la historia estaría fuertemente influido por el crecimiento incesante de los conocimientos y no se puede predecir ni el contenido, ni la dirección, ni los efectos de esos nuevos conocimientos. Dice Mayorga en su resumen:

⁴⁰ Ibid., p. 100.

⁴¹ Ibid., p. 101.

“[N]o podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos. No podemos, por tanto, predecir el curso futuro de la historia humana”⁴². Esto significa que tenemos que rechazar la posibilidad de una historia teórica correcta, es decir de una ciencia social de la misma naturaleza de las ciencias naturales.

Mayorga se pliega así a la crítica del historicismo por Popper, pero es crítico con respecto a la concepción popperiana de que la historia no tiene significado. Por lo tanto no tiene significación el luchar por un mundo mejor en sentido socialista tradicional. En este caso, Mayorga ve un pesimismo exagerado en Popper, que estaría originado en las experiencias traumáticas del pensador austriaco con respecto al fascismo y al estalinismo. Popper se contenta con un orden social muy modesto que puede ser descrito como una institucionalidad liberal, una economía capitalista y una intervención social-democrática moderada del Estado.

No hay duda de que Mayorga comparte sobre todo la crítica popperiana al marxismo: el sistema capitalista no tuvo la polarización de clases que profetizó Marx ni tampoco la pauperización radical de sus clases proletarias como vislumbró el gran maestro. Estos errores de vaticinio nos muestran que el núcleo historicista de la teoría marxista estaba errado, como lo afirmó Popper. Parafraseando a Popper, Mayorga rescata con nostalgia los análisis estrictamente políticos de este último: “El marxismo científico ha muerto, pero deben sobrevivir su sentido de la responsabilidad y su amor a la libertad”⁴³.

El racionalismo que defiende Popper es, según Mayorga, un enfoque crítico consigo mismo, es decir un enfoque que pone a sus propias premisas en cuestionamiento permanente. Este procedimiento tiene antecedentes en la investigación científica de base empírica que volvía a examinar todos los resultados conseguidos como si fuesen posiblemente falsos. La falsificación o falsación de los resultados concretos obtenidos se convierte entonces en el sistema más adecuado para ir alcanzando la verdad, según el

⁴² Ibid., p. 115.

⁴³ Ibid., p. 119.

conocido método de prueba y error. Mayorga enfatiza que la sociedad abierta popperiana no es la perfecta, sino la mejor posible dentro de las circunstancias del momento. Esta teoría de la democracia, que yo la calificaría como *modesta*, ha sido relativamente popular en el medio británico, donde se asume que la democracia es el mal menor con respecto a otros modelos que emergieron como soluciones aún peores. Por lo tanto se trata de un punto de vista estrictamente pragmático que se abstiene de proponer un ideal utópico perfecto.

Siguiendo a Popper e ingresando a la dimensión práctica, Mayorga cree que un sistema democrático debe sobre todo proteger a las minorías, que mediante procesos electorales pueden convertirse posteriormente en mayorías. La protección a las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley o que quieren de forma violenta instaurar un sistema totalitario. La democracia aparece como un “inestable campo de batalla para cualquier reforma razonable”⁴⁴, lo que fortalece el carácter de discusión permanente que debe tener la democracia en paralelismo al debate continuo de los científicos de cara al público.

Mayorga supone que la teoría popperiana se restringe a postular “métodos igualitarios para el control democrático”⁴⁵, pero que esta concepción no implica ningún contenido específico de políticas públicas. De acuerdo a Mayorga, la teoría popperiana es solamente una concepción de controles y equilibrios institucionales, pero no nos daría luces sobre el necesario *contenido* de las políticas públicas. Mayorga finalmente asevera que Popper escondía una “actitud resignativa al renunciar a una teoría crítica de la sociedad”⁴⁶. De esta manera Mayorga muestra los lados rescatables de la teoría popperiana, pero también sus limitaciones.

⁴⁴ Ibid., p. 108.

⁴⁵ Ibid., p. 110.

⁴⁶ Ibid., p. 120: De acuerdo a Mayorga, ya Adorno habría dicho que el nominalismo lógico popperiano impedía el reconocimiento de las contradicciones objetivas que operan en el seno del capitalismo y que son además el motor de su economía y de la crítica racional.

3.5 La democracia boliviana vista por R. A. Mayorga

En este mismo libro, de carácter teórico-filosófico, el autor ingresa a temas concretos, es decir a la aplicación del enfoque conceptual recién expuesto con referencia a una realidad político-histórica específica⁴⁷. En la parte final de la obra Mayorga analiza las paradojas e insuficiencias de la modernización y democratización en la realidad latinoamericana y boliviana de aquel momento (1990). El autor destaca enfáticamente su tesis principal: los problemas de la democracia en Bolivia son parte del proceso mundial de la modernización y democratización porque además no hay duda de la pertenencia de Bolivia a la cultura occidental (“un proyecto inconcluso”⁴⁸). Siguiendo esta tesis, Mayorga asevera que en el caso boliviano la modernización incipiente se manifiesta de formas similares pero con rasgos específicos del país. El autor comienza apoyado en Norberto Bobbio y Gino Germani, mostrando los rasgos de la profunda crisis que se abate sobre todos los modelos a nivel mundial: la erosión de las reglas del juego democrático, el aumento exponencial de las funciones estatales, la concentración del poder en élites burocráticas, la masificación de la cultura y la no existencia de los llamados cuerpos intermediarios.

Todo esto afecta asimismo a América Latina justamente en el momento en que estas sociedades se liberan de las dictaduras militares y tratan de reconstruir un sistema democrático de acuerdo a los tiempos actuales. (Mayorga escribió sus obras centrales después de la restauración boliviana de la democracia en 1982.) El proceso de democratización en América Latina está inconcluso, porque en la mayoría de los países latinoamericanos el Estado de bienestar social ha ingresado en una severa crisis antes de desarrollar su potencial de satisfacer necesidades de la población. Además hay que

⁴⁷ Los temas y los teoremas de los acápites que siguen se hallan también explicitados en las siguientes obras: René Antonio Mayorga (comp.), *Democracia a la deriva*; René Antonio Mayorga, *¿De la anomia política al orden democrático?*; René Antonio Mayorga, *Antipolítica y neopopulismo*. Sigo utilizando aquí su obra: *Teoría como reflexión crítica*, por la calidad filosófica y el alto nivel teórico con que trata estas materias de carácter más concreto.

⁴⁸ René Antonio Mayorga, *Teoría como reflexión crítica*, p. 144.

considerar que el aprecio latinoamericano por el Estado de bienestar social es paradójicamente muy amplio, pese a que este no llegó a consolidarse como en Europa. Es por ello que la construcción de la democracia moderna va paralelamente a la consolidación de un Estado de bienestar que se asemeje paulatinamente a lo ya alcanzado a las sociedades del norte.

Mayorga creía que el problema político más importante de América Latina y Bolivia era “incorporar demandas participativas originadas en los movimientos sociales al sistema político”⁴⁹. El marco constitucional de los estados latinoamericanos – cuando Mayorga escribió el libro – no permitía mecanismos de participación democrática que superen la clásica democracia representativa. Pese a esta situación Mayorga percibió entonces que había un desarrollo positivo: “la modernización limitada”⁵⁰ de los partidos políticos tradicionales. Esta se expresaba en la reducción del patrimonialismo y el clientelismo, en los esfuerzos por educar a las masas de los partidarios y en el intento de canalizar mejor los intereses sectoriales de amplios grupos de la población. Con demasiado optimismo, sostengo yo, el autor percibió estas labores como una posibilidad seria y relativamente profunda de racionalizar el juego político. Por ejemplo: en Bolivia, según el autor, se planteó la democratización del Estado durante el periodo 1982-1985 en tres dimensiones: socialización de los mecanismos del poder, descentralización de las decisiones del Estado y el intento de una reforma institucional. En aquel periodo estas tres dimensiones se expresaban por tres canales: la cogestión mayoritaria de los sindicatos en las empresas estatales, el cogobierno de la Central Obrera Boliviana mediante sus ministros en el gabinete y la participación de los sectores populares en la gestión de los entonces Comités Cívicos Departamentales. El autor aseveró que la democratización del Estado y de la sociedad falló en el periodo histórico indicado a causa de la falta de racionalidad en el juego político cotidiano, especialmente en lo

⁴⁹ Ibid., p. 151.

⁵⁰ Ibid., p. 153.

referente a los sindicatos y a los partidos que decían representar intereses progresistas de izquierda⁵¹.

La pregunta política central, según Mayorga, se puede resumir en una frase: “¿Cómo llevar la libertad a un pueblo formado en la cultura política del despotismo?”⁵² Yo me atrevo a afirmar que esta consideración: la construcción de la democracia frente a la tradición cultural y política en América Latina, ya proviene de mucho antes, de las preocupaciones de los primeros pensadores liberales en el tiempo de la Independencia. Este pensamiento puede ser formulado también de la siguiente manera: ¿Cómo superar la contradicción existente entre una cultura política fuertemente arraigada en las masas y de claro carácter autoritario, por un lado, y el programa liberal-democrático de construcción de instituciones sólidas, por otro? Mayorga supone que desde la época de Bolívar no se ha modificado sustancialmente la contradicción entre la tradición autoritaria y las ideas de la democracia moderna, que no han echado raíces profundas. Tanto las dictaduras militares como los regímenes populistas serían manifestaciones de la misma cultura política autoritaria. La mayoría de los partidos políticos, incluyendo los de izquierda habrían promovido la consolidación de la vieja cultura política tradicional. Brindo un espacio relativamente largo a esta temática porque sus elementos centrales y las propuestas de solución son muy similares en todos los pensadores adscritos a la corriente liberal-democrática.

En el área andina, nos dice Mayorga, existiría la confrontación entre (1) la democracia como funcionamiento de instituciones anónimas permanentes, importadas desde la civilización occidental, y (2) la tendencia masiva hacia una democracia de masas que tiende al caudillismo y a devaluar las instituciones de la democracia moderna. Nuestro autor asevera que las dificultades mencionadas no provienen solamente del orden económico, sino también de la “tabla de valores”⁵³ que estaría suspendida sobre nuestros

⁵¹ Ibid., pp. 158-164.

⁵² Ibid., p. 158.

⁵³ Ibid., p. 165.

pueblos. Estos valores son elementos de largo aliento, que permanecen incólumes pese a muchas modificaciones económicas y técnicas. Por ello Mayorga sostiene que el conjunto más poderoso y persistente de obstáculos a la democracia moderna estaría conformado por las tradiciones que se arrastran desde la época colonial. Está en contra de una comprensión de estos obstáculos vistos exclusivamente desde la tradición democrática anglosajona, porque las tradiciones son a su vez cambiantes, parciales y soterradas. Lo que sí puede afirmarse es que la ideología racionalista liberal permaneció ajena a la realidad latinoamericana y boliviana. Pero no solo los valores liberales quedaron ajenos, sino también, y esto es lo decisivo para Mayorga, las formas racionales e institucionalizadas de hacer política cotidianamente⁵⁴. La democracia no pudo ser construida como un orden hegemónico estable. Esta tradición es posible reconocerla por la predominancia de lo propio en detrimento de lo ajeno: los adversarios políticos no son vistos como otros actores que representan a grupos diferentes de uno mismo, es decir como legítimos representantes de intereses ajenos, sino como enemigos irreductibles a los cuales hay que combatir hasta las últimas consecuencias. De acuerdo a Mayorga esto lleva a la “acentuación y defensa intransigente de diferencias y particularismos, ya sea de grupos burocráticos y regiones”⁵⁵. Otro corolario de esta tendencia es entender el juego político como un mero mecanismo de presión y veto, dentro del cual la política se reduce a un juego de suma cero: lo que yo gano solo puede ser una pérdida del otro. Por lo tanto: lo que falta en América Latina y Bolivia es un pluralismo de ideas y partidos considerados todos ellos como legítimos, dentro del cual la política podría ser definida como la concertación de los intereses propios en vista de la legitimidad de los intereses ajenos. Como muchos liberales, Mayorga concluye que nuestra tradición cultural proviene de la Contrarreforma católica, que fue el intento de frenar el mundo moderno.

Continuando con la tesis central del pasaje anterior, el autor afirma que el problema central de la teoría política es la “constitución ideológico-política de los sujetos

⁵⁴ Ibid., p. 169.

⁵⁵ Ibid., p. 170.

sociales”⁵⁶. Se trataría – como ya mencioné – de la confrontación entre una tradición política autoritaria y la necesaria introducción de la moderna democracia representativa. Para Mayorga los problemas actuales más importantes en la política latinoamericana y boliviana son⁵⁷:

(1) La fuerza de las tradiciones nacional-populares es todavía decisiva. La ideología populista adquirió su fuerza y sus efectos fascinadores a causa de una utilización muy bien elaborada de las tendencias culturales anti-imperialistas.

(2) El populismo debe ser considerado también como un movimiento que “nacionaliza” e integra a las masas dentro del Estado nacional.

(3) El populismo se convierte en una representación institucional de compromisos a nivel estatal, sin vulnerar seriamente a los factores conservadores y elitarios.

El populismo exhibiría, sin embargo, algunos problemas:

(a) Las contradicciones dentro de la alianza de clases propugnada por el nacionalismo boliviano a partir de 1952, que son disimuladas por la propaganda contra la oligarquía local.

(b) La conducción fundamentalmente elitaria del movimiento popular y los rasgos verticalistas en el interior del movimiento político respectivo.

(c) El “concepto organicista de hegemonía”⁵⁸ conduce invariablemente a la subordinación de las masas populares y a la imposibilidad de que estas desarrollen mecanismos propios para formular y canalizar intereses socioeconómicos.

⁵⁶ Ibid., p. 180.

⁵⁷ Ibid., pp. 186-188.

⁵⁸ Ibid., p. 189.

Como ya señalé, Mayorga tiende a aplicar estos conocimientos y teoremas directamente a la problemática boliviana del siglo XX, sin la mediación que podrían generar los textos y las reflexiones de autores marxistas y nacionalistas bolivianos. En este caso específico de la democracia boliviana nuestro autor lo hace analizando el comportamiento de la Central Obrera Boliviana (COB)⁵⁹ en dos periodos: 1952-1964 y 1982-1985. Mayorga estudia las tradiciones del radicalismo antipluralista y del populismo cultural en el seno de la COB, y muestra que se trata de una base autoritaria que nació del nacionalismo revolucionario y que se enriqueció con ideologías marxistas radicales como la trotskista. Pese a su notable originalidad organizativa y de sus métodos de lucha, Mayorga dice que la COB no pudo nunca separarse de su populismo autoritario, de su intransigencia a la hora de tratar con aliados y con otros partidos y de su desprecio por la democracia moderna. Como conclusión el autor señala que ni los regímenes populistas, ni los Estados autoritario-burocráticos (dictaduras militares), ni el sindicalismo boliviano en cuanto caso concreto han logrado superar su cultura ancestral autoritaria. En los dos periodos anteriormente mencionados la COB no logró ni conducir el Estado ni influir decisivamente en las políticas públicas ni tampoco atraer a otros sectores sociales bolivianos a su causa. La estructura de la COB, de base asambleísta y de formas populistas, no consiguió tampoco conformar un gran partido político de la izquierda boliviana que estuviera a la altura de los tiempos democráticos⁶⁰. Según el autor, la COB ha representado el meollo del sistema político boliviano. Por un lado la COB estaría apegada a una versión dogmática de la democracia, de acuerdo a la cual la democracia representativa sería necesariamente “una forma dogmática de la dictadura burguesa”⁶¹. Por otro lado, la COB favorecería modelos de una democracia directa

⁵⁹ Para evitar reiteraciones, me permito indicar que la crítica de H. C. F. Mansilla a la cultura política y a los móviles profundos del movimiento sindical es muy similar a la elaborada por René Antonio Mayorga y por ello no trato esta temática en detalle. Cf. H. C. F. Mansilla, *La identidad social y el rol político del sindicalismo boliviano*.

⁶⁰ René Antonio Mayorga, *Teoría como reflexión crítica*, p. 200.

⁶¹ René Antonio Mayorga, *¿De la anomia política al orden democrático?*, p. 77.

asambleísta, pero al mismo tiempo excluye de la misma a todos los sectores sociales que no corresponden estrictamente a las fuerzas proletarias.

