

ECUADOR DEBATE 110

Quito-Ecuador • Agosto 2020

ISSN 2528-7761 / ISBN 978-9942-963-54-3

PRESENTACIÓN	3/6
COYUNTURA	
• Pandemia y economía en la coyuntura electoral <i>Julio Echeverría</i>	7/18
• Conflictividad socio-política: Marzo–Junio/2020	19/24
TEMA CENTRAL	
• Un país conectado a un respirador: Ecuador y la crisis provocada por el COVID-19 <i>Luis Castro y Jaime Fernández</i>	25/60
• La epidemia actual del coronavirus y sus aspectos sociales y culturales <i>H. C. F. Mansilla y Erika J. Rivera</i>	61/76
• Perú: la Pandemia, la dicotomía Economía-Vida y el no retorno a la normalidad <i>Hugo Cabieses Cubas</i>	77/94
• <i>It's Always Been Business First</i> : Breve análisis del discurso de las organizaciones empresariales españolas y chilenas ante las políticas para frenar el impacto del COVID-19 <i>Alejandro Osorio Rauld y José Reig Cruaños</i>	95/112
• La economía mundial, la pandemia y las perspectivas <i>Oscar Ugarteche, Alfredo Ocampo y Carlos de León</i>	113/131
• Una mirada crítica sobre las tecnologías de red en tiempos de pandemia <i>Peter Bloom y Loreto Bravo</i>	133/144
DEBATE AGRARIO RURAL	
• El mercado agroalimentario ecuatoriano: hacia un programa de investigación <i>Patric Hollenstein</i>	145/159
ANÁLISIS	
• El actual pensamiento liberal-democrático en la filosofía política y las ciencias sociales bolivianas <i>Erika J. Rivera</i>	161/178

- La Ciencia Física Decimonónica en Ecuador y la promesa de abundancia 179/197
Estefanía Carrera

RESEÑAS

- La utopía del oprimido. Los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el Sumak Kawsay (buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura 199/202
- Trazos de sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina 203/206

ANÁLISIS

El actual pensamiento liberal-democrático en la filosofía política y las ciencias sociales bolivianas

Erika J. Rivera*

En Bolivia, después de 1920 y hasta la restauración de la democracia en 1982, no se registran trabajos importantes atribuibles a la corriente racionalista, democrática y liberal; después de 1982, aparecen nuevos pensadores que van dando un giro al pensamiento liberal-democrático, mencionando a pensadores como H.F. Mansilla, Jorge Lazarte, Roberto Laserna, Fernando Molina y René Mayorga entre otros. La democracia antiliberal caracterizó la historia política y cultural boliviana durante un largo período del pasado siglo XX afectando también al pensamiento marxista. El renacimiento del pensamiento liberal, democrático y racionalista boliviano, en las últimas décadas del siglo XX puede ser atribuible a la declinación de los modelos socialistas, la pérdida de prestigio de los sistemas filosóficos con pretensiones universales, el considerable aumento de la significación filosófica de las Ciencias Sociales de este país.

Introducción

En Bolivia después de 1920 y hasta bien entrada la década de 1980-1990, no se registran obras importantes que podríamos atribuir a la corriente racionalista, democrática y liberal, con la excepción de algunos escritos de Guillermo Francovich. Es la época de la predominancia teórica del telurismo y del nacionalismo, por un lado, y del marxismo en sus muchas variantes, por otro. El antimodernismo, antirracionalismo y anti-occidentalismo, en el primer caso, y el rechazo de la democracia pluralista liberal, en el segundo, han sido elementos vigorosos de una cultura política que se mantiene hasta la actualidad, aunque con tendencia decreciente. Todo esto, no ha sido favorable a la moderna democracia pluralista y a las teorías filosóficas concomitantes. Después de la restauración de la democracia en 1982 empiezan, sin embargo, a aparecer nuevos pensadores que paulatinamente dan otro cariz al pensamiento liberal-democrático en Bolivia. A este desarrollo contribuyen los siguientes factores: 1) la pérdida de prestigio de las grandes concepciones de filosofía de la historia y del progreso permanente, como las de G. W. F. Hegel, Auguste Comte y Karl Marx; 2) la declinación de los modelos socialistas realmente existentes, especialmente después de 1989-1991; 3) la renovada importancia de las ciencias sociales y el creciente prestigio de pensadores como Isaiah

* Licenciada en Derecho y, en Filosofía (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia). Maestrante en Defensa, Seguridad y Desarrollo. Ensayista, columnista y Directora de la casa editorial Rincón Ediciones.

Berlin, Jürgen Habermas, Karl P. Popper, Giovanni Sartori y muchos otros; 4) la decadencia en toda América Latina de las ideas socialistas y de los partidos comunistas; 5) el descalabro del movimiento sindical; y 6) la introducción de políticas públicas de carácter neoliberal.

En Bolivia, los pensadores de la nueva tendencia liberal-democrática se distinguen de los intelectuales de épocas anteriores por los siguientes rasgos: una mejor formación universitaria, sobre todo en ciencias sociales; una visión más amplia del mundo, que se debe entre otros factores, a que realizaron estudios universitarios y estadias amplias en el exterior; una red de contactos muy extensa de carácter internacional; una inclinación mayor al pluralismo cultural e ideológico, a la tolerancia política y a una visión pragmática (y no fundamentalista-doctrinaria), de las actividades políticas; y una actividad más centrada en aspectos académicos y una cierta distancia hacia las prácticas políticas consuetudinarias.

La teoría de René Antonio Mayorga

René Antonio Mayorga nació en La Paz en 1940. Estudió filosofía y ciencias políticas en las universidades alemanas de Marburgo y Libre de Berlín (1960-1970). Alcanzó el grado de *Dr. phil.* por la Universidad Libre de Berlín en 1971, con una tesis doctoral sobre Martin Heidegger. Fue docente de esa universidad y catedrático titular de Ciencia Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en México y Quito.

En el primer libro publicado por Mayorga, *Teoría como reflexión crítica*, emergen claramente algunos elementos teóricos que coinciden con los fundamentos de las concepciones contemporáneas, de una filosofía política democrática y pluralista: la transformación del marxismo de un dogma central y determinante, a un conjunto a veces incongruente de observaciones fructíferas pero, en su totalidad también sometido al transcurso y al juicio de la historia; el cuestionamiento de un fin (*telos*) obligatorio y positivo del desarrollo político-social y de la evolución histórica; la recuperación del carácter crítico del concepto de ideología, como fue lo usual en la filosofía clásica alemana; la incorporación de aspectos importantes y de la perspectiva teórica de la “sociedad abierta” de Karl R. Popper; y la inclusión de la concepción de la “intersubjetividad” de Jürgen Habermas y de autores similares.

