

APUNTES CRÍTICOS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN BOLIVIA^ξ

CRITICAL NOTES FOR POLITIC PHILOSOPHY IN BOLIVIA

H. C. F. MANSILLA

- **Resumen:** Por falta de fuentes confiables no podemos reconstruir los posibles comienzos de la actividad filosófica en las culturas prehispánicas de la región andina. En la era colonial española la filosofía que se practicó en el ámbito universitario tenía como fundamento una combinación de tomismo clásico, derecho natural según la Escuela de Salamanca y conceptos derivados del llamado Derecho Indiano. Durante la república los esfuerzos filosóficos estuvieron consagrados a dilucidar temas como la identidad nacional, el lugar de Bolivia en el concierto de las naciones y el camino propio hacia la modernidad. En estas controversias se destacaron tempranamente Alcides Arguedas (como representante de la tendencia liberal-racionalista) y Franz Tamayo (el pensador telurista). Hasta hoy se puede constatar la fuerza de esta última corriente, enriquecida por aportes nacionalistas, marxistas e indianistas.
 - **Palabras clave:** Derecho Indiano, nacionalismo, telurismo.
-

- **Abstract:** Because of the lack of reliable sources we cannot reconstruct the possible beginnings of philosophical thought in the Prehispanic cultures of the Andean area. During the Spanish colonial time the usual philosophical activity had a theoretical foundation which was composed of classical Thomism, natural law according to the Salamanca School and concepts derives from so-called Indian Law. During the Republican age the philosophical efforts have been devoted to discuss such themes like national identity, Bolivia's place in the world order and the own way towards modernity. In these controversies Alcides Arguedas (as a representative of the liberal-rationalist tendency) and Franz Tamayo (the representative of the telurist current) stood early out. This current has proved to be till today very important in Bolivia. Nowadays it is enhanced by nationalist, Marxist and indianist contributions.
 - **Key words:** Indian Law, nationalism, telurism.
-

^ξ*Documento de reflexión: distinto del proceso de arbitraje científico.*

INTRODUCCIÓN

Empezaré por las conclusiones. Desde hace mucho tiempo se dice que la porción más interesante del quehacer filosófico en las sociedades ibéricas y latinoamericanas se expresa mediante la literatura, las artes y la ensayística en ciencias sociales. La otra conclusión asevera que Bolivia, en comparación con naciones de magnitud poblacional semejante, ha generado notables productos en los campos de la historiografía, la filosofía política y social y la literatura de la más alta calidad. Si dejamos a un lado las modas relativistas y la corrección política del momento y si echamos un vistazo *crítico* a la creación filosófica y sociológica en la inmensa mayoría de los países de Asia, África y América Latina, podemos comprobar, efectivamente, que sólo los estados con una población muy grande pueden exhibir manifestaciones intelectuales comparables a las bolivianas. Otra cosa muy diferente es que nuestra sociedad no ha sabido o no ha querido apreciar de manera adecuada lo que se ha elaborado en aquellos campos que exigen un cierto esfuerzo de comprensión. Este breve ensayo es un intento de recuperar la notable producción intelectual que han generado estas tierras.

Por falta de fuentes escritas precolombinas es casi imposible la reconstrucción de un pensamiento filosófico en la antigua civilización de Tiawanaku y en los señoríos aymaras posteriores. Lo mismo puede afirmarse del Imperio Incaico. Se conoce vagamente la existencia de dos jefes kollas, militares y políticos, de la región septentrional del altiplano, *Huyustus* y *Takuilla*, que habrían sido al mismo tiempo dos sabios eminentes, pero no ha sido posible determinar fehacientemente ni el contenido ni el marco de referencia

de dichas reflexiones¹. Es posible que estas se hayan ocupado de problemas de moral práctica, rituales religiosos y cuestiones guerreras, que constituyen los temas con los cuales empieza el quehacer intelectual en todos los ámbitos civilizatorios. La arquitectura y las obras de arte que han quedado de la época de Tiawanaku son testimonios valiosos de una religión y una mitología muy diferenciadas y de conocimientos tecnológicos muy avanzados. Pero la carencia de fuentes escritas nos impide constatar dos elementos que son habitualmente el comienzo del quehacer filosófico en sentido específico: (1) la facultad, así sea incipiente, de poner en cuestionamiento lo obvio y sobreentendido de las propias creencias y pautas de comportamiento, por más entrañables que estas resulten ser; y (2) la construcción de nociones abstractas, a partir de las cuales posteriormente se habría podido postular normas de validez universal. Pese a la complejidad alcanzada por la cosmología tiahuanakota², este modelo civilizatorio desconoció probablemente una meditación crítica en torno a él mismo. El notable teólogo suizo *Josef Estermann* ha llegado a conclusiones diferentes, lo que menciono aquí por razones de equidad³.

Para la esfera específica de la filosofía política hay que mencionar, sin embargo, que las culturas precolombinas – por ejemplo: el Imperio Incaico – no conocieron ningún sistema para diluir el centralismo institucional, para atenuar gobiernos despóticos o para representar en forma legítima y

¹ Algunas referencias poco exactas en: Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires: Losada 1945, pp. 13-23; Alipio Valencia Vega, *El pensamiento político en Bolivia*, La Paz: Juventud 1973, pp. 13-31.

² Sobre la complejidad de esta cosmología, que ahora es objeto de múltiples estudios, cf. la obra pionera: Ramiro Condarco Morales, *Historia del saber y la ciencia en Bolivia*, La Paz: Academia Nacional de Ciencias 1978, pp. 23-25.

³ Josef Estermann, *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, La Paz: ISEAT 2008; Josef Estermann, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: ISEAT 2007; Josef Estermann, *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, La Paz: ISEAT 2010.- Sobre esta temática cf. Blithz Lozada Pereira, *Cosmovisión, historia y política en los Andes*, La Paz: CIMA 2013.

permanente los intereses de los diversos grupos sociales y de las minorías étnicas. La homogeneidad era su principio rector, como puede detectarse parcialmente aun hoy en el seno de las comunidades campesino-indígenas. Esta constelación histórico-cultural parece no haber fomentado el surgimiento autónomo de reglas normativas de comportamiento que resultasen a la larga favorables al despliegue de individuos incómodos y críticos con respecto a las ideologías y prácticas prevalecientes en su momento, lo cual ha sido decisivo para el surgimiento de una auténtica filosofía.

Pese a una fuerte tendencia actual, impulsada por intelectuales indianistas de indudable valía, que considera las antiguas culturas precolombinas como una Edad de Oro libre de las alienaciones modernas y como un dechado de virtudes democráticas, se puede afirmar que los modelos precolombinos han sido proclives al consenso compulsivo y al verticalismo en las relaciones cotidianas. Esta constelación histórico-social generó una idea vigorosa de colectividad, a la cual las personas estaban sometidas *a priori*, sin gozar de derechos pre-estatales que puedan, en su caso, ofrecer protección contra decisiones y abusos del Estado. No era una civilización donde prevaleciera el derecho al disenso y donde el individuo tuviese una dignidad ontológica superior frente al Estado. La supervivencia y la consolidación de la comunidad era la ley suprema. La idea de una Edad de Oro propia – exenta de fenómenos de explotación y de prácticas discriminatorias – es aun hoy una parte importante del imaginario popular⁴ y uno de los elementos centrales y permanentes de la filosofía andina consagrados a cuestiones socio-políticas.