El autor aplica las teorías contemporáneas de la democracia al caso boliviano porque, como él mismo dice, las categorías y nociones nacionalistas y marxistas con que se han analizado los problemas bolivianos están superadas. Mayorga afirma que el marxismo surgido en Bolivia, mencionando explícitamente como autor a René Zavaleta Mercado, se agota en fragmentos teóricos sobrepasados por la historia⁶². Apoyándose en sus reflexiones anteriores en torno a la filosofía de la historia, nuestro autor asevera que Bolivia está ante el reto de la modernidad plena, y que las teorías marxistas incluyendo a Zavaleta, corresponden a una dimensión anterior a la modernidad. Tomando en cuenta a Giovanni Sartori, Mayorga supone que la modernidad no garantiza un contenido específico de la democracia sino solo los procedimientos para resolver conflictos. Bolivia arrastraría una tradición cultural que puede ser calificada como “una crisis orgánica permanente”, agravada por una “persistencia y profundidad históricas”⁶³. En el seno de su visión democrático-liberal, Mayorga considera a la cultura política de nuestro país como básicamente inamovible en sus rasgos generales y como caótica en sus rasgos específicos. Es decir: el legado cultural autoritario se mantiene muy sólido, pero la institucionalidad (la vida interna de las instancias estatales) demuestra ser débil y precaria. Nuestro autor intenta aclarar este problema genuino de la filosofía política: comprender esa paradoja aparente que se da entre la enorme estabilidad de los valores autoritarios frente a la debilidad del funcionamiento específico de las instituciones. El enfoque de este autor se concentra entonces en esta situación conflictiva: instituciones débiles frente a tradiciones fuertes.

Esta visión restringida de la democracia, atribuida por Mayorga a la COB y a los pensadores izquierdistas de su tiempo, dejaba de lado a todos los sectores sociales que no pertenecían al proletariado minero y fabril y que en el fondo constituían la mayoría

⁶² Ibid., p. 26.

⁶³ Ibid., p. 57.

poblacional del país. Mayorga entonces considera que los intelectuales bolivianos, copiando indiscriminadamente modelos marxistas, no estaban a la altura de los tiempos y de la moderna democracia pluralista. Eran maximalistas, es decir exigían un modelo político que hubiese excluido del juego político a las clases medias y a los campesinos, en nombre de una presunta democracia superior centrada en el sector proletario minero. En una palabra: la radicalidad del movimiento representado por la COB y legitimado por autores izquierdistas encubría una decisión política que puede ser definida como el anhelo de la toma del poder sin considerar a otros sectores políticos numéricamente más importantes. Se trataría de un uso parcializante del marxismo que ignora las precondiciones que Marx mismo concibió para el triunfo del proletariado. Esta concepción correspondería a una clara decisión política que echa por la borda todas las construcciones de la moderna democracia pluralista, como si esta última fuese de principio a fin un mero instrumento político de la burguesía tradicional⁶⁴.

He consagrado un breve espacio al sindicalismo boliviano porque autores como René Antonio Mayorga y H. C. F. Mansilla⁶⁵ sostienen que su análisis puede brindar importantes luces en torno a aspectos centrales de la filosofía política boliviana en cuanto práctica social habitual con valores de orientación que son aceptados sin debate racional y arrastrados de generación en generación. Ambos pensadores no creen que el movimiento sindical sea un resumen fiel de la sociedad boliviana en su conjunto, pero lo analizan detalladamente porque:

– el movimiento sindical de aquella época, las últimas décadas del siglo XX, parecía representar, en forma fidedigna, la cultura política autoritaria de las agrupaciones y los partidos de toda la izquierda boliviana;

⁶⁴ Ibid., p. 174.

⁶⁵ Mansilla utiliza, en grado mucho más amplio que Mayorga, documentos producidos por el movimiento sindical y testimonios publicados por sus representantes más conocidos. Cfr. H. C. F. Mansilla, *La identidad social y el rol político del sindicalismo boliviano*, pp. 21-26, 37-48, 73-82.

- el movimiento sindical encarnaba, dicho con cierta seguridad, la mentalidad antiliberal y antidemocrática de una buena parte de la población en el Occidente del país; y

- el movimiento sindical mostraba, como otros sectores sociales, una tendencia a preservar celosamente sus normas consuetudinarias de orientación y comportamiento, a no interesarse por la evolución del mundo exterior y a no aprender de los errores o dificultades del pasado. Todo esto eran señales que indicaban la distancia de una porción importante de la población boliviana con respecto a la moderna democracia pluralista.

3.6 La cultura política en la mira crítica

Mayorga hace una recapitulación de la cultura política tradicional boliviana en las últimas décadas del siglo XX, cultura que permeaba tanto al entonces gobierno de la Unidad Democrática Popular (UDP) como a su principal antagonista, la Central Obrera Boliviana. Ambas partes partían de la idea de que toda negociación es una imposición disimulada y que, por lo tanto, debía ser rechazada de raíz. Las fuerzas políticas, en la visión del autor, se neutralizaban mutuamente mediante “un veto recíproco”⁶⁶, el cual impedía la necesaria concertación entre actores diferentes. La “lógica del conflicto”⁶⁷ fue la habitual en aquel tiempo: el anhelo de imponer la propia estrategia a toda la sociedad, la demanda de universalizar “la democracia directa como autodeterminación de las masas”⁶⁸ y la eliminación de los mecanismos convencionales de la democracia representativa. La tesis central de este autor nos dice que estas demandas de la COB tienen la apariencia de una democratización profunda, directa y cercana a las prácticas sociales populares, pero en realidad pretenden reemplazar toda forma de democracia

⁶⁶ René Antonio Mayorga, *Democracia a la deriva*, p. 26.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 35.

mediante el predominio político de una élite sindical radicalizada. Es decir: al igual que en otros sectores y partidos de la izquierda tradicional, se habría tendido a la destrucción de toda democracia real en nombre de una pretendida “cogestión y participación directa”⁶⁹.

Pocos años después, Mayorga se dedicó a explicar lo que él llama el *hastío por la política*, fenómeno prácticamente universal que se ha desarrollado paralelamente a la expansión de la democracia representativa y del consumo masivo en el último medio siglo. La *antipolítica*, término preferido por nuestro autor, puede ser explicada como el rendimiento decreciente de las políticas públicas en democracia, con el ejemplo dramático del fracaso de estas políticas para combatir el desempleo. La antipolítica es una deslegitimación del sistema político, que significa una pérdida manifiesta de la capacidad de los partidos para canalizar y agregar demandas sociales crecientes de la población. El autor menciona que la reflexión político-filosófica ha detectado una creciente brecha de desconfianza entre la ciudadanía y sus representantes elegidos, brecha que aparece en casi todos los sistemas democráticos. Mayorga señala los muchos análisis con base empírica que muestran un descontento muy agudo de la población en todo el mundo con los partidos políticos, sus representantes, sus aparatos ideológicos y, en general, con las formas actuales de hacer política, lo que constituiría un reto para la filosofía política del presente: en medio de una prosperidad creciente (en muchos países la más alta alcanzada en toda la historia) y gozando de regímenes relativamente abiertos y democráticos, una buena parte de la población respectiva se desinteresa por cuestiones públicas y se siente incomprendida por los organismos del Estado y por los partidos políticos⁷⁰.

La antipolítica, entonces, sería el creciente uso de ese descontento por actores ajenos al sistema partidario clásico, pero que ingresando a la política electoral, consiguen representaciones políticas, parlamentarias o de otro tipo con notable éxito, lo que les

⁶⁹ Ibid., p. 66, 75.

⁷⁰ René Antonio Mayorga, *Antipolítica y neopopulismo*, pp. 11-25.

permite tomar parte en el juego político convencional, lanzando, sin embargo, consignas aparentemente antipolíticas. Los actores ajenos al sistema partidario clásico son denominados por Mayorga como los *outsiders*, es decir: los excéntricos con respecto a las rutinas de la vida política convencional. En este contexto el autor se hace las siguientes preguntas:

- ¿Se perfila la antipolítica como una alternativa duradera?
- ¿Cuáles son los problemas a largo plazo que conlleva la antipolítica?⁷¹.

Ingresando, según el autor, a una cuestión de filosofía política, Mayorga sostiene que la antipolítica es una forma de “decisionismo y voluntarismo”⁷², que, al mismo tiempo, significa un debilitamiento muy severo de todo orden institucional. El *neopopulismo*, por su parte y como expresión práctica de la antipolítica, “exacerba el estilo personalista y anti-institucional que se deriva de una cultura política patrimonialista”⁷³. De esta manera la antipolítica exhibe una actitud dual frente a la tradición política: rechaza, por un lado, el orden elitario establecido, pero, por otro, preserva elementos importantes de las propias tradiciones de hacer política práctica. Los líderes neopopulistas tienen un discurso ambiguo y ecléctico: por una parte apelan al “pueblo oprimido y a la nación acosada por enemigos internos y externos”⁷⁴, pero, al mismo tiempo, propician estrategias económicas basadas en la economía de mercado y en los valores clásicos del crecimiento, el desarrollo y el extractivismo.

⁷¹ Ibid., pp. 25-27.

⁷² Ibid., p. 27.

⁷³ Ibid., p. 27: Mayorga asevera que los conceptos de populismo y neopopulismo son secuenciales. Populismo señala un periodo histórico iniciado en América Latina por el peronismo argentino en 1943-1946, mientras que neopopulismo denota a los regímenes políticos que empezaron a surgir en la década de 1990 y que todavía son muy fuertes en América Latina.

⁷⁴ Ibid., p. 28.

El discurso neopopulista se mueve entonces entre la conservación del orden económico tradicional y la retórica anti-imperialista. El neopopulismo resulta ser un movimiento cíclico que ha surgido como protesta comprensible contra una modernización iniciada desde arriba. Se puede afirmar, por consiguiente, que el neopopulismo es sobre todo un conjunto de medidas destinadas a manipular a los sectores subalternos de la población, sin producir grandes reformas socio-económicas y utilizando con gran virtuosismo los medios masivos de comunicación, especialmente la televisión. Este manejo de los medios comunicacionales ocurre simultáneamente con el debilitamiento y hasta sustitución de los partidos políticos tradicionales, los cuales pierden así su función clásica de canalizar y agregar demandas políticas. Sin producir grandes reformas, los neopopulistas tratan de hacer aparecer su actuación política como “la encarnación de la voluntad popular por encima de los partidos políticos y como salvadores de la nación”⁷⁵. Los líderes neopopulistas se presentan como la encarnación de un proceso genuino de formación de voluntades políticas de las clases subalternas, que hasta el momento no habrían tenido participación en la gran política nacional. Estos líderes aparecen como los redentores políticos directos que saben canalizar la voluntad popular sin pasar por el juego deformante y tramposo de los partidos tradicionales.

Según el autor, la antipolítica en el plano filosófico-político emerge como una variante de la “concepción rousseauiana de democracia directa”⁷⁶, que pretende construir un vínculo directo entre el pueblo y el gobierno. Por ello los líderes de este tipo (los *outsiders*) reclaman para sí la interpretación siempre correcta de las masas populares y exigen de modo concomitante una adhesión personal absoluta. El caldo de cultivo de la antipolítica son los sectores sociales marginales y todos aquellos estratos que no han recibido casi nunca las ventajas de una buena administración estatal y de una educación racional-moderna. De acuerdo a Mayorga, estas reflexiones han sido obtenidas por él mismo de la observación de los datos empíricos de la realidad política latinoamericana,

⁷⁵ Ibid., p. 34.

⁷⁶ Ibid., pp. 34-35: Mayorga afirma que el sistema presidencialista de gobierno, que es el habitual en América Latina, resulta altamente favorable a la personalización de la política.

utilizando el método popperiano de examinar y falsear, es decir descartando aquellas tesis de la teoría política que no pueden dar cuenta de los casos específicos al aplicar mecánicamente teorías generales⁷⁷.

Utilizando el método popperiano de probar y equivocarse, Mayorga incurrió en un curioso error de apreciación al afirmar que el sistema político boliviano era entonces (1995) “un caso único en América Latina” en sentido positivo⁷⁸. Esta excepcionalidad positiva estaba constituida por una combinación de elementos presidencialistas con aspectos del sistema clásico parlamentario, que da prioridad a las coaliciones relativamente exitosas pero no permanentes, que se forman en el seno del Poder Legislativo. Según Mayorga, el notable aporte boliviano de ese momento a la gobernabilidad democrática era el *presidencialismo parlamentarizado*, que permitió un largo periodo de democracia efectiva (a partir de 1985) sin los sobresaltos de los sistemas populistas y de los autoritarios, en virtud del cual los presidentes fueron elegidos a partir de 1985 por una mayoría sólida en el Congreso Nacional. Esta mayoría se forma sustituyendo la política de confrontaciones antagónicas por una política de negociaciones y acuerdos interpartidarios. Los pactos políticos y las coaliciones interpartidarias “se constituyeron en mecanismos fundamentales para crear condiciones razonables de gobernabilidad”⁷⁹. Según nuestro autor, el notable aporte boliviano a la filosofía política y a la teoría democrática consistió en mostrar la funcionalidad, legitimidad y calidad del presidencialismo parlamentarizado en la praxis gubernamental. Este presidencialismo parlamentarizado reducía los riesgos y costos de las típicas presidencias con un apoyo parlamentario débil y cambiante. Mayorga enfatiza la formación de gobiernos sobre la base de pactos políticos y coaliciones interpartidarias a nivel parlamentario como un proceso más adelantado históricamente que las clásicas confrontaciones entre adversarios irreductibles, como fue la praxis usual en América

⁷⁷ Ibid., p. 80.

⁷⁸ Ibid., p. 63.

⁷⁹ Ibid., p. 63.

Latina desde la independencia. Pero Mayorga no percibió – creo yo – la persistencia de la cultura política de la informalidad, la improvisación y el prebendalismo, que unida a la carencia de democracia interna en los partidos políticos y a la perseverancia de prácticas antidemocráticas y hasta irracionales en todos los ámbitos de la política boliviana, ocasionó en 2003-2005 el desprestigio y finalmente el colapso del presidencialismo parlamentarizado y de la democracia pactada, que hasta hoy no se han recuperado de ese hundimiento material y moral.

La explicitación filosófico-política de la concepción mayorguiana es coherente, pero los fundamentos empírico-históricos son endeble, lo que se puede observar mediante la siguiente crítica. Una incongruencia en la teoría de Mayorga fue detectada por H. C. F. Mansilla, quien, refiriéndose específicamente a la concepción del presidencialismo parlamentarizado, señala que el enaltecimiento del mismo puede conducir al error del *institucionalismo*, es decir a suponer que el marco institucional (la ingeniería constitucional, como se decía entonces) fomenta o detiene la antipolítica y el surgimiento del caudillismo. Mansilla cree que Mayorga construye una relación de causa y efecto entre el sistema presidencialista de gobierno, proclive a la personalización de la política, y el surgimiento de corrientes neopopulistas y favorables a líderes antipolíticos. De este modo Mayorga, en un caso de aplicación concreta, deja de lado sus análisis acerca de la cultura política del autoritarismo en general y de la propensión boliviana al caudillismo convencional en particular⁸⁰.

Mayorga previó en 2001 el debilitamiento de las instituciones democráticas mediante un uso excesivo de las mismas. Sostuvo en términos muy generales “que el camino al infierno está plagado de buenas intenciones”⁸¹. Como ejemplo este autor menciona el llamado “Diálogo Nacional II” (en el año 2000), que intentó profundizar la democracia boliviana, pero que terminó socavando los principios de la democracia representativa al proponer medidas de democracia directa que tenían una función *anarquizante*. Mayorga

⁸⁰ H. C. F. Mansilla, *Los problemas de la democracia y los avances del populismo*, p. 40.

