

TRADUCIR, COMPONER, PENSAR
INTRODUCCIÓN AL DOSSIER *PENSAMIENTO POLÍTICO EN LATINOAMÉRICA*

Alejandro Fielbaum S.*

Parecerá punible a los que defienden, como el sagrado símbolo de la nacionalidad intelectual, el aislamiento receloso y estrecho, la fiera de la independencia literaria que sólo da de sí una originalidad obtenida al precio de la incomunicación y la ignorancia candorosa; parecerá punible a los huraños de la existencia colectiva, a quienes es necesario convencer de que la imagen ideal del pensamiento no está en la raíz que se soterra sino en la copa desplegada a los aires, y de que las fronteras del mapa no son las de la geografía del espíritu, y de que la patria intelectual no es el terruño.

José Enrique Rodó (1967)

Es difícil pensar en lo pensado en Latinoamérica sin pensar, casi inmediatamente, en Leopoldo Zea y Arturo Ardao –entre otros tantos, valga decirlo. Y parece difícil seguir haciéndolo, también, remitiéndonos exclusivamente a lo que su generación ha legado. En parte, claro está, por el concepto de generación que tanto peso obtuvo en sus lecturas, al igual que los de fundación, conciencia, circunstancia y otros tantos que requieren ser interrogados en nombre, precisamente, de lo que tales trabajos han legado. A saber, la posibilidad de pensar, con entusiasmo y dignidad, la historia de cierto pensamiento en Latinoamérica. Su pregunta por la identidad reaparecerá insistentemente también en lo que aquí nos ocupa, a saber, el abordaje de

* Alejandro Fielbaum S. Sociólogo y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido profesor de la Universidad Adolfo Ibáñez. Actualmente coedita el libro *El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina* (Universidad de Chile, Santiago, 2012) y realiza una pasantía en la Universidad de la República por su tesis de Magíster en torno a la filosofía de Carlos Vaz Ferreira y la estética modernista, realizada para finalizar sus estudios de Magíster en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Chile, cursados con apoyo de las becas CONICYT, Universidad de Chile y Volcán Calbuco.

Buena parte de los argumentos aquí rápidamente esbozados son deudores de lo expuesto en los artículos "Del desasosiego. La filosofía y el español", publicado en el décimo séptimo número de los *Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano* y "Lugar y traducción. Mariano Moreno y el Contrato Social", a publicarse en el noveno número del *Anuario de Postgrado* de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, así como de una investigación en curso sobre el cosmopolitismo en Jacques Derrida y su lectura en W. Mignolo y S. Santiago.

aquellas historias desde la pregunta por el pensamiento político. Pues la eventual singularidad de cierta colectividad desde la cual trazar un orden postcolonial pareciera establecerse como condición de posibilidad de un pensamiento que no replique, como calco y copia, lo pensado desde otras experiencias. Lo anterior, inciertamente, no implica un cierre de las fronteras –del pensar. Por el contrario, es tal apertura la que permite sus resignificaciones desde los tiempos y espacios en los cuales el pensamiento político (fundamentalmente, el producido de Europa) es recibido. Las posibilidades al respecto, abiertas por Zea y Ardao, son las que nos permiten, tras su gesto, establecer cierta distancia ante los presupuestos o conclusiones de sus obras. Valga entonces este dossier como humilde homenaje a ellas, a cien años del nacimiento de ambos pensadores.