⁴ Para una descripción exhaustiva, pero fantasiosa de la Edad de Oro prehispánica, basada en los conceptos de “paraíso terrenal” y “el trabajo era una fiesta permanente” cf. Ramiro Reynaga Burgoa, *Tawantinsuyu: hoy y mañana*, La Paz: Chitakolla 1984; Ramiro Reynaga Burgoa, *Tawantinsuyu: 5 siglos de guerra qheswaymara contra España*, La Paz: Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A 1978.

Hay que señalar los logros de las civilizaciones precolombinas en muchas otras áreas, logros que están fuera de toda duda, por ejemplo en la agricultura, las artes plásticas, la formación de sólidas identidades colectivas y los sistemas de solidaridad práctica, lo cual no es poco, ciertamente. Pero es también de justicia llamar la atención sobre un modelo hermético y demasiado homogéneo de organización sociopolítica, que a lo largo de los siglos adquiere un cariz básicamente conservador – como lo señaló *Arnold J. Toynbee*⁵ –, el cual entorpece la comprensión de la constelación supranacional y de los aspectos positivos de otros sistemas culturales. Esta constelación dificulta probablemente hasta hoy la situación de los individuos y de los derechos humanos en las sociedades andinas.

Durante la era colonial española en el Alto Perú, es decir desde 1537 hasta 1825, surgió una cierta actividad intelectual en torno a la Universidad de San Francisco Xavier⁶, fundada en 1624. Paralelamente hay que mencionar que la época virreinal generó una considerable profusión de obras de primera calidad en las artes plásticas, la arquitectura y la música, que pueden ser calificadas como aportes originales a la constitución de un estilo *barroco mestizo* y, por ello, manifestaciones propias y específicas de un orden

⁵ Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (abridgement by D. C. Somervell), Londres: Oxford U. P. 1962, passim. Sobre esta temática cf. Teresa Gisbert, *Toynbee y la civilización andina*, en: Carlos Urquiza Sossa (comp.), *Coloquio acerca de las principales tendencias históricas*, La Paz: Alcaldía Municipal 1981, pp. 67-85.

⁶ Cf. Guillermo Francovich, *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos. Historia del pensamiento en el Alto Perú y en Bolivia desde la época colonial hasta el siglo XIX*, Sucre: Universidad de San Francisco Xavier 1948, pp. 34-44; Luis Paz, *La Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de la capital de los Charcas. Apuntes para su historia*, Sucre: Imprenta Bolívar 1914; Joaquín Loayza Valda, *La universidad de Charcas*, Sucre: Universidad de San Francisco Xavier 1998 (cubre principalmente el periodo previo a la independencia: fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX); Gunnar Mendoza Loza, *La Universidad de San Francisco Xavier en el coloniaje 1624-1824*, en: Gunnar Mendoza, *Obras completas*, Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia / Fundación Cultural del Banco Central 2005-2006, vol. I, pp. 205-207.

social distinto⁷. Los productos de este periodo en los campos de la filosofía, la teología, la historiografía y la observación de la vida cotidiana resultaron más modestos⁸. En el campo de la literatura, por ejemplo, se puede constatar la ausencia de la novela, la biografía y la autobiografía, que representan etapas precursoras de la meditación filosófica existencialista.

Apoyándome en un interesante texto de *Erika J. Rivera* se puede hacer la siguiente reconstrucción del pensamiento filosófico-político en la era colonial española⁹. En el ámbito universitario, en los seminarios de formación religiosa y en la intensa actividad jurídica y administrativa de la Audiencia de Charcas, se discutió y propagó una especie de filosofía oficialista, que tenía como fundamento teórico-ideológico una combinación de tomismo clásico, derecho natural según la Escuela de Salamanca¹⁰ y conceptos derivados del llamado Derecho Indiano. En todo esto se puede detectar el espíritu del gran pensador español *Francisco de Vitoria* (1483-1546)¹¹. Hay que señalar que casi toda la producción filosófica de entonces manifiesta un dilema mayor: los intentos de crítica y reforma evitan

⁷ Entre la abundante literatura sobre esta temática cf. José de Mesa Figueroa, *La cultura en La Paz: Ensayos y análisis de temas prehispanicos, virreinales y republicanos*, en: Alberto Crespo Rodas / Mariano Baptista Gumucio / José de Mesa (comps.), *La ciudad de La Paz: su historia, su cultura*, La Paz: Alcaldía Municipal 1989, p. 606 y siguientes.

⁸ Cf. Teresa Gisbert (en colaboración con José de Mesa), *Esquema de la literatura virreinal en Bolivia*, La Paz: Universidad Mayor de San Andrés 1968.

⁹ Para esta temática cf. el excelente ensayo de Erika J. Rivera, *Los elementos de filosofía política en la era colonial del Alto Perú. Una aproximación provisional*, en: CIENCIA Y CULTURA (La Paz), vol. 19, N° 34, junio de 2015, pp. 155-172.

¹⁰ Cf. Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2010.

¹¹ Cf. entre muchos otros: Ramón Hernández, *Un español en la ONU: Francisco de Vitoria*, Madrid: Editorial Católica 1977, especialmente pp. 72-73; Mauricio Beuchot, *El primer planteamiento teológico-jurídico sobre la conquista de América*, en: CIENCIA TOMISTA (Salamanca), N° 103 (1976), pp. 213-230; A. Truyol Serra, *F. de Vitoria y H. Grocio: cofundadores del derecho internacional*, en: CIENCIA TOMISTA (Salamanca), N° 111 (1984), p. 17-27; y la investigación basada en nuevos datos documentales: Francisco Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio americano*, Barcelona / México: Anthropos / UAM 1992.

discretamente todo análisis del fundamento estructural de la declinación española, que tenía que ver directamente con una mentalidad adversa a la modernidad cultural e institucional, con un régimen marcadamente autoritario y con una serie de reyes y gobernantes de calidad muy mediocre.

Aunque no se registraron publicaciones por la falta de imprentas en la era colonial¹², es razonable pensar que el fundamento teórico-ideológico mencionado más arriba influyera poderosamente sobre la obra de *Juan de Matienzo*¹³ (1520-1579), quien llegó a ser presidente de la Real Audiencia de Charcas. En este contexto hay que mencionar también la contribución del jesuita *José de Acosta* (1539/1540-1600), quien vivió en La Paz, Potosí y La Plata (hoy Sucre) durante el siglo XVI. Este notable naturalista, astrónomo y teólogo, autor de numerosas publicaciones sobre los más diversos rubros y, ante todo, de la *Historia natural y moral de las Indias* (1590)¹⁴, ha provocado el interés de investigadores académicos contemporáneos a causa de sus reflexiones en torno al tratamiento adecuado de los indígenas y a su estrategia pedagógica de largo aliento, basada esta última en una educación moderada y paulatina como la manera más adecuada de atraer espontáneamente a los indios hacia la aceptación voluntaria de la fe católica¹⁵.