⁸¹ René Antonio Mayorga, *Desmontaje de la democracia*. p. 42.

sostiene que la llamada democracia directa o participativa en todos los asuntos de Estado resulta algo “sencillamente irrealizable por razones de escala, tamaño y complejidad de la sociedad”⁸². Siguiendo estrictamente la tradición de la democracia liberal, este autor desahucia la práctica real de la democracia participativa, lo que se percibe cuando él pregunta retóricamente: “¿Cómo imaginar el manejo político de una nación a partir de asambleas y plebiscitos permanentes fuera de un contexto institucional de mediaciones?”⁸³. Mayorga se refiere a la clásica teoría liberal que siempre ha privilegiado el funcionamiento regular de las instituciones frente a las pulsiones populares, que pueden ser muy expandidas popularmente y terminar en actuaciones anarquizantes y desestabilizadoras. Igual que Popper, Mayorga sostuvo que la construcción de instituciones sólidas y del Estado de derecho tiene prioridad completa frente a la democracia directa o participativa, que presupone una actividad política permanente y contradictoria, que no es congruente con la institucionalidad liberal⁸⁴. Aseveró, por ejemplo, que “la democracia boliviana en el siglo XX es parte del contexto universal de modernización política, es decir de construcción de instituciones de la democracia representativa”⁸⁵.

Según Mayorga el anterior sistema boliviano pudo ser calificado como multipartidista moderado, pues no había un partido predominante pero tampoco se daba una diversidad tan grande de partidos que podría poner en duda la formación de un gobierno estable. La democracia pactada es, según el autor, un sistema bastante aceptable de gobierno, donde se conformaban mayorías parlamentarias coaligadas por programas aprobados anteriormente. Estas “coaliciones interpretativas postelectorales”⁸⁶ habrían fortalecido

⁸² Ibid., p. 43.

⁸³ Ibid., p. 43.

⁸⁴ Ibid., p. 50.

⁸⁵ René Antonio Mayorga, “La democracia o el desafío de la modernización política”, pp. 329-358, aquí p. 329.

⁸⁶ Ibid., p. 351.

las atribuciones del parlamento y así Bolivia habría tenido durante algún tiempo un presidencialismo parlamentarizado, que habría sido un régimen de una gran originalidad a nivel latinoamericano. Pero en lugar de mostrar a América Latina y a Bolivia – como era la pretensión teórica del autor – la posibilidad de un régimen altamente modernizado y razonable (un ejemplo práctico de un liberalismo contemporáneo, al mismo tiempo democrático y eficiente), el sistema terminó exhibiendo claramente la perseverancia de la cultura política del autoritarismo, la corrupción y el prebendalismo y colapsando en 2005, y así desautorizando la concepción de nuestro autor.

3.7 Elementos de crítica con respecto a la teoría de R. A. Mayorga

Aquí me parece conveniente señalar algunos puntos de una crítica necesaria:

- El enfoque de Mayorga parece oscilar entre una concepción relativista (“No hay verdades absolutas”) y una posición cercana al humanismo clásico, sobre todo cuando trata de revalorizar la crítica ideológica de la filosofía clásica alemana, que rechazaba una relativización total de todo enunciado referido a las dimensiones cultural, política e histórica. Esta nostalgia por un modelo alternativo y mejor del orden social se refleja en toda la obra de Mayorga.
- El análisis que hace Mayorga del pensamiento popperiano es diferenciado; no hay un tratamiento fervoroso y ni siquiera entusiasta de los principales teoremas de este autor. Pero aún así, Mayorga parece lamentar que Popper solo propusiera controles y equilibrios institucionales al estilo del liberalismo clásico, sin una idea sustancialista de cómo establecer un orden razonable en otros ámbitos de la vida social.
- Las diferencias entre un interés técnico, uno práctico y otro emancipatorio en las ciencias sociales – concepción que Mayorga toma de Habermas – tienen solo un valor

retórico, pues nuestro autor no las aplica en ninguna de sus reflexiones y análisis de los casos concretos y de las realidades históricas que él analiza.

– Y lo que más me ha llamado la atención: Mayorga, apoyado en la Escuela de Frankfurt y en otros autores de tendencia crítica, produce un análisis muy interesante y matizado en torno al desarrollo degenerativo del marxismo y su paulatina transformación en un dogma obligatorio sobre el transcurso histórico. Pero en ningún momento de toda su obra nuestro autor analiza (y ni siquiera menciona) la producción intelectual del Partido Comunista de Bolivia (su revista teórica *Marxismo Militante*, por ejemplo) y de sus órganos de difusión popular, así como tampoco se preocupa por las creaciones intelectuales del Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR), del Partido Obrero Revolucionario (POR), del Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) o de otras agrupaciones similares. El único intelectual boliviano que pasa por el ojo crítico de Mayorga es René Zavaleta Mercado y eso muy tangencialmente. Habría sido muy interesante analizar el carácter específico (o no) del marxismo boliviano representado por las organizaciones políticas mencionadas, pero también los (pocos) elementos de originalidad que han generado los intelectuales marxistas o influidos por corrientes marxistas en territorio boliviano. Nada de ello podemos encontrar en la obra de nuestro autor, quien parece realizar más bien una aplicación sin muchas mediaciones de los pensamientos críticos de sus maestros a la realidad de nuestro país. No afirmo de ninguna manera que esta operación sea mecánica, equivocada o superficial, pero me llama la atención la opción metodológica elegida por Mayorga.

4. Elementos de filosofía política en H. C. F. Mansilla

H. C. F. Mansilla, nacido en 1942, estudió ciencias políticas y filosofía en la Universidad Libre de Berlín, realizando una carrera académica similar a la de René Antonio Mayorga. Fue profesor invitado en varias instituciones del exterior y actualmente se desempeña como catedrático en la Universidad Mayor de San Andrés, en la Carrera de Filosofía. Debido a

sus estudios de politología ha estado influido por Max Weber, Hannah Arendt y los análisis basados en casos empíricos concretos (como en los casos de regímenes totalitarios en la primera mitad del siglo XX), aunque la influencia más fuerte ha sido la recibida de la Escuela de Frankfurt. Para el texto presente no se han considerado las obras de Mansilla publicadas en idioma alemán, como su *teoría crítica de la modernización*. Pero he tratado de recapitular su pensamiento en base a dos libros suyos que retoman los puntos principales de esa teoría: su obra sobre filosofía de la historia⁸⁷ y su estudio en torno a las raíces conservadoras⁸⁸.

4.1 La teoría crítica de la modernización

En general se puede afirmar, como se trasluce en el prólogo de esta última obra mencionada (*Las raíces conservadoras bajo las apariencias radicales*), que el propósito básico de Mansilla es fundamentar y explicitar una teoría general sobre el comportamiento socio-político en base a conocimientos empíricos. El título de la obra es ya el programa del libro, pues Mansilla despliega una argumentación recurrente en todos sus escritos: debajo de las apariencias radicales y revolucionarias de partidos, tendencias intelectuales y autores, que pretenden ser revolucionarios en sentido muy amplio, se halla una posición básicamente conservadora, en el sentido de que preserva y mantiene valores de orientación tradicionales, es decir provenientes de un pasado no criticado analíticamente, como si fueran normativas axiológicas, progresistas, izquierdistas y socialistas. Por ello, afirmo yo, es que la concepción política de Mansilla está inextricablemente vinculada a una filosofía de la historia, es decir: a una interpretación plausible de hechos históricos, interpretación que él toma, en líneas muy generales, de la llamada Escuela de Frankfurt.

⁸⁷ H. C. F. Mansilla, *Evitando los extremos sin claudicar en la intención crítica. La filosofía de la historia y el sentido común*.

⁸⁸ H. C. F. Mansilla, *Las raíces conservadoras bajo las apariencias radicales en América Latina*.

Mansilla se impone a sí mismo un principio ético-político: “la resistencia consciente contra los lugares comunes” y “la obligación de no ceder ante la ingenuidad”⁸⁹. Estas expresiones tomadas directamente de *Theodor W. Adorno* señalan el impulso crítico del autor, entendiendo por *crítico* el intento de desvelar una constelación irracional encubierta por los velos aparentemente progresistas de los intelectuales de izquierda en América Latina. Mansilla califica de conservador el rechazo colectivo “al espíritu crítico, a la sociedad secular, a la libertad y la democracia modernas, al pluralismo de ideas y al debate abierto de opciones políticas e ideológicas”⁹⁰. Creo que se puede afirmar que la crítica que Mansilla realiza a la mentalidad conservadora es por ello, al mismo tiempo, una crítica a los sistemas de gobierno populistas y socialistas que han demostrado tener una notable persistencia en la historia latinoamericana. Como dice Mansilla, esa actitud política y culturalmente conservadora se combina paradójicamente muy bien con una imitación indiscriminada de los valores normativos de la esfera económica y tecnológica, valores que provienen, según nuestro autor, de las tradiciones occidentales⁹¹. En una palabra y como él lo repite innumerables veces: una tecnofilia ingenua se aviene muy bien con una actitud básicamente conservadora en el ámbito político. Con muchas variantes esta es la tesis central de varios libros de Mansilla. Por ello debemos ver con algún detalle el fundamento filosófico de la misma.

En *Evitando los extremos*, Mansilla persigue una estrategia teórica similar a la de Mayorga: rechaza la posibilidad de “leyes obligatorias de la historia”⁹² por razones tanto lógico-teóricas como ético-prácticas. A causa de la importancia del tema, me permito resumir tres tesis centrales de Mansilla acerca de las leyes de la evolución histórica y los aspectos concomitantes:

⁸⁹ Ibid., p. 7.

⁹⁰ Ibid., p. 9.

⁹¹ Ibid., pp. 9-10.

⁹² H. C. F. Mansilla, *Evitando los extremos sin claudicar en la intención crítica*, p. 67.

(1) Ya durante el siglo XX se abrió una brecha cada vez mayor entre el núcleo optimista de las concepciones de Hegel, Comte y Marx, por un lado, y los padecimientos concretos que sufrieron los humanos en casi todo el planeta, por otro, lo que significa que aún el desarrollo histórico más exitoso no puede resolver los agravios que tuvo que soportar la humanidad.

(2) La expansión en todo el planeta de la razón instrumental ha producido resultados ambivalentes. En efecto: la explosión demográfica, la destrucción del medio ambiente, el consumismo masivo y la maleabilidad del individuo son impensables sin los avances tecnológicos y sin la democratización contemporánea.

(3) Las reglas éticas de carácter universalista y las grandes normativas sociopolíticas provenientes del racionalismo y la Ilustración funcionan muy bien en la esfera de la teoría, pero exhiben una naturaleza precaria cuando son confrontadas con las peculiaridades de la cultura y la historia. Además el ámbito premoderno en gran parte del planeta ha exhibido una resistencia muy vigorosa contra la globalización capitalista y contra muchas creaciones de la civilización occidental, que contienen elementos humanistas irrenunciables⁹³.

Para evitar estos dilemas teóricos y no recaer en las patologías de la modernidad, descritas ampliamente por Marx y los autores de la Escuela de Frankfurt, Mansilla propone un “sentido común crítico”⁹⁴ que tendría las siguientes características:

— En el campo de la filosofía política no nos podemos permitir la abstención de dictámenes valorativos, como lo propugnan varias corrientes postmodernistas, afirmando la incomparabilidad de los sistemas civilizatorios en el actual contexto multicultural. A causa de una reflexión ética, que Mansilla no describe ni precisa, deberíamos intentar respuestas,

⁹³ Ibid., pp. 44-46.

⁹⁴ Ibid., pp. 19-42, 287-307.

aunque sean inexactas y provisionales, ante los problemas tan severos que sufre la humanidad en tiempos contemporáneos, como los ecológicos, que tienen que ver con el largo plazo y para los cuales los científicos sociales generalmente no tienen argumentos válidos.

— Para tratar de solucionar estos problemas de muy largo aliento hay que aprovechar algunas enseñanzas morales de origen religioso-teológico que tienen que ver con el rol de la humanidad en el conjunto del universo. Según Mansilla, no es casualidad que pensadores como Max Horkheimer y Jürgen Habermas se hayan consagrado en sus últimos años a reflexiones de este tipo para relativizar, por ejemplo, la prevalencia devastadora del progreso material y del consumismo masivo en cuanto los valores rectores del mundo actual en casi todos los regímenes socio-políticos. Esto nos lleva a considerar, nos dice Mansilla, con escepticismo algunos fenómenos que las ciencias sociales del presente no analizan con la necesaria intensidad crítica, como ser el peso político de la cultura popular, el rol de los medios de comunicación y la función ambivalente de los intelectuales⁹⁵.

— El sentido común crítico de Mansilla pretende ser fiel a la diferenciación entre racionalidad instrumental y racionalidad global que la Escuela de Frankfurt estableció tempranamente y que, según Mansilla, la propia escuela (sobre todo Theodor W. Adorno) abandonó al ser “seducida”⁹⁶ por el pensamiento de Friedrich Nietzsche, lo que imposibilitaría análisis matizados y basados empíricamente de la realidad social. El preservar esa diferenciación nos evitaría recaer en las concepciones catastrofistas y demasiado pesimistas de la misma escuela.

4.2. La concepción histórica de H. C. F. Mansilla

⁹⁵ Ibid., pp. 288-292, 299.

⁹⁶ Ibid., p. 294.

El libro *Evitando los extremos...* contiene los elementos centrales de su concepción histórica, que pueden ser explicitados mediante cinco reflexiones:

(1) Mansilla expone detalladamente el debate actual entre principios universalistas y valores particularistas, que en filosofía política y ciencias sociales ocupa hoy un lugar preeminente. El autor nos muestra las fortalezas y las debilidades de ambas posiciones y, siguiendo a Isaiah Berlin, propone una línea intermedia entre ambos extremos teóricos⁹⁷. Este debate es también relevante en América Latina y Bolivia porque toca temas como (a) las identidades colectivas, (b) el resurgimiento del nacionalismo y del regionalismo, (c) y el renacimiento de enfoques teóricos relativistas y postmodernistas para afianzar tendencias particularistas en los terrenos de la cultura popular, pero también en el campo de elaboraciones de concepciones propias sobre el desarrollo de los países del Tercer Mundo.

(2) Siguiendo reflexiones de Max Weber, nuestro autor señala con énfasis la importancia central del llamado paradigma occidental de desarrollo, encarnado por la modernidad y sus normativas, como se han formado en Europa occidental y Norteamérica. Se trata de una dimensión modélica, que para las corrientes liberales posee un carácter fundamentalmente positivo, pero criticado por los movimientos izquierdistas y nacionalistas como la cuna de las dificultades y carencias de las sociedades de América Latina, Asia y África. Mansilla subraya ante todo la naturaleza ambivalente de esta crítica en los países del Tercer Mundo, naturaleza que puede ser resumida como el anhelo profundo de autonomía con respecto a las metas de la evolución histórica (por ejemplo en las dimensiones de la política y la cultura), anhelo que es acompañado casi siempre por la imperiosa necesidad simultánea de imitar el paradigma occidental, sobre todo en los ámbitos de la economía y la tecnología⁹⁸.

⁹⁷ Ibid., pp. 117-147.

⁹⁸ Ibid., pp. 149-176.

(3) Esta dialéctica (en el significado que Mansilla le atribuye: esta tensión) entre la anhelada autonomía y la practicada imitación requiere de aparatos ideológicos para comprenderla o, en realidad, para diluir la ambivalencia mencionada de una manera que sea aceptable al grueso de la población. Aquí se encuentra, según Mansilla, la fuente para innumerables doctrinas revolucionarias o reivindicatorias, que defienden la incomparabilidad entre las diferentes culturas y, por lo tanto, la inaccesibilidad de las mismas con respecto al pensamiento occidental (“imperialismo cultural”). De acuerdo a nuestro autor, varias de las teorías que proclaman la diferencia como la base identitaria de los modelos civilizatorios representan, en el fondo, el esfuerzo por legitimar prácticas autoritarias y tradiciones inhumanas, que resultan indefendibles desde una perspectiva racionalista⁹⁹.

(4) Aquí nos encontramos con una de las tesis centrales de nuestro autor: la modernización de las sociedades latinoamericanas, especialmente de la boliviana, ha sido parcial, en el sentido de concentrarse en aspectos técnico-materiales. En el ámbito cultural y político, en cambio, las rutinas y convenciones que se arrastran desde la era colonial seguirían siendo muy vigorosas. Todo ello predispondría a una cultura política autoritaria.