Precisamente, el primero de los textos encara la posibilidad de un posicionamiento crítico ante el discurso latinoamericanista que Zea retomaría de una tradición que emerge en el siglo XIX, asumiendo que tal crítica debe considerar la lucidez crítica del canon discutido. La revisión de los presupuestos teóricos y elaboraciones historiográficas de las narrativas fundantes de las disciplinas latinoamericanas no ha sido, en el campo de la filosofía y la historia de las ideas, tan prolífica como en otras áreas de las humanidades. Ciertamente, hay ejemplos que rescatar. Durante la década en que el texto de Avelar fue escrito, podemos destacar la *Crítica de la razón latinoamericana* de Santiago Castro-Gómez o *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia* de Javier Sasso. Si bien tales textos han generado ciertos debates¹, lamentablemente la discusión en torno a las políticas y poéticas de las historias de las ideas parece estar, aún, por venir. Y quizás para ello, si se quieren evitar las generalizaciones de las macronarrativas discutidas, no se pueda sino partir por la lectura de concretas escenas de escritura. Buena parte de los méritos de los trabajos aquí presentados, nos parece, se juegan precisamente en ese gesto: elaborar cierta distancia con respecto a las lecturas tradicionales que no se deja subsumir en nuevas narraciones sobre la inteligencia, conciencia o identidad de algún “nosotros”. Antes bien, se trata de abordar las estrategias de invención y delimitación de una colectividad presupuesta cuya presencia ya no sería tan cierta.

Es porque emplaza tales cuestiones que hemos decidido introducir el dossier con el texto de Idelber Avelar. Y, también, por tratarse de una traducción. No está de más, antes de comenzar a reseñarlas –al igual que los restantes textos, de forma obligatoriamente esquemática y arbitraria, casi grosera–, destacar el espacio otorgado a las traducciones en el dossier que aquí presentamos. Se han traducido artículos desde tres lenguas distintas, remarcando que no es solo

¹ Al respecto véase: “Historias de las ideas e identidad” (Acosta 2009); “La filosofía de los calibanes o ¿qué significa una “crítica de la razón latinoamericana”?” (Castro 1997); “La alterización del otro: la *Crítica de la razón latinoamericana* de Santiago Castro-Gómez” (Mendieta 1997); “Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana” (Roig 2001).

desde el inglés que se ha investigado, y se investigará, lo pensado en Latinoamérica. La importancia que le otorgamos no resulta un dato casual, al punto que optamos por abrir el Dossier con ellas, acompañándolas de respectivas introducciones que permiten comprenderlas dentro de obras de mayor alcance. Tales traducciones se insertan en cierta consideración del pensamiento en Latinoamérica como un ejercicio que se constituye en la traducción, siendo la reflexión sobre la imposibilidad y la necesidad de pensar en más de una lengua uno de los asuntos que debe ser abordado. Ya Martí se refería a tal tarea como cierto *transpensar* (Martí 1991, 16) entre una y otra lengua. Es claro que los textos que aquí se han traducido remiten a una situación distinta a la del cubano. A saber, la de cierta división internacional del trabajo intelectual que genera discursos sobre Latinoamérica en lenguas varias. Sería tan erróneo imaginar que la presente es una situación inédita como pensar que se limita a reiterar previas prácticas de escritura. El mismo Martí lo ejemplifica, al escribir cuantiosamente en inglés, pero en espacios de medios de comunicación que guardan cierta distancia con las actuales formas de producción y circulación de la investigación académica. Más equivocado aún resultaría, por cierto, el desdén ante los textos traducidos en nombre de cierta primacía de la lengua propia. Pues se trata de reflexiones de gran riqueza, precisamente para quienes intenten pensar la historia del pensamiento hispanoparlante.

Y es que, por su condición periférica, el pensamiento en Latinoamérica –al menos, tras los procesos de descolonización política– no ha podido sino nutrirse de otras lenguas, y también de otras producciones filosóficas. En la infinita lectura de la tradición europea, desde un espacio cultural distinto que no puede ni prescindir de aquella tradición ni reiterarla idénticamente, se trataría entonces de pensar en la traducción. La atención a lo producido en otros lares, por tanto, no se habría establecido contra la posibilidad de lo “propio” o lo “auténtico”; antes bien, es en las formas de lectura y apropiación de tal canon donde se jugarían las posibilidades para componer un nuevo pensamiento desde la multiplicidad de tradiciones de las que se nutre. Dicho de otra forma, la cuestión no residiría en qué se lee, sino en cómo hacerlo para inventar un nuevo espacio desde el cual interpretar. Y una de las estrategias preferentes al respecto ha sido, como indica Avelar, la de gestar cierto discurso de lo propio. Bien enfatiza Javier Pavez, en su introducción al texto, que este gesto es leído como cierta borradura de la violencia, por parte de una narración épica que naturaliza el triunfo de un presente capaz de reunir, y relevar, a todo su pasado a través de un acto que instaura y conserva cierta figura mítica de lo Latinoamericano. Lo propuesto por Avelar se enmarcaría en cierta necesidad de dismantelar tales discursos, y sus binariedades constitutivas. Así, “Hacia una genealogía del latinoamericanismo” esboza ciertas estrategias de dismantelamiento del discurso sobre lo propio. Este discurso, indica Avelar, autorizaría al intelectual para ser aquel que recupera cierta herencia que le pertenece de suyo, olvidando el carácter performativo del