¹² Cf. la gran obra bibliográfica de Josep M. Barnadas, *Biblioteca boliviana Antigua: impresos coloniales (1534-1825)*, Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia / Fundación Cultural del Banco Central 2008 (2 vols.).

¹³ Cf. Germán Morong Reyes, *Saberes hegemónicos y proyecto de dominio colonial: los indios en la obra de Juan de Matienzo "Gobierno del Perú" (1567)*, en: FRONTERAS DE LA HISTORIA (Bogotá), vol. 18, N° 2, julio-diciembre de 2013, pp. 77-103.

¹⁴ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], edición crítica a cargo de Edmundo O'Gorman, México: FCE 1962.

¹⁵ Sobre este pensador existe una amplia literatura secundaria: Francis Ivanhoe, *El padre José de Acosta, cronista de Indias*, en: HISTORIA MEXICANA (México), vol. XVI (1967), N° 65, pp. 126-145; Claudio M. Burgaleta, *José de Acosta (1540-1600): His Life and Thought*, Chicago:

Vitoria y Acosta tuvieron una marcada influencia sobre *Juan de Solórzano y Pereyra* (1575-1655) y otros pensadores posteriores vinculados estrechamente con el Alto Perú, como *Antonio de León Pinelo* (1596-1660)¹⁶, *Gaspar de Escalona y Agüero* (1590-1659)¹⁷ y *Fray Gaspar de Villarroel* (1587-1665), este último arzobispo de Charcas¹⁸. Todos ellos propugnaron una doctrina basada en dos puntos esenciales: la igualdad de todos los seres humanos ante Dios y su participación en derechos similares, por un lado, y la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo de parte de los españoles, por otro. La filosofía política que generaron estaba centrada en los *justos títulos*, con los cuales se justificaba la colonización española. Como este fue el tema central de la actividad filosófica colonial, no es del todo superfluo mencionar muy brevemente el argumento central¹⁹. La voluntad de Dios se habría manifestado en la inspiración concedida a navegantes y descubridores castellanos para llegar como primeros a las tierras incógnitas del Nuevo

Loyola University Press 1999; Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona: Península 1997; Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton: Princeton University Press 1991.

¹⁶ Sobre Antonio de León Pinelo, su vida y sus escritos, cf. Antonio Muro Orejón, *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano*, México: Porrúa 1989, pp. 110-115; Bernardino Bravo Lira, *El derecho indiano y sus raíces europeas: derecho común y propio de Castilla*, en: ANUARIO DE HISTORIA DEL DERECHO ESPAÑOL (AHDE, Madrid), vol. LVIII, 1988, pp. 5-80, aquí pp. 11-12.

¹⁷ Gaspar de Escalona y Agüero, *Gasofilacio real del Perú* [1647], Lima: Editorial del Estado 1941 (y ediciones posteriores). Sobre la vida y los escritos de este autor, cf. Bernardino Bravo Lira, op. cit. (nota 16), pp. 42-43.

¹⁸ Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, Madrid: García Morrás 1656-1657 (dos volúmenes).- Sobre la vida y obra de Gaspar de Villarroel cf. Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, La Paz: Juventud 1966, pp. 27-32; Esteban De Gorí, *La universidad de Charcas: teoría y acción política*, en: REVISTA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN LATINOAMERICANA (RHELA) (Tunja / Colombia), vol. 14, 2010, pp. 169-190, especialmente pp. 172-173.

¹⁹ Carlos Baciero, *Juan de Solórzano Pereyra y la defensa del indio en América*, en: HISPANIA SACRA (Madrid), vol. 58, N° 11, enero-junio de 2006, pp. 263-327, especialmente pp. 266-269.

Mundo. La ocupación colonial podría ser considerada como una manifestación práctica de la voluntad de Dios. Por otra parte, el pretendido estado de barbarie de los indios obligaría a la corona española a una especie de estrategia pedagógica para convertir a los indígenas a la fe verdadera. Estos autores propugnaron simultáneamente una evangelización que debía llevarse a cabo con clemencia y compasión y mediante procedimientos educativos que respetasen la cualidad humana de los indios. Ellos rechazaron la esclavitud de los indígenas y sostuvieron que estos, como seres plenamente racionales, tenían derecho a sus propiedades y a autogobernarse, pero que requerían de la guía de los españoles para conocer y adoptar la religión verdadera. Es evidente que desde un mismo comienzo se podía detectar un problema filosófico clásico: la distancia entre teoría y praxis, entre retórica y realidad.

La constelación teológico-filosófica se volvió más complicada a partir de la segunda mitad del siglo XVII mediante los debates públicos acerca de los abusos cometidos por los españoles contra los indígenas, sobre todo en lo referente a la mita, cuestionando su legitimidad doctrinal y su pertinencia económica. Entre muchos otros testimonios de protesta, que se originaron también a nivel de los virreyes y del Consejo de Indias, se debe mencionar en La Plata al sacerdote *José de Aguilar* (1652-1707), quien llegó a ser rector de la Universidad de San Francisco Xavier. Aguilar postuló en 1687 la entonces atrevida hipótesis de que las calamidades españolas – la decadencia de esta potencia en comparación con los avances de los otros estados europeos – tenían que ver directamente con el maltrato continuado y sistemático sufrido por los indígenas altoperuanos. Los justos títulos de la dominación española estarían siendo socavados por el “infierno” que

representaría el trabajo en las minas para los naturales de estas tierras²⁰.

En la producción intelectual de aquella época se puede vislumbrar una discrepancia fundamental entre los principios humanistas de las Leyes de Indias y los lineamientos racionalistas del Derecho Indiano, por un lado, y la situación real de los indígenas, por otro. Esto generó un desinterés teórico frente a la praxis cotidiana del coloniaje. La mayoría de los pensadores de aquella época no justificó las vulneraciones a los derechos humanos de los indígenas. Pero en ellos se puede detectar una fe algo ingenua en la capacidad y eficacia del Derecho Indiano. En la cultura política de la actual Bolivia se puede vislumbrar la herencia de esa especie de optimismo legislativo: considerables sectores sociales creen aun hoy que la elaboración de constituciones, leyes y reglamentos constituye un paso esencial hacia el progreso del país, cuando en realidad la praxis diaria de la administración pública significa la multiplicación de trámites, papeles y sellos, lo que se puede detectar, de manera muy marcada, en el ámbito universitario. La distancia entre una legislación progresista y una praxis autoritaria fue advertida a fines del siglo XVIII por el último cronista-tratadista en tierras altoperuanas, *Victorián de Villava*, quien era fiscal de la Corona en Charcas y simultáneamente “protector de naturales”. Villava analizó, en forma clara y severa, la contradicción entre la situación legal de los indígenas, que eran vasallos libres del rey (y con derechos correspondientes), y la existencia de servicios obligatorios como la mita²¹,

²⁰ Sobre la vida y obra de José de Aguilar cf. Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, op. cit. (nota 18), pp. 33-37.