En este libro, Mayorga explica su posición central, que está fundamentada en un racionalismo moderado influido por el relativismo contemporáneo. Esta posición se halla entre una filosofía política y una filosofía de la historia, enriquecida mediante las contribuciones de las ciencias sociales contemporáneas. La construcción de modelos conceptuales con pretensión universalista (los “grandes paradigmas teóricos”), se ha derrumbado. No hay verdades absolutas, pues las únicas que resultan útiles, son meros instrumentos que luego hay que desechar. Son como escaleras que usamos para alcanzar algo y, luego descubrimos que aunque hayan servido a una causa, carecen de un sentido profundo. Este es el acercamiento de

Mayorga a posiciones relativistas. Pero, al mismo tiempo, el autor reconoce su deuda con Theodor W. Adorno, la Escuela de Frankfurt y con Walter Benjamin; para esbozar un concepto de reflexión crítica, que está determinado por “fracturas, ambigüedades y contradicciones internas” (Mayorga, 1990:10). *La crítica es un pensamiento analítico que se ejerce sobre sí mismo*. Problematisa las premisas que usa todo análisis, mostrando el despliegue de las propias incongruencias de toda teoría. Por lo tanto, Mayorga afirma que no puede existir una teoría universalista que se pueda aplicar sin más, es decir mecánicamente, a situaciones particulares. Podemos sostener que este autor se ha distanciado del marxismo tradicional latinoamericano, al afirmar que, el conocimiento no radica en acomodar los casos concretos a supuestas *leyes generales siempre válidas del desarrollo histórico*, sino en compilar y sistematizar los datos empíricos e históricos de modo que permitan inferir conclusiones siempre provisionales, que están sometidas permanentemente a nuevos análisis y a nuevos resultados.

Uno de los elementos centrales del análisis de este autor es comprender “la profunda crisis del proyecto histórico de la modernidad” (Mayorga, 1990:11). Según el autor los procesos de modernización ya han llegado a América Latina, pero son contradictorios y paradójicos. Dice Mayorga: “Somos modernos, premodernos y antimodernos a la vez” (Ídem). Estaríamos sumergidos en una modernización que niega nuestras tradiciones culturales, sin alcanzar la calidad de la modernización occidental. Mayorga llama la atención acerca de una paradoja fundamental; la modernización: es indispensable para el proceso de democratización, y sobre todo para la construcción de una identidad propia en América Latina pero, este mismo proceso puede destruir nuestros legados culturales más profundos. Lo que necesitamos, entonces, es una crítica de la modernidad, que no rechace sus principios racionales democráticos, pero que nos ayude simultáneamente a elaborar un nuevo horizonte de sentidos, que nunca renuncie a su impulso crítico, pero que también nos ayude a desplazarnos a un terreno abierto, definido al mismo tiempo por la multidimensionalidad de enfoques, y que contribuya a comprender la riqueza de la realidad empírica, la cual desafía a “cualquier lenguaje particular y cualquier esquema teórico simple” (Mayorga, 1990:12).

Otro punto de partida, es la oposición de Mayorga a la doctrina que supone la existencia de un marxismo “puro” (1990:16), en la obra de Karl Marx y Friedrich Engels, un núcleo incontaminado que debería de ser reconstituido, porque fue deformado por los marxistas en el ejercicio del poder, a partir de V. I. Lenin. El intento de Mayorga puede ser descrito como la constatación de que no hubo nunca “coherencia y consistencia sistemática” (Ídem), ni la obra de los fundadores del marxismo. No hay, por lo tanto, nos dice el autor, un método marxista científico correcto, sino solo posibilidades asistemáticas de comprender una realidad concreta usando con sumo cuidado elementos metodológicos que han sido propuestos por Marx y Engels. En este sentido, Mayorga critica severamente la idea prevaleciente en círculos intelectuales izquierdistas, idea que supone que la crítica de la economía política en “*El Capital*” de Marx sería de validez universal, tanto temporal

como espacialmente. A lo largo de todo el libro, Mayorga afirma que en la propia obra de Marx ha existido una pluralidad metodológica. Desde esta base Mayorga critica, sobre todo los aportes de la segunda mitad del siglo XX, como el de Louis Althusser, que trata de reconstruir la lógica definitiva de Marx para aplicarla a la realidad contemporánea. Mayorga rechaza los intentos de Althusser y de sus discípulos, quienes habrían tratado de edificar un paradigma metodológico obligatorio y general, aplicable a todos los aspectos de la vida actual. Contra la escuela althusseriana y similares, Mayorga sostiene que lo valioso de la filosofía marxista está precisamente en sus crisis, contradicciones, disparidades y heterogeneidades metodológicas (1990:21). La crisis del marxismo sería precisamente lo fructífero de esta teoría, y no sus pretendidos aciertos.

El autor sostiene que hay dos aportes metodológicos del marxismo original que no han podido dar cuenta de la realidad contemporánea: (a) el teorema del nexo entre la base económica y la superestructura ideológica, por una parte, y (b) la clásica dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, por otra (1990:36). Estos dos teoremas básicos han resultado poco útiles para comprender el mundo actual, debido a la enorme complejidad de las sociedades contemporáneas. Sobre todo la concepción de una determinación de todo lo social y político por causa de la base económica, habría resultado insuficiente para comprender la realidad contemporánea, donde la superestructura cultural (por ejemplo: la investigación científica), cumple una labor eminentemente decisiva para determinar la base material. Tampoco aquí sirve la teoría althusseriana de la determinación económica “solo en última instancia”, porque esto sería solo un desplazamiento terminológico de la problemática. Mayorga muestra que desde las primeras obras de Marx existe una pluralidad metodológica que ha sido acorralada por los sucesores de Marx, empezando por Engels, y terminando en todos los manuales publicados por los gobiernos socialistas. El autor acude a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt para mostrar la enorme relevancia de los factores culturales en las sociedades contemporáneas.