(5) Mansilla no sostiene, sin embargo, una posición exclusivamente positiva con referencia al orden occidental. Reconoce que el mundo organizado por la modernidad occidental, la democracia pluralista y el individualismo egoísta ha resultado ser extremadamente complejo para ser entendido y demasiado insolidario como para ser habitable a largo plazo¹⁰⁰. Aquí se abriría una vigorosa posibilidad para criticar la modernidad occidental e indirectamente para reconocer el carácter pertinente y

⁹⁹ Ibid., pp. 177-198.

¹⁰⁰ Ibid., pp. 221-247.

justificado de las críticas que provienen de posiciones particularistas y hasta antimodernistas.

4.3 Lo rescatable del orden premoderno

En este preciso contexto, la crítica de la modernidad occidental, es indispensable señalar que Mansilla atribuye una relevancia positiva a varios aspectos del orden premoderno, lo que lo convierte en una figura excéntrica dentro de la corriente liberal-racionalista boliviana. Sin dejar de criticar los elementos que él considera negativos del orden premoderno, como el irracionalismo en la vida política, intelectual y privada, la fuerza de una religiosidad represiva en las relaciones humanas y la configuración antidemocrática en la dimensión institucional, Mansilla trata de recuperar los factores aceptables y hasta paradigmáticos del ámbito premoderno. Él mismo afirma que quiere evitar el tradicionalismo, es decir una apología de la tradición por sí misma¹⁰¹. A este esfuerzo ha consagrado un libro (*Aspectos rescatables del mundo premoderno*), que es indispensable para comprender el conjunto de su pensamiento. Me detengo en esta obra por dos razones:

- Es probablemente el escrito más original de Mansilla y el que lo coloca en una posición inusual dentro de la intelectualidad boliviana.
- Sobre este libro nunca apareció una reseña o una nota periodística y, sin embargo, el propio autor lo ha utilizado como cantera y fuente para innumerables publicaciones posteriores.

Analizando y desmenuzando esta obra, llego a una primera conclusión. Manteniendo cuidadosamente la distinción hecha por Max Weber y por la Escuela de Frankfurt entre

¹⁰¹ H. C. F. Mansilla, *Aspectos rescatables del mundo premoderno*, p. 28.

una racionalidad instrumental y una razón global humanista, Mansilla descubre elementos de una racionalidad humanista en aspectos premodernos de nuestra vida, evitando de esa manera una distinción simplista que postularía: (a) lo premoderno es siempre antidemocrático, antiliberal y prerracional o hasta antirracional, sin nada que podríamos salvar para la posteridad, lo que significaría (en mi interpretación) una devaluación radical de todo lo que han hecho los seres humanos antes de ingresar a la modernidad occidental; (b) lo moderno es lo único que puede ser calificado de racional, democrático, liberal y digno de ser preservado, dejando de lado las monstruosidades que están vinculadas a la racionalidad instrumental, como los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX.

La intención de Mansilla es, evidentemente (o al menos lo veo así) un designio de tratar una temática compleja de un modo muy diferenciado. Por ello sostengo que hay varias reflexiones que merecen ser escuchadas en este libro, porque nos obliga a ver el pasado de una forma matizada y respetuosa, pero no acrítica. Primeramente hay que explicar porqué el autor eligió tres aspectos rescatables premodernos para transformarlos en los tres ejes de su libro, y lo más adecuado es citarlo directamente:

“Los elementos populares de la tradicionalidad han sido los más ligados al irracionalismo y colectivismo, los más próximos a las supersticiones y a los cultos groseros, política y culturalmente los más proclives al servilismo y, ante todo, los que estaban más atados al espíritu de su época. En una palabra: los ingredientes populares de la tradicionalidad resultan ser los más anacrónicos y obsoletos, los más representativos de una cultura plebeya de mal gusto y enteramente propensa a caer bajo los dictados de modas efímeras de consumo masivo y alienante. Los principios premodernos alejados de la esfera popular-populista, bien por su índole teórico-racionalista, bien por su carácter aristocrático, se manifiestan, por lo contrario, como dignos de ser preservados en la actualidad”¹⁰².

La segunda conclusión a la que llego es que los tres aspectos principales tratados en el libro son tres formas de analizar diferenciadamente el pasado común de la humanidad con respeto y empatía y así discernir lo rescatable de los órdenes sociales anteriores a la modernidad occidental. Según Mansilla los aspectos rescatables son:

¹⁰² Ibid., p. 24.

- (A) La religión en cuanto fuente de sentido filosófico y fundamento de todo código ético;
- (B) los factores social-históricos no democráticos (como la aristocracia) en cuanto modelos institucionales que nos unen con la historia y que encarnan valores no cuantificables; y
- (C) la concepción del arte y la literatura como una estética fundamentada en la belleza.

Además de su libro *Aspectos rescatables del mundo premoderno*, Mansilla ha publicado numerosos escritos sobre la vinculación entre filosofía, religión y sociedad, que son probablemente los más interesantes dentro de la temática de lo rescatable de la premodernidad. En este marco conceptual, Mansilla ha elaborado dos tipos de textos: (1) Escritos consagrados a examinar la religión como fuente de sentido y origen de la cultura y como regulativo de los excesos del racionalismo, sobre todo del instrumentalista. La tesis principal de Mansilla puede resumirse en la frase: religión y razón son “factores de complementación y colaboración”¹⁰³. (2) Escritos que tematizan la vinculación entre la religiosidad popular y la cultura política del autoritarismo en América Latina, vinculación que ha generado una apreciable cantidad de textos en los últimos años¹⁰⁴.

Su estudio de los factores aristocráticos incluyen dos subtemas: El reemplazo de las aristocracias tradicionales por las élites funcionales modernas no ha frenado los fenómenos de corrupción e incompetencia; las antiguas aristocracias esclarecidas tenían, aunque sea por motivos religiosos, una concepción de las limitaciones de la humanidad en sus designios (contra la desmesura de las tecnocracias) y de los límites de la expansión material (a causa de su nexos con las propiedades rurales)¹⁰⁵.

¹⁰³ Ibid., p. 81.

¹⁰⁴ De acuerdo a mi opinión, el texto más interesante es: H. C. F. Mansilla, “Religión, autoritarismo y caudillos. El factor religioso en la formación de la cultura política latinoamericana”, en: H. C. F. Mansilla, *Herencias culturales y prácticas sociales*, pp. 203-211.

¹⁰⁵ H. C. F. Mansilla, *Aspectos rescatables...*, p. 97-137, especialmente p. 97.

Como tercera conclusión sostengo lo siguiente. Pese a su intento diferenciador y matizador que he mencionado, es indispensable señalar que a lo largo de su obra Mansilla confunde aristocracia con meritocracia y así expone sus escritos a un malentendido permanente. Él utiliza un concepto muy amplio de aristocracia, que, en el fondo, quiere expresar la necesidad de preservar valores de orientación que vienen de muy atrás, como la lealtad, que no son cuantificables cuantitativamente y elementos institucionales que no están sujetos al control popular y que se legitiman por sus méritos profesionales. En ambos casos, según el autor, se trataría de estrategias de largo aliento y responsabilidad.

Su análisis del campo de la estética y del arte posee, paradójicamente, amplias connotaciones políticas. El mundo actual, de acuerdo con Mansilla, signado por un cierto relativismo de valores en la esfera moral y por el predominio casi irrestricto del principio de rendimiento y eficacia en el campo de la economía, tiende a dar la espalda a lo que antes se conocía como normativas éticas y estéticas, basadas en sistemas coherentes de creencias religiosas o en doctrinas filosóficas de reconocida solvencia¹⁰⁶. Nuestro autor propugna otra concepción, basada en Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, quienes la consideran como la verdaderamente revolucionaria y humanista: la belleza debería ser el criterio que determina el arte auténtico. Lo bello constituye el lenguaje que nos libera de la servidumbre y lo subalterno y que nos conduce con inteligencia y mesura a la dimensión lúdica de la auténtica fraternidad y solidaridad. No existiría obviamente un criterio absoluto, seguro y generalmente aceptado para definir lo que es la belleza estética. Se podría aseverar, según nuestro autor, que lo bello se sedimenta en aquellas obras que, además de la perfección técnica, dejan vislumbrar el peso y el dolor de la experiencia humana, el talento innovador del artista y su emoción concentrada. Objetos que se limitan a ser pura forma o mera ocurrencia pertenecerían, según Mansilla, al campo del diseño industrial o publicitario.

Para Mansilla, todos los factores negativos mencionados hasta aquí en el terreno de la estética (el rechazo de la belleza clásica como criterio estético, el pretendido carácter anti-

¹⁰⁶ Ibid., pp. 139-166, especialmente 140.

elitario del “nuevo” arte y la postulada democratización del quehacer artístico) se condensan en la cultura popular latinoamericana, especialmente bajo los regímenes populistas. Esta cultura es considerada habitualmente como contrapuesta a las tradiciones occidentales del capitalismo e individualismo y, por lo tanto, como valiosa a largo plazo.

Como cuarta conclusión afirmo lo siguiente. Examinando cuidadosamente esta cuestión según los lineamientos de la Escuela de Frankfurt, se puede decir que Mansilla percibe en la cultura popular del presente un fondo comercial y superficial, que, al mismo tiempo, favorece la tradición del autoritarismo y no representa ningún avance en cuestiones éticas y estéticas. Algunos aspectos de esta tesis son verídicos y, por consiguiente, deberían ser aplicados a la realidad boliviana de hoy donde no hay probablemente una crítica radical de la cultura popular siguiendo estos lineamientos citados. Pero al mismo tiempo esta concepción de la cultura popular le impide a Mansilla comprender la propia lógica y los logros del arte contemporáneo en casi todas sus manifestaciones, lo que resulta en un empobrecimiento de la estética.

4.4 Análisis de las tradiciones culturales autoritarias

La aplicación de principios generales a temas específicos es siempre problemática. En el libro *Las raíces conservadoras bajo las apariencias radicales en América Latina*, Mansilla critica la realidad latinoamericana y boliviana. En líneas muy amplias se puede decir que Mansilla presupone una vigencia básica de tradiciones y valores de orientación de carácter particularista en estas regiones. Precisamente esta vigencia en las décadas finales del siglo XX y comienzos del XXI habría posibilitado el resurgimiento nacionalista e identitario de concepciones antiliberales, antirracionalistas, colectivistas y autoctonistas en varios países del área. Este renacimiento exhibe, según el autor, una naturaleza *ambivalente*: (a) una fuerte inclinación a imitar indiscriminadamente los logros de Europa Occidental y Norteamérica (“las fuentes del imperialismo”) y (b) simultáneamente una tendencia cultural opuesta al racionalismo, a la democracia pluralista y al humanismo occidental. En la zona andina el revigorizar cultos religiosos

aborígenes tiene, de acuerdo al autor, la inclinación a un uso instrumental de las religiones con trasfondo político y manipulativo. Una de sus tesis centrales sostiene que el culto actual de las emociones e intuiciones, como manifestaciones humanas contrapuestas y superiores a los productos del frío racionalismo, es una operación social destinada a manipular los sentimientos de las masas con menores índices de educación e ingresos. Mansilla supone que esta “nueva sensibilidad”¹⁰⁷ se parece mucho a la reacción romántica que se dio a comienzos del siglo XIX contra la Revolución Francesa y contra los fenómenos de industrialización masivos. Estos últimos habrían producido dilatadas experiencias de empobrecimiento, desarraigo y desilusión en las masas campesinas recién urbanizadas, y algo similar se podría constatar en América Latina con el advenimiento de la modernidad.

La revitalización de la religión autóctona y de formas culturales premodernas adquiere entonces el carácter de una clásica ideología de compensación, que utiliza la herencia cultural del pasado para mitigar o sanar el desencanto del presente. No hay duda, admite el autor, que los procesos de modernización han desilusionado y defraudado las esperanzas puestas en ellos, por lo menos para dilatados sectores sociales. El mundo moderno “está signado por la ciencia y la tecnología, pero también por una complejidad creciente y una insolidaridad insoportable”¹⁰⁸. Ante estos fenómenos, afirma Mansilla, resulta comprensible el renacimiento de la religión, la revitalización de los viejos valores de orientación y sobre todo una nueva visión positiva que nos hace olvidar los aspectos negativos del legado premoderno. Por ejemplo: nuestro autor enfatiza como la religiosidad popular católica de la época colonial ha sido transformada por pensadores progresistas contemporáneos en una sensibilidad colectivista, antiliberal, pero al mismo tiempo anti-imperialista y favorable a una nueva identidad colectiva, contrapuesta a la cultura importada del ámbito occidental. Este “*ethos* barroco” católico¹⁰⁹ es considerado

¹⁰⁷ H. C. F. Mansilla, *Las raíces conservadoras...*, pp. 143-169.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 37-39 [*ethos* en el sentido de mentalidad, conjunto de costumbres, sensibilidad colectiva].

ahora como lo positivo de la época colonial y como lo opuesto exitosamente al individualismo alienante traído por las corrientes liberales y racionalistas. Este *ethos* sería entonces la forma actualizada de los ideales de igualdad, fraternidad y solidaridad, que habrían construido los pueblos latinoamericanos en forma autónoma y antes de la nefasta incursión del liberalismo.

El capítulo más interesante de este libro, según mi opinión, lleva por título: “Lo ilusorio del igualitarismo y las utopías”¹¹⁰. Partiendo de filosofía de la historia tomada de la Escuela de Frankfurt, el autor nos muestra uno de sus temas reiterativos: la formación de élites muy privilegiadas en el seno de regímenes radicales que presuntamente intentan establecer la igualdad de todos los ciudadanos. Vinculando algunos casos históricos con la reflexión política, Mansilla nos trata de mostrar que todos los experimentos sociales de corte radical han terminado edificando clases dirigentes muy alejadas del pueblo y poseedoras de considerables privilegios fácticos, típicos de sociedades clasistas, que estos grupos dirigentes pretendían abolir. De acuerdo al autor este fenómeno puede ser visualizado en todos los proyectos de reforma radical utopista, empezando por la *República* de Platón. Las revoluciones sociales en Rusia, China y Cuba e innumerables experimentos en el Tercer Mundo han intentado eliminar las desigualdades sociales, pero todos ellos, de acuerdo a Mansilla, han terminado instituyendo élites gobernantes que gozan privilegios fácticos muy superiores a las élites tradicionales.

Seguidamente Mansilla reflexiona sobre una tendencia que él ve surgir en la China Imperial del siglo XIX: entonces el gobierno chino había diferenciado entre los instrumentos técnicos y bélicos provenientes de Occidente, que podían y debían ser utilizados, por un lado, y las influencias culturales y religiosas, que debían ser rechazadas, por otro¹¹¹. La reflexión filosófica de Mansilla dice que esto ha sido el parámetro habitual en las relaciones entre el Occidente moderno y el resto del mundo: se

¹¹⁰ Ibid., pp. 41-72.

¹¹¹ Ibid., p. 74.

copian sin criterio crítico los avances técnicos, económicos y bélicos de Occidente, pero se rechazan los elementos culturales de esa misma tradición como el espíritu científico, la deliberación libre de opciones políticas, el parlamentarismo, la democracia liberal y la intelectualidad libre de coerciones estatales. Este modelo, según el autor, ha resultado extremadamente popular y exitoso: la República Popular China, los sistemas populistas en el Tercer Mundo, la Rusia contemporánea y muchos otros regímenes políticos combinan el autoritarismo político y cultural con la importación acelerada de la tecnología occidental¹¹². Este modelo tendría por ello un gran futuro. Mansilla señala con énfasis que los antiguos representantes de la Teoría Latinoamericana de la Dependencia se han consagrado actualmente a pensar que el Oriente mundial, sobre todo la República Popular China, vuelven a tener una absoluta prioridad, materialmente exitosa en el desarrollo histórico y que, por lo tanto, la supremacía político-económica vuelve a la China: como ha sido el caso durante milenios y como seguirá siendo en el futuro¹¹³.