²¹ Sobre esta temática cf. Clara López Beltrán, *La mita gasta muchos indios. Mineros y campesinos del siglo XVII en las minas de Potosí*, en: CUADERNOS HISPANOAMERICANOS (Madrid), N° 7-8, julio de 1991, pp. 59-86.

mal remunerados y cercanos a la esclavitud²².

La Guerra de la Independencia (1809-1825) y las primeras décadas de la joven república conllevaron un descenso de las actividades intelectuales debido a la inestabilidad política y a la falta de comunicaciones con el mundo exterior. Paulatinamente la situación fue mejorando a lo largo del siglo XIX. El representante más distinguido del espíritu positivista ilustrado, antidogmático y optimista de aquel tiempo fue *Agustín Aspiazú* (1826-1897), quien fue fundador de la Sociedad Geográfica de La Paz en 1889. Aspiazú realizó una labor pionera guiado por una actitud auténticamente filosófica: trató de reducir la influencia eclesiástica en cuestiones de ciencias naturales, intentó difundir la tolerancia ideológica y se esforzó por propagar la experimentación empírica antes de edificar cualquier hipótesis. Su labor no consistió primariamente en la elaboración de teoremas propios, sino en la exposición de concepciones de otros en las más diversas áreas del saber, que abarcaron desde el derecho hasta la geografía y la astronomía²³.

En el país ha existido desde el siglo XIX una rica tradición consagrada a la vieja pregunta por el destino de esta nación, tradición encarnada por nuestros grandes ensayistas e historiadores que se han dedicado a cuestiones devenidas clásicas, como la identidad colectiva de nuestra sociedad, los modelos

²² Victorián de Villava, *Discurso sobre la mita de Potosí* [1793], en: Ricardo Levene, *Vida y escritos de Victorián de Villava*, Buenos Aires: Peuser 1946, pp. I-CXXX.- Sobre la vida y obra de Victorián Villava, cf. Guillermo Francovich, op. cit. (nota 18), pp. 51-55; José María Portillo Valdés, *Victorián de Villava, fiscal de Charcas: reforma de España y nueva moral imperial*, en: STUDIA HISTORICA. HISTORIA CONTEMPORÁNEA (Salamanca), N° 27, 2009, pp. 27-52, especialmente pp. 29-30; Enrique Tandeter, *Coacción y mercado. La minería en el Potosí colonial, 1692-1826*, Madrid: Siglo XXI 1992.

²³ Cf. Guillermo Francovich, op. cit. (nota 18), p. 122; Alfonso Crespo Rodas, *Ensayistas y publicistas paceños*, en: [sin compilador], *La Paz en su IV centenario*, La Paz / Buenos Aires: Edición del Comité pro IV Centenario de la fundación de La Paz, 1948, vol. III: *Monografías*, p. 11 y siguientes.

adecuados de ordenamiento social y los vínculos complejos con los países altamente desarrollados. Estas indagaciones, que comenzaron con *Manuel José Cortés* y *Gabriel René Moreno*, han sido frecuentemente arduas y hasta dolorosas y han conformado algunas de las porciones más notables y controvertidas de la cultura boliviana y latinoamericana²⁴. Los autores del ensayo político-histórico personificaron hasta aproximadamente 1960 al tipo humano-profesional percibido como el intelectual por antonomasia. Desde entonces las sociedades latinoamericanas experimentan lenta pero seguramente un acercamiento evolutivo a los parámetros correspondientes del mundo altamente desarrollado del Norte. Los clásicos *hombres de letras* — creadores de obras, expositores de cátedra, críticos y divulgadores en una persona — tienden a ser desplazados por profesionales universitarios cada vez más especializados y sin el brillo de los grandes generalistas del pasado. En Bolivia este fenómeno produce un decreciente interés público por los miembros de la llamada *Generación de la Amargura* o por escritores como *Fernando Diez de Medina*. Pero hay que recordar que la Generación de la Amargura y los más conocidos intelectuales del siglo XX, pese a todas sus diferencias y controversias, han realizado un significativo aporte para consolidar la idea colectiva de la nación.

De todas maneras: a comienzos del siglo XX emergieron los intelectuales que podemos llamar profesionales en sentido estricto, conscientes de su rol social, de sus posibilidades y también de sus limitaciones. Acariciaban el anhelo de autonomía de pensamiento y creación genuina, pero, al mismo tiempo, se inclinaban por la adopción de ideas, teorías y orientaciones provenientes de los países más adelantados del Norte. Este

²⁴ Cf. Josep M. Barnadas, *Gabriel René Moreno (1836-1908). Drama y gloria de un boliviano*, La Paz: Altiplano 1988; Juan Albarracín Millán, *Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia*, La Paz: Universo 1976.

dilema permanece hasta hoy. La autoconsciencia crítica de los intelectuales ha sido y es aún hoy mal vista por el conjunto de la sociedad, que en todas las latitudes sanciona a los individuos que ponen en duda las normas habituales de sentir y obrar. *Salvador Romero Pittari* realizó una contribución muy importante al estudiar sistemáticamente el proceso de formación de las primeras generaciones de intelectuales²⁵. Estos literatos, pensadores y orientadores de la opinión pública configuraban un grupo numéricamente muy pequeño, pero de una considerable influencia sobre una sociedad que transitaba del orden tradicional localista a la modernidad de corte universal.

El ensayo, género difícil de ser clasificado, pero abierto y exploratorio, ha constituido el principal instrumento de estos intelectuales porque permite un enfoque multidisciplinario de las temáticas tratadas, evitando los extremos de la erudición y del diletantismo. Participa tanto del aura estética superior que posee la literatura como del prestigio contemporáneo que brindan las ciencias sociales. El ensayo ha representado probablemente la porción más creativa y conocida del quehacer intelectual en Bolivia. Uno de sus temas centrales (y más fructíferos) ha sido el vínculo ambiguo y complejo entre las pretensiones teóricas de las élites modernizantes y los modestos resultados de la praxis política cotidiana. Por todo ello debemos considerar al ensayo como un modelo legítimo de creación filosófica, pues así la sociedad adquiere una noción fundamentada de su sentido histórico, de su propio pasado y de las perspectivas del futuro.

²⁵ Salvador Romero Pittari, *La recepción académica de la sociología en Bolivia*, La Paz: Facultad de Ciencias Sociales / UMSA 1997; Salvador Romero Pittari, *Las claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*, La Paz: Caraspas 1998; Salvador Romero Pittari, *El nacimiento del intelectual en Bolivia*, La Paz: Caraspas 2009.

