

FIL-31

T-1428

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



FORMAS DIALÉCTICAS EN EL
PENSAMIENTO HISTORIOGRÁFICO DE
MANFREDO KEMPFF MERCADO

Tesis de grado para obtener
la Licenciatura en Filosofía

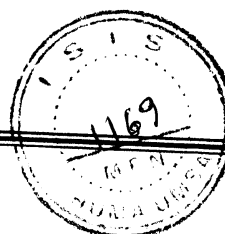
Postulante : Eugenio Vasquez Torrez

Tutor : Lic. Germán Montaña Arroyo

La Paz – Bolivia
2005

01528

HISTORIOGRAFIA
FILOSOFIA DE LA HISTORIA
MANFREDO KEMPFF MERCADO



N. 850130

CS HUM17.001433

41x41
800

Eugenio Vásquez Tórrez

**FORMAS DIALÉCTICAS EN EL PENSAMIENTO
HISTORIOGRÁFICO
DE MANFREDO KEMPF MERCADO**

La Paz - Bolivia

A:

*Mi familia, quienes perseveran en esta
cotidianidad.*

Índice

PRIMERA PARTE: PREMISAS INICIALES

- A. Introducción
- B. Justificación
- C. Objetivos

SEGUNDA PARTE: MANFREDO KEMPF MERCADO Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

- A. La época de la colonia
- B. La época escolástica
- C. La época moderna
 - C.1 La ideología
 - C.2 El positivismo
 - C.3 La filosofía moderna

TERCERA PARTE: MANFREDO KEMPF MERCADO EN EL MARCO DE IDEAS FILOSÓFICAS BOLIVIANAS

- A. Franz Tamayo y Alcides Arguedas
- B. Crisis del liberalismo e insurgencia de ideas nacionalistas y marxistas
- C. Mística de la tierra
- D. La ideología marxista
- E. La Revolución de 1952

CUARTA PARTE: FORMAS DIALÉCTICAS EN EL PENSAMIENTO DE MANFREDO KEMPF MERCADO

SIGNIFICADOS DE LA CATEGORÍA DIALÉCTICA EN LA HISTORIA

- A. La dialéctica como método de la división
- B. La dialéctica como lógica de lo probable
- C. La dialéctica como lógica
- D. La dialéctica como síntesis de los opuestos
- E. Las formas dialécticas en Manfredo Kempff Mercado.

- E.1 Dialéctica de la afirmación del Uno y la negatividad del otro.
- E.2 Dialéctica de la asimilación (o incorporación) "perfecta" de la negatividad.
- E.3 Dialéctica de la asimilación (o incorporación) "imperfecta" de la negatividad.

• CONCLUSIONES

PRIMERA PARTE

A. INTRODUCCIÓN

No cabe duda de que a finales del siglo pasado y a principios de este siglo XXI somos testigos de un abanico de crisis de distintas formas y de distintos niveles: económicas, políticas, sociales, étnicas, educativas, de visiones de la vida, etc. El impacto ha recaído sobre el sentido de las concepciones filosóficas y científicas a tal punto que nuestros viejos esquemas parecen no tener utilidad, en consecuencia, el medio social de la intelectualidad ligada a las nuevas dubitaciones y demandas requiere indagar antecedentes en el terreno de la actividad intelectual y, principalmente, en el filosófico.

Aunque en América Latina hemos reconocido que gran parte de nuestra formación teórica es de carácter imitativo respecto a modelos y teorías explicatorias de la realidad social e histórica de otras latitudes, también hemos reconocido que es necesario distinguir lo propio de lo ajeno entre el pensamiento de autores de una misma o diferente época, así también en el marco del pensamiento teórico de un mismo autor. Por eso que una de las preocupaciones básicas de la investigación teórica

que hemos asumido es la de identificar los ³
caracteres, en este caso, del pensamiento nacional.
En este marco de referencia es que, entre varias
alternativas, hemos seleccionado un aspecto de la
obra y el pensamiento de Manfredo Kempff Mercado en
un nivel de análisis y de interpretación,
distinguiéndolo en su medio espacial y en su tiempo
histórico. Los resultados de esta investigación
determinarán el valor propio o ajeno, en parte o en
su totalidad, de su pensamiento filosófico.

Por el carácter de la temática "Formas dialécticas
en el pensamiento historiográfico de Manfredo Kempff
Mercado", la identificación y el análisis de estas
formas se restringe al contenido de su obra en su
aspecto historiográfico que se mueve dialécticamente
en el tiempo. Lo que no tiene carácter
historiográfico no ingresa al análisis por el simple
motivo de que no tienen en su expresión el núcleo
dialéctico marcado en el tiempo histórico y, además,
porque el objeto de investigación en su necesidad de
precisar y definir las formas dialécticas, no
encontró el sentido dialéctico en las otras obras de
Kempff de carácter axiológico o antropológico.

Nuestro proceso de investigación comenzó con un
problema que se orientaba a pretender identificar

4

proposiciones de tipo filosófico en un supuesto orden de pensamiento de MKM. Sin embargo, esta iniciativa se convirtió en otro problema por las exigencias de la tarea intelectual que definimos. Al empezar a delimitar las proposiciones filosóficas encontramos indicadores de formas de pensamiento dialéctico. A partir de esa situación es que reformulamos el problema: ¿Existen formas dialécticas no explícitas en el pensamiento historiográfico de Manfredo Kempff Mercado? La investigación nos llevó a identificar formas dialécticas al parecer subyacentes en la palabra escrita de MKM. De ahí en adelante enfocamos nuestra atención investigativa en el área de la lógica correspondiente para culminar proponiendo el tema de la tesis.

A partir de la delimitación del área de investigación procedimos a organizar los objetivos del tema y la estrategia de investigación desde un análisis de las expresiones sobre la historia de América donadas por el autor.

B. JUSTIFICACIÓN

1. Es necesario señalar una especie de paradoja en relación al pensamiento dialéctico de Manfredo Kempff Mercado. Fue uno de los intelectuales visibles públicamente ante la mirada de la intelectualidad latinoamericana, no tanto porque haya desarrollado una filosofía *sui generis* en el ambiente cultural boliviano, al contrario, su presencia en ámbitos nacionales, y sobre todo internacionales, se debió más bien a ciertos "privilegios" que gozó en su condición de representante diplomático del gobierno nacional. Perteneció, en términos de clase social, a las élites gubernamentales de finales de la primera mitad del siglo XX. En la historiografía filosófica nacional no ocupa un lugar preeminente en el aspecto de originalidad de pensamiento, las mismas formas dialécticas que identificamos en su pensamiento son, en realidad, atípicas, es decir, no son un fenómeno intelectual que haya mostrado continuidad. Esas formas dialécticas las hemos identificado por encima y a pesar de sus enunciados contra las formas de pensamiento dialécticas. Este hecho de opinión se demuestra en el debate que mantuvo frente al político e intelectual boliviano José Antonio Arce. Podemos decir, entonces, que bajo determinadas

condiciones culturales- en el marco de temáticas⁶ étnicas y en relación a la conquista de América- de manera involuntaria- desarrolló una restringida dimensión de formas dialécticas en su pensamiento, atípicas reiteramos, puesto que no es posible identificar aspectos similares en el resto de su pensar.

De ahí que la tesis FORMAS DIALÉCTICAS EN EL PENSAMIENTO HISTORIOGRÁFICO DE MANFREDO KEMPPF MERCADO, en rigor, debiera demarcar que se muestra solamente en un momento y aspecto de su pensamiento historiográfico. Hemos desarrollado en fases y sentidos, una especie de unidad programática a partir de la presencia escasa de esas formas dialécticas (también podríamos llamarlas microestructuras dialécticas) que nuestra investigación nos ha permitido descubrir y sobre todo recrear. Es necesario subrayar este aspecto producido por una especie de labor de abstracción de nuestra investigación, ya que en ninguno de los estudios anteriores -por otros autores- a esta tesis se habló, ni siquiera en términos de mención, de las características lógicas de su obra, y el hecho se comprende porque no es una constante de su manera de pensar.

Sin duda que nos corresponde en este proceso hacernos responsables de dicha interpretación y recreación, teniendo en cuenta que obedece a una lectura que descubre algunos aspectos dialécticos - en este caso- dados de manera intuitiva por el autor y en realidad de ninguna manera explicitados por él. Tal parece que en ningún momento adquirió conciencia del hecho en su escritura. Tenemos que reconocer que en varios casos, ciertos autores no tienen clara conciencia de sus formas de pensamiento, aunque de hecho las utilicen como maneras "naturales" de su estilo de pensar.

El caso de Kemppf Mercado es de esta naturaleza, y lo curioso y paradójico es que en su juicio racional siempre se ha considerado que una "ciencia auténtica" debe olvidar a la dialéctica (ver capítulo sobre las formas dialécticas*). A pesar de esa declaración hemos actuado en el ámbito de la investigación en empatía metódica con la obra que analizamos, de tal manera que a la obra no se la ha tratado con prejuicios ni en una especie de quietud dogmática.

* El capítulo mencionado (Cuarta Parte, A.) podría haber sido construido o integrado -legítimamente- en un delimitado Marco Teórico; sin embargo cumple la función de pre-establecer una base referencial acerca de formas dialécticas en la historia, dándole de hecho cuerpo formal a la posición dialéctica de MKM.

2. La obra de Kemppf Mercado nos ha dejado entender que su pensamiento está arraigado (o influenciado) en el proceso de las ideas filosóficas de Latinoamérica y por el influjo casi determinante de las ideas filosóficas nacionales de diversa índole en el marco de la época en que desarrolló sus ideas, (primera mitad del siglo XX), una época de ideas definibles a pesar de la diversidad de tendencias. Kemppf Mercado en una parte de su actividad filosófica ha elaborado fases de la historia de la filosofía latinoamericana, es decir, de hecho el autor se hace miembro del camino histórico de estas ideas al pensarlas y al darles una interpretación. Precisamente -diríamos fundamentalmente- el proceso de análisis de la historia de la filosofía latinoamericana es la que nos ha sugerido a indagar la probabilidad de la presencia de algunas formas dialécticas de su pensamiento.

En el caso de las ideas filosófico nacionales, aunque no haya desarrollado una historiación (historiografía) de ellas, comprendimos que el contenido de su pensamiento es efecto de los temas correspondientes a la de los fundadores de las ideas filosóficas bolivianas surgidas principalmente en la primera mitad del siglo XX, así sea en términos de

9
oposición implícita a ellas, aspecto que explicamos e interpretamos en el capítulo correspondiente.

3. El núcleo de esta tesis radica en el descubrimiento de tres formas dialécticas a las cuales nos hemos permitido darles precisa definición: a) *Dialéctica de la afirmación del Uno y la negatividad del Otro*; b) *Dialéctica de la asimilación (o incorporación) "perfecta" de la negatividad*; y c) *Dialéctica de la asimilación (o incorporación) "imperfecta" de la negatividad*.

Sin embargo, a pesar de la autonomía de la explicación de estas formas dialécticas, los otros elementos teóricos e históricos de la tesis son componentes complementarios indispensables para percibir su justificación lógica.

C. OBJETIVOS

C.1 OBJETIVO PRIMARIO:

Identificar y definir formas dialécticas sustantivas en el pensamiento filosófico de Manfredo Kempff Mercado (MKM).

C.2 OBJETIVOS COMPLEMENTARIOS:

- Delimitar las ideas filosóficas latinoamericanas como fuente de especificidad de las ideas dialéctico-filosóficas de MKM.
- Identificar las ideas filosóficas matrices de origen nacional que tienen determinado carácter de afinidad con las ideas filosóficas de MKM.

SEGUNDA PARTE

MANFREDO KEMPF MERCADO Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

A. LA EPOCA DE LA COLONIA

Nos dice Kempff Mercado¹ que en relación a la producción y comercio de libros se nos presenta una situación que sorprende: Mientras que, por un lado se fundan tempranamente imprentas en distintos lugares del continente, por el otro se ejercita un control estricto sobre todas las publicaciones así como sobre el comercio general de libros.

Esto no fue en manera alguna excepcional, pues igual fenómeno se operaba en la metrópoli por aquel entonces. En verdad, lo que hizo la corona española fue sólo adaptar la legislación que regía en la Península a la realidad americana. Fueron quince leyes, contempladas en el tít. 24 del libro 1º de la Recopilación de Indias, las relativas a la imprenta y al comercio de libros en las colonias de América.

La prohibición de las obras consideradas como heréticas regía tanto para España como para sus

12

colonias. El año 1569 se fundó en México y Lima el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, el mismo que no sólo condenaba la importación o lectura de los libros prohibidos por la Iglesia, sino que también juzgaba las herejías, aplicando penas como la de la hoguera, privación de dignidades, confiscación de bienes, etc. Pero al lado de este estricto control religioso existía para las colonias otro de carácter laico: la prohibición de que se lean o escriban libros relativos a los problemas de Indias. Para la impresión de cualquier escrito sobre la materia, se exigía previamente una licencia del Consejo de Indias, que, en buena cuenta, equivalía a una táctica prohibición.