discurso de la identidad que allí se hilvana. En lugar de aspirar a sumarse a la pretensión de continuidad y autenticidad que allí se recoge, la genealogía del latinoamericanismo habría de insistir en las discontinuidades que atraviesan aquel discurso, comprendido como una narrativa que no puede sino reinventar – en una disputa infinita, como toda narración– las verdades que la legitiman. Se trataría, antes bien, de indagar tales enunciados como constructores de campos discursivos que contribuyen a reconfigurar, a partir de las variaciones en las distintas figuras que las recorren. Entre ellos, la construcción de cierto discurso esteticista a fines del siglo XIX en torno a la figura del ya mencionado Martí. Lo que el latinoamericanismo no podría notar es el vínculo entre el cuestionamiento modernista al utilitarismo moderno norteamericano y la modernización estética que permite la emergencia de aquella crítica desde un espacio de enunciación posibilitado por una modernidad de la que no puede escindirse, pero que tampoco le otorga un espacio cómodo desde el cual enunciar, debiendo trazarlo a partir de cierta invención discursiva de “lo latinoamericano” que difiera del discurso europeo.

Buena parte de los restantes textos del Dossier, en efecto, parecieran recoger implícitamente el desafío de dibujar cierto pensamiento en Latinoamérica que no se deje determinar por la filosofía moderna y su eurocentrismo. Se trataría de pensar más allá de la modernidad occidental. O, quizás, más acá, de otra forma antes que fuera de ella. En las variadas –y, en ciertas ocasiones, simultáneas– estrategias de la sustracción, el exceso o la apropiación, se juega cierta política que no solo remite al pensamiento. Resultaría posible, probablemente, agrupar los distintos textos acá reunidos en torno a una u otra de tales operaciones. Mas debemos limitarnos a indicar, escuetamente, que no pueden sino articularse desde cierta diferencia que ya no podría subsumirse en superación alguna. Esta cuestión se deja entrever en la traducción del estudio “Mito, raza y revolución: La recepción del pensamiento de Nietzsche y Spengler en Mariátegui” de Horst Nitschack, inserta en la preocupación del autor por los vínculos entre la filosofía alemana y el pensamiento latinoamericano que bien describe Nicole Muñoz al presentar el texto. Se trata de cierta lectura del pensador peruano situada en torno a la discusión entre el pensamiento marxista y la crítica al racionalismo moderno que habría tenido lugar al interior de la inteligencia europea en los años en que la obra de Mariátegui es escrita. El estudio permite pensar la resignificación de las ideas en su paso por el Atlántico, pues demuestra cómo el espacio imprime su diferencia en la lectura, incluso cuando no existe una larga distancia temporal a la que pudiese culparse. El diferir en una simultaneidad puesta en entredicho obliga a pensar que las ideas poseen, además del carácter histórico sobre el que harto se ha discutido, un carácter irreductiblemente geográfico. Y que la diferencia que este último plano impone no debe traducirse como carencia o retraso, sino que puede abrir posibilidades insospechadas en un original que podría ser menos interesante que quien lo repite con astuta

selectividad. En efecto, los pensadores que habrían motivado la crítica revolucionaria de Mariátegui a la concepción racionalista del progreso serían quienes, en Alemania, fueron utilizados para cuestionarlo desde una política reaccionaria. A saber, Nietzsche y Spengler, cuyas influencias en Mariátegui, Nitschak rastrea con la cautela necesaria para indicar que se trata de lecturas muy particulares que responden a determinadas circunstancias políticas y culturales.