A comienzos del siglo XX Alcides Arguedas (1879-1946) y Franz Tamayo (1879-1956) personificaron las dos tendencias básicas del debate sobre el destino de la nación: el liberalismo modernizante y el telurismo nacionalista. Arguedas fue el crítico radical de lo ancestral, es decir: de las tradiciones culturales y las mentalidades concomitantes que se arrastraban desde muy atrás. El señaló que los factores de la mentalidad colectiva pueden mantenerse activos durante periodos muy largos, y entonces determinan en alguna medida, difícil de precisar, el sentido colectivo y la identidad social²⁶. Arguedas percibía los males de la patria en la contextura sociocultural y en los comportamientos anti-éticos de los gobernantes y los partidos, y no tanto en las condiciones socio-económicas que provenían de larga data. Esto, que puede parecer equivocado y anacrónico, adquiere hoy una cierta eficacia explicativa ante el fracaso de una masa gigantesca de teorías economicistas, institucionalistas y afines que han demostrado su incapacidad para comprender la cultura política y las pautas recurrentes de comportamiento de la población²⁷. Arguedas mismo enfatizó el carácter histórico (es decir: pasajero) de los fenómenos criticados, para no caer en un determinismo culturalista, el cual presupone que toda evolución estaría motivada y delimitada por los factores propios de los periodos precedentes y que los actores sociales carecerían de la facultad de desarrollar estrategias propias y fijar preferencias basadas en la elección

²⁶ Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos* [1909 + 1937], en: Alcides Arguedas, *Obras completas* (compilación de Luis Alberto Sánchez), México: Aguilar 1959, vol. I, p. 415 y siguientes.

²⁷ Para una crítica de Arguedas cf. Brooke Larson, *indios redimidos, cholos barbarizados: imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)*, en: Dora Cajías et al. (comps.), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*, La Paz: IFEA / Coordinadora de Historia 2001, p. 36; Mariano Baptista Gumucio (comp.), *Alcides Arguedas. Juicios bolivianos sobre el autor de "Pueblo enfermo"*, La Paz: Amigos del Libro 1979; SIGNO. CUADERNOS BOLIVIANOS DE CULTURA (La Paz), N° 39-40, mayo-diciembre de 1993 (número monográfico dedicado a Arguedas).

consciente²⁸.

Tamayo fue sin duda una de las figuras más importantes de la cultura boliviana en el siglo XX. Su notable actividad como poeta, escritor y político es bien conocida. El gran logro de Tamayo, dice *Josefa Salmón*, es haber puesto al indígena como *sujeto* de la historia y haber superado esa poderosa mentalidad que lo mantenía como mero *objeto* de políticas públicas, por más bien intencionadas que estas hayan sido, como fue el caso de las reformas educativas liberales²⁹. Tamayo crea otra imagen social boliviana, según la cual la “unidad social” de la nación estaría asentada sobre la psicología del carácter nacional indígena³⁰.

Franz Tamayo sostuvo repetidamente la existencia de una esencia inconfundible y perenne del ámbito indígena, especialmente del grupo étnico aymara. Pese al elaborado énfasis de sus declaraciones (“el alma de nuestra raza”, “el genio de su historia”, “afinidades y repulsiones”, “la resistencia y la persistencia”, “la fuerza de la raza”³¹), no se puede reconstruir con seguridad en cuáles factores concretos y discernibles estaría basada esa identidad inmune al paso del tiempo. Lo que en Tamayo se acerca más específicamente a una definición de la esencia indígena, es una concepción vitalista del orbe social, como era lo usual a comienzos del siglo XX bajo fuerte influencia de *Friedrich Nietzsche* y de las escuelas románticas e irracionalistas de aquella época³².

²⁸ Para un retrato equilibrado de Arguedas cf. Salvador Romero Pittari, *Tocqueville y Arguedas*, en: PRESENCIA (suplemento PRESENCIA LITERARIA) del 4 de julio de 1982; Salvador Romero Pittari, *Alcides Arguedas: entre el pesimismo y la esperanza*, en: PRESENCIA (suplemento PRESENCIA LITERARIA) del 14 de octubre de 1979.

²⁹ Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia*, La Paz: Plural 2013, p. 42.

³⁰ *Ibid.*, p. 42.

³¹ Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional* [1910], La Paz: Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas 1944 (Biblioteca Boliviana vol. 5), p. 10, 42, 96, 191.

³² *Ibid.*, pp. 96-97.

Tamayo es el representante más conocido de la “mística de la tierra”, como llamó Guillermo Francovich a esta corriente doctrinaria, que se opone al universalismo de los valores y de las metas de desarrollo y que impugna el racionalismo abstracto de la tradición occidental³³. Por otra parte, la obra de Tamayo parece exhibir un carácter paternalista: celebra la frugalidad y el laconismo de los indígenas, la radiante energía física y las magníficas condiciones morales de los mismos, el hecho de que encarnen un carácter formado por la “persistencia y la resistencia”, pero no les confiere aptitudes filosóficas o políticas³⁴. Afirmó el gran pensador textualmente: “Ya se ve el lado débil de la pedagogía del indio: la inteligencia”³⁵. Y continuaba:

“En medio de las magníficas condiciones morales que han caracterizado siempre la historia del indio, se encuentra siempre una deficiencia de organización mental y la falta de un superior alcance intelectual. La verdad es que el indio ha *querido* siempre y ha *pensado* poco. Históricamente el indio es una gran voluntad y una pequeña inteligencia”³⁶.

Aquí todo comentario es superfluo; no hay duda de que Tamayo reproduce el *esencialismo* positivo (las cualidades morales y físicas del indio) mezclado con un esencialismo negativo: el indio como privado por naturaleza de aptitudes superiores en los órdenes intelectual y político. Son claramente cualidades permanentes que corresponden al núcleo de la identidad indígena y, por lo tanto, resultan, de acuerdo a Tamayo, difíciles o imposibles de ser modificadas. Y esto significa que el indio, según este gran autor, no es apto para la esfera de la política y tampoco para el autogobierno. Aquí radica el innegable *paternalismo* de Tamayo, quien consecuentemente nunca propuso una

³³ Guillermo Francovich, op. cit. (nota 18), p. 156 y siguientes.

³⁴ Franz Tamayo, op. cit. (nota 31), pp. 82-83, 147-148, 151, 191.

³⁵ Ibid., p. 147.

³⁶ Ibid., p. 151 (énfasis y repeticiones en el original).

reforma agraria o algún programa revolucionario concreto en favor de los intereses indígenas.