En otros escritos, Mayorga hace una recapitulación de la cultura política tradicional boliviana en las últimas décadas del siglo XX, cultura que distinguía tanto al entonces gobierno de la Unidad Democrática Popular (UDP), como a su principal antagonista, la Central Obrera Boliviana (COB). Ambos partían de la idea de que toda negociación es una imposición disimulada y que, por lo tanto, debía ser rechazada de raíz. Las fuerzas políticas, en la visión del autor, se neutralizaban mutuamente mediante “un veto recíproco” (Mayorga; 1987: 26),¹ el cual impedía la necesaria concertación entre actores diferentes. La “lógica del conflicto” (1987: 31), fue la habitual en aquel tiempo: el anhelo de imponer la propia estrategia a toda la sociedad, la demanda de universalizar “la democracia directa como au-

1. Mayorga, René (1987). *Democracia a la deriva. Dilemas de la participación y concertación social en Bolivia*.

todeterminación de las masas" (1987: 35), y la eliminación de los mecanismos convencionales de la democracia representativa. La tesis central de este autor nos dice que estas demandas de la COB tienen la apariencia de una democratización profunda, directa y cercana a las prácticas sociales populares, pero en realidad pretenden reemplazar toda forma de democracia mediante el predominio político de una élite sindical radicalizada. Es decir: al igual que en otros sectores y partidos de la izquierda tradicional, se habría tendido a la destrucción de toda democracia real en nombre de una pretendida "cogestión y participación directa" (1987:66-75).

Este autor aplica las teorías contemporáneas de la democracia al caso boliviano porque, como él lo señala, las categorías y nociones nacionalistas y marxistas con que se han analizado los problemas bolivianos, están superadas. Mayorga afirma que el marxismo surgido en Bolivia, -mencionando explícitamente como autor a René Zavaleta Mercado-, se agota en fragmentos teóricos sobrepasados por la historia (Mayorga, 1991: 26).² Apoyándose en sus reflexiones anteriores en torno a la filosofía de la historia, el autor asevera que Bolivia está ante el reto de la modernidad plena, y que las teorías marxistas incluyendo a Zavaleta, corresponden a una dimensión anterior a la modernidad. Tomando en cuenta a Giovanni Sartori, Mayorga supone que la modernidad no garantiza un contenido específico de la democracia sino solo los procedimientos para resolver conflictos. Bolivia -afirma-, arrastraría una tradición cultural que puede ser calificada como "una crisis orgánica permanente", agravada por una "persistencia y profundidad históricas" (1991:57). En el seno de su visión democrático-liberal, Mayorga considera a la cultura política boliviana, como básicamente inamovible en sus rasgos generales y como caótica en sus rasgos específicos. Es decir, el legado cultural autoritario se mantiene muy sólido, pero la institucionalidad (la vida interna de las instancias estatales), demuestra ser débil y precaria. El autor intenta aclarar este problema genuino de la filosofía política; comprender esa paradoja aparente que se da entre la enorme estabilidad de los valores autoritarios, frente a la debilidad del funcionamiento específico de las instituciones. El enfoque de este autor se concentra entonces en esta situación conflictiva: instituciones débiles frente a tradiciones fuertes.

Pocos años después, Mayorga se dedicó a explicar lo que él llama el *hastío por la política*, fenómeno prácticamente universal que se ha desarrollado paralelamente a la expansión de la democracia representativa y del consumo masivo en el último medio siglo. La *antipolítica*, término preferido por el autor, puede ser explicada como el rendimiento decreciente de las políticas públicas en democracia, con el ejemplo dramático del fracaso de estas políticas para combatir el desempleo. La antipolítica es la deslegitimación del sistema político, que significa una pérdida manifiesta de la capacidad de los partidos para canalizar y agregar demandas sociales crecientes de la población. El autor menciona que la reflexión po-

2. Mayorga, René (1991). *¿De la anomia política al orden democrático? Democracia, Estado y Movimiento Sindical en Bolivia.*

lítico-filosófica, ha detectado una creciente brecha de desconfianza entre la ciudadanía y sus representantes elegidos, brecha que aparece en casi todos los sistemas democráticos. Mayorga señala varios análisis con base empírica, que muestran un descontento muy agudo de la población a nivel mundial con los partidos políticos, sus representantes, sus aparatos ideológicos y, en general, con las formas actuales de hacer política, lo que constituiría un reto para la filosofía política del presente: en medio de una prosperidad creciente (en muchos países, la más alta alcanzada en toda la historia), gozando de regímenes relativamente abiertos y democráticos, una buena parte de la población se desinteresa por cuestiones públicas y se siente incomprendida por los organismos del Estado y por los partidos políticos (Mayorga, 1995: 11-25).³

La antipolítica, entonces, sería el creciente uso de ese descontento por actores ajenos al sistema partidario clásico, pero que ingresando a la política electoral, consiguen representaciones políticas, parlamentarias o de otro tipo con notable éxito, lo que les permite tomar parte en el juego político convencional, lanzando, sin embargo, consignas aparentemente antipolíticas. Los actores ajenos al sistema partidario clásico son denominados por Mayorga como los *outsiders*, es decir: los excéntricos con respecto a las rutinas de la vida política convencional. Al mismo tiempo, la antipolítica significa un debilitamiento muy severo de todo orden institucional. El *neopopulismo*, por su parte y como expresión práctica de la antipolítica, “exacerba el estilo personalista y anti-institucional que se deriva de una cultura política patrimonialista”.⁴ De esta manera la antipolítica exhibe una actitud dual frente a la tradición política: rechaza, por un lado, el orden elitario establecido pero, por otro, preserva elementos importantes de las propias tradiciones del quehacer político. Los líderes neopopulistas tienen un discurso ambiguo y ecléctico: por una parte apelan al “pueblo oprimido y a la nación acosada por enemigos internos y externos” (1995:28), pero, al mismo tiempo, propician estrategias económicas basadas en la economía de mercado y en los valores clásicos del crecimiento, el desarrollo y el extractivismo.

El discurso neopopulista se mueve entonces entre la conservación del orden económico tradicional y la retórica anti-imperialista. El neopopulismo resulta ser un movimiento cíclico, que ha surgido como protesta comprensible contra una modernización iniciada desde arriba. Se puede afirmar, por consiguiente, que el neopopulismo es sobre todo un conjunto de medidas destinadas a manipular a los sectores subalternos de la población, sin producir grandes reformas socio-económicas y utilizando con gran virtuosismo los medios masivos de comunicación, especialmente la televisión. Este manejo de los medios comunicacionales ocurre

3. Mayorga, René (1995). *Antipolítica y neopopulismo*.

4. Mayorga asevera que los conceptos de populismo y neopopulismo son secuenciales. Populismo señala un periodo histórico iniciado en América Latina por el peronismo argentino en 1943-1946, mientras que neopopulismo denota a los regímenes políticos que empezaron a surgir en la década de 1990 y que todavía son muy fuertes en América Latina (1995:27).

simultáneamente con el debilitamiento y hasta sustitución de los partidos políticos tradicionales, los cuales pierden así su función clásica de canalizar y agregar demandas políticas. Sin producir grandes reformas, los neopopulistas tratan de hacer aparecer su actuación política como “la encarnación de la voluntad popular por encima de los partidos políticos y como salvadores de la nación” (1995:34). Los líderes neopopulistas se presentan como la encarnación de un proceso genuino de formación de voluntades políticas de las clases subalternas, que hasta el momento no habrían tenido participación en la gran política nacional. Estos líderes aparecen como los redentores políticos directos, que saben canalizar la voluntad popular sin pasar por el juego deformante y tramposo de los partidos tradicionales.