Este libro es una especie de resumen del autor en torno a sus ideas sobre el curso de la historia contemporánea en América Latina, combinado con una tesis sobre las causas de la popularidad de posiciones anti-occidentales en la misma área. Mansilla analiza sobre todo las posiciones de Ernesto Laclau y autores similares que han utilizado teoremas postmodernistas y multiculturalistas para defender las tradiciones latinoamericanas populistas contra el legado occidental democrático. Sobre todo nuestro autor critica los aportes de Laclau que tienden a justificar a los gobiernos populistas a causa de la voluntad popular expresada en las urnas. Mansilla afirma que estas teorías postmodernistas representan una celebración de lo fortuito y aleatorio (como el resultado de elecciones), negando al mismo tiempo la vigencia de los principios universales del racionalismo y la democracia occidentales. Nuestro autor ve un peligro en la devaluación de los métodos liberales clásicos para la formulación y canalización de

¹¹² Ibid., p. 79.

¹¹³ Ibid., pp. 83-85.

voluntades políticas, lo que lleva simultáneamente a conferir “una enorme importancia a la presunta voz del pueblo, de la calle y de los movimientos sociales”¹¹⁴. Mansilla reitera enfáticamente que la voz del pueblo puede ser dirigida a su antojo por los caudillos que hablan en su nombre. Desde el siglo XIX han existido en América Latina notables ejemplos de cómo la voluntad popular puede ser manipulada por partidos o líderes políticos que se arrojan exitosamente la voluntad popular. El único remedio, según el autor, consiste en el fortalecimiento de las instituciones, en la existencia de una opinión pública plural y en el libre funcionamiento de una meritocracia bien establecida. Mansilla no duda de la legitimidad electoral de los experimentos populistas, pero esta legitimidad tiene que ser contrastada con la racionalidad del experimento respectivo vista en la perspectiva del largo plazo.

En este libro Mansilla aplica su teoría a un caso concreto: ¿Cuáles son las causas históricas para la acogida muy limitada que ha tenido la tradición liberal democrática en América Latina? Para el autor hay varias causas que pueden ayudar a explicar esta constelación. Una de ellas es la fuerte permanencia de tradiciones autoritarias, verticalistas y anti-individualistas provenientes de la herencia indígena precolombina, por ejemplo del Imperio Incaico. Estas tradiciones se han mezclado durante siglos con otras tradiciones culturales, por ejemplo, con el catolicismo ibérico, que dio brillantes frutos en el campo de las artes y de la literatura, pero que no construyó tradiciones democráticas y un espíritu crítico-científico en la opinión pública de las sociedades coloniales. Mansilla afirma que todavía hoy la cultura política latinoamericana tolera la libertad individual solo como sometimiento bajo un Estado fuerte que posee el monopolio de la justicia¹¹⁵.

Por ello Mansilla supone que la cultura política autoritaria florece porque únicamente se ha dado una adaptación parcial de la modernidad occidental a partir de los experimentos modernizantes del siglo XX. Es decir: el autor supone, reiterando esta

¹¹⁴ Ibid., p. 140.

¹¹⁵ Ibid., p. 184.

posición a lo largo de todo el libro, que muchos experimentos sociales en América Latina tienden a imitar la modernidad tecnológica y económica, pero al mismo tiempo rechazan la modernidad cultural y política. Este sería el caso de la Revolución Cubana a partir de 1959 y de los regímenes populistas desde comienzos del siglo XXI. Todos estos regímenes han tratado de construir un aparato económico según los últimos parámetros de la tecnología respectiva, pero simultáneamente han rechazado los elementos más importantes de la modernidad político-cultural. Esta combinación, según Mansilla, ha resultado muy extendida a lo largo de todo el Tercer Mundo y de Europa Oriental, y por lo tanto ha producido regímenes híbridos donde conviven muy bien el caudillismo tradicional y los grandes proyectos técnico-económicos. Con marcada tristeza nuestro autor sugiere que esta combinación de “tecnofilia ingenua y autoritarismo práctico”¹¹⁶ ha resultado relativamente exitosa a nivel mundial y también a nivel latinoamericano y por lo tanto va a permanecer por muy largo tiempo como una de las posibilidades más sólidas de desarrollo histórico en gran parte del mundo. La filosofía política que se deriva de estas reflexiones es, por consiguiente, un enfoque muy pesimista sobre la evolución de la humanidad y de América Latina y muy escéptico con respecto a las posibilidades de una modificación en el corto plazo. Lo que Mansilla llama *conservador* en el título del libro engloba el sentido común muy amplio en América Latina, en el ámbito islámico y en regiones africanas, un sentido común que preserva las rutinas y convenciones que vienen de muy atrás (y que por ello son muy apreciadas por la población), combinadas en el ámbito político con la tradición de autoritarismo y paternalismo, que resulta así muy difícil de ser superada.

4.5 El carácter conservador de la sociedad boliviana

El autor aplica esta teoría en torno a las mentalidades colectivas al caso boliviano en el único libro suyo que ha tenido más de una edición: *El carácter conservador de la nación*

¹¹⁶ Ibid., p. 211.

boliviana. De entrada Mansilla hace una diferencia fundamental entre la mentalidad colectiva prevaleciente en las regiones orientales del país y aquella que predomina en la parte occidental del mismo. El libro se limita a estudiar la mentalidad del Occidente boliviano, que el autor califica como conservadora, rutinaria y convencional¹¹⁷. Admite que todas las culturas han mantenido rutinas y convenciones durante periodos muy largos, pero sostiene, apoyado en el autor boliviano Carlos Romero, que las regiones occidentales del país han alcanzado marcas elevadas en preservar acriticamente rutinas que vienen de muy atrás.

Como ya señalé anteriormente, Mansilla es enfático al rechazar el determinismo culturalista, que presupone que toda evolución “estaría motivada y delimitada por los factores propios de los factores precedentes y que los actores sociales carecerían de la facultad de desarrollar estrategias propias y fijar preferencias basadas en la elección consciente”¹¹⁸. El autor cree que no existen factores esencialistas, es decir que no hay algo así como una esencia metafísica, inmune al paso del tiempo y que sea al mismo tiempo el fundamento de la identidad boliviana. En varios lugares el autor señala irónicamente que “la Bolivia profunda” (es decir la posible esencia inmutable de la nación) es también un factor sometido a la historia y, visto en grandes secuencias temporales, un fenómeno pasajero.

El autor afirma que “la mentalidad conservadora convencional se ha refugiado de manera preferente en los siguientes ámbitos: la población campesina, el movimiento sindical, los partidos marxistas, socialistas y revolucionarios, los maestros de escuela, los profesores universitarios, el estamento de abogados, jueces y fiscales, las fuerzas de orden público y los intelectuales de tendencias izquierdistas. Este aglomerado de sectores puede parecer irracional y conceptualmente inadecuado, pero el autor sostiene que lo que une a todos ellos es una visión premoderna, anti-individualista, anti-

¹¹⁷ H. C. F. Mansilla, *El carácter conservador...*, p. 9.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 13-14.

racionalista y profundamente tradicionalista del conjunto social¹¹⁹. Uno de los argumentos centrales de Mansilla es que estos sectores, en la vida práctica de la nación, no han hecho nada por modernizar el Poder Judicial y el aparato burocrático-estatal y por mejorar todo el ámbito educacional del país, incluyendo el sistema universitario. Lo criticable, según nuestro autor, es entonces la perseverancia de lo antimoderno, salvo en el campo de la economía y la técnica. El conservadurismo de la nación boliviana se manifiesta en lo que Mansilla menciona a menudo en sus textos: la fatal combinación de tecnofilia imitativa y cultura autoritaria, es decir en la adoración acrítica del progreso técnico y en la preservación simultánea de pautas conservadoras de comportamiento. En este libro nuestro autor ha querido apoyarse en documentos y datos empíricos, como encuestas de opinión pública sobre la mentalidad colectiva de la población. Entre esos escritos Mansilla señala el rol anticipatorio de la obra de Jorge Lazarte *Entre dos mundos*, que nos muestra como los bolivianos vivimos entre el ámbito tradicional antidemocrático y el ámbito moderno democrático sin darnos cuenta de la incongruencia. Encuentro interesante que Mansilla haya intentado construir una obra ensayística, que se engarza con la filosofía política, mediante el estudio de materiales empíricos que pueden dar luces sobre una temática compleja, como es el caso del sentido común colectivo y la mentalidad general de una nación¹²⁰.

4.6 El análisis de la obra de René Zavaleta Mercado

¹¹⁹ Ibid., pp. 47-49.

¹²⁰ A comienzos del siglo XXI, cuando Mansilla escribió *El carácter conservador de la nación boliviana*, ya habían aparecido algunos estudios basados en encuestas de alta representatividad sobre el tema de la cultura política autoritaria del país, estudios que Mansilla utilizó para sustentar sus tesis. Los principales fueron: Jorge Lazarte R., *Entre dos mundos*; [sin compilador], *Cultura política y democracia en Bolivia. Segundo estudio nacional*, La Paz: Corte Nacional Electoral 2004; Mitchell A. Seligson, *La cultura política de la democracia en Bolivia*. Con esta obra se inició una serie de publicaciones bianuales, que daban cuenta de la cultura política boliviana en base a encuestas de alta representatividad. La serie ha pasado relativamente desapercibida. El último volumen de la serie es: [sin compilador], *Cultura política de la democracia en Bolivia, 2014: hacia una democracia de ciudadanos*, Cochabamba: Ciudadanía / LAPOP 2014.

Esta constelación de ideas y especulaciones de Mansilla, referidas al caso boliviano, encuentra una expresión teórica más interesante para la disciplina de la filosofía política en su amplia crítica del pensamiento de René Zavaleta Mercado. La tesis central es importante para comprender el sentido común colectivo y la mentalidad general de una nación mediante la obra de un gran autor, es decir entender estos fenómenos en un nivel de abstracción que nos permita percibir el alcance de esta mentalidad. La tesis de Mansilla afirma categóricamente que el llamado marxismo occidental o crítico (Georg Lukács, Karl Korsch y otros) no enriqueció la obra de Zavaleta. En una palabra: el marxismo de Zavaleta sería el tradicional de América Latina, transformado posteriormente por sus seguidores en una ideología para modernizar rápidamente el país mediante políticas autoritarias. El punto central que se refiere a la filosofía política en esta obra de Mansilla se concentra en la crítica a Zavaleta como un simplificador del marxismo original. La teoría marxista habría dejado de ser la filosofía crítica que analiza las alienaciones modernas y que da pautas para la emancipación global del género humano y se habría convertido en una *ideología* convencional del desarrollo acelerado según el modelo leninista. Por consiguiente Mansilla considera que la obra zavaletiana está lejos del nivel alcanzado por el marxismo crítico y más bien cerca de las versiones latinoamericanas de un marxismo reducido a la calidad de un programa de desarrollo acelerado, siguiendo las pautas de la Teoría Latinoamericana de la Dependencia. Además Mansilla menciona que Zavaleta nunca se interesó por las mentalidades sociopolíticas imperantes y que en realidad las avaló mediante su aceptación tácita del autoritarismo tradicional enquistado en las prácticas cotidianas del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y de la administración pública boliviana y posteriormente en los hechos de la Revolución Cubana, con respecto a la cual Zavaleta jamás habría tenido una observación crítica¹²¹. Mansilla insiste reiteradamente en que Zavaleta no realizó ninguna observación crítica sobre el socialismo realmente existente, el que ya mostraba claros signos de agotamiento económico, estancamiento técnico y

¹²¹ H. C. F. Mansilla, *Una mirada crítica sobre la obra de René Zavaleta Mercado*, p. 29.

autoritarismo político. En una palabra: para Mansilla el marxismo zavaletiano se ha basado en una teoría para la modernización acelerada del país, pero no estaba destinado a la transformación emancipadora de la sociedad boliviana de acuerdo a los mejores elementos críticos de la obra original de Marx.

Para explicitar estos puntos, Mansilla sostiene que Zavaleta adoptó una secuencia de periodos históricos tomada de la doctrina marxista en su versión simplificada engelsiana, versión muy popular en todo el Tercer Mundo, pero que no se adapta al desarrollo de estas regiones tan diferentes con respecto a la evolución postulada por Marx en su estudio de Gran Bretaña. Mansilla critica la carencia de una “plausibilidad hermenéutica”¹²² en Zavaleta porque este último, como casi todos los pensadores latinoamericanos de esta tendencia, habría aplicado mecánicamente el marxismo engelsiano a una realidad totalmente diferente. Zavaleta no habría sido el gran estudioso de la realidad empírico-documental, como lo pintan sus seguidores. Es decir: Zavaleta menciona repetidamente hechos específicos de la historia boliviana en los siglos XIX y XX, pero los trata como meras ilustraciones para una tendencia obligatoria y general que es calificada como la única correcta (la marxista). En este sentido y de acuerdo a Mansilla, Zavaleta sería un continuador de la Teoría Latinoamericana de la Dependencia y de sus divulgadores más conocidos como Eduardo Galeano, concepción que habría mostrado dificultades para comprender la compleja realidad latinoamericana¹²³.

Por otra parte, Mansilla reconoce claramente que los escritos de Zavaleta “son muy importantes para comprender la Bolivia contemporánea”, admitiendo que Zavaleta se ha convertido en un importante “clásico de las ciencias sociales”¹²⁴, pero asevera que el mejor homenaje a un clásico es un tratamiento crítico de su obra. En otras palabras: la relevancia de este pensador consiste en haber impulsado importantes enfoques investigativos, pero Mansilla insiste en que Zavaleta no ha sido el productor de una

¹²² Ibid., p. 254.

¹²³ Ibid., p. 258.

¹²⁴ Ibid., p. 291.

teoría social que esté engarzada convenientemente con una filosofía de la historia que corresponda al desarrollo contemporáneo de Bolivia. El hecho de que Zavaleta no se hubiera adherido al marxismo crítico, sino a las versiones engelsiana, leninista y gramsciana del marxismo original genera una carencia teórica a la hora de analizar la Bolivia contemporánea, la cual ha resultado demasiado compleja como para ser comprendida mediante esquemas relativamente simples.

El fundamento filosófico de la concepción zavaletiana reside, de acuerdo a Mansilla, en que no ha sido fructificado por una experiencia crítica de desencanto. Mansilla afirma que todo conocimiento genuino “está vinculado a la posibilidad de la desilusión”¹²⁵. A los autores de la Teoría de la Dependencia y a Zavaleta Mercado les habría faltado un elemento de autocrítica, es decir la capacidad de poner en duda algunos de sus enunciados centrales. Mansilla admite que la autocrítica y procesos afines son aspectos traumáticos y dolorosos del conocimiento, pero a la larga resultan indispensables para un conocimiento auténtico. En cambio la popularidad de autores como Zavaleta Mercado, aunque no sean leídos por las dificultades de un estilo académico, tiene que ver, según Mansilla, con el hecho de que Zavaleta está en consonancia con las opiniones generalmente difundidas en Bolivia, y esa consonancia es un claro testimonio de que Zavaleta reitera los mitos de gran alcance social y los prejuicios de la sociedad boliviana.

De acuerdo a mi interpretación de la obra de Mansilla sobre Zavaleta se puede llegar a las siguientes conclusiones:

(1) La relevancia de Zavaleta (y de muchos autores afines) consiste en que el estudio de su obra nos pone críticamente sobre una pista que no aparece a primera vista porque es el *sentido común* que la sociedad boliviana ha desarrollado sobre sí misma. La crítica de los escritos de Zavaleta es entonces un análisis de la mentalidad general del país,

¹²⁵ Ibid., p. 309.

mentalidad que no se manifiesta a simple vista porque está compartida como algo obvio y natural por la mayoría de la población.

(2) Apoyado parcialmente en René Antonio Mayorga, Mansilla considera la obra Zavaleta como la oposición antimoderna y antirracionalista, habitual en su tiempo, a una actitud crítica, genuinamente democrática, moderna, abierta y pluralista, que es lo que hoy necesita la sociedad boliviana.

(3) Mansilla utiliza la crítica a Zavaleta como instrumento para analizar la temática de las creencias colectivas. Justamente al tratar la obra zavaletiana, Mansilla adopta el análisis de Guillermo Francovich sobre los mitos profundos de Bolivia, quien ya había sostenido que poderosas leyendas sociales habrían tomado el lugar de conocimientos empíricos y específicos en la mentalidad colectiva¹²⁶. De acuerdo a Mansilla, también Zavaleta Mercado reitera los aspectos generales de estos mitos al tratar la problemática de los recursos naturales y del aparente dominio irrestricto de los capitales extranjeros en este campo. Zavaleta, según nuestro autor, habría mantenido lo esencial de las creencias colectivas y no habría podido establecer una visión crítica sobre esta compleja problemática.