En el seno del telurismo boliviano hay que destacar la figura de *Roberto Prudencio* (1908-1975), notable pensador y profesor universitario, influido desde muy joven, como muchos integrantes de su generación, por corrientes filosóficas alemanas, especialmente por Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger. El foco más relevante para la irradiación de concepciones filosóficas en Bolivia ha sido la revista *KOLLASUYO*, que Prudencio – sin ayuda de nadie – publicó durante más de veinticinco años y donde hizo gala de un estilo claro, elegante y persuasivo. Su fundamento filosófico es el intuicionismo, que él contrapuso explícitamente a los esfuerzos racionales sistemáticos. El conocimiento ganado por la pura intuición resulta ser el más valioso porque perdura a través de todas las mutaciones teóricas y las revoluciones ideológicas. Se trata de un enfoque irracionalista y, al mismo tiempo, elitario, que desdeña fundamentar argumentativamente sus conclusiones espontáneas³⁷. Las grandes concepciones racionalistas para explicar la evolución histórica le parecían construcciones artificiales y efímeras que no podían llegar al fondo de las cosas, a la esencia de las mismas. Por ello Prudencio sobrevaloró las civilizaciones precolombinas y el régimen colonial, pero sin analizar su funcionamiento político y su vida diaria y prosaica. En realidad, Prudencio no mostró interés o curiosidad por las dimensiones económica o institucional de las culturas que él admiraba. La esencia de las cosas puede resultar fácilmente una quimera sin contenido, como lo reconoció Prudencio en un rapto de pesimismo realista: “Tal vez el Universo

³⁷ Roberto Prudencio, *Ensayos literarios*, La Paz: Fundación Manuel Vicente Ballivián 1977; Roberto Prudencio, *Ensayos históricos*, La Paz: Juventud 1990; Roberto Prudencio, *Ensayos filosóficos y de arte*, La Paz: Juventud 1990.

no es sino la bella apariencia de la Nada”³⁸. Prudencio, por otra parte, tuvo una concepción muy alta de la creación artística: es la transgresión que el ser humano realiza contra la vida como mera supervivencia, es la rebeldía contra las prosaicas necesidades cotidianas y, por consiguiente, la actividad más elevada y noble de nuestra especie.

Me detuve en el enfoque de Roberto Prudencio porque, paradójicamente, las corrientes indianistas posteriores, especialmente la de *Fausto Reinaga* (1906-1994), comparten un rechazo similar del racionalismo y una apreciación parecida del rol positivo de las intuiciones y del telurismo. Al colocar la vivencia existencial como la base razonable y a veces única del trabajo intelectual y, al mismo tiempo, al cuestionar radicalmente la vigencia de la tradición occidental del racionalismo, Reinaga inaugura un relativismo de valores y una variante de la deconstrucción, y todo esto mucho antes de la actual expansión de las teorías postmodernistas. Aquí reside su importancia: Reinaga se adelantó a su tiempo al edificar un modo de articular ideas que se distancia enfáticamente de la herencia occidental y que postula la experiencia personal como la fuente de *otra* manera de ver el mundo. Se debe a esta opción teórica y metodológica su rechazo radical y visceral de la tradición que se inicia con Sócrates: “El imperativo socrático – dice Reinaga – es miente y mata”³⁹. Reinaga creó una prosa poética que evoca con pertinencia y pasión sus sufrimientos personales y los de su pueblo. A diferencia de las tediosas teorías de la descolonización de fechas posteriores, la prosa reinaguista es brillante y llena de momentos emotivos, y por ello

³⁸ Roberto Prudencio, *Ensayos literarios*, op. cit. (nota 37), p. 298.- Sobre este autor cf. Fernando Molina, *Roberto Prudencio y los otros del bicentenario*, La Paz: Editorial 3600 2015, pp. 63-84.

³⁹ Fausto Reinaga, *El pensamiento indio*, La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial 1991, p. 13.

muy adecuada para expresar agravios milenarios. A toda su obra subyacen un poderoso impulso moral y un talante que podemos llamar quijotesco, ambos consagrados a enderezar el destino de su pueblo y a “deshacer entuertos”, como se decía en la literatura clásica castellana. Él conocía sus cualidades y quería ser visto como el “profeta agrio” que se atreve a decir las verdades incómodas y que, por lo tanto, pasará a la historia de los indios de Bolivia como el visionario precursor de la emancipación definitiva de los indígenas⁴⁰.

El severo rechazo del universalismo occidental emerge claramente cuando Reinaga, ya en 1969, identificó los cuatro elementos de la civilización occidental que debían ser radicalmente rechazados y eliminados porque esclavizaban a los indios sudamericanos: el derecho romano, los códigos napoleónicos, la democracia francesa y el marxismo-leninismo⁴¹. No hay duda, por otra parte, de que estos elementos, pese a su origen “occidental”, representan también – debido a su carácter relativamente abstracto y general – construcciones teóricas y prácticas que pueden servir para configurar un orden racional en el sentido de evitar arbitrariedades consuetudinarias y para debatir libremente sobre opciones diferentes de futuro.

Hoy en día la importancia del pensamiento de Fausto Reinaga reside, entre otros aspectos, en su temprana crítica a la racionalidad instrumental, que es una de las manifestaciones del racionalismo occidental. Aunque esta crítica era conocida desde hace un siglo mediante la obra clarividente de *Max Weber*, no se puede escatimar a Reinaga el haber formulado, de manera totalmente

⁴⁰ Fausto Reinaga, *El pensamiento amántico*, La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia 1978, p. 107.

⁴¹ Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia 1969, p. 15.

autónoma, una versión muy interesante de la misma a través de sus observaciones, comparaciones e intuiciones, es decir mediante sus análisis y también por medio de sus corazonadas. En 1978 llegó a la conclusión de que la guillotina de la Revolución Francesa y la hoz y el martillo de la Revolución Soviética eran de igual modo productos genuinos y diabólicos de la “diosa razón”⁴². En forma similar a la Escuela de Frankfurt, Reinaga sostiene que “la razón se asesina a sí misma”⁴³ y tiene la originalidad y la valentía de incluir a los experimentos socialistas de entonces dentro de los magnos productos de la misma razón occidental. Y también tempranamente nuestro autor tuvo el mérito de señalar los efectos nocivos de la modernización en el campo del medio ambiente, proclamando la imperiosa necesidad de una convivencia amistosa con la Madre Tierra, aunque, lamentablemente, todas estas ideas nunca llegaron a ser formuladas de manera adecuada y transmisible a amplios sectores sociales.

Como esbozo de crítica se puede afirmar lo siguiente. Reinaga y las doctrinas de la descolonización que se basan en sus teorías menosprecian la civilización occidental-moderna porque desconocen muchos rasgos fundamentales de la misma, especialmente su enorme diversidad y sus facultades de autocritica. Esta civilización es percibida como un bloque homogéneo de naturaleza intrínsecamente maligna, encargada de traer sólo hambre y guerra al resto del planeta. En la extensa obra de Reinaga y en las múltiples manifestaciones de las teorías de la descolonización no hay prácticamente ningún reconocimiento hacia los logros positivos de la modernidad en sentido político-institucional, como han sido por ejemplo los derechos humanos, la lucha contra los dogmatismos religiosos, la edificación

⁴² Fausto Reinaga, *El pensamiento amántico*, op. cit. (nota 40), p. 14.