El aporte de H. C. F. Mansilla

H. C. F. Mansilla, nació en 1942, estudió ciencias políticas y filosofía en la Universidad Libre de Berlín. Por sus estudios en politología, fue influido por el pensamiento de Max Weber, Hannah Arendt y, por los estudios realizados a casos empíricos concretos, como los de regímenes totalitarios en la primera mitad del siglo XX; aunque la más fuerte ha sido la recibida de la Escuela de Frankfurt. El propósito básico de Mansilla es fundamentar y explicitar una teoría general sobre el comportamiento socio-político sobre la base de conocimientos empíricos. Mansilla despliega una argumentación recurrente en todos sus escritos: debajo de las apariencias radicales de ciertos partidos políticos y tendencias intelectuales y autores, que pretenden ser revolucionarios en sentido muy amplio, se halla una posición básicamente conservadora, en el sentido de que preserva y mantiene valores de orientación tradicionales, es decir provenientes de un pasado no criticado analíticamente, como si fueran normativas axiológicas, progresistas, izquierdistas y socialistas. Por ello, la concepción política de Mansilla está intrínsecamente vinculada a una filosofía de la historia, es decir, a una interpretación plausible de hechos históricos, interpretación que él toma, en líneas muy generales, de la llamada Escuela de Frankfurt.

Mansilla se impone un principio ético-político: “la resistencia consciente contra los lugares comunes” y “la obligación de no ceder ante la ingenuidad” (Mansilla, 2016: 7).⁵ Estas expresiones señalan el impulso crítico del autor, entendiendo por *crítico*, el intento de develar una constelación irracional encubierta por los intelectuales aparentemente progresistas de izquierda en América Latina. Mansilla, califica de conservador el rechazo colectivo “al espíritu crítico, a la sociedad secular, a la libertad y a la democracia moderna, al pluralismo de ideas y al debate abierto de opciones políticas e ideológicas” (2016: 9). Se puede afirmar, que la crítica que Mansilla realiza a la mentalidad conservadora es al mismo tiempo, una crítica a los

5. Mansilla, H. C. F. (2016). *Las raíces conservadoras bajo las apariencias radicales en América Latina: la necesidad de una consciencia crítica en torno a problemas históricos y políticos*.

sistemas de gobierno populistas y socialistas que han demostrado tener una notable persistencia en la historia latinoamericana. Como afirma Mansilla, esa actitud política y culturalmente conservadora se combina paradójicamente con una imitación indiscriminada de los valores normativos de la esfera económica y tecnológica, valores que provienen, según el autor, de las tradiciones occidentales (2016: 9-10). En una palabra y como él lo repite innumerables veces: una *tecnofilia* ingenua se concilia con una actitud básicamente conservadora en el ámbito político. Con muchas variantes, esta es la tesis central de varios libros de Mansilla.

Mansilla rechaza la posibilidad de “leyes obligatorias de la historia” (Mansilla, 2008: 67)⁶ por razones tanto lógico-teóricas como ético-prácticas. Para evitar estos dilemas teóricos y no recaer en las patologías de la modernidad, descritas ampliamente por Marx y los autores de la Escuela de Frankfurt, Mansilla propone un “sentido común crítico” (2008: 19-42; 287-307), que tendría las siguientes características: a) en el campo de la filosofía política, no podemos abstenernos de dictámenes valorativos, como lo propugnan varias corrientes postmodernistas, afirmando la incomparabilidad de los sistemas civilizatorios en el actual contexto multicultural. A causa de una reflexión ética, que Mansilla no describe ni precisa, deberíamos intentar respuestas, aunque sean inexactas y provisionales, ante los problemas tan severos que sufre la humanidad en tiempos contemporáneos, como los ecológicos, que tienen que ver con el largo plazo y para los cuales los científicos sociales generalmente no tienen argumentos válidos; b) para tratar de solucionar estos problemas de muy largo aliento, hay que aprovechar algunas enseñanzas morales de origen religioso-teológico que tienen que ver con el rol de la humanidad en el conjunto del universo. Según Mansilla, no es casualidad que pensadores como Max Horkheimer y Jürgen Habermas se hayan consagrado en sus últimos años a reflexiones de este tipo para relativizar, por ejemplo, la preeminencia devastadora del progreso material y del consumismo masivo en cuanto los valores rectores del mundo actual en casi todos los regímenes socio-políticos. Esto nos lleva a considerar, nos dice Mansilla, con escepticismo algunos fenómenos que las ciencias sociales del presente no analizan con la necesaria intensidad crítica, como es el peso político de la cultura popular, el rol de los medios de comunicación y la función ambivalente de los intelectuales (2008: 288-292; 299); c) el sentido común crítico de Mansilla pretende ser fiel a la diferenciación entre racionalidad instrumental y racionalidad global que la Escuela de Frankfurt estableció tempranamente y que, según Mansilla, la propia Escuela (sobre todo Theodor W. Adorno), abandonó al ser “seducida” (2008: 294), por el pensamiento de Friedrich Nietzsche, lo que imposibilitaría análisis matizados y basados empíricamente de la realidad social. El preservar esa diferenciación nos evitaría recaer en las concepciones catastrofistas y demasiado pesimistas de la misma Escuela.