Difícil resulta señalar con precisión la época en que fue introducida la imprenta en las colonias de América. Por los datos recogidos, parece que fue México la primera ciudad colonial española que tuvo imprenta, en 1538. Después la tuvo Lima, en 1584. Se adelantaron en más de un siglo a la llegada de ésta a las colonias inglesas (Filadelfia, 1686). Además existían algunas imprentas clandestinas, como la de Julio -pueblo del arzobispado de La Paz, a orillas del lago Titicaca-, perteneciente a la Compañía de

13

Jesús y donde se imprimió, en 1614, el famoso Diccionario Aymará del Padre Ludovico Bertonio².

La imprenta, sin embargo, con semejante legislación, no podía desenvolverse regularmente y dar los frutos a que estaba llamada por la hora que se vivía. Su papel se redujo principalmente a la impresión de cartillas y catecismos que eran distribuidos en todas las escuelas de la colonia. Claro está que también se editaron ciertos libros.

Un hecho que subraya Kempff es la publicación de catecismos y doctrinas religiosas en las lenguas de los autóctonos americanos. Así, en 1584 se editó en Lima la Doctrina cristiana. Catecismo breve y catecismo mayor; anotaciones o escolios sobre la traducción en las lenguas quichua y aymará; exposición de la doctrina cristiana. "Impreso en la ciudad de los Reyes por Antonio Ricardo, de Turín, primer impresor en estos reinos del Perú". En México también se tradujo el catecismo a las lenguas maya, zapoteca, tarasca, mixteca, etc. Los misioneros se preocuparon mucho por aprender las lenguas de los nativos y redactaron vocabularios y diccionarios de las mismas. El Padre Ludovico Bertonio publicó,

14

además del Diccionario Aymará, un Vocabulario de la Lengua Aymará, en 1612, Fray Gaspar González de Naxava ordenó un arre y vocabulario de la lengua de Yucatán, del jesuita Antonio Ruiz de Montoya³.

Al lado de la orden de los franciscanos, que fueron los primeros en llegar a América, figuran la de los dominicos, los agustinos y, finalmente, la de los jesuitas. Estos últimos seguían las doctrinas de Francisco Suárez, renovador del tomismo en España en el siglo XVI. Y fueron estos jesuitas, con ideas avanzadas en materia de orden político, los que llegados a América se impusieron al poco tiempo en el campo de la enseñanza.

Sin duda que las misiones jesuíticas constituían verdaderos estados independientes dentro de las colonias españolas, pero lo más significativo de todo esto es que la retrógrada legislación sobre libros imperante en aquel entonces, prácticamente no regía en las misiones jesuíticas. El hermetismo misionario permitió que en ellas circularan libremente toda clase de libros, fuera de cualquier control civil o eclesiástico. Los jesuitas tuvieron muy buenas biblioteca, como la de Charcas, que,

después de la de Lima, parece que fue la mejor del Virreinato del Perú. 15

Con la expulsión de la Compañía de Jesús, ordenada por real cédula en 1767, padeció enormemente la cultura en América y se produjo el desmoronamiento de esa inmensa sociedad civil que se había constituido alrededor de las misiones. "Los colegios de la Compañía de Jesús -dice Samuel Ramos- representaron en la Nueva España la vanguardia de las ideas modernas. En ellos se empezaron a enseñar las ciencias físico-matemáticas, se conocieron las ideas de Descartes; Newton y Leibnitz, y de sus aulas partió la renovación de la filosofía escolástica. Por eso los colegios de los jesuitas fueron a veces centros de cultura más avanzados que la Universidad. Si de momento no se resintió la cultura con la expulsión de los jesuitas, fue a causa del vigor que había adquirido la inteligencia mexicana. Sin embargo, hacia el fin del siglo se marca una decadencia, que se atribuye en parte a la falta de aquéllos en la dirección y disciplina de los estudios"⁴.

Sin embargo ya en 1538 mediante bula papal, quedó autorizado el colegio de los frailes dominicos, en

16

Santo Domingo, a titularse Universidad de "Santo Tomás de Aquino", y en 1540 se autorizó allí mismo la creación de una segunda Universidad, la de Santiago de La Paz.

En la siguiente década la corona de España resolvió fundar sendas universidades en las capitales de los dos virreinos entonces existentes. En esta forma fueron creadas las de México y Lima -1551-, que se inauguraron en 1553. Todavía se funda en el siglo XVI la Universidad de Quito, en 1586. Después, en el XVII, fueron creadas las de Bogotá en 1621, la de Córdoba en 1623 y la de Chuquisaca en 1624. Las demás universidades coloniales corresponden ya al siglo XVIII⁵.

Los primeros modelos para la organización de las universidades americanas fueron los de la Salamanca y Alcalá. El latín era el idioma obligatorio para las cátedras, excepto para la de medicina. La estructura de dichas universidades, como la de aquellas que sirvieron de norma, era de raíz completamente medieval.

En aquellas universidades que estaban situadas en centros de importante población indígena, como las

de México, Lima y Chuquisaca, eran obligatorios los estudios de las lenguas nativas para los estudiantes de teología que luego debían enseñar y predicar a dichos elementos.

De manera general, la educación durante la Colonia estuvo encauzada a mantener la unidad religiosa en los pueblos americanos y a asegurar su sometimiento a la corona, sin conceder mayor importancia al contenido científico de la misma. Aristóteles y Santo Tomás eran las únicas autoridades aceptadas oficialmente, en tiempos en que se operaban significativas innovaciones en el pensamiento europeo. España que había cerrado sus puertas a la Reforma, temía que dichas ideas pudieran causarle dificultades en las colonias y cuidó muy bien para que tal cosa no sucediera. De las ciencias y la filosofía que nacen con el Renacimiento, nada se conoció en América Copérnico, Newton y Descartes estaban prohibidas por su desacuerdo con las de Aristóteles.

Nada se sabía de las observaciones ni de las experimentaciones que con tanto entusiasmo recomendara Bacon a comienzos del siglo XVII. Las sutilezas lógicas, dice Ramos, eran empleadas en los torneos en que se repetían las eternas disputas

sobre las universales, el principio de 18
individuación, la analogía de nombre, lo infinito,
etc., y en los que cada cual hacía gala del perfecto
dominio del silogismo. Degeneró esto a extremos
tales, que llegaban a demostrarse mediante este
método las cosas más absurdas y contradictorias que
se pueda uno imaginar⁶.

B. LA EPOCA ESCOLASTICA

Durante todo el siglo XVI, la filosofía en América, ajena a los cambios que ya se operaban en Europa, permaneció fiel al espíritu de la doctrina aristotélico-tomista que imperaba en los colegios de dominicos y agustinos. Con los franciscanos, cuyo filósofo era Duns Escoto, y con los jesuitas, que seguían a Francisco Suárez, se conocieron también esas otras direcciones. Toda la filosofía pues, giraba alrededor de las órdenes, religiosas y, por lo tanto, era escolástica: tomismo, escotismo, suarismo.

"Dice Menéndez y Pelayo que el agustino Fr. Alonso de Veracruz, a quien tanto honra su adhesión a las doctrinas y a la persona de Fr. Luis de León, llevó al Nuevo Mundo la filosofía peripatética, imprimiendo en 1554 el primero tratado de Dialéctica y, en 1557, el primer tratado de Física, obras que

19

le dan buen lugar entre los neoescolásticos del siglo XVI, modificados en método y estilo por la influencia del Renacimiento"⁷.

La filosofía en la Nueva España, hasta la llegada de los jesuitas -1572-, y habiéndose impuesto la dirección filosófica de Fray Alonso, se mantuvo fiel a la tradición aristotélico-tomista. Hacia fines del siglo XVI llegó a México el jesuita Antonio Rubio, uno de los continuadores más distinguidos de la escuela de Suárez en España. Como Fray Alonso, estudió en la Universidad de Alcalá, para después ingresar a la Compañía de Jesús y viajar a América muy joven. Durante los veinticinco años que vivió en México, desarrolló una importante labor como profesor de filosofía y teología, así como escritor. La importancia de Rubio fue mayor que la de cualquiera de los otros misioneros llegados a México en el siglo XVI. A él se debió la formación de un grupo de pensadores que después trabajaron con gran provecho en el campo de la enseñanza.

En el Perú, dice Barreda Laos, la escolástica, "merced al esfuerzo del sacerdocio católico, imperó soberanamente, con todos sus vicios y errores, casi en todo el período colonial. Pero ¿qué importaba el

perjuicio? "Había que asegurar la sujeción de una
nación; había que hacer de la juventud, no legiones
de buenos ciudadanos conscientes de sus deberes en
el mundo y capaces de llevar vida independiente,
sino ejércitos de fanáticos apóstoles de una
religión y de un imperio, listos para emprender la
conquista sagrada de un continente que debía ser
eclesiástico..."⁸

Es de hacer notar que de las quince cátedras
universitarias entonces existentes, nueve estaban
destinadas a los estudios religiosos y sólo dos a
los de medicina, por cuyos estudios manifestaban
profesores y alumnos escaso interés.

El jesuita José Acosta es considerado como el
principal guía intelectual de la juventud peruana
del siglo XVI. Llegado a Lima en 1571, empezó
dictando la cátedra de teología en el colegio de San
Pablo, del que luego fue nombrado rector.
Posteriormente desempeñó la cátedra de prima de
Escrituras en la Universidad de San Marcos, habiendo
regresado a España en 1585.

Aparte muchos libros sobre temas religiosos,
históricos y políticos, Acosta publicó en Sevilla,

21

en 1590, una Historia Natural y Moral de las Indias, fruto de sus lecciones universitarias. En dicho libro se pone de manifiesto el espíritu de total intransigencia, opuesto a todo progreso, que animaba a las diversas órdenes religiosas. Pese a que el siglo XVI estaba expirando, las ciencias físicas y naturales vivían en plena Edad Media. Las luces del Renacimiento no alcanzaban a iluminar los oscuros claustros universitarios, donde el viejo peripatetismo aún hacía resonar su cansada voz.

Después de Acosta, sobresalen en el Perú dos representantes del escolasticismo en el siglo XVI. En primer término, el Padre Vicente Valverde, de la orden de los dominicos, que llegó a ser maestros de teología. Valverde fue el primer obispo del Cuzco y su labor religiosa estuvo encaminada principalmente a la catequización de los indios. Luego tenemos al discípulo de Francisco de Vitoria, Fray Juan Solano, que en 1543 fue al Cuzco también como obispo. Solano desarrolló una vasta labor filosófica y teológica, debiéndose a él uno de los más valiosos manuscritos sobre Vitoria, de quien fue autorizado comentarista. El siglo XVII en las colonias americanas no ofrece interés alguno en el terreno de la filosofía, contrastando en tal forma con el pensamiento

22

europeo, que precisamente en dicho siglo se abre ancho campo con Descartes, al fundarse la llamada filosofía moderna.

Sin embargo, los motivos de este estancamiento radicaron en la misma Europa. En España, la Contrarreforma, temerosa de las nuevas ideas filosóficas y políticas que agitaban los grandes centros del pensamiento europeo en el siglo XVII, le cerró sus puertas. Por eso la vida intelectual española durante dicho siglo fue de la mayor pobreza y sus universidades se alimentaron de la cultura del siglo precedente. La libre investigación, signo de los tiempos, fue ahogada por la intolerancia eclesiástica. Dichas universidades, al decir de Méndez Bejarano, "se hallaban convertidas en focos de pedantería; enseñaban medicina, basado este arte en la lógica; educaban para la disputa, no para la investigación..." Es de hacer notar, además, que en dicha canturía se llegó a excomulgar el nominalismo en España, motivo por el que se prohibió su enseñanza en algunas universidades, lo que significó un notable retroceso con respecto al siglo anterior. Si la España del seiscientos permaneció en relación con los demás países cultos de Europa en tal estado de atraso, no se podía esperar que en sus colonias

23

floreccieran las ciencias ni la filosofía, cuando para éstas el control inquisitorial era aún más severo.

En la Universidad de México -escribe Ramos- "no se formaban pensadores ni sabios, sino pedantes latinistas que ejercitaban la memoria para aprender los textos y exhibir su falsa ciencia al público, en ceremonias grotescas..." igual fenómenos se operaba en el Perú. Por eso Valcárcel dice que "sus academias y universidades crearon el paraíso de la escolástica, puerta de evasión de la realidad del Perú; las mayores inteligencias peruanas se perdieron en un dédalo de sorites y entimemas..."⁹. La vida intelectual peruana en colegios y universidades durante el transcurso del siglo XVII se desenvuelve dentro del mismo ritmo de pobreza y sumisión eclesiástica que ya advertimos en el virreinato en el siglo anterior. Las tradicionales disputas sobre temas de filosofía escolástica y las repeticiones de los comentaristas teológicos embargaban la inteligencia de profesores y alumnos. La ciencia seguía sin encontrar un lugar donde instalarse, pues el peripatetismo llenaba todo el ámbito del mundo físico-natural.