Contra el eurocentrismo que tendría la visión spengleriana de la historia, Mariátegui pensaría en la cultura andina como el pueblo que le falta a Spengler –y al nihilismo europeo en general, podría decirse– para pensar en cierta regeneración espiritual. Allí residiría *la esperanza de otro*, capaz de revitalizar la fatiga de un inmanentismo europeo cuyo liberalismo no podría seguir nutriendo espíritu alguno. Valiéndose también de Sorel, Mariátegui lograría mentar cierto programa de acción adaptado a una crítica filosófica conservadora que carecería de un proyecto de transformación de lo criticado y mentar un programa de acción política que trascendiera el limitado diagnóstico del presente europeo del que, desde Latinoamérica, podría distanciarse heroicamente.

Mariátegui, al igual que otros pensadores de su época, lograría así devorar y yuxtaponer las lecturas ajenas para construir un espacio de enunciación que no podría, simplemente, delimitarse como propio o nuestro. Uno de los pensadores que ha insistido más astutamente en tal tentativa, remarcando el carácter necesariamente cosmopolita del intelectual latinoamericano y su aparejada indicación de los límites del estrecho universalismo europeo, es Silviano Santiago. Su trabajo buscaría pensar desde la lógica derridiana del suplemento la posibilidad de cierta apropiación creativa, como bien describen Raúl Rodríguez y Mary Luz Estupiñán, traductores del importante texto que aquí publicamos y de otros tantos del propio Santiago. Su introducción resulta algo más extensa que la de las otras traducciones, dada la importancia de presentar la reflexión dentro de una obra tan prolífica como desconsiderada en los espacios académicos sudamericanos. Los traductores remarcan la injusticia de su olvido, al indicar el señero trabajo de Santiago para pensar la cultura latinoamericana desde la deconstrucción, distanciándose tanto de las retóricas institucionales del nacionalismo –imperantes en la época en que el texto se escribe– como del humanismo de la crítica literaria de izquierda. Santiago cuestionaría, simultáneamente, las concepciones de inferioridad o superioridad de una cultura, objetando la unidad allí presupuesta como una identidad determinada. Antes bien, la tarea sería la de pensar su infinita construcción desde la porosidad de los límites de una formación económico-cultural cuya inteligencia más lúcida solo podría emerger desde los encuentros y tensiones de múltiples discursos. Y es por este distanciamiento que los traductores sugieren que la reflexión de Santiago podría incluirse en cierta teoría

postcolonial latinoamericana tan en boga, cuya vocación de actualidad global pareciera generar cierta desconsideración de tan notables pasados por imaginar.

El ensayo que aquí se presenta, “A pesar de dependiente, universal”, se erige desde la objeción al bullado vínculo entre la crítica al carácter colonialista del universalismo abstracto europeo y la política de defensa de cierta particularidad cultural latinoamericana. Santiago parte de tal crítica para afirmar un universalismo a contrapelo, desde cierto diferir que no se determinaría en alguna figura clausurada de la identidad, ya sea deudora de la construcción eurocéntrica de una identidad especular o de las retóricas nacionales que se sobreponen a ellas. Para ello, el texto arranca cuestionando la consideración de la diferencia inserta en cierta narrativa teleológica de la historia, la cual podría incluirla en la medida exclusivamente si se ajusta a la limitada linealidad que presupone su retórica; la diferencia cultural se habría tolerado dentro de los marcos impuestos por una de las culturas, manifestándose entonces como diferencia colonial que establece la incesante violencia cultural como constitutivo correlato de la violencia física que la colonización despliega. El convite del indígena a la civilización, por tanto, no implicaría una interrupción de la violencia colonial. Antes bien, la reconfiguraría al incluirlo a la obra que, tras la consolidación de la violencia explícita, continuaría negando sus particulares formas de vida. Lo interesante en el texto de Santiago –en particular, si se lo considera también en las discusiones contemporáneas sobre multiculturalismo y políticas de la identidad– es que de allí no concluye en cierta defensa de sus costumbres en nombre de cierta autenticidad o pureza. Aquella lógica, de una u otra forma, reiteraría la determinación del universalismo europeo de la diferencia como particularidad incapaz de ingresar al espacio de la universalidad, dada la inmutable identidad para consigo misma que tan esencialista concepción de la cultura padecería. Lo que, claro está, no solo resulta un problema para quien aspire a pensar en ello críticamente, sino también para construir el proyecto de un socialismo democrático al que Santiago aspira.