6. Mansilla, H. C. F. (2008). *Evitando los extremos sin claudicar en la intención crítica. La filosofía de la historia y el sentido común.*

Manteniendo cuidadosamente la distinción hecha por Max Weber y por la Escuela de Frankfurt entre una racionalidad instrumental y una razón global humanista, Mansilla descubre elementos de una racionalidad humanista en *aspectos premodernos* (Mansilla, 2007: 24)⁷ de nuestra vida, evitando de esa manera una distinción simplista que postularía: (a) lo premoderno es siempre antidemocrático, antiliberal y prerracional o hasta antirracional, sin nada que podríamos salvar para la posteridad, lo que significaría -en mi interpretación- una devaluación radical de todo lo que han hecho los seres humanos antes de ingresar a la modernidad occidental; (b) lo moderno es lo único que puede ser calificado de racional, democrático, liberal y digno de ser preservado, dejando de lado las monstruosidades que están vinculadas a la racionalidad instrumental, como los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX. Según Mansilla los aspectos rescatables son: la religión en cuanto fuente de sentido filosófico y fundamento de todo código ético; los factores social-históricos no democráticos (como la meritocracia), en cuanto modelos institucionales que nos unen con la historia y que encarnan valores no cuantificables; y la concepción del arte y la literatura como una estética fundamentada en la belleza (2007: 25).

Las ideas de Mansilla, referidas al caso boliviano, encuentran una expresión teórica interesante en su amplia crítica del pensamiento de René Zavaleta Mercado. La tesis central es importante para comprender el sentido común colectivo y la mentalidad general de una nación mediante la obra de un gran autor, en este caso Zavaleta Mercado. Mansilla afirma categóricamente que el llamado marxismo occidental o crítico (Georg Lukács, Karl Korsch y otros), no enriqueció la obra de Zavaleta. En una palabra: el marxismo de Zavaleta sería el tradicional de América Latina, transformado posteriormente por sus seguidores en una ideología para modernizar rápidamente el país mediante políticas autoritarias. Para Mansilla, Zavaleta sería un simplificador del marxismo original. La teoría marxista habría dejado de ser la filosofía crítica que analiza las alienaciones modernas y que da pautas para la emancipación global del género humano y se habría convertido en una *ideología* convencional del desarrollo acelerado según el modelo leninista (Mansilla, 2015: 25-26).⁸ Por consiguiente Mansilla, considera que la obra zavaletiana está lejos del nivel alcanzado por el marxismo crítico y más bien cerca de las versiones latinoamericanas de un marxismo reducido a la calidad de un programa de desarrollo acelerado, siguiendo las pautas de la Teoría Latinoamericana de la Dependencia. Además, Mansilla menciona que Zavaleta nunca se interesó por las mentalidades sociopolíticas imperantes y que en realidad las avaló mediante su aceptación tácita del autoritarismo tradicional, enquistado en las prácticas cotidianas del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), y de la administración pública boliviana

7. Mansilla, H. C. F. (2007). *Aspectos rescatables del mundo premoderno*.

8. Mansilla, H. C. F. (2015). *Una mirada crítica sobre la obra de René Zavaleta Mercado: la cultura política boliviana y el desprecio por la democracia liberal*.

y posteriormente, en los hechos de la Revolución cubana, con respecto a la cual Zavaleta jamás habría tenido una observación crítica (2015: 29). Mansilla insiste reiteradamente en que Zavaleta no realizó ninguna observación crítica sobre el socialismo realmente existente, el que ya mostraba claros signos de agotamiento económico, estancamiento técnico y autoritarismo político. Para Mansilla el marxismo zavaletiano se ha basado en una teoría para la modernización acelerada del país, pero no estaba destinado a la transformación emancipadora de la sociedad boliviana de acuerdo a los mejores elementos críticos de la obra original de Marx.

Por otra parte, Mansilla reconoce claramente que los escritos de Zavaleta “son muy importantes para comprender la Bolivia contemporánea”, admitiendo que Zavaleta se ha convertido en un “clásico de las ciencias sociales”(2015: 291), pero asevera que el mejor homenaje a un clásico es un tratamiento crítico de su obra, en otras palabras la relevancia de este pensador consiste en haber impulsado importantes enfoques investigativos, pero Mansilla insiste en que Zavaleta no ha sido el productor de una teoría social que esté engarzada convenientemente con la historia contemporánea de Bolivia. El hecho de que Zavaleta no se hubiera adherido al marxismo crítico, sino a las versiones engelsiana, leninista y gramsciana del marxismo original genera, según Mansilla, una carencia teórica a la hora de analizar la Bolivia contemporánea, la cual ha resultado demasiado compleja como para ser comprendida mediante esquemas relativamente simples.

Finalmente, se puede establecer que Mansilla es un anti-utopista o un crítico de las utopías. Esta perspectiva de su filosofía de la historia presenta un dilema, ya que en toda su obra no se encuentra ninguna alternativa concreta frente a los muchos problemas del presente que él critica, pero sin esbozar una solución específica para ellos. Si bien el autor menciona el fortalecimiento de las instituciones como una meta positiva a alcanzar, no propone, sin embargo, ningún camino claro de acción para alcanzar este fin, que así permanece en la abstracción.

La teoría de Jorge Lazarte

El libro más original de Jorge Lazarte *Entre dos mundos*, está basado en encuestas de opinión pública de alta representatividad, que en su tiempo pretendían brindar luces más o menos seguras sobre la “relación ambigua” (Lazarte, 2001:47)⁹ de los ciudadanos bolivianos con la democracia y, por consiguiente, sobre la mentalidad colectiva de la nación. Lazarte fue vicepresidente de la Corte Nacional Electoral (CNE) de Bolivia, cuando esta institución alcanzó el pináculo de su buena reputación por haber sido conformada por *notables* sin conexión político-partidaria (1993-2005). Este “tribunal electoral de los notables” llevó a cabo dos encuestas públicas de alta representatividad sobre la cultura política boliviana antes de 2005.

9. Lazarte, Jorge (2001). *Entre dos mundos: la cultura política y democrática en Bolivia*.

El núcleo de la teoría de Lazarte afirma que la relación con la democracia es ambivalente. Sobre un fondo no democrático, formado largamente durante la colonia española, “se han superpuesto demandas democráticas de superficie, que aún no se han convertido en nuevos códigos dominantes de comportamiento” (2001: 147). Por lo expuesto, las mismas personas que apoyan a la democracia pueden realizar actos antidemocráticos o adherirse a una cultura política del autoritarismo sin darse cuenta de su incongruencia. Viven entre dos mundos. El caso más claro es la adhesión verbal a la democracia y en el mismo instante realizar acciones no democráticas como los bloqueos, que anulan el derecho a la libre circulación. En palabras claras, Lazarte ha afirmado que “tenemos democracia sin demócratas” (Ídem). Los demócratas liberales, como Lazarte, apoyados por las encuestas de opinión pública, suponen la coexistencia de nuevas orientaciones democráticas junto a viejas orientaciones autoritarias, y por ello desarrollan una visión esencialmente pesimista de la historia latinoamericana. Este autor señala que en Bolivia esta diferencia tiende a hacerse crónica, con lo que se consigue que la vida pública boliviana exhiba una marcada incongruencia entre la realidad autoritaria y los ideales democráticos. Esta incongruencia se da generalmente en una misma persona: la misma que aplaude y defiende la democracia, a veces con el riesgo de su vida, se inclina muy a menudo por un comportamiento intolerante con respecto al que piensa de manera diferente (2001: 70-79).