24

En el siglo XVIII la cultura y la filosofía en las colonias americanas alcanza ya niveles de modernidad, por más que la vieja escolástica se arrastre todavía por colegios y universidades, aunque cada vez más desprestigiada y siempre combatida por importantes sectores del pensamiento renovador.

Sabido es que en la España del siglo XVIII la filosofía y las ciencias marchan siempre a la zaga de los demás países europeos, siendo necesario esperar la segunda mitad de la centuria para que se operen algunos cambios de importancia. El aristotelismo y el tomismo, que habían echado raíces más que en ningún otro país de Europa, lejos de retirarse ante las doctrinas cartesianas y gassendistas que se imponían en los círculos de cultura más liberal, redoblaban sus esfuerzos desde las caducas universidades para conservar su dominio. Las órdenes de los franciscanos escotistas, dominicos tomistas e ignacianos suaristas revivían las inútiles controversias de los siglos de la escolástica en torno en torno a las formas substanciales, el principio de individuación, la existencia y naturaleza del alma de los brutos, etc.

"En el terreno propiamente filosófico -escribe Palacios- el pensamiento español del siglo XVIII carece de originalidad; ningún pensador de talla contribuye a darle vigor y todo se reduce a una polémica, con frecuencia pedantesca, entre defensores necios del pasado y partidarios vergonzantes de lo nuevo. Al finalizar el siglo, aún no se puede escribir un tratado de farmacia sin analizar en una extensa polémica todas las quiddidades de los simples y de los compuestos y no se puede publicar sin las licencias eclesiásticas"¹⁰. Poco a poco, sin embargo, fueron reaccionando algunos espíritus contra tal estado de cosas, y no tardó en crearse un ambiente favorable a la nueva filosofía que, al mismo tiempo, combatió al escolasticismo de manera implacable. Doctrinas irreconciliables con la fe católica, como el sensualismo de Condillac, fueron finalmente acogidas por importantes sectores religiosos.

La figura más representativa del humanismo español de esta época, cuyas ideas ejercieron una gran influencia en los países de América, fue la del benedictino Benito Jerónimo Feijoo que, además de combatir al escolasticismo, se afanó en defender y divulgar la moderna ciencia experimental. Conoció a

26

Bacon y Locke, así como a los filósofos de la Ilustración francesa¹¹.

La crítica que hace Feijoo al principio de autoridad, además de aguda, es violenta. "Es imponderable el daño que padeció la filosofía - escribe- por estar tantos siglos oprimida debajo del yugo de la autoridad. Era ésta, en el modo que usaba de ella, una tiranía cruel, que a la razón humana tenía vendados los ojos y atados las manos, porque la prohibía el uso del discurso o de la experiencia. Cerca de dos mil años estuvieron, los que llamaban filósofos, estrujándose los sesos, no sobre el examen de la naturaleza, sino sobre la averiguación de la mente de Aristóteles"¹².

En las colonias españolas de América durante el transcurso del siglo XVIII se fue operando paulatinamente un cambio renovador en la educación y en la vida espiritual. En esta forma se fueron independizando de la autoridad mediante el conocimiento de los grandes divulgadores de la filosofía del siglo XVII -los enciclopedistas- y, sobre todo, de Rousseau.

Durante la primera mitad del siglo aún no se percibe cambio de interés y la escolástica, cada vez más empobrecida y gastada, sigue dominando el ámbito universitario por la acción de los religiosos que, años después, serán también los vehículos necesarios de las nuevas ideas. Sin embargo, en las colonias ya se van conociendo, aunque por círculos reducidos, las teorías de Copérnico, Gassendi, Descartes, etc., siendo tal vez los jesuitas los mejor informados en dichas materias.

Un hecho político vino a favorecer este despertar de las colonias a partir de 1759. Tal fue el advenimiento de Carlos III al trono de España, con quien se abre una época de provechosas realizaciones. Las diversas medidas adoptadas por este rey liberal, que a la sazón se había educado en Francia, reflejaban el auténtico espíritu de los tiempos. Así, en el orden cultural, que es el que nos interesa por ahora, abolió las barreras para el comercio de libros, limitando, asimismo, los poderes de la Inquisición. Reorganizó la educación sobre bases modernas y envió expediciones científicas a América. En esta forma pudieron entrar a España y a las colonias los libros más heterodoxos de la anticristiana literatura dieciochesca¹³.

Muerto Carlos III, en 1788, se produjo un descenso en la vida general de la metrópoli, que inmediatamente se dejó sentir en las colonias. El sucesor del trono. Carlos IV, reactualizó las prohibiciones relativas a las importaciones de libros extranjeros y suprimió la enseñanza de la filosofía: "Su Majestad no necesita filósofos, sino buenos y obedientes súbditos", fue su inolvidable y vergonzosa frase.

Durante el siglo XVIII, la escolástica en el Perú realizaba desesperados esfuerzos por oponerse a las teorías cartesianas y gassendistas, que ya se infiltraban en los medios cultos del virreinato. Con dicho propósito, las diversas órdenes religiosas multiplicaban las cátedras de teología que mantenían en la Universidad de San Marcos. En la segunda mitad del siglo, las cátedras religiosas llegaban a un total de veintitrés. Frente a esto, hay que hacer notar que las clases de matemáticas no se podían dictar por falta de alumnos. Las de medicina andaban peor aún, pues en 1752 sólo hubo cuatro egresados de la indicada facultad. La teoría de la circulación de la sangre, descubierta por Harvey en 1628, tuvo que esperar un siglo para que se la conociera en la

Universidad limeña. Por todos los medios posibles se trataba de que la juventud permaneciera fiel a la tradición y rechazara el espíritu innovador¹⁴.

En medio del estancamiento general que ofrece el escenario de la cultura peruana hacia dicha época, se impone la figura del autodidacto José Eusebio Llano Zapata, de ideas avanzadas en el campo científico y educativo. Entre las varias obras que escribió, la de mayores proyecciones, por su rico material, tal vez sea la titulada *Memorias histórico-físicas, crítico-apologéticas de la América Meridional*. Para escribir dicha obra, compuesta de cuatro volúmenes, Llano Zapata tuvo que realizar varios viajes por tierras americanas, acopiando datos sobre los distintos reinos naturales así como sobre el sistema hidrográfico del continente.

Llano Zapata, consciente como el que más del angustioso estado de atraso en que se debatía la educación en colegios y universidades, propuso un serio plan de reforma docente. Dicho plan contemplaba la enseñanza del griego, el latín e idiomas modernos, así como la atención preferente de las cátedras científicas: matemáticas, física

experimental, historia natural, metalurgia, etc. Propugnó la fundación de una biblioteca pública y organizó en Lima una escuela para la enseñanza del griego.

Infelizmente, el moderno plan de Llano Zapata no halló eco entre el elemento conservador que controlaba la educación en el Perú y que sólo se avenía con la vieja escuela de rígido modelo peripatético. Sin embargo, algunos decenios después, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, ciertos espíritus independientes empezaron a sentir la necesidad de una renovación de la enseñanza oficial frente al creciente descrédito del escolasticismo que se manifestaba en crisis¹⁵.

El espíritu innovador se iba imponiendo poco a poco. De acuerdo con el nuevo plan de estudios, aprobado en 1793, el programa de filosofía exigía la exposición de las doctrinas de Descartes, Leibnitz y Newton, concediéndose mucha importancia al estudio de la psicología. En el programa de física se decía que "un físico no debe admitir otras causas para dar razón de los efectos naturales sino aquellas que son verdaderas y bastan para explicar los efectos". Sin embargo, en los últimos años del siglo las

31
restricciones oficiales nuevamente se dejaron sentir. Pero ahora el motivo no era sólo de carácter religioso: España empezaba a desconfiar de su dominio colonial en América.

C. LA EPOCA MODERNA

Los datos de la historia del pensamiento y filosofía de la colonia, en especial el volumen ideológico de la escolástica, nos permiten apreciar que en el siglo XVIII la línea escolástica no dejó de perdurar, aunque fue decreciendo en importancia en relación a que la nueva filosofía, la de matices modernos y, de hecho, antiescolástica, se extendió junto al reconocimiento de nuevos valores. Luego delimitaremos cómo es que el pensamiento de la escolástica ha dejado huellas vengativas en la intelectualidad latinoamericana. Para que se de la posibilidad de un cambio real de la estructura ideológica superadora de la escolástica, era necesario partir de modificaciones fundamentales de la enseñanza. Sin embargo, la renovación de la enseñanza sólo se pudo realizar en la época de la constitución de los estados independientes -siglo XIX- y merced a la acción de algunos espíritus que en forma decidida acometieron la empresa. De todos modos, hubo de trabarse una lucha entre los

18

partidarios de la renovación educativa y los incansables sostenedores de la tradición. Las polémicas periodísticas de dicha época nos informan del apasionamiento con que se discutieron las nuevas bases filosóficas de la educación. De hecho sí se había ingresado a una etapa en la que se produciría la disolución progresiva del escolasticismo, último reducto del sistema absolutista que acababa de ser abatido.

La reciente formación de los estados independientes exigía que se reflexionara profundamente sobre materias de este orden, ya que la suerte de los nacientes países dependía en gran medida del sistema de gobierno que adoptaran. En esta forma de estudiaron los filósofos políticos y sociales, tales como Locke, Rousseau, Montesquieu, Helvecio, Bentham, etc., cuyas doctrinas eran apreciadas en relación con las necesidades y circunstancias de dichos países. Lo que se perseguía -dice Kempff- en la filosofía de esa época, no era la novedad metafísica por mero afán de erudición. Un interés pragmatista regulaba la elección de los filósofos que entonces se leían. Existía una necesidad concreta que imponía los temas sobre los que debería trabajarse. Esto explica también que la filosofía se

33

hubiera decidido, antes que por las grandes sistematizaciones, por los divulgadores del pensamiento de éstos. Se necesitaban ideas accesibles y realizables más que teorías abstractas. Por esos se fue a la filosofía política y social de los enciclopedistas y a las doctrinas de los economistas del siglo XVIII¹⁶.

C.1 LA IDEOLOGIA

En Francia se desarrolló hacia fines del siglo XVIII un movimiento filosófico que arrancó de Condillac, cuya significación radicaba en la política y en el interés por los problemas educativos. Destutt de Tracy (1754-1836), que con Cabanis tuvo una gran influencia en América, fue el autor de los Elementos de Ideología, obra compuesta de la Ideología, la Gramática General, la Lógica y el Tratado sobre la Voluntad, y publicada entre 1801 y 1815. Combatiendo la restauración religiosa que por aquella época se operaba en Francia, De Tracy escribía: "La teología es la filosofía de la infancia del mundo, ya es hora de que deje el sitio a la de su edad de razón; es la obra de la imaginación, como la mala física y la mala metafísica, nacidas con ella en tiempos de ignorancia y que le sirven de base, mientras que la

otra filosofía está fundada en la observación y la experiencia"¹⁷.

34

En Bolivia la ideología fue declarada enseñanza oficial mediante el "Reglamento orgánico para los colegios de ciencias y artes", dictado en 1827 por el mariscal Sucre. En su artículo 94, decía el Reglamento: "La Ideología se estudiará dividiéndola en cuatro exámenes, por la obra de Destutt de Tracy. El 1° será de ideología propiamente tal; el 2° de la gramática en general; el 3° de la lógica, y el 4° del tratado de la voluntad". Asimismo, por el referido Reglamento se ordenaba el estudio de Holbach y Bentham en el capítulo de las ciencias morales¹⁸.

C.2 EL POSITIVISMO

La influencia del positivismo fue notable en varios países latinoamericanos, como Argentina y México. Determinó esta corriente la orientación educativa, la política y la cultural. Los nuevos recursos humanos formados en el marco del positivismo o, extendiendo el concepto, en los valores de la ciencia, ha favorecido el desarrollo de esos países por ejemplo. En Bolivia el eco del positivismo, en

sus consecuencias reales y de alto valor educativo, no fue fundamental.