Se trataría, entonces, de pensar tal proyecto a partir de una diferencia capaz de reconfigurarse sin replicar las categorías del colonialismo, cuyas oposiciones binarias soslayarían la insuperable invaginación de uno de los pares con respecto al otro, a tal punto que en la intimidad de cada uno de ellos no podría sino hallarse inserto aquel al que se opondría. La insistencia en la identidad propia se explicaría, precisamente, por la imposibilidad de alejar, definitiva y certeramente, la alteridad que la deconstrucción no piensa como una identidad estable, sino como lo que asedia a toda estabilidad. Desde allí, Santiago emprende el análisis del desarrollo histórico y cultural de Brasil, remarcando que toda tentativa de identidad postcolonial no puede situarse en una posición totalmente exterior del al margen de contacto con la modernidad que se impuso.

Antes bien, llevaría la promesa de universalidad más allá de los estrechos límites del colonialismo que impuso tal semántica. Se trataría así de imaginar otras formas de habitar la modernidad, que no impliquen ni estar en la modernidad europea ni ante ella, sino en el huidizo *entre-lugar* que Santiago teoriza en otro de sus célebres ensayos. Desde tal espacio de enunciación, piensa la necesidad de la dependencia cultural sin que aquello implique retraso o inferioridad, sino el infinito proceso de la apropiación y montaje que fagocita el canon europeo para generar nuevos lenguajes que, en su lucidez, se comprenden como productos de más de una tradición o lengua. Su posición permite reimaginar el universalismo en la distancia entre cualquiera de los particulares concretos y la abstracción desde alguno de ellos en un universalismo de cierta identidad determinada, por real que se preciara de ser. Así, Santiago resguarda la chance de la diferencia en un universalismo cuyo carácter abstracto no se jugaría en su carácter formal, sino en su estricta indeterminación a forma alguna de lo humano como concluyente. Se podría entonces ingresar al espacio de la universalidad, ya reconsiderada, desde la periférica escritura latinoamericana. En tanto universalismo de la diferencia, permite postular, de forma muy sugerente –y que, ciertamente, exigiría un desarrollo harto más extenso– que lo pensado en Latinoamérica podría adquirir valor de universalidad gracias al lugar desde el que surge, y no pese a él. Es decir, que podría darse un pensamiento desde Latinoamérica que no se limite a ser un pensamiento para Latinoamérica. Y aquella pareciera ser la marca de una reflexión que inventa su posicionamiento ante la diversidad de las lenguas –y en cada lengua– para gestar nuevas posiciones gracias a una dependencia que ya no implique subordinación, sino una constitutiva apertura a la lectura ajena.

Los ensayos posteriores acaso se instalan en aquel quiasmo entre la particular posición de los intelectuales latinoamericanos y las contestadas universalidades en las que oscilan sus ideas. Enfatizando en las figuras de la apropiación, la escisión, la herencia, la utopía o la representación, los trabajos revisan distintos autores y tópicos del pensamiento latinoamericano desde preguntas cuya contemporaneidad permite la emergencia de novedosas lecturas. No está de más destacar la comparecencia de reputados investigadores con la de otros más jóvenes. Y que, en uno y otro caso, son capaces de instalar nuevas interrogantes desde la relectura de textos ya conocidos, o bien desde discusiones contemporáneas que recogen aquella herencia. Este último vocablo es lúcidamente abordado por David Johnson, académico de la Universidad de Buffalo, en un texto inédito titulado “Rendir(se)”. A partir de la consideración derridiana de la identidad, indaga las distintas escenas en las que ha surgido la pregunta por la filosofía de lo mexicano, dando cuenta en las conversiones ínsitas a una pregunta por la identidad que no podría sino reescribirse desde legados que exigen una fidelidad imposible. Revisando ciertos pasajes de Ramos, Paz, Bonfil, Villoro y el movimiento zapatista, el autor expone el carácter