Para Fernando Molina, Lazarte es “el mayor exponente, entre nosotros, de la teoría de la democracia” (Molina, 2015: 21).¹⁰ Lazarte es calificado como el politólogo más relevante de la nueva tendencia liberal-democrática basada sobre todo en el Estado de Derecho. Lazarte trata de vincular la tradición izquierdista de la cual él proviene con la moderna democracia pluralista, para lo cual ha acuñado el término “el encuentro de dos tradiciones” (2015:22). El sentido común popular boliviano anti-elitista y anti-oligárquico se debería fundir con las instituciones y los procedimientos de la democracia moderna para alcanzar también en Bolivia una síntesis fructífera de los dos legados culturales. Lazarte es considerado por Molina como el mayor analista del movimiento obrero, sobre el cual habría elaborado “una descripción muy acabada y bien sustentada del papel del movimiento obrero de la historia contemporánea de Bolivia” (2015: 23-24), obras que según Molina son más útiles que los clásicos análisis marxistas. Molina afirma que Lazarte, a causa de la “hondura de su análisis” y la “fuerza de su prosa mestiza” (2015: 24), ha sido el principal exponente de una posición liberal-democrática izquierdista y, al mismo tiempo, abierta a las tradiciones modernas del trabajo académico en Europa. Según Molina, Lazarte sería el “Raymond Aron de Bolivia” (Ídem).

10. Molina, Fernando (2015). *Roberto Prudencio y los otros del bicentenario: el aporte liberal y conservador al pensamiento boliviano*.

La contribución de Roberto Laserna

A partir de diferentes análisis sobre temas económicos, Roberto Laserna despliega una reflexión pesimista de la historia boliviana. Desde la fundación de la República en 1825, nos dice el autor, hubo una “enconada resistencia al cambio social” (Laserna, 2006: 66),¹¹ fortalecida por una alianza entre hacendados, comerciantes y mineros. Estos diseñaron un Estado protector que distribuía las rentas mineras de acuerdo a las mayores o menores presiones políticas que el Estado recibía. Después de la Guerra del Chaco, Laserna constata una “creciente intervención estatal en la renta petrolera” (2006: 74), intervención que estuvo siempre acompañada por una fuerte presión fiscal sobre la renta minera. Los agentes políticos trataron y tratan de controlar y manipular las rentas petroleras y mineras para satisfacer a sus clientelas políticas. Estas presiones políticas sobre los ingresos estatales son vistas como “dispositivos de reciprocidad fuertemente arraigados entre la población” (2006: 76).

Entonces, esto significa que desde un comienzo la cultura política boliviana no fue liberal individualista, sino conservadora rentista, es decir una serie de corporaciones sociales, y no de individuos, han constituido desde siempre los principales agentes políticos. En este sentido una democracia liberal no puede desarrollarse adecuadamente porque una parte considerable de la población percibe como legítima la actuación de agentes que se repartían y reparten las rentas estatales de acuerdo a su poder político. La batalla redistributiva en torno a los ingresos es considerada como una relación de reciprocidad y, por lo tanto, como legítima entre el Estado y la población. Laserna explica que el rentismo corporativista (2006: 98), tiene una larga trayectoria histórica y una base de legitimidad porque se identifica con las relaciones tradicionales de reciprocidad entre el Estado y la población, lo que es proclive a la corrupción y a la intransparencia e inhibe el trabajo autónomo individual.

Esta situación formada por la inclinación corporativista de los sectores sociales, la cultura política autoritaria, la falta crónica de institucionalización y la constante incertidumbre en torno a la gobernabilidad dan como resultado el *ch'enko* político, es decir un enredo estructural (Laserna, 2004: 6).¹² Este último ha impedido la formación de una democracia moderna, institucionalizada y participativa. El enredo estructural tiende a perpetuarse a sí mismo, a lo que contribuye la economía informal del país.

La contribución de Laserna debe ser considerada como un diagnóstico de la cultura y la historia bolivianas, que combina los datos empíricos con las concepciones generales sobre la relación entre individuo y Estado (2004: 37-48). Fernando Molina considera que Roberto Laserna ha elaborado una brillante síntesis de la mentalidad socio-económica boliviana con su obra *La trampa del rentismo*. Laserna habría

11. Laserna, 2006. *La trampa del rentismo*.

12. Laserna, Roberto (2004). *La democracia en el ch'enko*.

develado uno de los rasgos centrales de la sociedad boliviana que sería la dependencia permanente y reiterativa con respecto a los recursos naturales no renovables (Molina, 2015: 29-31). Lo negativo tematizado por Laserna residiría en creer que la única riqueza importante consiste en los recursos y no en el trabajo creador e innovador de los habitantes. Por todo lo expuesto, la riqueza es vista como la obtención de fondos utilizables por la hábil negociación de los recursos, descuidando otros tipos de creación de riqueza social como la innovación tecnológica.

El análisis de Fernando Molina

Las reflexiones críticas de Fernando Molina, situadas en la historia de las ideas, van más allá del nivel periodístico. Tiene un arco histórico muy grande, más de 160 años y extrae sus conclusiones de una masa de conocimientos y datos sociológicos y politológicos. El autor se pliega a las tesis de Roberto Laserna sobre el rentismo como forma principal de interactuar con la naturaleza y sus recursos naturales en territorio boliviano (Molina, 2013: 47-54).¹³ En el campo político e institucional el rentismo tiende a subvalorar la democracia representativa y a sobrevalorar formas inmediatas de gobierno como el caudillismo. La inclinación a sobrevalorar la retórica política se manifiesta también en la aprobación de leyes inaplicables y en la fundación de instituciones inoperantes. Esta filosofía profundamente anti-institucional, se debe según Molina, a que profesamos “la fe equivocada” (2013: 71). Fernando Molina afirma que en lugar de creer en las instituciones, los bolivianos creemos en los hombres providenciales, en las medidas revolucionarias y en las novedades de todo tipo, mientras al mismo tiempo nos importan poco el trabajo duro y constante y el estudio serio. Estamos frente a una tendencia general colectivista, caudillista y *pseudo-religiosa*, que nos impide pensar por cuenta propia y establecer el Estado de Derecho (2013: 71-74).