A pesar de que las ideas positivistas, ya en las postrimerías del siglo XIX abrieron en Bolivia un debate, desafortunadamente la polémica prioritariamente se estacionó en el terreno político. La resistencia de los conservadores en alianza con la Iglesia, bloqueó la posibilidad de su desarrollo abierto. Sin embargo, hay que destacar que en el siglo XX, el positivismo tuvo un representante digno: Ignacio Prudencio Bustillo (1895-1928), profesor de Filosofía Jurídica de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chuquisaca. La posición científica de Prudencio Bustillos culminó en la crítica al tipo de educación que se impartía en las universidades bolivianas, la que se basaba en un retoricismo estéril. El sistema educativo no se conmocionó por entonces, a pesar de intentos de cambio, siguió arrastrando las viejas taras del escolasticismo.

C.3. LA FILOSOFIA MODERNA

Kempff nos dice que si observamos en la historia a las tendencias más modernas de la filosofía de nuestro siglo, como la fenomenología, el

existencialismo, el intuicionismo, el pragmatismo, el neorrealismo, etc., y las direcciones mayormente explotadas, como la filosofía del espíritu, la filosofía de la cultura, la axiología, la antropología filosófica, la psicología de la forma, la lógica simbólica, etc., cuentan con representantes en los distintos países americanos¹⁹. Ahora vemos que si algún rasgo peculiar se pretende descubrir en el panorama de nuestra filosofía de hoy que la singularice de la europea, lo encontraremos, sobre todo, en una preocupación por los problemas sociales en su forma más lata y en la tendencia a profundizar en una reflexión sobre el puesto que ocupa el hombre americano y su destino. Paralelamente a estas reflexiones, la mente filosófica está empeñada en una seria revisión de su pasado histórico para estatuir críticamente los valores que podrá aprovechar en su tarea futura.

De todos modos, también podemos destacar el importante papel que juega la idea de libertad y la insistencia en las valoraciones morales. "Un optimismo creador -a veces demasiado ingenuo- señala Kempff alienta casi todas las obras, posición que contrasta con importantes sectores de la actual literatura filosófica europea. Pero el optimismo es

la posición espontánea y auténtica de nuestro hombre: desemejarnos de Europa en dicha actitud es ya pensar por nuestra propia cuenta, que es a lo que aspiramos. Una filosofía pesimista en nuestro medio sólo puede ser el fruto de un excéntrico o de un repetidor de "verdades" ultramarinas"²⁰.

NOTAS

¹ KEMPFF MERCADO, Manfredo: "Historia de la Filosofía en Latinoamérica", Edit. Zig-Zag, 1958, Santiago de Chile, p. 47. Las citas de este capítulo se basan en las referencias que hace MKM, especialmente a autores como Vicente G. Quesada, José Rosendo Gutierrez, Marcelino Menendez Pelayo, Guillermo Francovich, Samuel Ramos, y otros. La responsabilidad de la interpretación en torno a la temática cultura y filosofía es nuestra.

² Ob.cit., p.49

³ Idem. p.50

⁴ Idem. p.52

⁵ Idem. p.53

⁶ Idem. p.53

⁷ Idem. p.56

⁸ Idem. p.58

⁹ Idem. p.61

¹⁰ Idem. p.62

¹¹ Idem. p.62

¹² Idem. p.70

¹³ Idem. p.71

¹⁴ Idem. p.71

¹⁵ Idem. p.73

¹⁶ Idem. p.77

¹⁷ Idem. p.79

¹⁸ Idem. p.96

¹⁹ Idem. p.97

²⁰ Idem. pp.173-174

TERCERA PARTE

MANFREDO KEMPPF MERCADO EN EL MARCO DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS BOLIVIANAS.

No es propósito de este capítulo hacer una cronología y sumatoria de intelectuales y filósofos bolivianos que precedieron a Manfredo Kempff. Se menciona , más bien, a los intelectuales nacionales que definieron el tipo de ideas teóricas del autor que analizamos. Sin embargo, tales intelectuales del pasado no sólo demarcaron el rumbo intelectual del estudiado autor, sino que determinaron el carácter intelectual de muchos otros, inclusive de varios contemporáneos. Se mencionan también hechos sociales e históricos de sustancial importancia como la Guerra del Chaco y la Revolución de 1952, de ambos acontecimientos ningún intelectual ha escapado a su impacto.

A. FRANZ TAMAYO Y ALCIDES ARGUEDAS

El pensamiento de los intelectuales bolivianos orientado a preocuparse y a analizar el significado de las culturas autóctonas tuvo su origen en las ideas emanadas de Franz Tamayo (1879-1956). La influencia de este escritor, poeta y político ha definido corrientes de pensamiento en el mundo criollo y en el de los intelectuales indígenas.

Ningún intelectual a partir de Tamayo deja de pensar, de uno u otro modo, la realidad indígena. El ensayo pedagógico, sociológico y aún filosófico más importante de principios del siglo XX es "La creación de la Pedagogía Nacional"¹. El libro mencionado es resultado de una colección de editoriales periodísticos que Tamayo publicó en 1910. Esta obra se erige como contraparte y crítica implícita a la obra de Arguedas "Pueblo Enfermo". La obra tamayana, plantea la formación de un realismo nacionalista con raíces propias y profundas en el sentido de que exige como tarea primera el conocer nuestros elementos fundamentales como nación, raza y cultura. Los editoriales de Tamayo se constituyeron en una crítica a los métodos pedagógicos y a la ideología sustentadora de ese sistema foráneo. De ahí que cuestionó mediante un análisis profundo al liberalismo y al cientificismo provenientes de Europa que, en opinión y crítica suya, no eran más que una burda mistificación convertida en un obstáculo para el conocimiento y la construcción de un pensamiento y filosofía propia con sus derivaciones ideológicas y políticas. La mediación para la construcción de una nación autónoma por sus características propias se basa para el pensador Tamayo en la promoción de la educación, cuyos resortes son el carácter y voluntad

nacionales. A partir de esta obra es que se empieza a conceptualizar, de manera conciente, en torno a los valores autóctonos físicos y étnicos nacionales.

Aunque su pensamiento se orientaba , en uno de sus aspectos, a mostrar críticamente la pose del cientificismo, asumía esenciales y válidos parámetros científicos, así , planteaba la necesidad de crear una pedagogía científicamente dirigida para operar sobre el conocimiento de las cualidades esenciales y diferenciadoras del carácter de los distintos conglomerados étnicos de los territorios de la nación, subrayando y promoviendo un mayor desarrollo de las virtudes de cada uno de ellos, en especial, por ejemplo, las virtudes morales de la raza indígena.

La obra de Franz Tamayo, la Pedagogía, surgió además como una especie de réplica al pensamiento de Alcides Arguedas (1879-1946) ocupado por entonces en denigrar a los grupos étnicos mayoritarios de la realidad social boliviana, su labor intelectual en "Pueblo Enfermo"² es la expresión sociológica de esa forma de pensar pesimista que se convirtió en obstáculo, por prejuicios raciales, para identificar las virtudes de los sujetos sociales y étnicos. Se suma a esta obra una segunda de carácter histórico,

más difundida y publicitada que la primera, nos 41
referimos a la "Historia General de Bolivia", 1922³.
El posicionamiento moral romántico de esta obra se
convierte en una crítica al proceso de nuestra
nacionalidad. Arranca de enunciados propios del
positivismo histórico en el marco de una
pseudociencia (cientificismo) derivando la
interpretación en requisitorias morales de radical
pesimismo. Esta manera de ver la realidad ha
culminado en tendencias y escuelas de interpretación
pesimista de la historia nacional. Mas la verdadera
causa para esta mirada pesimista y denigratoria de
la realidad social e histórica de los sujetos
mayoritarios nacionales descansa en la crisis de la
burguesía intelectual que como clase gubernamental
no estaba en condiciones de elevar el nivel
económico y social de los gobernados ni de ellos
mismos. Arguedas es uno de los exponentes clásicos
de esa clase social. Adherido a un positivismo
racial, es decir, a la concepción de creer que en
este país una minoría gobernante era racialmente
superior a las otras razas gobernadas y, en
consecuencia, supuestamente inferiores, entendió que
la causa del subdesarrollo de la nación radicaba en
la inercia y en los defectos de las mayorías, no
tuvo conciencia -en otros términos- de la crisis de
la clase burguesa que lo sustentaba, la cual era la

directa responsable, dado que en sus manos estaban las riendas mismas del poder y del gobierno. Sin embargo, un pensamiento de esta naturaleza abre espacios de ideas contradictorias como es el caso de la gran obra crítica de Franz Tamayo, permitiendo, por otra parte, la revelación de formas de pensamientos diferenciados como se observa en el de Manfredo Kempff Mercado.

B. CRISIS DEL LIBERALISMO E INSURGENCIA DE IDEAS NACIONALISTAS Y MARXISTAS.

Las ideas tamayanas dejaron honda huella en la intelectualidad boliviana. A partir de ellas se empiezan a concebir postulados nacionalistas e indianistas que se afirman y justifican con el desarrollo de las teorías nacionalistas europeas, agregándose en parte la influencia de las corrientes marxistas. La base de estas nuevas ideas es expresión también de la crisis del liberalismo y el pensamiento que la sustenta. Se asume del pensamiento europeo nacionalista la idealización de la fuerza, del vitalismo, apoyado en la concepción dialéctica de la historia universal y su método.

En realidad las ideas filosófico-nacionalistas y en buena medida las indigenistas se expresaron en una atmósfera de revolución intelectual en toda la

América. La idea del principio vital, traída de Europa, se la aplicó no sólo a los individuos en la historia sino que se la aplicó fundamentalmente a las comunidades tradicionales como fuerza espiritual predominante, es decir, como fuerza perteneciente a la realidad natural y social misma. Esas interpretaciones de la realidad se dieron tanto en el terreno literario como en el doctrinario, aunque en este último no se alcanzó un nivel de sistematización perdurable.

Las teorías geopolíticas que después de la Guerra del Chaco encontraron un nivel de privilegio teórico, tenían ya sus antecedentes teóricos en ideas hegelianas, subterráneas en muchos aspectos por cierto, cuando se manejó la concepción de la Razón de la realidad natural y social, tanto desde el ámbito hegeliano como desde el marxista. Las voluntades individuales, por esta vía teórica, se convierten en meros actores de fuerzas deterministas sociales y naturales.

A partir de la Guerra del Chaco, acontecimiento que impactó a la conciencia de los intelectuales, las doctrinas sociales fueron conformándose con profundo ímpetu y sentido crítico sobre todo en los jóvenes excombatientes de la mencionada guerra. Los

intelectuales de hecho se dividieron en dos corrientes destacadas; por un lado los reproductores del pensamiento de la burguesía liberal, siempre predispuestos a hacer concesiones a los monopolios económicos extranjeros con el objetivo oligárquico de mantenerse de manera permanente en el poder. Asumieron una posición antimarxista y una de aparente nacionalismo que encubría su posición anti-india en nombre del "espíritu nacional". Por otra aparecieron ya francamente y en germen los intelectuales nacionalistas, influenciados de uno u otro modo por las corrientes marxistas. La Guerra del Chaco provocó un cisma en la conciencia nacional, se expresó como crisis de identidad en los intelectuales, manifestándose en una especie de imprecisión de ideas teóricas y en especial de métodos precisos de acción política.