aporético del espectral retorno de lo heredado como aquello que atraviesa un presente que no puede sino reposar en cierta orfandad, dada la incerteza sobre lo que volvería a reunirlo consigo mismo: la identidad, por tanto, sería antes una promesa que un dato de cierta presencia. Mediante el gesto de la rendición, Johnson suplementa la bullada concepción narrativa de la identidad con el carácter paradójico de la elaboración de la ficción que no cuenta con su *propia* cuenta para poder contarse a sí mismo su patrimonio. Por ello, la secuencia de las narraciones que se elabora no podría evaluarse en torno a la eventual justeza de una y otra ante cierta realidad que pudiera comprobarse, sino como la historia de la promesa de un secreto que, por no poder contarse ni dejar de prometerse, habría de reelaborarse infinitamente. No se trataría de pensar su historia como la de la revelación de cierto saber sobre sí, sino de la generación de tales estrategias sin esencia alguna por hallar.

Aunque relativa a la discusión en las letras mexicanas, la reflexión de Johnson permite tomar esta última como metonimia de la cuestión de la identidad latinoamericana. Es conocida la larga historia de las disputas por la representación de lo latinoamericano, y el contemporáneo debate en torno a las tareas y posibilidades de construir nuevas posibilidades en torno a tal significante. Ello es abordado en “Nación y representación: la cuestión nacional en el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”, de Renato Hamel. El autor discute allí la lectura que Ileana Rodríguez y John Beverley, nombres propios de gran importancia en la discusión cultural contemporánea sobre identidades y políticas, trazan de la prolífica reflexión de la historiografía india acerca de la nación y sus disputas. El autor problematiza el rechazo normativo al concepto de nación por parte del subalternismo latinoamericano, el que cerraría ciertas posibilidades políticas de apropiación de tal figura al hipostasiar la construcción de las élites como la única forma posible de articular un proyecto nacional. En nombre de cierta subjetividad minoritaria en términos de raza y género que intentaría contraponerse a la izquierda tradicional, en el caso de Rodríguez, o desde un enfoque cultural que rescataría la alteridad al valorarla apriorísticamente, en el de Beverley, se replicaría la operación del intelectual que, desde los centros metropolitanos de enunciación, habla por cierta minoría. Por ello, Hamel señala la posibilidad de repensar políticamente las experiencias que difieren la construcción nacional de las élites, desde la necesidad de la descolonización y la posibilidad de otros discursos sobre la nación.

Los proyectos de nación, por tanto, se cribarían desde distintas decisiones en las lecturas que habrían de fundamentarlas. En “Lastarria: tensión entre filosofía y política”, Stefan Vrsalovic indaga aquello en el proceso decimonónico de constitución de las naciones, a partir de tareas harto distintas de las relativas al pensamiento postcolonial contemporáneo. Pues Lastarria, al escribir sin el presente espacio de enunciación teórico como un campo que goza de cierta autonomía relativa con respecto al de la acción política, deberá pensar la nación

de su presente sin tales mediaciones. Por ello, su lectura de la filosofía ilustrada y del romanticismo se orientará desde un criterio político antes que filosófico. Intentando ser fiel a lo circundante, antes que a lo leído, yuxtapondría el universalismo de la filosofía ilustrada del progreso con la romántica atención a su posible desarrollo en función de las costumbres concretas de cada realidad social. Para salvar la universalidad de las libertades en las que se desea insertar a Chile, Lastarria deberá apelar entonces a las particulares formas de desarrollarla en su espacio. Para pensar esa operación, Vrsalovic destaca la importancia de atender a las complejas posiciones teóricas de los pensadores latinoamericanos, antes de encasillarlos rápidamente en una u otra escuela de pensamiento europeo. Pues Lastarria no habría sido romántico o ilustrado, sino que gracias a los conceptos de lo primero habría podido mantener la promesa de lo segundo.