⁴³ *Ibid.*, p. 14.

de poderes políticos que se controlan mutuamente y la discusión libre en torno a políticas públicas. Hay que tomar en cuenta que pensadores y escuelas asociadas a la cultura occidental se enfrentaron a la tradición, a todo aquello que, por muy ancestral y sagrado que pareciera ser, sólo conllevaba servidumbre y nexos irracionales. Y es probable que algunos rasgos de todo orden social premoderno hayan pertenecido y pertenezcan al ámbito de lo irracional, lo artificialmente arcaico y lo políticamente autoritario, es decir a la esfera de lo indefendible.

Este desconocimiento del mundo occidental tiene paradójicamente un paralelismo en el conocimiento deficiente de la propia realidad boliviana de parte de aquellos que vislumbran en la obra reinaguista una iluminación para el propio pensar y actuar. A lo largo de los últimos siglos Bolivia ha evolucionado hacia sistemas sincretistas en varios sentidos, no sólo en términos étnico-culturales, transformándose en una sociedad mayoritariamente urbana, regida por los valores de la modernidad occidental, con estructuras sociales complejas y una pluralidad de intereses económicos, políticos y culturales, que seguramente no apoyarían un retorno a modelos simples, básicamente agrarios de ordenamiento social. Los ejemplos más evidentes de este desarrollo actual son los jóvenes, los comerciantes, los empresarios y los políticos indígenas. Todos ellos no se sienten probablemente inspirados por las distintas variantes de la filosofía indianista.

La atmósfera en la cual se formó Reinaga y de la que también salió también la mayoría de los pensadores bolivianos del siglo XX fue calificada por *Pablo Stefanoni* como el “magma antiliberal”⁴⁴. Basado en una investigación

⁴⁴ Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*, La Paz: Plural 2015, pp. 16, 20, 84-85, 184, 258-264, 328-330, 345.

exhaustiva de fuentes documentales, este autor llega a la conclusión de que el antiliberalismo ha sido la fuerza aglutinadora de la política y de la cultura bolivianas después de 1920. El antiliberalismo fue el caldo de cultivo tanto de concepciones filosóficas como de programas políticos y de modas literarias. Fue el denominador común de doctrinas conservadoras y nacionalistas, pero también de tendencias revolucionarias, socialistas, teluristas e indianistas. Sus rasgos principales eran el radicalismo verbal y el inconformismo con la situación general del país y del mundo, complementados con un entusiasmo algo ingenuo por soluciones radicales y con una gran imprecisión a la hora de definir políticas públicas concretas. Se nutrió del romanticismo que nació como respuesta al racionalismo de la Ilustración y como alternativa al ámbito de las alienaciones modernas que tanto marxistas como conservadores atribuían al orden industrial y urbano, basado en la ciencia y la tecnología, por un lado, pero también en la deshumanización de las relaciones sociales, por otro. En la misma línea, aunque con terminología contemporánea, numerosos grupos políticos y distinguidos intelectuales proponen hoy la restitución de una comunidad orgánica premoderna como alternativa frente al avance del paradigma globalizador actual.

De esta base antiliberal ha brotado asimismo un conservadurismo que trata de recuperar los valores del catolicismo y de la tradición prerrevolucionaria para mitigar los errores del tiempo actual. Su representante más distinguido fue *Jorge Siles Salinas*⁴⁵, un discípulo de Roberto Prudencio. Siles negó la existencia de leyes históricas de validez obligatoria y su aplicación a cualquier espacio geográfico, como las habían propugnado Hegel, Marx y Comte. Siles sostuvo que los grandes pensadores conservadores como *Edmund*

⁴⁵ Sobre Siles Salinas cf. Fernando Molina, op. cit. (nota 38), pp. 57-59.

Burke y *Joseph de Maistre* habían sido clarividentes en sus críticas a los excesos inherentes a la Revolución Francesa y a toda idea de modificar el mundo de acuerdo a principios racionalistas, excesos inevitables cuando el ser humano, imbuido de un ímpetu luciferiano, intenta transformar la pluralidad de los modelos sociales en un solo molde dictado presuntamente por la razón. El desarrollo sustentado en la ciencia y la tecnología, nos dice Siles, no nos exime de valores morales y de complejas decisiones éticas⁴⁶. Este programa, después de la declinación del socialismo real y en vista de los peligros ecológicos, ha recobrado una cierta plausibilidad en los planos filosófico, cultural y político.

En este contexto hay que mencionar someramente la obra de *René Ballivián Calderón* (1909-1979), quien, desde una posición filosófica cercana al catolicismo moderado y modernizado, interpretó la evolución histórica, combinando un análisis socio-económico con la doctrina católica postconciliar⁴⁷. Ballivián fue un precursor, es decir alguien que va contra las grandes corrientes de moda y que abraza una causa que mucho después se transformaría en una tendencia muy influyente del mundo actual. Los precursores son gente incómoda: los propios contemporáneos los combaten sin piedad (o no los comprenden) y las generaciones posteriores se olvidan fácilmente de ellos. Otro notable precursor incómodo fue *Wagner Terrazas Urquidí*, quien tempranamente estudió lo que ahora se llama la problemática del medio ambiente. La originalidad de Terrazas reside en haber llamado la atención acerca del papel nada benéfico que ejerce una parte considerable de la población boliviana con respecto a ecosistemas precarios y altamente vulnerables, cuando casi todos los sectores sociales, los partidos políticos y la

⁴⁶ Jorge Siles Salinas, *Ante la historia. Conciencia histórica y revolución*, Madrid: Editora Nacional 1969, pp. 5-64, 117-131, 135-244.

⁴⁷ René Ballivián Calderón, *Sentido y actitud en la vida*, La Paz: Selecciones 1966.

opinión pública creían sin reservas en la trinidad sagrada de crecimiento, desarrollo y progreso. En su obra principal de 1973, *Bolivia: país saqueado*⁴⁸, Terrazas se abstiene de la típica diatriba anti-imperialista que podría sugerir el título y se dedica, en cambio, a mostrar en detalle las consecuencias catastróficas de muchos de los afanes reputados como progresistas y necesarios, entre los cuales se hallan la ampliación de la frontera agrícola, la colonización de las regiones tropicales, la prospección minera en el Oriente, la urbanización caótica y acelerada y la contaminación derivada de las tareas industriales y mineras. En aquellos años se requería de perspicacia y talento para abordar esa temática poco grata a los políticos, ideólogos y planificadores, mucho antes de que la temática ecológica se ponga de moda por la acción y los fondos generosos de la cooperación internacional.