4.7 La crítica del indianismo y teorías afines

Otro campo de aplicación del enfoque de H. C. F. Mansilla es la crítica a las teorías indianistas y de la descolonización. Estas conforman también, según el autor, un *sentido común* compartido por amplios sectores sociales bolivianos. El autor afirma que este sentido común, por más extendido que sea, no está por afuera de la crítica filosófica¹²⁷. El objetivo de este análisis crítico reside en el intento del autor de analizar el problema

¹²⁶ Guillermo Francovich, *Los mitos profundos...*, pp. 11-16.

¹²⁷ H. C. F. Mansilla, *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*, p. 9.

central que se deriva en el caso boliviano del efecto avasallador de la modernización occidental contrapuesto a los esfuerzos de preservar la cultura autóctona con sus valores de orientación. Desde el punto de vista de la filosofía política se trata del viejo dilema existente entre la preservación de un legado histórico propio y la adopción de normas occidentales, extrañas a este legado, pero que han demostrado ser muy exitosas en los campos de la tecnología y la economía.

En todos estos casos de confrontación civilizatoria, el resultado final sería un modelo cultural sincretista, que conforma, de acuerdo a nuestro autor, la inmensa mayoría de los choques entre dos culturas. Mansilla afirma que el problema en la región andina es la permanencia de los valores tradicionales, colectivistas y autoritarios, cuyas características recién mencionadas no son del todo favorables para el desarrollo modernizante del país, pero, al mismo tiempo representan rasgos culturales que brindan un sentido de identidad y dignidad a una parte considerable de la población boliviana y de sus intelectuales. Son valores de orientación altamente controvertidos, según el propio autor, porque también las colectividades indígenas que hoy tienden a regirse cada vez más intensamente por valores individualistas y consumistas, típicos del orden globalizado actual. Según el autor esta dramática confrontación no es analizada adecuadamente por los pensadores indianistas, quienes propagan una visión idílica e irreal de su propio pasado y de sus posibilidades futuras.

De acuerdo a Mansilla, “las fibras profundas de este malestar colectivo”¹²⁸ se hallan en el anhelo de preservar o retornar a una identidad colectiva no contaminada por los avances de la sociedad occidental, pero simultáneamente se desean obtener las ventajas tecnológicas y económicas de ese orden occidental. El resultado es la habitual disyuntiva entre universalismo y particularismo, que se da también en numerosos representantes del pensamiento boliviano desde el siglo XIX. Según Mansilla, pensadores como Gabriel René Moreno y Alcides Arguedas habrían representado la tendencia universalista y

¹²⁸ Ibid., p. 17.

liberal, mientras que Franz Tamayo, los nacionalistas y los indianistas constituirían la línea particularista y antiliberal¹²⁹.

Mansilla sostiene que Fausto Reinaga es uno de los grandes precursores teóricos del indianismo porque anticipó la contraposición frontal entre la tradición indígena y el modelo occidental. En 1969 rechazó cuatro elementos que esclavizarían al indio: el derecho romano, los códigos napoleónicos, la democracia francesa y el marxismo-leninismo¹³⁰. Según Mansilla este rechazo tiene importantes consecuencias histórico-sociales: (1) ignora o por lo menos encubre los rasgos autoritarios y paternalistas de las culturas indígenas y (2) ignora y encubre la tecnofilia imperante en las comunidades indígenas del presente, que adoptan las nuevas tecnologías occidentales sin reparar en los peligros que conllevan las mismas para el medio ambiente y para la formación de inclinaciones consumistas. Por todo esto el autor supone que las teorías indianistas se niegan a percibir el grado de occidentalización que ha alcanzado el ámbito indígena en su contacto permanente con el modelo civilizatorio de Occidente en los últimos quinientos años.

En el campo específico de la filosofía de la historia, Mansilla afirma que el punto más débil de las teorías indianistas consiste en la “mística de la tierra”¹³¹, la cual parte de la creencia de que ha habido una Edad de Oro previa a la conquista española, en la cual habrían predominado dos características: la prosperidad material y la solidaridad social. Mansilla hace notar que casi todas las culturas del mundo presuponen una edad mítica, de la cual no hay testimonios fehacientes de su existencia, pero esta utopía de la Edad de Oro tiene la función normativa de recordar una posibilidad de desarrollo que habría existido y que conllevaría los rasgos esenciales de la etapa histórica que habría que alcanzar en el futuro. Lo criticable residiría en pensar que fue la conquista española, o sea la injerencia externa, la que destruyó ese estado de perfección. La utopía que se

¹²⁹ Ibid., p. 27.

¹³⁰ Ibid., p. 37. Mansilla se refiere al libro: Fausto Reinaga, *La revolución india*, p. 15.

¹³¹ Ibid., p. 43.

quiere alcanzar sería muy similar a la que existió al comienzo de la historia. Mansilla califica de conservador este punto de vista que, pese a su envoltura a menudo revolucionaria, se orienta normativamente de acuerdo a un pasado del que no existen testimonios seguros y que por ello mismo ha adquirido la cualidad de lo mítico, que equivale también a lo que no debe ser criticado.

Esta tendencia a enaltecer un pasado inseguro es calificada por Mansilla como una manifestación explícita de un espíritu conservador. En la actualidad el representante filosófico más importante sería Javier Sanjinés, cuyo intento a favor de esa inclinación es visto por Mansilla como una subordinación del mundo moderno, urbano y racional a las necesidades de una restauración de lo antiguo¹³². Mansilla critica sobre todo “la fidelidad a un orden social arcaico”¹³³, que se expresaría hoy en el rechazo del racionalismo en los campos político, institucional y cultural y en el retorno a un orden social predemocrático, colectivista y apegado a las pulsiones básicas de la sociedad. En autores como Franz Tamayo y Javier Sanjinés, Mansilla critica la capa superficial de radicalismo revolucionario que encubre un espíritu profundamente conservador y estático. Siguiendo con su crítica de la mentalidad conservadora, nuestro autor supone que la búsqueda de identidad y dignidad representa, en el fondo, una “ideología compensatoria”¹³⁴ que busca mitigar las carencias en el desarrollo del presente y los agravios del pasado, como habría ocurrido en casi todos los modelos civilizatorios.

En mi resumen interpretativo: Mansilla pone en duda el carácter original del indianismo y de corrientes afines y asevera que en el Tercer Mundo hay tendencias similares que buscan una compensación por los efectos de un desarrollo considerado como carencial. El indianismo se inscribiría entonces en un desarrollo mundial que busca reivindicar lo positivo de un pasado mítico, echando todas las culpas por el mal desarrollo posterior a agentes externos. La descolonización, según nuestro autor, se

¹³² Javier Sanjinés C., *Rescoldos del pasado*.

¹³³ H. C. F. Mansilla, *Una mirada crítica sobre el indianismo...*, p. 45.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 48.

manifestaría como una retórica, practicada por pensadores indianistas, pero que no es seguida por la mayoría de los individuos que componen los sectores indígenas de Bolivia, los que estarían interesados en realidad por obtener en el plazo más corto posible las ventajas del mundo occidental¹³⁵. Una ideología compensatoria trata entonces de enaltecer indebidamente un pasado nebuloso y de encubrir el hecho de que las metas normativas del presente (urbanización, modernización, industrialización) son adoptadas de la cultura occidental porque, de acuerdo a Mansilla, todavía no hay una alternativa real y práctica al modelo occidental¹³⁶. Finalmente hay que mencionar que su libro sobre la confrontación entre la filosofía occidental y la filosofía andina no contiene ningún rasgo que vaya más allá de las ideas expuestas hasta ahora¹³⁷.

4.8 Esbozo de un cuestionamiento a las teorías de H. C. F. Mansilla

Según mi interpretación, el conjunto de los escritos de Mansilla nos brinda una impresión a primera vista contradictoria. Por un lado Mansilla aparece como oponente de la modernización en la línea de sus maestros de la Escuela de Frankfurt. Por otro lado es un crítico de posiciones izquierdistas y se basa en un liberalismo democrático, que más bien fue siempre partidario de la modernización criticada por el mismo Mansilla. Hasta se puede afirmar que nuestro autor tuvo simpatías por el marxismo occidental o crítico cuando postula que la lucha contra la alienación humana debe tener algo más que una dimensión económica. La posición principal de Mansilla puede ser descrita como un humanismo opuesto al economicismo del marxismo ortodoxo soviético y del mundo

¹³⁵ Ibid., pp. 90-92.

¹³⁶ Cf. el interesante texto de Blithz Lozada Pereira, “La mirada crítica de Mansilla sobre el indianismo”, pp. 6-9.

¹³⁷ H. C. F. Mansilla, *Filosofía occidental y filosofía andina*. Para una reseña crítica cf. Blithz Lozada Pereira, “Un libro que compara la filosofía occidental con la filosofía andina”, pp. 305-311.

consumista del presente capitalista. Mansilla ha mantenido aspectos fundamentales de la doctrina de la Escuela de Frankfurt, entre ellos una opinión básicamente negativa de la evolución histórica vista como el progreso material perenne y siempre benéfico. Como hemos visto, esto conlleva a veces una visión favorable de algunos aspectos de lo premoderno.

De todas maneras es interesante la paráfrasis de la obra de Mansilla que elabora Fernando Molina como conclusión a un análisis global de la obra Mansilla:

“¿Debemos progresar, entonces? Sí, pero sin olvidar que el progreso engendra sus propios problemas. ¿Debemos cambiar? Sí, pero sin perder de vista las ventajas de la tradición. ¿Defender lo que ya está hecho y dado, esto es, la ‘identidad’? Sí, pero no sin vivir abiertos a la novedad, a lo que otras ideas y otras prácticas tienen para darnos. [...] Y la pregunta final: ¿Estamos llamados a imponer a los demás un orden de estas características? No, porque en este caso supondríamos que un solo camino, el nuestro, es el único posible [...]”¹³⁸.

Molina nos dice que, en el fondo, Mansilla persigue una actitud estoica: “Lo sabio no es tratar de ser perfectamente bueno sino tan bueno como se pueda”¹³⁹, lo que tiene cierto sentido común que Mansilla compartiría con gusto. El propio Molina admite que el liberalismo de Mansilla se muestra entonces como un liberalismo crítico que está proyectado siempre en contra de otros dogmas. Mansilla critica las ideas de derecha y también las de izquierda, lo que en el fondo es “la posición del verdadero intelectual. Aunque habría que añadir, para ser precisos, que es la del intelectual liberal”¹⁴⁰.

Hay que mencionar un punto de crítica importante a este autor. En numerosos escritos suyos se observa la mención de innumerables datos históricos y empíricos, un espíritu crítico y esfuerzos conceptuales notables. En suma: una apreciable reflexión teórica. Pero al final estas obras terminan siempre con una solución muy modesta: la democracia liberal pluralista emerge como el mal menor, como el modelo civilizatorio que hay que

¹³⁸ Fernando Molina, “El aporte de H. C. F. Mansilla”, en: Fernando Molina, *Roberto Prudencio y los otros del bicentenario*, pp. 35-48, aquí p. 45.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 47.

apoyar porque toda otra alternativa resulta aún peor. Aquí se detecta una carencia de originalidad: hay una cierta incongruencia entre el despliegue de conocimientos y la elaboración de modelos teóricos, por un lado, y la pequeñez de caminos nuevos y propuestas atractivas, por otro. Esta modestia de Mansilla al esbozar una alternativa histórico-política aceptable puede convertirse en una ambivalencia que ilumina muy poco el panorama del presente. Esta impresión de poca claridad conceptual se refuerza por el uso inflacionario de términos como sentido común, mentalidad general, modernidad, cultura política autoritaria, etc., que nunca son definidos claramente, pero utilizados como si fuesen del conocimiento general de los lectores. El mismo problema de una imprecisión conceptual surge cuando nuestro autor utiliza el término “aristocracia” en tres significaciones distintas: gobierno o influencia decisiva de una élite consagrada por el nacimiento y su posición social preeminente (como la antigua nobleza); gobierno de los mejores en sentido ético; y gobierno de una élite con una mejor formación profesional y conformada por el desempeño individual de sus miembros en el interior de un sistema competitivo (meritocracia).

La lectura de los libros de H. C. F. Mansilla brinda una impresión sugerente y novedosa, pero también una desilusión reiterativa. Por todo lo expuesto y basándome en el conjunto de los escritos del autor y para aclarar estas ambigüedades, considero necesario exponer críticamente el contenido de los conceptos mencionados en este capítulo:

Sentido común quiere decir para Mansilla una mentalidad colectiva, profundamente arraigada en la sociedad respectiva, y que por ello no es necesario explicitarla públicamente. En cuanto mentalidad general es el conjunto de valores y concepciones que tiene una sociedad sobre los factores básicos indispensables para su preservación en el tiempo y para la convivencia más o menos pacífica entre sus diferentes grupos y estamentos. Por ser precisamente fundamentales, estas valoraciones axiológicas son aceptadas por la colectividad sin una reflexión previa y, por supuesto, sin una crítica intelectual. Algunos lineamientos (comportamiento electoral repetitivo, pautas normativas de conducta social) del sentido común pueden ser discernidos y establecidos

cuantitativamente, por ejemplo mediante actos electorales y por medio de encuestas de alta representatividad, pero en general la mentalidad colectiva es una construcción teórica especulativa, que como tal exhibe una inexactitud inherente que no se puede eliminar del todo. Una parte de la obra global de Mansilla tiene ese carácter de especulación teórica, pese a su inclinación a citar ocasionalmente encuestas de opinión colectiva y estudios de campo.

Modernidad significa para el autor dos aspectos diferentes: a) Históricamente es la era que se inicia con el Renacimiento y el racionalismo. Este último empieza a moldear decisivamente el mundo occidental según los preceptos de la ciencia y la tecnología.; b) sociológicamente modernidad significa el ámbito urbano, industrial, que ha superado el anterior mundo rural, basado en valores religiosos y tradicionalistas, es decir prerracionales. Es claramente la dimensión de la racionalidad instrumental y laica, que distingue desde entonces el ámbito occidental a nivel planetario. Aquí debemos entender que el autor es partidario de la modernidad, pero preservando elementos de la premodernidad como por ejemplo: la religión (pero libre de ritos e instituciones), algunos factores aristocráticos ya mencionados y los valores y logros estéticos, como los conseguidos en el Renacimiento, que no han sido superados en la modernidad. Mansilla es crítico de la modernidad en el sentido de cuestionar los terribles efectos de la racionalidad instrumental en los campos del medio ambiente, de la carrera armamentística y de la multiplicación de las alienaciones contemporáneas (por ejemplo: los excesos del consumismo, la mecanización de las relaciones humanas y la destrucción de los lazos primarios). Demás está decir que el autor ha reflexionado sobre estos aspectos por la influencia de su formación debida a la Escuela de Frankfurt.

Cultura política autoritaria significa para Mansilla el conjunto de valores de orientación de origen ancestral, tradicional, premoderno y prerracional, que son obedecidos por la población respectiva a causa de su amplio prestigio no racional, es decir por su predominancia en largos periodos históricos, sin que se haya debatido públicamente sobre la necesidad contemporánea de conservación o no. Típicos ejemplos

de esta cultura son el caudillismo, el populismo y el secretismo en las actuaciones estatales.

Populismo para Mansilla es un tipo muy difundido de régimen político en América Latina que se distingue por gobiernos elegidos legalmente, pero que construyen nuevas élites muy privilegiadas, pero encubiertas por una propaganda muy eficaz que proclama permanentemente un vínculo muy estrecho entre el gobernante y el pueblo, sin pasar por las intermediaciones liberales clásicas como parlamentos y partidos democráticos.

Finalmente pude establecer que el autor mencionado es un anti-utopista o un crítico de las utopías. Esta perspectiva de su filosofía de la historia presenta un dilema, ya que en toda su obra no se encuentra ninguna alternativa concreta frente a los muchos problemas del presente que él critica, pero sin esbozar una solución específica para ellos. Si bien el autor menciona el fortalecimiento de las instituciones como una meta positiva a alcanzar, no propone, sin embargo, ningún camino claro de acción para alcanzar este fin, que así permanece en la abstracción. Me pregunto si la labor de los filósofos del siglo XXI es la continuación de la reflexión abstracta, o si debemos emplear la filosofía para resolver problemas concretos como una forma de superación de este pensador que nos antecede.