En tal sentido, los pensadores latinoamericanos habrían de yuxtaponer aquellos discursos que en Europa resultarían contrapuestos. Tal situación obligará a los más productivos a pensar en estas tensiones su condición de posibilidad. Así, la sugerente lectura de Mariátegui propuesta por Matías Marambio en “José Carlos Mariátegui y el indigenismo: un pensamiento de la escisión” remarca que aquellas suturas no se manifestarían solo entre la Europa que piensa y la Latinoamérica que lo practica, parafraseando a Alberdi. Sino que la realidad de esta última, contra toda presuposición unitaria, estaría también atravesada por escisiones relativas a una formación económico-social compuesta por tiempos y estructuras heterogéneas que constituyen una interioridad cuyas tensiones no podrían pensarse como una fase por superar. En particular, en lo referente a la situación del indio en el Perú, la cual no habría de pensarse como un remanente previo a la modernidad. Por el contrario, sería parte constitutiva de una modernidad retardada y periférica, cuyos desarrollos urbanos son simultáneos y solidarios de sus precariedades rurales. Mariátegui leería el indigenismo literario remarcando tales tensiones en un análisis del que Antonio Cornejo Polar destacará que sea en la escisión entre el escritor que representa y los grupos indígenas representados donde resida la singular productividad de tal literatura, desde cierta coincidencia de intereses entre unos y otros. Desde allí podría afirmarse la posibilidad de pensar en otras formas posibles –de literatura, y de vida.

El pensamiento de Mariátegui poseería entonces cierta dimensión utópica que no se opondría tajantemente a un proyecto revolucionario cuyo carácter científico omitiría aquella dimensión. Antes bien, la lucha por la emancipación pareciera estar dirigida por un acto imaginativo que excede la realidad del presente. Cierta continuidad de tal gesto en el pensamiento latinoamericano contemporáneo es investigado por Patricia González en “La función utópica en el pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo: Arturo Roig y Enrique Dussel”. La autora demuestra la importancia, no siempre destacada, de la figura

de la utopía en la filosofía de ambos pensadores contemporáneos, quienes se valdrían del gesto utópico como dispositivo conceptual desde el cual articular cierta perspectiva de la liberación. Así Roig pensaría la distancia entre un espacio situado y el halo utópico que lo asedia indicando una temporalidad abierta que permitiría sustraerse del presente mitificado e imaginar una realidad distinta, lo que Dussel ratificaría al describir un pensamiento utópico como aquel que rompería la linealidad del tiempo propio del sistema como saber de lo idéntico a sí mismo, abriendo el pensar a su exterioridad. Pues la utopía transgrediría los límites del espacio instituido, operando así como espacio del pensamiento desde el cual criticar a la realidad social instituida. Al mantener su constitutiva distancia con todo proyecto, el pensamiento se daría una reserva que, al no agotarse en la realidad, puede mantener su vigencia crítica ante cualquiera de sus manifestaciones. En ambos pensadores, la utopía no se identificaría con lo quimérico o impracticable. Al contrario, se trataría más bien de pensar la utopía como posibilidad real, en tanto horizonte que orienta la práctica sin determinarse por ninguno de sus contenidos concretos.