A mediados del siglo XX el magma antiliberal coincidió con el “nacionalismo autoritario”⁴⁹, término acuñado por la notable historiadora *Irma Lorini* designar los periodos dominados por los partidos nacionalistas, periodos que no se destacaron por la vigencia del Estado de derecho ni por prácticas democráticas, pero sí por modestas reformas en los campos social y económico, y, ante todo, por despertar anhelos colectivos de participación política y reconocimiento cultural en sectores de la población que habían sufrido procesos seculares de discriminación⁵⁰. Los dos mayores representantes culturales del nacionalismo autoritario fueron *Augusto Céspedes*

⁴⁸ Wagner Terrazas Urquidi, *Bolivia: país saqueado*, La Paz: Camarlinghi 1973.- Sobre Terrazas cf. Freddy Zárate, *Pachamamismo frente a los incómodos precursores*, en: LOS TIEMPOS (Cochabamba) del 14 de marzo de 2013, p. A8.

⁴⁹ Irma Lorini, *El nacionalismo en Bolivia de la pre y postguerra del Chaco (1910-1945)*, La Paz: Plural 2006, pp. 187-225.

⁵⁰ Dentro de la abundante literatura sobre esta temática cf. Pablo Stefanoni, “*Qué hacer con los indios...*”. *Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*, La Paz: Plural 2010, pp. 39-69.

(1904-1997)⁵¹ y *Carlos Montenegro* (1903-1953)⁵², quienes, a su vez, tuvieron una destacada influencia sobre los intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, como *Sergio Almaraz* (1928-1968)⁵³ y *René Zavaleta Mercado* (1937-1984)⁵⁴. Céspedes y Montenegro popularizaron exitosamente la dicotomía nación / antinación, que es similar a patria / antipatria, basadas ambas en la conocida contraposición amigo / enemigo, dicotomía que tiene hasta hoy una considerable eficacia en la praxis política y una curiosa relevancia en sectores intelectuales de toda América Latina, como lo atestigua la persistente popularidad de la filosofía política de *Carl Schmitt*. Estas oposiciones binarias excluyentes definen *a priori* lo que es la verdad histórica y los fenómenos de la praxis. ¿Quién va a estar dispuesto, por ejemplo, a buscar o encontrar aspectos positivos en un fenómeno llamado antipatria o antinación?

Es probable, sin embargo, que toda *identificación fácil* sea a la larga un obstáculo con respecto a un proceso intelectual que intenta comprender una temática compleja. El pensar y sentir en antinomias binarias excluyentes ha gozado y goza de una notable simpatía en todo el mundo. Pero, como sabemos a causa de la terrible historia del siglo XX, la popularidad de una doctrina o la fuerza de un movimiento político no garantizan su calidad intrínseca o su

⁵¹ Sobre Augusto Céspedes y su influencia cf. R. Matthew Gildner, *La historia como liberación nacional: creando un pasado útil para la Bolivia postrevolucionaria*, en: CIENCIA Y CULTURA (La Paz), N° 29, diciembre de 2012, pp. 103-125., pp. 59-64, especialmente p. 60.

⁵² Cf. Valentín Abecia López, *Montenegro y su tiempo*, La Paz: FUNDAPPAC / KAS 2007; Luis Antezana Ergueta, *Carlos Montenegro: la inteligencia más brillante del siglo XX en Bolivia*, La Paz: Plural 2013.

⁵³ Sobre Almaraz cf. Mario Luján Soria, *Semblanza juvenil de Sergio Almaraz Paz*, La Paz: Plural 2009 (con amplia bibliografía); Sergio Almaraz et al., *Para abrir el diálogo*, Cochabamba: Amigos del Libro 1979.

⁵⁴ Sobre Zavaleta cf. Maya Aguiluz Ibargüen / Norma de los Ríos (comps.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*, Buenos Aires: Miño y Dávila 2006; Luis Tapia, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, La Paz: Muela del Diablo 2002; Luis H. Antezana, *La diversidad social en Zavaleta Mercado*, La Paz: CEBEM 1991; Fernando Molina, *René Zavaleta. La etapa nacionalista*, La Paz: Gente Común 2011.

justificación a largo plazo. La contraposición amigo / enemigo explica aparentemente la realidad, pero lo que logra de manera efectiva es legitimar un orden político y también dar lustre argumentativo a una constelación preconstituída como tal en el imaginario colectivo. La realidad, como siempre, resulta mucho más complicada, y por ello un análisis diferenciado de la misma es mal recibido por aquella mentalidad que evita esfuerzos cognoscitivos.

Aunque no fue un filósofo en sentido estricto, Zavaleta se ha convertido en un clásico de las ciencias sociales. Sus escritos son indispensables para comprender la Bolivia contemporánea, sus mitos colectivos y sus anhelos de largo plazo. En nuestro contexto es necesario referirse a Zavaleta, pues en su obra se condensan las tendencias políticas y filosóficas más relevantes de su época. El núcleo del pensamiento zavaletiano se halla en el campo entre el nacionalismo revolucionario y el marxismo tercermundista. Por ello Zavaleta combina ideas vitalistas y teluristas con inclinaciones autoritarias y elitistas. Siguiendo las corrientes de su tiempo, Zavaleta exhibe una curiosa fidelidad a una ortodoxia marxista: la propalada en su época por la Unión Soviética y repetida sin variantes por el régimen cubano, fidelidad que incluía un claro desdén por la proporcionalidad de los medios y por la llamada democracia formal-burguesa. El núcleo teórico de Zavaleta no ha sido el marxismo occidental o crítico que surgió en la primera mitad del siglo XX, sino una doctrina militante, que no admitía un cuestionamiento de sí misma y que se aplicaba por igual a todos los fenómenos naturales y sociales.

Por otra parte, creo que el mayor problema del quehacer filosófico y científico en el país ha sido durante largas décadas el predominio de un marxismo tercermundista, desconectado de los grandes temas globales y cerrado doctrinariamente sobre sí mismo. En los últimos años este

dogmatismo ha sido reemplazado por otro, conformado por las modas postmodernistas de diversa especie y aderezado con un resto melancólico de radicalismo inofensivo. Estas corrientes relativistas y deconstructivistas tienen obviamente la ventaja de brindar un hálito de actualidad y cosmopolitismo a los trabajos que surgen dentro de su órbita. Los estudios postcoloniales y subalternos, las teorías de la infrapolítica y la posthegemonía y muchas otras novedades teóricas tienden a igualar la ciencia a la literatura cotidiana, el texto filosófico a la narrativa prosaica, y así borran las odiosas distinciones entre el esfuerzo académico y la ocurrencia fortuita. Este desarrollo tiene evidentemente un aire democrático, igualitario y hasta juvenil, pero no creo que contribuya al avance del conocimiento científico. A estos dogmatismos se contraponen, por suerte, el pluralismo de ideas que todavía prevalece en la opinión pública y en el ámbito intelectual del país. Se puede percibir una actitud que combina la independencia política con la preservación de una considerable calidad intelectual. Por ello hay todavía un resquicio de esperanza para el pensamiento boliviano.