Molina postula la tesis de que “la verdadera vocación de los bolivianos ha sido y es la política” (Molina, 2017: 4).¹⁴ De acuerdo a este autor, en todas las otras áreas de las actividades humanas hemos sido prudentes y hasta mediocres, pero en el campo de lo político hemos tenido personajes, valores y actitudes totalmente fuera de lo normal. En el área política es donde hemos mostrado nuestra capacidad de sacrificio, nuestra disciplina y abnegación, pero también nuestra megalomanía y exageración. Con varios ejemplos históricos Molina nos dice que los políticos bolivianos han estado a menudo muy cerca del melodrama, el teatro y la mala literatura, porque no saben evitar racionalmente los riesgos. La consecuencia: “La historia boliviana es brava” (Ídem). La razón fundamental para toda actuación política (y para el sentido común general), sería la estructura básicamente rentista de la sociedad boliviana y su consecuencia más importante: la empleomanía, el vivir

13. Molina, Fernando (2013). *¿Por qué Bolivia es subdesarrollada?*

14. Molina, Fernando (2017). “Sobre la adicción de las elites a la política”.

del Estado. Para que ello sea exitoso es indispensable una buena relación con las altas esferas del aparato gubernamental y para ello, a su vez, es indispensable hacer política. Estos elementos, de acuerdo a Molina, se mantienen totalmente incólumes hasta hoy: una buena *pega* depende de un buen contacto político. La política se convierte en nuestro destino.

En este contexto hay que referir y criticar el libro de Fernando Molina: *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*, que analiza las ideas políticas de la entonces nueva izquierda boliviana. Molina critica la producción teórica de la nueva izquierda boliviana, compuesta, entre otros grupos, por la asociación *Comuna* que publicaba la revista *Autodeterminación*. El autor califica a la producción de este grupo como una “crítica ensimismada” (Molina, 2003: 7),¹⁵ porque postula una verdad como si fuera universalmente válida, pero sin emprender un debate racional con otras posiciones político-filosóficas. Molina analiza sobre todo la concepción de democracia de este grupo, que usó la denominación de “maldita democracia” (2003: 10), para calificar el orden socio-político reinante hasta comienzos de 2006. Por otro lado, Molina critica la reducción de la democracia a un mero sistema de reglas de juego (la democracia formal), a la cual el grupo *Comuna* habría limitado todo régimen liberal-democrático. Molina muestra la falacia de toda aquella construcción teórica de la izquierda que limita la democracia a meros mecanismos formales y que cree, al mismo tiempo, que la genuina democracia consiste en el ejercicio del poder por las masas populares sin ningún sistema de mediación institucional. Molina, como otros autores de la tendencia liberal, señala que las sociedades urbanas modernas, debido principalmente a su magnitud física, requieren de sistemas de intermediación entre la masa popular ciudadana y el gobierno y que esta intermediación debe realizarse mediante instituciones representativas, sólidas, transparentes y permanentes, para lo que hay que asegurar procesos electorales limpios y competitivos por un lado, y una mentalidad abierta y no autoritaria, por otro.

Fernando Molina admite que la democracia liberal está restringida al ámbito político y no toca el económico, pero, según él, esta limitación es razonable porque en el ámbito político se pueden decidir las orientaciones económicas de largo plazo. Pone como ejemplo el caso de Rusia y del Oriente europeo, donde la introducción de la llamada democracia representativa de tipo liberal aparece como el mal menor porque todos los otros experimentos sociales han resultado peores, generando carencias insoportables (2003: 18). Molina señala el peligro real de la instauración de regímenes totalitarios cuando la izquierda toma el poder e introduce un régimen de partido único, que sería la personificación de la democracia directa y popular fomentada por el grupo *Comuna*.

Molina expone que la llamada democracia formal es la base indispensable de toda forma de democracia. Esta democracia mínima procedimental resulta enton-

15. Molina, Fernando (2003). *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*.

ces el fundamento de todo proceso efectivo de democratización a largo plazo, aunque la izquierda nunca lo ha considerado así. Molina critica la posición de René Zavaleta Mercado, quien comprende por democracia la llamada “autodeterminación de las masas” (2003: 36), proceso que no puede ser controlado por instancias objetivas y que tiende a ser manipulado por partidos y sobre todo por jefaturas inescrupulosas que dicen representar los intereses populares. Siguiendo a Karl Popper, Molina dice que la mejor forma de hacer política consiste en pequeños cambios progresivos y parciales, cambios que pueden ser controlados democráticamente en todas las etapas de su ejecución y que pueden ser igualmente modificados, porque no existe una ley histórica obligatoria que garantice el éxito de políticas izquierdistas.

La nueva izquierda, según Molina, muestra una aversión a las instituciones democráticas, siguiendo así una tradición que proviene de la izquierda jacobina francesa del siglo XVIII. Esta tradición maximalista sería continuada por el grupo *Comuna*, el cual profesaría un claro determinismo económico y político. Molina rechaza la fuerte inclinación de la izquierda radical a favor del “poder popular directo” (2003: 49-51), que no habría dado ningún resultado positivo a largo plazo, como es la evidencia de todos los experimentos socialistas a partir de 1917. La tendencia a contraponer una “democracia sustancial” a una democracia pretendidamente formal encubre, según Molina, la determinación izquierdista de hablar en nombre de los sectores populares y decidir a nombre de ellos las políticas públicas de largo plazo. La historia nos mostraría que esto funciona bien y con la satisfacción del pueblo en el plano de la teoría. Esto se podría comprobar, según Molina, observando los efectos de la caída del Muro de Berlín y otros acontecimientos negativos para el socialismo bajo la perspectiva de sus consecuencias en Bolivia.