La exposición abierta de las ideas socialistas que implicaba en muchos aspectos acciones anarquizantes era el modo de operar de los mayoritarios actores intelectuales de la época. Moisés Álvarez al respecto señalaba que "La guerra subrayó la quiebra definitiva de los partidos políticos tradicionales y el nacimiento de las ideas socialistas renovadoras"⁴, dejando abierto el camino a las juventudes intelectuales como posibilidad de

vanguardizar a la sociedad con las ideas socialistas, era una especie de proletarización de la clase media. Al mismo tiempo se exponían ideas nacionalistas todavía embrionarias en cuanto a la posibilidad de su aplicación en el terreno social. Como una anticipación de lo que ocurriría después de la Guerra del Chaco, en 1930, significativamente se emite "un largo e ilustrativo manifiesto de los "intelectuales jóvenes"... que estaba dirigido a los obreros del taller, del campo y de las minas; a los universitarios y a los "trabajadores intelectuales"; a los jefes y oficiales del ejército y a los militantes de los diversos partidos. Las ideas maestras del documento serán repetidas, más tarde, una y otra vez y en él se leen las firmas de personas que ocuparán el escenario político por mucho tiempo: José Tamayo, Humberto Palza, Enrique Valdivieso, Estanislao Boada, Antonio Rico Toro, Teddy Hartman, Alberto de Villegas, Antonio Hartman, Antonio Díaz Villamil, Augusto Guzmán, José Antonio Arze, Augusto Céspedes, Julián V. Montellano, Pablo Guillén, Alfredo Molina, Jorge Canedo Reyes, Luis Felipe Lira Girón, Rómulo Gómez, Juan Antonio Barrenechea, Víctor Santa Cruz, Saturnino Rodrigo, Ángel Salas, Ángel Chávez Ruiz, Vicente Leytón, Florencio Candia y Arcil Olivia Dalence. El manifiesto comienza preconizando la "equidad y

01528

justicia social", pero recuerda a los trabajadores sólo un factor de la vida económica y social y que es su deber repudiar todo "extremo rojo". A los universitarios y "trabajadores intelectuales" se les señala la misión de timonear la organización del país, de dar al pueblo ideas directrices para su conducta diaria: "Afirmamos el derecho de los intelectuales para intervenir en la fijación de los destinados nacionales". Se propugna la "filosofía de la energía", capaz de estructurar un Estado que sea la síntesis de "los rasgos integrales de la bolivianidad"⁵. Se percibe que por entonces la intelectualidad joven estaba en relación paralela al ritmo y desenvolvimiento de las corrientes de evolución política, social y económica. Posterior a la Guerra del Chaco esta tendencia de renovación de los jóvenes intelectuales se radicalizó y generó movimientos ideológicos perdurables. Guillermo Lora al respecto precisa el hecho: "Para grandes capas de combatientes la guerra importó un verdadero sacudimiento espiritual e ideológico, les obligó a buscar soluciones para la tragedia y bancarrotas nacionales. Esos jóvenes que hacían del problema del país su problema, se radicalizaron invariablemente y dieron nacimiento a los núcleos que más tarde definieron la suerte de la política"⁶. Uno de los actores jóvenes posteriormente (1969) expresaría su

30 /

opinión sobre la fuente de la crisis y, en especial, acerca del origen de la Guerra del Chaco: "Pretendiendo dar específicamente motivaciones económicas a las guerras o campañas que sostuvo Bolivia para defender su soberanía territorial, a la guerra del Pacífico se ha calificado de guerra del Salitre, a la del Acre guerra de la goma y a la del Chaco guerra del Petróleo. Sin descartar esta interpretación de incentivos, la guerra del Chaco debe considerarse como la crisis más profunda de la Segunda Época sostenida principalmente por la oligarquía minera"⁷. Esas dos vertientes ideológicas se encontrarían nuevamente en conflicto y en pugna luego de la Revolución social de 1952. La victoria de uno de los aspectos de la contradicción teórica contribuiría a la definición del futuro de la sociedad boliviana. Los intelectuales que crecieron con la Revolución de 1952 y los que posteriormente aparecieron, inexorablemente recibieron la influencia de ambas corrientes ideológicas, la marxista y la nacional-socialista. Unos se inclinaron decisivamente a integrarse a la doctrina marxista; otros a las nacionalistas; en algunos casos se conjuncionaron ambas vertientes, quedando en marcado predominio una de ellas, en otros caso trataron de buscar cierto margen de independencia respecto a ellas. Es el caso, muy posterior por

cierto, de Manfredo Kempff Mercado, quien asume una posición "indeterminada" sin haber podido dejar de recibir la influencia de algunos recursos metódicos como es la opción de operar a través de medios dialécticos tal cual lo veremos en el análisis del pensamiento específico de este autor.

Señalaremos las corrientes filosóficas e ideológicas fundamentales que se dieron en la primera mitad del siglo XX como una mayor apertura a la comprensión del pensamiento que se dio antes de la aparición del pensador Kempff Mercado.

C. LA MÍSTICA DE LA TIERRA

A partir de Franz Tamayo se generó una corriente cultural calificada por Guillermo Francovich "La mística de la tierra". En esta corriente se subraya la influencia que ejerce el medio natural sobre el pensamiento y las conductas colectivas de la nación. Es un tipo de concepción natural-historicista, teniendo como a otros exponentes fundamentales a Jaime Mendoza -en el ámbito principalmente geopolítico- y a Humberto Palza en el gnoseológico. Bajo la mirada de esta clase de concepción el hombre es un sujeto que asimila las condiciones de su medio telúrico. El hombre es, en este sentido, predominantemente lo que su naturaleza es.

Jaime Mendoza -afirma Guillermo Francovich⁸ llegó por caminos diferentes a ideas similares a las de Tamayo acerca de la influencia de lo telúrico sobre la nacionalidad. Se consagró a estudios histórico-geográficos. Para su análisis la aparición de Bolivia se debía al imperativo geográfico. El macizo andino que había hecho surgir la milenaria cultura de Tiahuanacu, impuso la existencia de Bolivia como un producto de la necesidad geográfica. Jaime Mendoza definía que el macizo andino así como había actuado sobre la vida política de la nación, también había influido en la formación del alma de sus pobladores. El paisaje modela los espíritus -decía- como modela los cuerpos. Y, étnicamente, en su opinión, al igual que Tamayo, sostenía que lo fundamental en la realidad boliviana era lo indígena. El indio era para Jaime Mendoza la encarnación del propio espíritu.

Roberto Prudencio sostiene -de acuerdo al análisis de Guillermo Francovich- que el concepto de la universalidad de la cultura es un producto del racionalismo abstracto. Frente a ese racionalismo sostiene el hecho de que la cultura "no es sino la expresión formal de lo telúrico". En ese sentido no hay cultura universal, sino culturas regionales. El paisaje modela el alma y determina el carácter del

hombre. En el paisaje duermen los elementos de todo arte, de toda cultura, que el espíritu no hace más que despertar. Prudencio sostiene que el alma del paisaje andino está formado por la montaña y el altiplano. La montaña es un límite puesto al horizonte, es el cerco gigantesco que ha levantado la propia tierra en su anhelo de encerrarse en sí misma". "El altiplano es lo presente, es la extensión desnuda de esa atmósfera que envuelve las cosas y que les quita su perfil definido". A ese paisaje corresponde el alma del kolla, su habitante. "El kolla es dominador y vigilante. Sabe captar en una intuición inmediata la esencia de las cosas". "El kolla conoce el secreto de la concreción: es sobrio y mesurado". Pero esta influencia del paisaje no se limita a actuar sobre el espíritu de los individuos, sino que se hace sentir también en las colectividades, creando unidades de carácter político⁹.

Humberto Palza ha publicado en 1939 "El hombre como método". Acepta con Spengler que la cultura de occidente está en decadencia. A partir de esta premisa trata de encontrar las bases de una cultura original, que sustituyendo a aquélla pueda orientar la existencia de los pueblos indoamericanos. Para Palza el hombre universal no existe, no es sino un

"ser pensado conceptualmente". No hay en la realidad, sino hombres "que habitan determinadas zonas del planeta". De ahí resulta que no existe un solo "humanismo". Hay, o por lo menos debe haber tantos humanismos como grupos socio-geográficos. La América india hasta ahora sólo ha conocido los humanismos de los otros pueblos. Cada tipo humano es una manera de encarar el mundo. Por consiguiente, a cada hombre le corresponde una filosofía, una gnoseología, una lógica y una ciencia propias. Un pueblo que no está en perfecta coordinación con su mundo circundante y que no ha creado la armonía dentro de su propio pensamiento no puede estar en equilibrio. Y esto sólo puede conseguirse con una filosofía y con una lógica propia. Por eso dice Palza que "lo que la América tiene que comenzar a entender es que no acabará por ser una cultura mientras no comience por tener una filosofía". Al hablar de una filosofía no se refiere Palza necesariamente a un sistema de ideas, sino a "un conjunto de condiciones subyacentes del pensar, del sentir, del concebir y otros supuestos". A la filosofía propia corresponderá necesariamente una gnoseología, es decir, que las categorías del pensamiento europeo tendrán que ser substituidas por otras indoamericanas, en su trabajo abre la posibilidad de esta alternativa. Habrá que crear

también una nueva lógica, puesto que los procesos del pensamiento no pueden ser idénticos en todos los cerebros humanos. Así "surgirá una concepción del mundo indoamericano" que será expresión de su "propio modo de sentir, ver y pensar". Y eso sólo podrá conseguirse mediante la articulación del hombre indoamericano con la tierra¹⁰.

D. LA IDEOLOGÍA MARXISTA

El marxismo en Bolivia apareció a través de expositores primero académicos y luego por medio de divulgadores folletistas. Al parecer este tipo de ideología no ha tenido por entonces peso en la acción política en el sentido de promover las hondas transformaciones prometidas, seguramente se debe a que ninguna élite profesional política o representación partidaria del proletariado y campesinado, ha captado a cabalidad el entramado de lo que ellos mismos llaman las condiciones materiales y subjetivas necesarias para producir una revolución social.

Sin embargo, existen ensayos teóricos y análisis de carácter histórico que desarrollan con adecuada significación relevante la doctrina marxista en un intento de aplicación a nuestra historia y cultura. En el terreno teórico tenemos a José Antonio Arze

53

(1904-1955) como al relevante clasificador de la sociología nacional con pretensiones de universalización, quién precisamente fue el fundador del "Instituto de Sociología Boliviana". En el terreno práctico político fue el que dio nacimiento al Partido de la Izquierda Revolucionaria (P.I.R) que en su momento histórico (década del 40) tuvo una influencia política notoria. Este autor polemizó con Manfredo Kempff Mercado a través de artículos de prensa¹¹. Curiosamente, aunque Manfredo Kempff Mercado se posicionó como anti-marxista, en su obra existen rasgos por lo menos metódico dialécticos.

E. LA REVOLUCIÓN DE 1952

La revolución nacionalista de 1952 tiene un origen social asociado a la sedimentación de las ideas nacionalistas y, en menor medida, a las marxistas. El orden liberal oligárquico, expresión de los intereses del capitalismo extranjero, era insostenible antes de 1952 y como consecuencia se desarrollaron luchas sociales en contra de ella. Las ideas nacionalistas, principalmente emanadas de los autores referidos en líneas precedentes, más las corrientes marxistas, contribuyeron a despertar la conciencia nacional y la necesidad de autonomía de vida económica y social en los bolivianos. Los intelectuales, nacionalistas o marxistas, ante los

acontecimientos sociales de rebeldía frente al gobierno liberal, inevitablemente tuvieron que participar alrededor de los acontecimientos, sea a favor del *statu quo* o en posición de rebeldía frente al mismo. La cultura nacional generó nuevas corrientes de intelectuales, de ideologías contrapuestas, pero inevitablemente adheridas a los acontecimientos y, de forma indirecta, a las raíces ideológicas y filosóficas de la primera mitad del siglo XX. Desde luego Manfredo Kempff Mercado fue una especie de efecto de ese proceso social y cultural de la historia de Bolivia. Su obra es el resultado de dubitaciones, reflexiones y, finalmente, del hecho de haber asumido una posición ideológica y filosófica que en determinado aspecto la analizamos.

NOTAS

¹ TAMAYO, Franz: "Creación de la Pedagogía Nacional", La Paz- Bolivia, Imprenta Velarde, 1910.

² ARGUEDAS, Alcides: "Pueblo Enfermo", Santiago, Edit. Ercilla, 1937.

³ ARGUEDAS, Alcides: "Historia General de Bolivia", La Paz, Edit. Arnó, 1922.

⁴ Citado por: LORA, Guillermo, en "Historia del Movimiento Obrero (1933-1952), Edit. Los Amigos del Libro, La Paz y Cochabamba, Bolivia, 1980, p.15

⁵ Ob. cit. p. 21

⁶ Ob cit. p. 537

⁷ GUZMAN, Augusto: "Historia de Bolivia" Edit. Los Amigos del Libro, La Paz y Cochabamba, Bolivia, 1973, p. 247

⁸ FRANCOVICH, Guillermo: "La Filosofía en Bolivia", Librería y Editorial Juventud", La Paz, Bolivia, 1966, p. 232

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ En: "Polémica sobre marxismo y otros ensayos afines", escritos sumados de José Antonio Arze, donde se incluye la polémica con Manfredo Kempff Mercado. Escritos seleccionados con prólogo de José Roberto Arze, Ediciones Roalva, 1980, pp. 103-109.

CUARTA PARTE

FORMAS DIALECTICAS EN EL PENSAMIENTO

HISTORIOGRÁFICO DE MANFREDO KEMPF

MERCADO

Hemos definido (acción interpretativa-recreativa) tres formas dialécticas en el pensamiento de Kempff Mercado, específicamente en la obra central que analizamos: *Historia de la Filosofía en Latinoamérica* (1958). Sin embargo, es difícil y de extrema audacia intelectual el afirmar categóricamente el origen formativo de tales categorías, más aún, conociendo que en los años 1951 y 1952 mantuvo Kempff una polémica a través de intercambios de artículos periodísticos publicados en la Razón de La Paz con el sociólogo y político marxista José Antonio Arze (1904-1955), donde Kempff asume una posición antidialéctica marxista.