CAPÍTULO V

V La crítica a las tradiciones occidentales del racionalismo y el liberalismo

Los pensadores liberales mencionados hasta aquí comparten de manera acrítica y casi automática el paradigma indubitable que sería la democracia pluralista moderna de origen europeo occidental. En otras palabras: la modernidad occidental aparece como la variable independiente, frente a la cual se miden las deficiencias de la cultura política boliviana y las numerosas carencias de la misma. Por ello es conveniente acudir, aunque sea brevemente, a posiciones que cuestionan de forma radical la vigencia y hasta la utilidad de la tradición occidental en el ámbito andino.

1 Javier Medina y el racionalismo occidental

Javier Medina es uno de los exponentes más conocidos de la crítica a la tradición filosófica occidental. Su estilo expositivo es claro y elegante y representa una posición relativamente extendida en el ámbito andino. Por ello hay que conocerla, pues constituye un rechazo fundamentado del racionalismo en cuanto único instrumento para conocer el mundo que subyace a las concepciones liberales. Este autor construye un marcado dualismo (dos posiciones enfrentadas) en lo relativo a las concepciones de ver el mundo:

(1) La primera concepción es la occidental o racionalista, llamada también “paradigma newtoniano”¹, que consiste, según Medina, en una visión objetivista, racionalista y cartesiana de ver el universo: el ser humano observa fríamente su entorno, lo mide utilitariamente y lo registra con el exclusivo fin de servirse de él. Esta visión es calificada como “reduccionista”², y de acuerdo a Medina ha llevado a ver la naturaleza como una mera cantera para los designios humanos. Uno de los resultados más

¹ Javier Medina, *Mirar con los dos ojos*, p. 43.

² *Ibid.*, p. 45.

importantes es la explotación despiadada de los recursos naturales y la destrucción actual del medio ambiente.

(2) Frente al paradigma newtoniano, Medina presenta el llamado “paradigma cuántico”³, que estaría representado por la Cábala judía (Medina escribe *Kabbalah*), “el animismo amerindio” y, en filosofía, por el postmodernismo relativista del presente⁴. Esta segunda posición tendría la ventaja triple de: a) dialogar intensamente con los otros legados culturales, b) proponer una vida de armonía con la naturaleza y c) fomentar la contextualidad, la incertidumbre y el relativismo como valores positivos de orientación⁵.

La obra de Medina no contempla un análisis específico del liberalismo, y tampoco un tratamiento crítico de posiciones liberales en Bolivia, pero simultáneamente Medina da a entender que las concepciones liberales pertenecen a la cultura occidental del paradigma newtoniano: son posiciones que no son falsas, sino limitadas, restringidas al campo de lo instrumental y que deberían ser englobadas dentro de un paradigma mayor que no las anula, pero que les da un valor relativo a su contexto de origen. Se evitaría así que el paradigma newtoniano sea considerado como el único válido y dominante. Se puede inferir que Medina considera al liberalismo como una parte integrante del paradigma cartesiano-newtoniano, es decir: un elemento que se lo puede utilizar en segmentos limitados de los ámbitos técnico y económico.

Su concepción sobre el *Buen Vivir o Vivir Bien (Suma Qamaña)* no contiene ninguna mención específica referida al pensamiento y a las prácticas liberales, pero es interesante porque representa una aplicación concreta de su concepción del paradigma cuántico. Para Medina *Vivir Bien* es una “pálida metáfora que tiende a reducir

³ Ibid., p. 127.

⁴ Ibid., p. 143.

⁵ Ibid., p. 93. Sobre esta temática el autor ha publicado un importante resumen: Javier Medina, “Cosmovisión occidental y Caos-cosmo-con-vivencia indígena”, pp. 71-216.

antropocéntricamente su significado”⁶. El autor propone la expresión “*Criar la vida*”⁷, que estaría fundamentada en una lógica cuántica mucho más amplia, propia de la cultura amerindia, basada, a su vez, en la armonía con la Madre Tierra y en el principio de reciprocidad permanente. Esta cultura amerindia habría producido una relación no utilitaria con la naturaleza, que puede ser descrita como “el cuidado físico y espiritual de la biósfera”⁸. El habitante de esta cultura vive “consustanciado con el animal y las plantas”⁹, lo que permite una armonía permanente con los ecosistemas naturales. En oposición a la cultura occidental el trabajo no es visto como la obligación permanente y a veces dolorosa de exprimir y explotar a la naturaleza, sino como algo festivo y alegre, que la naturaleza acepta gustosamente.

Me detuve en el enfoque de Javier Medina porque esta concepción filosófica está muy difundida entre intelectuales indianistas y de corrientes afines, aunque no está sustentada en datos empíricos ni tampoco en una lógica argumentativa y discursiva, lo que sería una concesión inadmisibles a la lógica racionalista occidental. Medina tampoco conoce o admite una diferenciación entre racionalidad instrumental y racionalidad global, lo que constituye uno de los elementos rescatables de la tradición occidental. Y también es muy probable que los campesinos indígenas del país, cuyos valores de orientación se modernizan aceleradamente (en dirección, entre otras cosas, a un consumismo de cuño universal), no tengan mucho aprecio por las inferencias prácticas que se puedan derivar de la teoría de Medina. Esta última resulta, sin embargo, interesante porque nos muestra el arraigo muy vigoroso de doctrinas místico-místicas y el poco interés que despiertan los valores de la democracia liberal pluralista en el seno de la comunidad intelectual boliviana.

⁶ Javier Medina, “Acerca del Suma Qamaña”, pp. 39-64, aquí p. 39.

⁷ Ibid., p. 39.

⁸ Ibid., pp. 42-48.

⁹ Ibid., pp. 49-50.

2 Otros enfoques críticos

En una línea parecida se halla el enfoque de Silvia Rivera Cusicanqui, quien explicita ampliamente su crítica a la tradición occidental cuestionando dos fenómenos (mestizaje y ciudadanización), que ella califica como los elementos decisivos en la ideología liberal de la Bolivia modernizadora. El “horizonte liberal”¹⁰, según la autora, trata de educar y formar a los llamados sectores intermedios, como son los consagrados a actividades de administración y control. Desde la época colonial estos sectores se han especializado y hasta han monopolizado las funciones de orden público: policía, militar, juez, abogado y afines. La crítica principal de Rivera se refiere a que estos sectores intermedios no han desarrollado ni una cultura propia ni una identidad nueva. Es decir: han sido sectores de proceder imitativo que han tratado de copiar las pautas de comportamiento y los valores de orientación de Europa occidental, sin haber generado elementos propios que los diferencien de la clase alta tradicional, por un lado, y de los estratos indígenas, por otro.

La principal crítica de Rivera al mestizaje reside en afirmar la inautenticidad de este último. No logró nunca desarrollar una cultura propia que hubiese sido realmente diferente del modelo civilizatorio occidental. De acuerdo a Rivera, los mestizos nunca pudieron integrarse a las grandes mayorías nacionales. Rivera afirma que los liberales bolivianos fueron la representación mayor de esa incongruencia, que se manifestaba, por ejemplo, en que ellos no tomaban en serio sus propias consignas, como la libertad y la igualdad, las que fueron “escamoteadas” en detrimento de los indígenas del país. Constituciones, leyes y reglamentos liberales nunca bajaron al nivel de los indígenas, perpetuando así el colonialismo interno y la discriminación de los indígenas de la esfera oficial del país. Pero al mismo tiempo la autora desahucia todo esfuerzo práctico vinculado al legado liberal como factores de inautenticidad y extranjería (ley del divorcio, reforma educativa, separación entre Iglesia y Estado, creación del Registro

¹⁰ Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, p. 80.

Civil independiente de las parroquias, etc.)¹¹. En este sentido Rivera Cusicanqui investiga las contradicciones culturales y políticas del proyecto nacionalista que empezó en abril de 1952. El nacionalismo revolucionario de aquella época, nos dice la autora, habría continuado y fortalecido el mestizaje colonial andino. El discurso del mestizaje del Movimiento Nacionalista Revolucionario habría sido un instrumento de dominación cultural para mantener vigente el colonialismo interno que entonces significaba la absoluta prevalencia de blancos y mestizos sobre la mayoritaria población indígena boliviana. El nacionalismo revolucionario intentó, según la autora, “reinventar la historia” e instaurar una “ciudadanización forzada” de los indígenas, la que, en el fondo, habría tratado de eliminar la identidad de los indígenas, construyendo artificialmente un mestizaje global espurio. La consecuencia sería la “recomposición de la casta encomendera u oligarquía colonial republicana”¹², valiéndose de los modernos medios de comunicación. De acuerdo a Rivera Cusicanqui, el nacionalismo revolucionario se percibía a sí mismo como portador de un proyecto de mestizaje que quería construir un país “masculinizado, occidental y cristiano, es decir blanco, decente, homogéneo e individualista, fundado en el modelo hegemónico de la familia patriarcal y nuclear moderna”¹³. Todas estas políticas modernizantes (meras “prácticas simbólicas coloniales”) no podían disimular la preservación del colonialismo, que, según la autora, podía ser calificado como una “opresión cultural infame, penetrando los cuerpos, los hogares y las familias indígenas, con sus modelos de buena vida burguesa”¹⁴. Rivera Cusicanqui sostiene que el desarrollo posterior de Bolivia no logró ese mestizaje modernizante, que así ha permanecido como una ideología de los grupos dominantes de blancos y mestizos para encubrir eficazmente la continuación del persistente

¹¹ Ibid., pp. 91-95.

¹² Silvia Rivera Cusicanqui, “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Réquiem para un nacionalismo”, pp. 64-100, aquí pp. 64-65. Se trata del ensayo más importante de la autora que toca temas de filosofía política.

¹³ Ibid., p. 66.

¹⁴ Ibid., p. 72.

colonialismo interno. A este tipo de nacionalismo fracasado hay que cantarle un réquiem, nos dice la autora, porque la mayoría de la población boliviana habría permanecido fiel a una cultura tradicional claramente no occidental¹⁵.

Las obras de Silvia Rivera Cusicanqui me parecen importantes porque revelan los puntos flacos de la praxis modernizadora democrático-liberal y también algunas de las carencias de sus postulados teóricos. Pero en varios puntos esta crítica no corresponde a la realidad socio-histórica del país y no hace justicia a los aspectos rescatables de los enfoques racionalistas. Es improbable, por ejemplo, que la mayoría indígena del país rechace globalmente la llamada cultura occidental. Sus prácticas económicas y comerciales, sus innovaciones tecnológicas y hasta sus pautas de consumo cotidiano han sido aceptadas y adoptadas por una amplia mayoría de los estratos indígenas, que ya viven en centros urbanos y en contacto diario con el modelo civilizatorio occidental.

El apelar a la *inautenticidad* de este modelo de vida, que ha sido iniciado por blancos y mestizos, representa un rasgo conservador en el pensamiento de estos autores, entre los cuales se hallan también Javier Sanjinés y Josefa Salmón, que ya he mencionado anteriormente. Javier Medina, por ejemplo, considera que el orden social prehispánico debe ser visto aún hoy como paradigmático y practicable¹⁶. La originalidad de los amerindios es enaltecida de manera considerable, como cuando Medina declara que el amerindio es la “misma Tierra devenida conciencia, libertad, inteligencia” y que su lógica “implica la actitud más inclusiva posible y menos excluyente”¹⁷. El resultado es embellecer indebidamente un pasado nebuloso y desconocer la realidad contemporánea, signada por sincretismos y mestizajes de variada índole. Lo mismo sucede con la visión profundamente negativa que estos autores tienen de los procesos de urbanización y ciudadanización, que no han sido y no son rechazados por los indígenas del país. El antimodernismo de estos autores nos señala su posición anacrónica, aunque ellos se

¹⁵ Ibid., p. 93, 95.

¹⁶ Javier Medina, *Mirar...*, p. 24, 26.

¹⁷ Ibid., p. 169. Medina concluye su libro con las palabras: “Deseo demostrar que Occidente tiene minimizado lo que la Indianidad posee de modo maximizado y viceversa” (ibid., p. 195).

adscriban a las teorías postmodernistas más actuales y a los estudios postcoloniales que parecen encarnar una visión novedosa de la realidad contemporánea de Bolivia.

CAPÍTULO VI

VI Conclusiones

Las principales conclusiones de mi tesis pueden ser resumidas de la siguiente forma:

(1) Considero que el racionalismo y el liberalismo son tendencias importadas de Europa occidental, pero que, con el tiempo, se han aclimatado en el ámbito andino y en Bolivia, como muchas otras corrientes culturales (por ejemplo el marxismo en sus muchas variantes), sufriendo a veces las modificaciones que impuso una cultura relativamente autoritaria. En el caso boliviano y a partir de la restauración de la democracia (1982) podemos hablar de enfoques liberal-democráticos relativamente serios y autónomos en el sentido de análisis que poseen un espectro temático bastante amplio, que han rebasado el campo de las ciencias sociales y políticas y han ingresado en el terreno de la filosofía política. Ello tiene que ver también con la formación académica de los principales exponentes de esta corriente, que combinan reflexiones filosóficas con enfoques de las ciencias sociales.

(2) Creo que la obra de Mamerto Oyola Cuéllar (a fines del siglo XIX) es importante porque representó en forma clara una tendencia fuerte del liberalismo de su época y, en general, de posiciones racionalistas en Bolivia, que se distinguieron por un liberalismo intenso en los campos económico e institucional, pero al mismo tiempo, por la aceptación de valores religiosos en la vida espiritual y por la tolerancia tácita de la cultura autoritaria en la esfera política. Esto empezó a cambiar recién en las últimas décadas del siglo XX.

(3) El liberalismo modernizador, propugnado a fines del siglo XIX y a comienzos del XX por el Partido Liberal y cuyo representante más ilustre en el campo intelectual fue Alcides Arguedas, también tuvo en la praxis efectiva del Partido Liberal y en la obra tardía de Arguedas una inclinación a aceptar soluciones claramente autoritarias. No se

trató, evidentemente, de una filosofía política en sentido estricto, pero sí de un *ethos* intelectual bastante difundido en la sociedad boliviana y por ello digno de ser estudiado.

(4) Por ello es conveniente vincular la reconstrucción de la filosofía política liberal (a partir de 1982) con una descripción de la cultura política del autoritarismo y especialmente de sus repercusiones en el campo intelectual. La tendencia antiliberal caracterizó la historia política y cultural boliviana durante un largo periodo en el siglo XX, lo que afectó también a las corrientes marxistas. Sus fundamentos fueron, por un lado, el irracionalismo, el culto de las emociones y los sentimientos, el nacionalismo y el telurismo (la “mística de la tierra”, como Guillermo Francovich llamó a este fenómeno) y, por otro lado, la propagación de un marxismo muy diferenciado y rico en hipótesis interpretativas, pero autoritario y antidemocrático en otros campos, como fue el aporte de René Zavaleta Mercado. Todo esto influyó sobre la conformación de enfoques de filosofía política en Bolivia.

(5) Hay en Bolivia un renacimiento del pensamiento liberal, democrático y racionalista en las últimas décadas del siglo XX, a lo que contribuyeron factores como la declinación de los modelos socialistas (a partir de 1989), la pérdida de prestigio de los sistemas filosóficos con pretensiones universales (todas las variantes del marxismo), el considerable aumento de la significación filosófica de las ciencias sociales y, más específicamente en nuestro país, el descalabro del movimiento sindical y la introducción de políticas públicas de carácter neoliberal. Pese al resurgimiento de posiciones populistas e indianistas, los pensadores bolivianos hoy gozan de una mejor educación y tienen una visión más amplia, sobre todo en ciencias sociales, que las generaciones anteriores.

(6) Mi trabajo quiere dar a conocer la riqueza y la originalidad de los pensadores liberales de las últimas décadas del siglo XX y de las primeras del siglo XXI, entre otros motivos a causa de que las tendencias antiliberales (el poderoso “magma antiliberal”,

según Pablo Stefanoni), aún vigorosas en el área andina y en Bolivia, han opacado hasta hoy los enfoques liberal-racionalistas y han otorgado un renovado lustre a formas autóctonas del marxismo y a las tradiciones indianistas, teluristas y nacionalistas.