A criterio de Molina, tres grandes efectos habrían tenido la mencionada caída y el colapso del sistema socialista mundial: 1. La violencia política dejó de ser vista positivamente como una necesidad histórica. Es decir indirectamente se fortalecieron factores políticos como las elecciones, las estrategias de alianzas con otros grupos disidentes y la propaganda pacífica. “La desaparición de la Unión Soviética (25 de diciembre de 1991), probó que ninguna causa puede justificar los millones de muertos y los crímenes que en el pasado se solían considerar como el peaje exigido para lograr el avance histórico” (Molina, 2015: 260).¹⁶ 2. La misma caída del Muro diluyó el atractivo de fenómenos autoritarios y tendencias totalitarias en el ejercicio del poder. Molina considera que desde entonces el atractivo de la dictadura del proletariado, el partido único, la disciplina en el interior del mismo y otros fenómenos afines dejaron de tener un cariz positivo entre las masas militantes izquierdistas en Bolivia. “En suma: el totalitarismo se convierte en sinónimo de lo detestable. La sociedad busca caminos que la alejen de él, tales como la libertad de pensamiento, la descentralización del Estado y la exaltación del individuo” (2015:

16. Molina, 2015. La caída del Muro de Berlín en Bolivia.

261). 3. La caída del Muro de Berlín produjo también en Bolivia la decadencia teórica del concepto de clase y, al mismo tiempo, el debilitamiento de teorías economicistas. También en Bolivia la clase obrera tradicional, sobre todo los mineros, perdieron la centralidad que la teoría marxista les atribuía. La dependencia de la superestructura cultural y política con respecto a la base económica se resquebrajó totalmente.

Por todo lo expuesto, la caída del Muro de Berlín es el símbolo de la declinación del marxismo militante clásico. A partir de entonces en muchos sectores políticos bolivianos se afianzan como positivos los valores de orientación liberal-democráticos como los derechos humanos, la democracia pluralista, el valor de las elecciones abiertas y plurales y la diversidad cultural, todos ellos fenómenos que ya no son vistos como meros instrumentos para la toma del poder. En consecuencia todo esto lleva a disolver el valor supremo de la revolución radical y a instaurar como normativa la concepción positiva de reformas lentas, conseguidas democráticamente. Molina concluye que la democracia ha dejado de ser un medio para convertirse en un fin (2015: 264).

Conclusiones

El racionalismo y el liberalismo son tendencias importadas de Europa occidental, pero que, con el tiempo, se han aclimatado en el ámbito andino y en Bolivia, como muchas otras corrientes culturales (por ejemplo el marxismo en sus muchas variantes), sufriendo a veces las modificaciones que impuso una cultura relativamente autoritaria.

El liberalismo modernizador, propugnado a fines del siglo XIX y a comienzos del XX por el Partido Liberal, ha tenido en Bolivia un notable renacimiento, enriquecido por los avances de las ciencias sociales y por autores que han rescatado la herencia del racionalismo y del pluralismo. Por ello es conveniente vincular la reconstrucción de la filosofía política liberal (a partir de 1982), con una descripción de la cultura política del autoritarismo y especialmente de sus repercusiones en el campo intelectual.

La tendencia antiliberal caracterizó la historia política y cultural boliviana durante un largo periodo de tiempo en el siglo XX, lo que afectó también a las corrientes marxistas. Sus fundamentos fueron, por un lado, el irracionalismo, el culto de las emociones y los sentimientos, el nacionalismo y el telurismo (la “mística de la tierra”, como Guillermo Francovich llamó a este fenómeno) y, por otro lado, la propagación de un marxismo muy diferenciado y rico en hipótesis constructivas, pero autoritario y antidemocrático en otros campos, como fue el aporte de René Zavaleta Mercado.

Hay en Bolivia un renacimiento del pensamiento liberal, democrático y racionalista en las últimas décadas del siglo XX, a lo que contribuyeron factores como la declinación de los modelos socialistas (a partir de 1989), la pérdida de prestigio de

los sistemas filosóficos con pretensiones universales (todas las variantes del marxismo), el considerable aumento de la significación filosófica de las ciencias sociales y, más específicamente en nuestro país, el descalabro del movimiento sindical y la introducción de políticas públicas de carácter neoliberal. Pese al resurgimiento de posiciones populistas e indianistas, los pensadores bolivianos hoy gozan de una mejor educación y tienen una visión más amplia, sobre todo en ciencias sociales, que las generaciones anteriores.

La obra de René Antonio Mayorga y H. C. F. Mansilla ha resultado particularmente interesante porque combinan la filosofía con las ciencias sociales contemporáneas. Estos pensadores comparten elementos centrales del racionalismo, como el cuestionamiento permanente de toda posición anterior y la decisiva relevancia atribuida a la discusión pública y abierta de opciones teóricas y prácticas.

El pensamiento liberal-racionalista no está, por supuesto, por encima de toda crítica. Analistas como Javier Medina, Silvia Rivera Cusicanqui y otros tienen el mérito de señalar las limitaciones de los enfoques liberal-racionalistas, tanto en el terreno filosófico (una posible sobrevaloración del racionalismo occidental), como en el campo antropológico (el desconocimiento de los liberales con respecto a la población y a la cultura originaria del país).

Bibliografía

Laserna, Roberto

2006. *La trampa del rentismo*. Fundación Milenio. La Paz.

2004. *La democracia en el ch'énko*. Fundación Milenio. La Paz.

Lazarte, Jorge

2001. *Entre dos mundos: la cultura política y democrática en Bolivia*. Corte Nacional Electoral. La Paz.

Mansilla, H. C. F.

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

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

2008. *Evitado los extremos sin claudicar en la intención crítica. La filosofía de la historia y el sentido común*. FUNDEMOS, Hanns-Seidel-Stiftung. La Paz.

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

Mayorga, René Antonio

1995. *Antipolítica y neopopulismo*. CE-BEM. La Paz.

1991. *¿De la anomia política al orden democrático? Democracia, Estado y Movimiento Sindical en Bolivia*. CE-BEM. La Paz.

1990. *Teoría como reflexión crítica*. CE-BEM, HISBOL. La Paz.

(Comp.)
1987. *Democracia a la deriva. Dilemas de la participación y concertación so-*

cial en Bolivia. CLACSO, CERES. La Paz.

Molina, Fernando

2017. "Sobre la adicción de las elites a la política". *Página Siete*. Suplemento Ideas, Vol. VI, N° 361, (mayo). La Paz.

2015. *Roberto Prudencio y los otros del bicentenario: el aporte liberal y conservador al pensamiento boliviano*. Editorial 3600. La Paz.

2015. La caída del Muro de Berlín en Bolivia. En: Kersfeld, Daniel (Edit.); Gudiño, Daniel (Coord.). *Desde sus cenizas. Las izquierdas en América Latina a 25 años de la caída del Muro de Berlín*. FES-ILDIS, UASB. Quito.

2013. ¿Por qué Bolivia es subdesarrollada? Fundación Vicente Pazos Kanki. La Paz.

2003. *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*. Eureka. La Paz.