El año 1951, meses previos a la Revolución de 1952, Kempff Mercado por entonces profesor de Filosofía Moderna en la Universidad Mayor de San Andrés, inició sin proponérselo, una polémica con José Antonio Arce (J.A.A), profesor de Sociología de la escuela de Ciencias Económicas y Financieras de la U.M.S.A, en "La Razón" de la ciudad de La Paz-

Bolivia¹. La observación (crítica) realizada por MKM se refiere al "cuadro sinóptico de clasificación materialista-dialéctica de las ciencias"² que le hizo llegar el profesor y político Arze. No hay en el debate análisis de los criterios dialécticos marxistas; sin embargo, sí hay un juicio de valor de parte de MKM sobre "la dialéctica, las tríadas...". Al comenzar el comentario que se convirtió en el punto inicial del debate, Manfredo Kemff Mercado dice: "si el profesor Arze en sus trabajos científicos lograra olvidar la dialéctica, las tríadas, el proletariado, etc., estamos seguros que recién entonces nos daría ciencia, ciencia auténtica..."³.

Al parecer MKM hace crítica al uso de la dialéctica marxista y no a toda forma dialéctica. De ahí que no podemos decir que José Antonio Arze influyó con su versión dialéctica sobre el pensamiento de M.K.M, al contrario, el tipo de dialéctica marxista en la forma expresada por J.A.A resulta ser factor sin peso de influencia alguna.

De todas maneras es correcto definir que el término dialéctica de sentido multívoco no es sinónimo de dialéctica marxista. Por eso pretendemos identificar la raíz que orientó -voluntaria o involuntariamente-

los aspectos dialécticos de Kempff. Si así no fuera explícitamente, debemos entender que aunque nuestro autor no fue un fiel adherente de formas de pensamiento dialéctico, no ha podido evitar pensar, en algún sentido, con ciertas formas dialécticas, ya que, al parecer, la naturaleza humana así lo determina.

Ahora bien, en el camino de orientación de las formas dialécticas comenzaremos a puntualizar que por su etimología griega el término *dialektiké*, se refiere al arte de la discusión. Su misma raíz *legein*, *hablar*; *dia*, *uno con otro*, revela ese sentido *díalogal*⁴.

El uso ordinario de esta palabra toma dos acepciones, que volvemos a hallar en el uso filosófico. A veces en una acepción favorable, para señalar el rigor de un razonamiento, de una demostración (una dialéctica concisa, irrefutable). Pero más a menudo -agrega Foulquie- se utiliza con intención menospreciadora de una argumentación (una dialéctica sutil, falaz). Este último sentido parece ser el acogido por Kempff cuando manifestó su crítica al profesor Arze. Su posición quizá fue errada porque tampoco se movió explícito en su crítica el autor que analizamos.

Para indagar el origen de los aspectos dialécticos del pensamiento de Kempff Mercado, nos atenemos a los usos filosóficos en su acepción favorable a lo largo de la historia como marco de referencia. Para el efecto nos remitimos a la clasificación hipotética, restringida y precisa de Nicola Abbagnano en su trabajo "Cuatro conceptos de dialéctica"⁵.

Nos dice Abbagnano que los estudios que ha realizado parten de la hipótesis de que la noción de la dialéctica no se ha usado, a través de la historia de la filosofía, en un sentido unívoco capaz de ser determinado y explicado una vez por todas; sino que ha recibido al correr de los años distintos significados, diversamente emparentados entre sí, de forma que resulta imposible englobar uno de ellos en otro o en un significado común. Los siguientes enunciados, intentan esbozar cuatro conceptos principales de dialéctica, que son los siguientes:

- La dialéctica como método de la división.
- La dialéctica como lógica de lo probable.
- La dialéctica como lógica.
- La dialéctica como síntesis de opuestos⁶.

Señala que estos cuatro conceptos arrancan de las cuatro doctrinas que mayor influencia han tenido en la historia de la palabra dialéctica, que son: la doctrina platónica, la doctrina aristotélica, la doctrina estoica y la doctrina hegeliana.

A. LA DIALÉCTICA COMO MÉTODO DE LA DIVISIÓN.

Este fue el concepto que tuvo Platón de la dialéctica. Por este motivo la dialéctica es la técnica de la búsqueda asociada que se efectúa a través de la colaboración de dos o más personas por medio del procedimiento socrático de la pregunta y la respuesta. Para Platón, en efecto, la filosofía no es asunto individual y privado, sino que es obra de hombres que "viven juntos" y "discuten con benevolencia"; es la actividad propia de una "comunidad de la libre educación"⁷, la dialéctica es el punto más alto que puede alcanzar la búsqueda asociada y consta de dos momentos:

- a. El primer momento consiste en conducir de nuevo las cosas dispersas a una única idea y en definir la idea de forma que se haga comunicable a todos⁸. Platón dice en la República que, al remontarse a la idea, la dialéctica se sitúa más allá de las ciencias particulares, porque considera las hipótesis iniciales de las ciencias (que siempre

se refieren a la multiplicidad sensible) como un simple punto de partida para llegar a los principios, desde los cuales se puede alcanzar las conclusiones últimas⁹. Pero este segundo procedimiento, es decir, el que va desde los principios (desde las ideas) a las últimas conclusiones, está en los diálogos posteriores, explícitamente analizado como división.

- b. El procedimiento de la división, consistente "en poder dividir nuevamente la idea en sus especies, siguiendo sus articulaciones naturales y evitando truncar las partes como haría un triunfador inexperto"¹⁰. Bajo este concepto, pertenece a la dialéctica "dividir según géneros y no asumir como diversa una misma forma o como idéntica una forma diversa"¹¹.

Las cuatro posibilidades, que se presentan en los dos momentos de la dialéctica que acabamos de enunciar, quedan claramente indicadas en un famoso pasaje del Sofista¹².

Son las siguientes:

1. Que exista una idea única de la que surjan otras muchas ideas donde cada una de las cuales exista

por su cuenta.

61

2. Que exista una única idea que englobe desde el exterior a otras muchas ideas distintas entre sí.
3. Que de la unión de la totalidad de muchas ideas se obtenga una única idea.
4. Que existan muchas ideas completamente divididas entre sí.

Precisa Abbagnano que la dialéctica consiste en acertar, en las situaciones que se presentan, cuál de estas posibilidades es la apropiada y en proceder en consecuencia.

Si acudimos -explica- a la forma en que Platón ha aplicado este procedimiento en el Fedro, en el Sofista y en el Político, obtendremos nuevas aclaraciones. Definida la idea, Platón la divide en dos partes, a las que llama, respectivamente, la parte izquierda y la parte derecha, que se caracterizan por la presencia o ausencia de un determinado carácter; luego divide la parte derecha de la división de nuevo en dos partes, que se llaman también derecha e izquierda, marcando un nuevo carácter y así sucesivamente¹³. En un determinado punto el procedimiento puede detenerse o ser reemprendido empezando por otra idea. Al final, se pueden recoger o recapitular, desde el principio al

fin, las determinaciones obtenidas de esta forma.¹⁴ 62

Aclara Abbagnano que "la dialéctica platónica no es un método deductivo o analítico, sino inductivo y sintético, más parecido a los procedimientos de la búsqueda empírica (a pesar de que Platón aspire en ella a prescindir de los "sentidos") que al razonamiento a priori o al silogismo. Lo que reprocha Aristóteles al método de la división, es precisamente que no tenga la capacidad deductiva del silogismo, lo cual no es propiamente una crítica, porque el método platónico no pretende este objetivo¹⁵.

B. LA DIALÉCTICA COMO LÓGICA DE LO PROBABLE.

Cuando Abbagnano se refiere a que la dialéctica para Aristóteles es sencillamente el procedimiento racional no demostrativo, nos dice que el silogismo es dialéctico cuando, en vez de arrancar de premisas verdaderas, arranca de premisas probables, es decir, generalmente admitidas.

Dice Aristóteles: "Probable es lo que parece aceptable a todos, o a los más, o a los sabios, y, entre esos, o a todos, o a la mayoría o a los que son más conocidos e ilustres"¹⁶.

Luego, por extensión, llama Aristóteles dialéctico también al silogismo "erístico", es decir, el que parte de premisas que parecen probables, pero no lo son"¹⁷.

Aristóteles explica la razón del uso del término "dialéctica" diciendo que "mientras la premisa demostrativa es la asunción de una de las dos partes de la contradicción, la de la dialéctica es la pregunta que presenta la contradicción como alternativa"¹⁸, haciendo así, en cierto modo, una referencia al diálogo.

En realidad la lógica estoica, enclavada sobre la base de las deducciones anapodícticas (del tipo "si es de día, hay luz"), ignoró todos los silogismos que no arrancaran de premisas hipotéticas; y las premisas hipotéticas, incluso, según Aristóteles, dan carácter dialéctico al razonamiento.

Abbagnano luego de mostrar cómo este concepto de dialéctica ha tenido diversas interpretaciones, afirma que el más notable acontecimiento en la historia de esta noción se debe, no obstante, a la obra de Kant: exactamente como Aristóteles, Kant arranca de una desvalorización previa de la dialéctica como instrumento de conocimiento. Para

Kant la dialéctica es una "lógica de la apariencia".

Ello significa que la dialéctica es "ilusión natural e inevitable, que se fundamenta en principios subjetivos y los muta en objetivos", ilusión, no obstante, que está "indisolublemente unida a la razón humana y por ello permanece incluso después de haber sido descubierta la raíz"¹⁹. Objeto de la dialéctica son las tres ideas de Alma, Mundo y Dios: de ella la primera es fruto de un paralogismo, la segunda muestra su ilegitimidad al dar lugar a antinomias insolubles, y la tercera es indemostrable. Obviamente, el significado kantiano de dialéctica se identifica con el segundo de los dos significados que Aristóteles distinguió en la dialéctica, es decir con aquel en el que la dialéctica es un procedimiento sofístico.

C. LA DIALÉCTICA COMO LÓGICA.

Abbagnano atribuye la paternidad a los estoicos el tercer concepto de la dialéctica. Los estoicos identificaron la dialéctica con la lógica en general, o al menos con aquella parte de la lógica que no es retórica como la ciencia del bien hablar en los discursos que trataban las "vías de salida", mientras la dialéctica era la ciencia de discutir

rectamente en los discursos consistentes en preguntas y respuestas²⁰.

Para ellos la demostración no era otra cosa que "servirse de las cosas más comprensibles para explicar las cosas menos comprensibles²¹ y como las cosas más comprensibles eran las más evidentes a los sentidos²² la base de toda la demostración para ellos eran aquellos "razonamientos anapodícticos" basados directamente en la evidencia sensible. Para ellos el razonamiento en general eran aquellos que constaban de premisa y conclusión, y en él incluían también al silogismo²³. Por consiguiente, su teoría del razonamiento no consentía la distinción entre premisa necesariamente verdadera y premisa probable, sobre cuya distinción, según Aristóteles, se funda la de silogismo demostrativo y silogismo dialéctico. La dialéctica se identificó con toda la lógica, que para ellos era una teoría de los signos y de las cosas significadas; y se definía como la "ciencia de lo verdadero y de lo falso y de lo que no es ni verdadero ni falso"²⁴.

En realidad la lógica estoica, enclavada sobre la base de las deducciones anapodícticas (del tipo "si es de día, hay luz"), ignoró todos los silogismos que no arrancaran de premisas hipotéticas; y las

premisas hipotéticas, incluso, según Aristóteles, dan carácter dialéctico al razonamiento.

D. LA DIALÉCTICA COMO SÍNTESIS DE LOS OPUESTOS.

Finalmente Abbagnano destaca que fue el romanticismo alemán, y principalmente Hegel, el que formuló el cuarto concepto de dialéctica. Por vez primera su principio fue avanzado por Fichte en 1794 en la Doctrina de la ciencia como "síntesis de los opuestos" por medio de la determinación recíproca. "Los opuestos de los que habla Fichte son el Yo y el No-yo, y la conciliación, según Fichte, se produce por la oposición que el Yo ofrece al No-yo y por la determinación que a su vez el No-yo refleja en el Yo, produciendo en él la representación. Mas para Hegel la dialéctica es "la propia naturaleza del pensamiento", puesto que es la resolución de las contradicciones en las que permanece enzarzada la realidad finita que como tal es objeto del intelecto"²⁵.

La dialéctica consiste en Hegel:

1. En el planteamiento de un concepto "abstracto y limitado".
2. En la supresión de este concepto como algo "finito" y en el paso a su opuesto.

3. En la síntesis de las dos determinaciones precedentes, síntesis que conserva "lo que hay de afirmativo en su solución y en su transferencia"²⁶.

Hegel llama a estos tres momentos, respectivamente, momento intelectual, momento dialéctico y momento especulativo o positivo racional. Pero la dialéctica no es únicamente el segundo momento: es más bien el conjunto del movimiento, principalmente en su resultado positivo y en su realidad sustancial. Pues la identidad de lo racional con lo real, que es el principio de la filosofía hegeliana, implica que la naturaleza del pensamiento sea la misma naturaleza de la realidad. Por consiguiente, la dialéctica no es únicamente la ley del pensamiento, sino que es la ley de la realidad, y sus resultados no son puros conceptos o conceptos abstractos, sino "pensamientos concretos", es decir, propia y verdadera realidad, realidad necesaria, determinaciones o categorías eternas.