(7) Las obras de René Antonio Mayorga y H. C. F. Mansilla han resultado particularmente interesantes porque combinan la filosofía con las ciencias sociales contemporáneas. Estos pensadores se adhieren a elementos centrales del racionalismo, como el cuestionamiento permanente de toda posición anterior y la decisiva relevancia atribuida a la discusión pública y abierta a nuevas opciones teóricas y prácticas y, al mismo tiempo, intentan poner sobre el tapete de la discusión intelectual temáticas que las corrientes intelectuales predominantes han dejado de lado, como la vigencia de tradiciones autoritarias y la obsolescencia del marxismo.

(8) El pensamiento liberal-racionalista no está, por supuesto, por encima de toda crítica. Analistas como Javier Medina, Silvia Rivera Cusicanqui y otros tienen el mérito de señalar las limitaciones de los enfoques liberal-racionalistas, tanto en el terreno filosófico (una posible sobrevaloración del racionalismo occidental) como en el campo antropológico (el desconocimiento de los liberales con respecto a la población y a la cultura originarias del país). Por otra parte creo poder afirmar que en su conjunto el pensamiento liberal boliviano, pese a su alto nivel académico y a la calidad conceptual de sus contribuciones, no ha mostrado una especificidad propia ni ha producido teoremas que sean realmente originales, permaneciendo como tributario de las corrientes intelectuales de Europa Occidental.

(9) Estimo que el desarrollo de este trabajo significa la corroboración explícita de la proposición central. Con los problemas y los vacíos propios de toda corriente de pensamiento, el liberalismo en Bolivia ha mostrado una determinada continuidad desde aproximadamente fines del siglo XIX y se ha enriquecido notablemente en las últimas décadas del siglo XX mediante las contribuciones de autores que han recibido una mejor

formación académica y que han estado en contacto con la evolución de la filosofía política a nivel mundial.

Mi tesis se entiende como un primer esfuerzo para comprender y reconstruir una línea importante de pensamiento boliviano, sobre la cual no existen publicaciones sistemáticas.

Glosario de términos

Aristocracia:

Gobierno de los mejores. Habitualmente denota un sistema político-institucional que favorece a una élite social basada en el nacimiento y en la pertenencia a las antiguas familias privilegiadas. El término es utilizado también para significar una meritocracia, un sistema basado en la preponderancia del desempeño individual definido por la calidad profesional.

Ciencias sociales:

Los estudios producidos aproximadamente desde comienzos del siglo XX en los campos de la historiografía, la sociología, las ciencias políticas y la economía, que son indispensables para conocer adecuadamente el mundo contemporáneo y que han tenido una cierta influencia sobre muchos exponentes de la filosofía política.

***corpus* teórico:**

Conjunto más o menos sistematizado de ideas, conocimientos, hipótesis y resultados acerca de un tema específico.

Cultura política:

Conjunto de valores colectivos de orientación que predominan en una comunidad concreta y que generalmente no son internalizados ni debatidos racionalmente.

***ethos*:**

Mentalidad colectiva, conjunto de costumbres, sensibilidad colectiva, base de la cultura política

Filosofía política:

Parte de la filosofía consagrada a analizar aspectos de la convivencia pública y de las instituciones respectivas como el Estado, los partidos y las asociaciones.

Fundamento:

Base, cimiento o principio de una teoría o de un programa.

Liberalismo:

Corriente socio-política basada en el individualismo, en el respeto de los derechos humanos y las libertades políticas, en el fomento de la propiedad privada, en la promoción del debate abierto de temas público-políticos, en la necesidad de limitar el poder político mediante instituciones sólidas y, ocasionalmente, en una inclinación anticlerical.

Mestizaje:

Mezcla o combinación de elementos étnico-culturales. Fenómeno habitual que se produce con la intensificación del comercio, de los contactos políticos y de las migraciones y con la expansión de los avances tecnológicos masivos. En Bolivia tiene a menudo una connotación peyorativa:

Modernidad:

Orden social que apareció primeramente en Europa Occidental, aproximadamente a partir del siglo XVI y que se caracteriza por la vida social en ciudades, el desarrollo de industrias urbanas alimentadas por el desarrollo tecnológico, el pluralismo de ideas y la influencia creciente del racionalismo en casi todos los ámbitos de la vida social.

Nacionalismo:

Corriente social, cultural y política que enfatiza el valor supremo de la nación constituida y, a menudo, del grupo étnico predominante en ella frente a otras etnias y naciones extranjeras y frente a tendencias cosmopolitas.

Positivismo:

Doctrina filosófica que se remonta a Auguste Comte (siglo XIX) y que propugna la investigación de hechos empíricamente comprobables, dejando de lado las especulaciones metafísicas.

Racionalismo:

Sistema filosófico basado en la duda sistemática, en la discusión abierta y pública de contenidos y alternativas, en la crítica a las tradiciones político-culturales y a los saberes ancestrales y en el valor superior del individualismo sobre el colectivismo.

Reconstrucción:

Intento de reformular, a menudo con otras palabras y otros conceptos, una idea, teoría o concepción que parece ser lo suficientemente importante como para ser presentada mediante nuevas formas, pero sin vulnerar el contenido central de la misma.

Sistematizar:

Poner un orden lógico dentro de un conjunto de ideas o de datos empíricos.

Telurismo:

Ideología basada en el culto de la tierra y del paisaje (“mística de la tierra”).

Bibliografía

Arguedas, Alcides, *Obras completas*, (compilación de Luis Alberto Sánchez), México: Aguilar, 1959 (dos tomos).

-----, *Cartas a los presidentes de Bolivia*, La Paz: Editorial Última Hora, 1979.

Arnade, Charles W., *La dramática insurgencia de Bolivia*, La Paz: Juventud, 1982.

-----, *Historiografía colonial y moderna de Bolivia*, Cochabamba: Los Amigos del Libro, 2008.

Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao / Deusto (País Vasco): Editorial de la Universidad de Deusto, 2010 (3ª edición).

Brockmann, Robert, *Dos disparos al amanecer. Vida y muerte de Germán Busch*, La Paz: Plural / UCB, 2017.

Cardozo Larrea, Jaime, *Emergencia y naturaleza del pensamiento filosófico en Bolivia. Una crítica a la tesis de Guillermo Francovich*, La Paz: GUM, 2017.

Corte Nacional Electoral, *Cultura política y democracia en Bolivia*, La Paz, Unidad de análisis e investigación / CNE, 2007.

Fellmann Velarde, José, *Historia de la cultura boliviana. Fundamentos socio-políticos*, La Paz: Los Amigos del Libro, 1976.

Francovich, Guillermo, *Los ídolos de Bacon*, Sucre: Universidad de San Francisco Xavier, 1942

-----, *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos*, La Paz: Don Bosco, 1948.

-----, Guillermo, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

-----, *La filosofía en Bolivia*, La Paz: Juventud, 1966.

-----, *Alcides Arguedas y otros ensayos sobre la historia*, La Paz: Juventud, 1979.

-----, *Los mitos profundos en Bolivia*, La Paz: Los Amigos del Libro, 1980.

-----, *Los papeles de José Ramón y otros diálogos*, La Paz: Juventud, 1984.

-----, “Un cartesiano en Bolivia”, en: Guillermo Francovich, *Variiedad*, La Paz: Juventud, 1988, tomo I, pp. 171-175.

Kempff Mercado, Manfredo, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile: Zig-Zag, 1958.

-----, *Obras Completas*, Santa Cruz de la Sierra: edición privada 2004.

Larson, Brooke, “Indios redimidos, cholos barbarizados: imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)”, en: Dora Cajías / Magdalena Cajías / Carmen Johnson / Iris Villegas (comps.), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*, La Paz: IFEA / Coordinadora de Historia / Embajada de España en Bolivia, 2001.

Laserna, Roberto (editor), *Libertad y liberalismo en Bolivia*, La Paz: Fundación Milenio, 2016.

Lazarte R., Jorge, *Entre dos mundos: la cultura política y democrática en Bolivia*, La Paz: Fundación Milenio, 2006.

Lozada Pereira, Blithz, *La educación del indio en el pensamiento filosófico de Franz Tamayo*, La Paz: IEB, 2010.

-----, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, La Paz: CIMA, 2013.

-----, “La mirada crítica de Mansilla sobre el indianismo”, en: *Pukara. Cultura Sociedad y Política de los Pueblos Originarios* (La Paz), vol. 8, N° 97, septiembre de 2014, pp. 6-9.

-----, “Un libro que compara la filosofía occidental con la filosofía andina”, en: *Estudios Bolivianos* (La Paz), N° 25, diciembre de 2016, pp. 305-311.

Mansilla, H. C. F., *La identidad social y el rol político del sindicalismo boliviano*, La Paz: CEBEM, 1993.

-----, *Aspectos rescatables del mundo premoderno*, Santa Cruz de la Sierra: El País, 2007.

-----, *Evitando los extremos sin claudicar en la intención crítica. La filosofía de la historia y el sentido común*, La Paz: Fundemos, 2008.

-----; Patzi, Félix; Medina, Javier, *Visiones del des-conocimiento entre bolivianos*, La Paz: FBDM, 2009.

-----, *El carácter conservador de la nación boliviana*, Santa Cruz: El País, 2004.

-----, *Los problemas de la democracia y los avances del populismo. Paradojas de la modernidad incompleta*, Santa Cruz de la Sierra: El País, 2011.

-----, *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización. El potencial conservador bajo el manto revolucionario*, La Paz: Rincón Ediciones, 2014.

-----, *Una mirada crítica sobre la obra de René Zavaleta Mercado. La cultura política boliviana y el desprecio por la democracia liberal*, La Paz: Rincón Ediciones, 2015.

-----, *Herencias culturales y prácticas sociales. Ensayos en filosofía política*, La Paz: Plural, 2015.

-----, *Las raíces conservadoras bajo las apariencias radicales en América Latina. La necesidad de una consciencia crítica en torno a problemas históricos y políticos*, La Paz: Rincón Ediciones, 2016.

-----, “Libertad y democracia en el pensamiento boliviano”, en: Roberto Laserna (editor), *Libertad y liberalismo en Bolivia*, La Paz: Fundación Milenio, 2016, pp. 153-177.

-----, *Filosofía occidental y filosofía andina. Dos modelos de pensamiento en comparación*, La Paz: Rincón Ediciones, 2016.

Mayorga, René Antonio, *Democracia a la deriva. Dilemas de la participación y concertación social en Bolivia*, La Paz: CLACSO-CERES, 1987.

-----, *Teoría como reflexión crítica*, La Paz: CEBEM/HISBOL, 1990.

-----, *¿De la anomia política al orden democrático? Democracia, Estado y movimiento sindical en Bolivia*, La Paz: CEBEM, 1991.

-----, *Antipolítica y neopopulismo*, La Paz: CEBEM, 1995.

-----, “La democracia o el desafío de la modernización política”, en: Fernando Campero Prudencio (coordinador), *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea*, La Paz: Harvard Club de Bolivia, 1999.

-----, *Desmontaje de la democracia. Crítica de las propuestas políticas del Diálogo Nacional 2000 y las tendencias antisistémicas*, La Paz: CEBEM, 2001.

Medina, Javier, “Cosmovisión occidental y caos-cosmo-con-vivencia indígena”, en: [sin compilador], *Visiones del des-conocimiento entre bolivianos*, La Paz: Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, 2009, pp. 71-216.

-----, *Mirar con los dos ojos*, La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.

-----, “Acerca del Suma Qamaña”, en: Ivonne Farah H. / Luciano Vasapollo (coordinadores), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz: CIDES-UMSA / La Sapienza / Fundación Xavier Albó, 2011, pp. 39-64.

Medinaceli, Carlos, *La inactualidad de Alcides Arguedas y otros estudios biográficos*, La Paz: Los Amigos del Libro, 1972

-----, *La reivindicación de la cultura americana*, La Paz: Los Amigos del Libro, 1975.

Mendieta Parada, Pilar, *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*, La Paz: ASDI / IFEA / Plural Editores, 2010.

-----, “Ayopaya: Memoria y recorrido historiográfico de una guerrilla de la independencia americana (siglos XIX-XX)”, en: Rossana Barragán et al. (comps.), *Reescrituras de la Independencia. Actores y territorios en tensión*, La Paz: Coordinadora de Historia / Plural / Academia Boliviana de la Historia, 2012, pp. 340-361.

Molina, Fernando, *Guillermo Francovich*, La Paz: Gente Común, 2011.

-----, *René Zavaleta. La etapa nacionalista*, La Paz: Gente Común, 2011.

-----, *El pensamiento boliviano sobre los recursos naturales*, La Paz: Fundación Vicente Pazos Kanki, 2011.

-----, *Roberto Prudencio y los otros del bicentenario*, La Paz: Editorial 3600, 2015.

-----, *La idea aristocrática y la idea liberal. Estudio de la élite política boliviana en el siglo XIX*, La Paz: Editorial Libros Nómadas, 2017.

Oyola Cuéllar, Mamerto, *La Razón universal* [1898], Santa Cruz de la Sierra: Cooperativa Rural de Electrificación (CRE), 2003.

Paredes, Manuel Rigoberto, *Política parlamentaria de Bolivia. Estudio de psicología colectiva*, La Paz: CERID, 1992.

Prudencio, Roberto, *Ensayos literarios*, La Paz: Fundación Manuel Vicente Ballivián, 1977.

-----, *Ensayos históricos*, La Paz: Juventud, 1990.

-----, *Ensayos filosóficos y de arte*, La Paz: Juventud, 1990.

Reinaga, Fausto, *La revolución india*, La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia, 1969.

Rivera, Erika J., “El aporte de Guillermo Francovich a la difícil formación de la identidad nacional”, en: *La Patria* del 20 de julio de 2014, suplemento *El Duende*, vol. XXII, N° 552, pp. 4-5 (primera parte); *La Patria* del 3 de agosto de 2014, suplemento *El Duende*, vol. XXII, N° 553, p. 4 (segunda parte).

-----, “Guillermo Francovich y los dilemas de la identidad nacional”, en: Carrera de Filosofía (comp.), *Reflexiones sobre las obras de Guillermo Francovich y Marvin Sandi*, La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2014, pp. 30-39.

Rivera Cusicanqui, Silvia, “El movimiento sindical campesino en la coyuntura democrática”, en: Roberto Laserna (comp.), *Crisis, democracia y conflicto social*, Cochabamba: CERES, 1985, pp. 129-164.

-----, “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Réquiem para un nacionalismo”, en: *Temas Sociales. Revista de Sociología* (La Paz / UMSA), N° 24, 2003, pp. 64-100.

-----, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.

Rojas Ortuste, Gonzalo, *Vicente Pazos Kanki y la idea de República. Temprano mestizaje e interculturalidad democrática germinal*, La Paz: CIDES-UMSA / AECID / Plural, 2012.

Romero Pittari, Salvador, “Tocqueville y Arguedas”, en: *Presencia Literaria* del 4 de julio de 1982.

Salmón, Josefa, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia*, La Paz: Plural, 2013.

Sanjinés C., Javier, *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*, La Paz: PIEB / Plural, 2009.

Seligson, Mitchell A., *La cultura política de la democracia en Bolivia: 2000*, La Paz: Universidad Católica Boliviana / Encuestas y Estudios, 2001.

Stefanoni, Pablo, *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*, La Paz: Plural, 2015.

-----, *“Qué hacer con los indios...”. Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*, La Paz: Plural, 2010.

Tamayo, Franz, *Creación de la pedagogía nacional* [1910], La Paz: Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas, 1944 (Biblioteca Boliviana vol. 5).

Thibaud, Climent, *La Academia Carolina y la independencia de América. Los abogados de Chuquisaca (1776-1809)*, Sucre: Editorial Charcas, 2010.

Villava, Victorián de, “Discurso sobre la mita de Potosí” [1793], en: Ricardo Levene, *Vida y escritos de Victorián de Villava*, Buenos Aires: Peuser 1946, pp. I-CXXX.

Zavaleta Mercado, René, *Obra completa* (3 tomos en 4 volúmenes), compilación de Mauricio Souza Crespo, La Paz: Plural Editores 2011-2016.