Según Hégel, toda la realidad está dialécticamente en movimiento o en devenir y, en consecuencia, la filosofía hegeliana ve por todas partes tríadas de tesis, antítesis y síntesis, en las que la antítesis representa la "negación" o "lo opuesto" o el "ser

otro" de la tesis, y la síntesis constituye la unidad, y al propio tiempo la verificación tanto de la una como de la otra²⁷.

Subraya el autor italiano Abbagnano que "lo más corriente de la filosofía moderna y contemporánea es que la palabra dialéctica conserve su significado hegeliano. Por un lado este significado se conserva en las numerosas ramificaciones del idealismo, lo adaptan a sus diversos puntos de vista, conservando no obstante la noción en la que el idealismo la enraizó"²⁸.

Agrega que puede observarse, en la primera dirección, que la supuesta "reforma", de que tanto se jactó haber realizado Gentile en la dialéctica hegeliana, fue simplemente una distinción entre dialéctica de lo "pensado", es decir, del objeto del pensamiento, y dialéctica del "acto pensante", es decir, de la *consciencia* o del Espíritu absoluto. Pero cada una de estas dos distintas dialécticas de Gentile se configuran como síntesis de los opuestos; la dialéctica de lo pensado como síntesis de objetividades opuestas, objetivamente tales, y la dialéctica del pensante como síntesis del yo y del no-yo²⁹.

Pero estos conceptos no establecen ninguna innovación en el concepto de la dialéctica. Como tampoco queda innovado por la distinción establecida por Croce entre el "nexo de los distintos" (es decir, entre varias categorías espirituales del pensar, del obrar y de sus formas) y la "dialéctica de los opuestos", que consistiría en la unidad y la oposición entre lo hermoso y lo feo, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, lo útil y lo inútil en el seno de cada forma espiritual³⁰.

Por otra parte, la noción de dialéctica, fue utilizada por Marx, Engels y sus seguidores, en el mismo sentido establecido por Hegel, pero despojándolo del significado idealístico que mantenía en el sistema hegeliano. Lo que reprocha Marx al concepto hegeliano es que la dialéctica para Hegel es conciencia y permanece en la conciencia, nunca alcanza el objeto, la realidad, la naturaleza, si no es con el pensamiento y como pensamiento. Según Marx toda la filosofía hegeliana vive en la abstracción y, por ende, no describe la realidad y la historia si no es como verdad suprema en el "Espíritu absoluto"³¹.

Por consiguiente Marx propugna la exigencia de que la dialéctica pase de la abstracción a la realidad

del mundo cerrado de la "conciencia" al mundo "abierto" de la naturaleza y de la historia. Marx, sin embargo, revela que la mistificación que en las manos de Hegel sufre la dialéctica, no impide en modo alguno que haya sido el primero en describir las formas generales del movimiento de forma comprensiva y consciente. La dialéctica en Hegel se apoya en la cabeza. Hay que darle la vuelta, ponerla de pie, para descubrir dentro de su envoltorio místico el meollo racional³². Engels al reemprender los intentos de Marx, concibe la dialéctica como la síntesis de las oposiciones (no obstante relativas y parciales) que la naturaleza realiza en su devenir.

El reconocimiento de que esas contraposiciones y diferencias, aunque efectivamente se presentan en la naturaleza, no tienen sino una validez relativa, y que en cambio ha sido nuestra reflexión la que ha introducido la idea de su rigidez y de su validez absoluta, es el punto nuclear de la concepción dialéctica de la naturaleza³³.

Según Hegel las leyes de la dialéctica pueden obtenerse por abstracción tanto de la historia de la naturaleza como de la historia de la sociedad humana: "Ellas no son otra cosa que las leyes más

generales de estas dos fases de la evolución y del propio pensamiento"³⁴.

No obstante todo lo dicho, la noción de dialéctica permanece sin cambio, como en general acontece en los escritos modernos que se sirven de ella.

De tal forma que podemos decir que el cuarto concepto de dialéctica permanece caracterizado por los rasgos siguientes:

1. La dialéctica es el paso de un opuesto al otro.
2. Este paso es la conciliación de los opuestos.
3. Este paso (por tanto la conciliación) es necesario.

Este último rasgo es el que opone más radicalmente la dialéctica hegeliana a los otros tres conceptos de dialéctica, en los cuales constituye la característica común la ausencia de la necesidad.

La mayoría de los filósofos modernos que se sirven de la palabra dialéctica la refieren a estas tres tesis.

La única excepción la constituye Kierkegaard que solamente acepta la primera tesis. Para él la

dialéctica en general es la *recognoscibilidad* de lo positivo en lo negativo³⁵, una vinculación entre los opuestos que no suprime o anula la oposición y no determina un paso necesario a la conciliación o a la síntesis, sino que permanece estática en la propia oposición.

Kierkegaard dice por ejemplo: "El hecho de estar solo y de tener a todos contra mí, es, en sentido dialéctico, tenerlos a todos para sí, porque el hecho de que todos estén en contra ayuda a hacer evidente que se está solo³⁶."

De acuerdo con Nicola Abbagnano, lo usual en la filosofía moderna y contemporánea es que el término dialéctica conserve su sentido hegeliano. Las reformas que se hicieron a la dialéctica no alteran la noción que el idealismo enraizó. De todas maneras, en Benedetto Croce se establece la distinción entre el "nexo de los distintos" y la "dialéctica de los opuestos", es decir, que consistiría en la unidad y la oposición de los divergentes.

Nos orientamos a pensar que Kempff Mercado -sea voluntaria o involuntariamente- recogió el criterio croceano, decir, por ejemplo, que "pretender

desemejarse a otro equivale, ni más ni menos, a tratar de diferenciarse de uno mismo"³⁷. Como se puede observar es el planteamiento de la oposición de los distintos en la unidad.

E. FORMAS DIALÉCTICAS EN MANFREDO KEMPPF MERCADO

La interpretación que hacemos de las formas dialécticas de Kempff Mercado es, en realidad, una especie de re-conceptualización. La denominación de las formas dialécticas y su enunciado formal nos pertenece, es una especie de recreación que quizá ni el mismo Kempff concibió explícitamente. Cualquier otro valor agregado que se perciba es de nuestra entera responsabilidad. Es parte de la acción recíproca entre autor y lector. Con esta demarcación procedemos a definir y explicar tres formas dialécticas cuya formalización nos pertenece, aunque siempre están basadas en los contenidos descriptivos y explicatorios de los hechos de la historia, expuestos por MKM.

De ese modo organizamos los siguientes criterios dialécticos:

A) *Dialéctica de la afirmación del uno y la negatividad del otro;* B) *Dialéctica de la asimilación (o incorporación) perfecta de la*

negatividad; y C) Dialéctica de la asimilación (o incorporación) imperfecta de la negatividad.

E.1. DIALÉCTICA DE LA AFIRMACIÓN DEL UNO Y LA NEGATIVIDAD DEL OTRO

e.1.1. La Formulación dialéctica:

El surgir de la negatividad en la oposición de todo acontecimiento marca el final de la función de cualquier fenómeno histórico, y su resolución necesaria en otra forma de existencia del espíritu del mundo.

El hecho que nos ha servido para la formulación precedente:

Afirma Kempff Mercado: Nuestra América hace cerca de medio milenio "sufrió en su desarrollo viviente un sacudimiento tal que la hizo cambiar radicalmente en su proceso evolutivo. El encuentro o enfrentamiento de la cultura occidental con la nuestra ocasionó el desierto de América. Lo que hasta entonces fue espíritu viviente se convirtió en pasado muerto. Porque el espíritu que imperaba se vio anulado ante la fuerza del nuevo espíritu que llegaba de ultramar. El ambiente americano se encontró de pronto inundado por el espíritu hispánico"³⁸.

e.1.2. El valor dialéctico: América (antes de la Conquista de 1492) fue un organismo viviente en su propio proceso evolutivo. Fue un todo con sus propias contradicciones internas.

- Europa por medio de España (principalmente) produce el encuentro o enfrentamiento con América y ocasiona "el *desierto*" de América.
- Equivale a: el aspecto de la contradicción "X" (Europa) encuentra su contradictoria "no X".
- El aspecto "X" anula a "no X". La anulación significa supresión del propio desarrollo de "X" e incorporación de "no X" al desarrollo de "X". "Lo que hasta entonces fue espíritu viviente se convirtió en pasado muerto"³⁹. O "El ambiente americano se encontró... inundado por el espíritu hispánico"⁴⁰.

E.2. DIALECTICA DE LA ASIMILACIÓN (O INCORPORACIÓN) PERFECTA DE LA NEGATIVIDAD.

e.2.1. La formulación dialéctica

Todo acontecimiento histórico en cuanto determinación particular del desarrollo del espíritu, tiende a incorporar o asimilar totalmente a su negatividad en el proceso de superación de su propia determinación.

El hecho que nos ha servido para la formulación precedente:

Afirma Kempff Mercado: "A España lo que le interesaba era el dominio: dominar a América para asegurar así su posición un tanto quebrantada en Europa"⁴¹.

"España para ejercer dominio... tuvo que desplegar actividades de la más variada índole. Así fue como nos trajo su idioma, su religión, sus sistemas de organización civil y militar; y todo cuanto constituía medios para implantar su dominación. España operó, pues, en América con los elementos que le pertenecían por ser propios de su acervo imperial. Operó, entonces, la metrópolis con los elementos de su cultura"⁴².

e.2.2. El valor dialéctico:

- Acontecimiento histórico de dominio español. A España le interesa dominar a América.
- Equivale a: Asimilación o incorporación de su negatividad o
- Acontecimiento histórico como proceso de autosuperación de España asimilando o incorporando a América: a España le interesaba dominar a América para asegurar su posición en Europa.

- Otra equivalencia: Todo acontecimiento en cuanto determinación particular tiende a incorporar a su negatividad para la superación de sí misma. Es la asimilación o incorporación de su negatividad, para incrementar su progreso.
- Otra versión: Todo acontecimiento histórico en cuanto determinación particular proyecta sus atributos a su negatividad para asimilarla o incorporarla.

E.3. DIALÉCTICA DE LA ASIMILACIÓN (O INCORPORACIÓN) IMPERFECTA DE LA NEGATIVIDAD

e.3.1. La formulación dialéctica:

Todo acontecimiento histórico en cuanto determinación particular del desarrollo del espíritu, tiende a incorporar o asimilar de manera imperfecta a su negatividad en cuanto proceso de superación de su propia determinación, si la negatividad tiende a afirmarse en su propia determinación.

El hecho que nos ha servido para la formulación precedente:

Afirma Kempff Mercado: "Podemos señalar que la asimilación cultural realizada (por España) en un

comienzo fue, en todo caso imperfecto"⁴³.

Justificación del enunciado de Kempff: Dificultades de la más variada índole se oponían a una cabal comprensión de parte del indio americano frente a las complicadas formas de vida traídas por los peninsulares de Europa⁴⁴. "Así, por ejemplo, en el campo religioso, la doctrina cristiana nunca pudo ser comprendida, por practicada que fuese, en su total amplitud y profundidad.

La mentalidad primitiva (*sic*) del americano, apegada a sus concepciones teogónicas del universo, no podía comprender una religión con dogmas y misterios, como el de la Trinidad, el de la presencia de Cristo en el Sacramento, etc."⁴⁵.

La explicación de la incomprensión: "La religión tiene dos lados, dos caras, y sólo cuando ambas son comprendidas y ejercidas plenamente se constituye la verdadera religión: Una cara mira hacia afuera: el ritual religioso. La otra mira hacia dentro: es el sentimiento que anima dicha actitud externa: en lo eterno del hombre que busca afanosamente el valor religioso. Bien podemos decir que esa primera cara constituye sólo el lado formal de la religión, mientras que la segunda es el lado positivo, el

substancial y auténticamente valioso"⁴⁶.

"... El indio americano asimiló ese lado externo y formal de la religión cristiana, permaneciendo ajeno y extraño al núcleo subjetivo e irreductible de la misma. Su mentalidad después seguía operando inconscientemente con los mitos de su cultura nativa. Deshacerse de ellos era empresa prácticamente imposible. Y, como en el caso de la religión, la asimilación de la nueva cultura resultó siempre dificultosa y demostró una marcada tendencia por su aspecto exterior y formal"⁴⁷.

e.3.2. El valor dialéctico: El americano no comprendió ciertos atributos de Occidente por afirmación de sus propios atributos americanos. Caso: el americano no comprendió el atributo religión cristiana por afirmación de su propio atributo o religiosidad americana.

El acontecimiento histórico producido por España para ejercer dominio histórico fue parcial.

España como determinación particular del desarrollo del espíritu incorporó con imperfección a su negatividad. La negatividad (América) y desde su propia visión de observación -afirmatividad- tendió

substancial y auténticamente valioso"⁴⁶.

"... El indio americano asimiló ese lado externo y formal de la religión cristiana, permaneciendo ajeno y extraño al núcleo subjetivo e irreductible de la misma. Su mentalidad después seguía operando inconscientemente con los mitos de su cultura nativa. Deshacerse de ellos era empresa prácticamente imposible. Y, como en el caso de la religión, la asimilación de la nueva cultura resultó siempre dificultosa y demostró una marcada tendencia por su aspecto exterior y formal"⁴⁷.

d.3.2. El valor dialéctico: El americano no comprendió ciertos atributos de Occidente por afirmación de sus propios atributos americanos. Caso: el americano no comprendió el atributo religión cristiana por afirmación de su propio atributo o religiosidad americana.

El acontecimiento histórico producido por España para ejercer dominio histórico fue parcial.

España como determinación particular del desarrollo del espíritu incorporó con imperfección a su negatividad. La negatividad (América) y desde su propia visión de observación -afirmatividad- tendió

a situarse en su propia determinación, evitando de hecho una incorporación total en el seno de España perteneciente a Europa.

Con el advenimiento del criollo y del mestizo, este proceso de asimilación se facilitó y pudo ser ejercitado en forma más perfecta, aunque de otro lado desapareciendo el saldo del espíritu autóctono que aún quedaba. El nuevo hombre americano colocado históricamente más lejos de su tradición y educado en el nuevo ambiente, despertó ante una realidad que le era extraña: de un lado, una naturaleza y una tradición americana, y del otro, un espíritu hispánico⁴⁸.

Equivale a: Todo acontecimiento histórico en cuanto determinación particular excluye atributos de su negatividad por afirmación de su propia determinación particular.

NOTAS.

¹ En: "Polémica sobre marxismo y otros ensayos afines", escritos sumados de José Antonio Arze, donde se incluye la polémica con Manfredo Kempff Mercado. Escritos seleccionados con prólogo y notas de José Roberto Arce, Ediciones Roalva, 1980, pp.103-109.

² Ob. cit. p.103

³ Ob. cit. p.109

⁴ FOULQUIE, Paul: « Diccionario del Lenguaje filosófico », p. 259

⁵ ABBAGNANO, Incola: "Cuatro coceptos de dialéctica", en "La evolución de la dialéctica", p.11

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ "Cartas", VII, 344 b., cit de Abbagnano N., ob.cit., p.12

⁹ "Fedro", 265c., cit. De Abbagnano N., ob. cit., p.12

- ¹⁰ "República", VII, 511 b-c, cit. De Abbagnano N., ob.cit., p.13
- ¹¹ "Fedro", 265 c., cit. De Abbagnano N., ob.cit. p.13
- ¹² "Sofista", 253 d., cit. De Abbagnano N., ob.cit., p.13
- ¹³ Ibidem.
- ¹⁴ "Fedro", 266 a-b, cit. De Abbagnano N., ob. Cit. p.14
- ¹⁵ ABBAGNANO, Incola: ob. cit., p.14
- ¹⁶ "Tópicos", I 1, 100b, 21 ss., cit de Abbadnano N., ob. cit., p.15
- ¹⁷ "Tópicos", 100 b, 23 ss., cit. de Abbagnano, ob. cit., p.15
- ¹⁸ "Analíticos Primeros", I, 1, 24 a 20 ss, cit. De Abagnano N., ob. cit., p.15
- ¹⁹ "Crítica de la Razón Pura", Dialéctica Trascendental, Introducción I., cit. De Abbagnano N., ob.cit., p.17
- ²⁰ "Diógenes Laercio", VII, 1,42, cit. de Abbagnano N., ob. Cit., p. 17
- ²¹ Ob. cit. P.18
- ²² Ibidem.
- ²³ Ibidem.
- ²⁴ Ibidem.
- ²⁵ Abbagnano N., ob.cit., p.20
- ²⁶ Ibidem.
- ²⁷ Ob. cit., p.21
- ²⁸ Ibidem.
- ²⁹ Ibidem.
- ³⁰ Ibidem.
- ³¹ "Manuscritos económico-filosóficos, III, cit. De Abbagnano, ob. cit., p.22
- ³² "Capital", I, 1, postfacio a la 2da edición, cit de N. Abbagnano, ob. cit., p.23
- ³³ "Anti-Duhring", Prefacio a la 2da edición, cit., de Abbagnano N., ob. cit., p.23
- ³⁴ "Dialectk der Natur", cit., Abbagnano N., ob. cit., p.23
- ³⁵ "Diario", X, A, cit. De Abagnano N., ob.cit., p. 24
- ³⁶ "Diario", VIII, A, 124, cit., ABBAGNANO., ob. Cit., p. 24
- ³⁷ KEMPF MERCADO,Manfredo: "Historia de la filosofía en Latinoamérica", Editorial Zigzag, Santiago-Chile, 1951, p. 41.
- ³⁸ Ob. cit., p.21
- ³⁹ Ibidem.
- ⁴⁰ Ibidem.
- ⁴¹ Ob. cit., p.22
- ⁴² Ibidem.
- ⁴³ Ibidem.
- ⁴⁴ Ob. cit., p. 23
- ⁴⁵ Ibidem.
- ⁴⁶ Ibidem.
- ⁴⁷ Ob. cit. pp.23-24
- ⁴⁸ Ibidem.

CONCLUSIONES

Manfredo Kempff Mercado fue un pensador preocupado por el tiempo histórico, la cultura y los valores; en especial creemos que su preocupación fundamental y permanente estuvo marcada por el tiempo histórico, por los indicadores de su obra de historiador de la filosofía latinoamericana. La mitad de su vida, sólo llegó a vivir 52 años, la dedicó, intelectualmente hablando, a la filosofía, primero como profesor de filosofía en el ciclo secundario, para más tarde incursionar en la cátedra universitaria, lo que le permitió hurgar problemas y escribir sobre ellos.

Las formas dialécticas delineadas por nuestra investigación han revelado en una parte de su pensamiento la dialéctica como instrumento de análisis y conocimiento de la realidad, sobre todo de la realidad cultural e histórica de Latinoamérica. Es importante haber descubierto esta forma de pensar en un autor nacional dado que las decisiones filosóficas, ligadas a las ideológicas, están enmarcadas en ciertas estructuras de pensamiento, algo así como que una determinada visión de la realidad social esta indisolublemente demarcada por formas de pensamiento comunes a ese tipo de visión. Sin embargo, esta conjetura está por investigarse. Por nuestra parte hemos identificado

una forma de su pensamiento, lo que equivale a distinguir una manera de conocer la realidad social e histórica.

En el pensamiento de Kempff Mercado es ineludible referirse a la historia latinoamericana y a la historia nacional. En el primer caso porque él mismo ha dedicado un tiempo largo de su vida a pensar la historia de Latinoamérica, y ese pensar ha estado sujeto a una manera de analizarla en términos generales cronológicas, más en uno de sus aspectos atípicos, dialécticos. Y en el segundo caso, es un autor, como muchos otros, inexorablemente casi condicionado por las ideas filosóficas y políticas de autores bolivianos, y no tanto por la celebridad de esos autores que en su momento hemos demarcado, sino porque esas ideas siempre estuvieron en concordancia con aspectos de la realidad social e histórica de Bolivia. De donde podemos señalar, además, que el pensamiento de Kempff Mercado siempre ha estado alimentado por los hechos de la realidad. Su postura en este sentido es una elección - voluntaria o involuntaria- de interpretación no arbitraria por cierto, sino más bien influenciada, por factores de clase social o de tipo étnico. Este asunto no es algo que nos correspondió investigar,

por lo menos a partir de la óptica de los rasgos dialécticos que hemos incursionado.

De todas maneras, las formas dialécticas en el pensamiento historiográfico de MKM, lo distinguen como un pensador ocupado en su análisis alrededor de problemas de carácter nacional y latinoamericano. Se percibe en su quehacer intelectual el peso de ese gran hecho histórico calificado como Conquista de América. Hecho que ha dado lugar a posiciones de interpretación polarizadas como las indigenistas e hispanistas o a otras que han intentado buscar elementos de conciliación como las que dieron lugar a posturas ideológicas neo-nacionalistas u otras de tinte marxista, que se encaminaron a entender la realidad desde el reconocimiento unilateral de una realidad parcial étnica como es la del mestizaje. Se nota en Kempff Mercado una preferencia teórica a favor de las corrientes hispanófilas, sin embargo, se descubre también el reconocimiento, de parte suya, de una realidad india que se resiste a ser incorporada en su totalidad a una civilización occidental o a una hispánica derivada de aquella.

Este reconocimiento tácito (expresados en su dialéctica) no ha sido desarrollado por el autor en su real sentido y sus consecuencias socioculturales.

¿Qué significa esta omisión? ¿Una especie de resignación para una mentalidad ligada a la vertiente hispánica? O ¿una especie de un primer reconocimiento de la realidad de la diversidad cultural nacional? No encontramos respuestas a estas preguntas y a otras que podríamos formular en base a los contenidos de su obra y al análisis que efectuamos.

Kempff Mercado es un autor nacional, que ha experimentado las vicisitudes de la realidad social boliviana. Es un autor que asumió una posición interpretativa e ideológica personal y al mismo tiempo ligada a una clase social dominante, clase cuestionada mucho antes del hecho social de la Revolución de 1952. El estudio que hemos realizado lo muestra como parte de una realidad profundamente contradictoria por su riqueza cultural diversa, él ha estado inevitablemente en ese tejido social y cultural contradictorio y en ese marco necesariamente hay que situarlo, en la historia en la cual él ha vivido.

CRONOLOGÍA DE MANFREDO KEMPFF MERCADO*

- 1922 8 de enero, nace en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra.
- 1938 Secretario de Magisterio de la Federación de Estudiantes de Santa Cruz.
- 1942 30 de diciembre, defiende su Tesis de Licenciatura en Derecho y Ciencias Políticas y Sociales, en la Universidad Gabriel Rene Moreno.
- 1945 Profesor de Filosofía en el Colegio Nacional Florida de Santa Cruz.
- 1946-1953 Ejerce la docencia en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz.
- 1950 Asiste en México al III Congreso Interamericano de Filosofía.
- 1951 En Lima (Perú) participa en el IV Congreso internacional de Filosofía.
- 1951-1953 Sostiene la Polémica sobre el marxismo con José Antonio Arze.
- 1952 Viaja a Paris como representante Permanente de Bolivia ante la UNESCO.
- 1952 Publica en la Revista Kollasuyo, N°. 68 el ensayo: Vida y Obra de Mamerto Oyola.
- 1954 Profesor visitante de la Universidad de San Pablo (Brasil).

-
- 1955-1964 Radica en Santiago de Chile, ejerciendo diversas actividades siempre relacionadas con la docencia, la investigación y la Universidad.
- 1956 Participa en Santiago de Chile en el IV congreso Interamericano de Filosofía.
- 1958 Publica en Chile la Historia de la Filosofía en Latinoamérica.
- 1959 Representa a Bolivia en el VI Congreso Interamericano de Filosofía en Buenos Aires.
- 1960-1962 Profesor visitante en la universidad de Concepción (Chile).
- 1964 Viaja a Venezuela contratado por la Universidad de Zulia donde regenta varias cátedras.
- 1965 Aparece la introducción a la Antropología Filosófica en la editorial Zig - Zag de Chile.
- 1965 La Universidad de Zulia publica su obra: ¿Cuánto valen los valores? Ensayos de axiología.
- 1966-1969 Senador por Santa Cruz, Vicepresidente del Senado y Presidente del Congreso Nacional.
- 1969 27 de abril. Toma el juramento de Presidente Constitucional de Bolivia a Luis Adolfo Siles Salinas.
- 1969 9 de septiembre. Académico de número de la Academia Boliviana de la Lengua.

-
- 1970 Retorna a Santa Cruz para radicarse definitivamente.
- 1970 22 de Enero. Es aceptado como individuo correspondiente de la Real Academia Española de la Lengua.
- 1972 Coordinador del Departamento de Humanidades de la Universidad Gabriel Rene Moreno.
- 1973 Jefe del Departamento de Humanidades de la Universidad Gabriel Rene Moreno.
- 1973 La Editorial Universitaria de Santiago de Chile publica la Filosofía del Amor.
- 1974 12 de Noviembre fallece en Santa Cruz a los 52 años de edad.

* Tomado de PÉREZ FERNÁNDEZ, Marcelino: "Manfredo Kempff Mercado, Filósofo de los Valores y de la Cultura", Santa Cruz de la Sierra, 1990.