El espacio de la utopía es retomado en el primero de los documentos que aquí presentamos. La existencia de esta sección se fundamenta en cierto diagnóstico relativo a la triste dificultad que se padece para acceder a variados textos de pensadores latinoamericanos, incluso cuando se trata de textos relativamente recientes, y de autores de la importancia de Rama o Cándido. Significa un orgullo, para la revista, colaborar con la noble tarea de colaborar con la puesta en circulación de textos tan necesarios. Pues ambos no podían hallarse más en los medios donde fueron originalmente publicados, a los que harto cuesta acceder fuera de sus países de origen. Sintomática situación aquella, la que exige a los investigadores aprovechar, colectivamente, las modernas técnicas para compartir lo que se pueda rescatar de algunos olvidos, en pos de ampliar el archivo existente –y, con ello, las posibilidades de pensar las tradiciones que se busca rastrear. El desconocimiento de textos difíciles de hallar, que son tantos y tantos más que los aquí presentados, no solo atenta contra la posibilidad de investigar a sus autores; también lo hace, de forma aún más problemática, contra las chances de elaborar cierta narración de la historia de campos culturales que pueda considerar sus múltiples espacios de enunciación. Pues la presencia de autores de tanto renombre en revistas de discusión política o cultural ha sido harto recurrente hasta tiempos cercanos, como lo demuestran los textos en cuestión. Su riqueza demuestra, claramente, que su valor excede toda consideración meramente documental. Y no solo por enmarcarse dentro de obras de largo alcance, sino también porque lo hacen desde un registro distinto que permite releer, desde nuevas ópticas, los textos más conocidos de uno u otro autor.

Así, una escritura cribada desde cierto gesto autobiográfico, como la de Rama en “Otra vez la utopía, en el invierno de nuestro desconsuelo” permite

comprender mejor sus textos de mayor renombre. Y, a la inversa, la atención a aquellos libros permite leer con inteligencia lo aquí publicado. Bien realiza aquello Pablo Concha al situar el texto dentro de la producción de Rama en los años en que lo escribe, en torno a la cuestión del modernismo y la posición del intelectual. El bellissimo texto del crítico uruguayo retoma la relación entre política y cultura allí problematizada, pensando tan importante vínculo a partir de la formación que el pueblo uruguayo ha otorgado a intelectuales que deben repensar su posición desde un exilio singularmente masivo. Emotiva y dispersamente, Rama describe la desolación de la intelectualidad uruguaya, rescatando los gestos que permiten imaginar un futuro y distinto como parte de la resistencia a la violencia impuesta. Tal combate por la cultura se manifestaría dentro y fuera de los límites del Estado, a partir de una nación cuya dispersión obligaría a pensarla en torno a fronteras que excederían la geopolítica oficial. Dentro y fuera de Uruguay existiría cierta fractura, lo que exige pensar, simultáneamente, el exilio de la cultura uruguaya a ambos lados de la frontera. Rama se preocupa de remarcar los padecimientos que también quienes se quedan en el país sufren ante la dictadura, en el marco de la desazón experimentada en la intimidad de una historia que tanto se preció de su civilización y tanto terminó padeciendo las más terribles manifestaciones de la barbarie. Contra el invierno del sentido, adquiriría singular valor la utopía que se testimoniaría en la silenciosa persistencia de una lengua común y de quienes se valen de ella para insistir en el valor de la cultura, desde la terquedad de quien afirma su convicción sin retribución ni garantía:

El país presencia la kafkiana situaciones de centenares de educadores, los mejores que esforzadamente se había formado, destituidos de sus cargos, condenados a actividades secundarias o a ser testigos hambreados del derrumbe educativo. Nada que me emocionara más, nada más jose-pedro-vareliano, que esa historia del profesor de la Universidad del Trabajo a quien le negaban la entrada a clases y que todas las noches saltaba por la ventana con la complicidad de sus alumnos para trabajar con ellos hasta que lo descubrían y lo echaban, hasta que podría volver a saltar por la ventana, en otra noche, y reanudaba su trabajo docente. Era su manera propia de horadar la pampa de granito, de ser fiel a ese vicio adquirido de los uruguayos: educar

Rama insta al lector a colaborar con aquel proceso de autoeducación, a través de la puesta en circulación de textos como forma de generar cierta comunidad desde la distancia, gracias al espacio de la lectura. Contra cierta consideración nacionalista de la nación que se aspira a reconstruir, Rama destaca la constitutiva apertura de la cultura uruguaya, constituida desde la

apropiación del mundo. De ahí que pueda concluir remarcando el carácter universalista del singular humanismo que recorrería las más altas manifestaciones de su cultura, en el cual se permite confiar para un futuro que podría reinventar el mundo. Aquello permite insistir, antes de concluir, en la relación entre política y cultura en sociedades cuyos limitados –por no decir, más directamente, represivos– órdenes políticos han llevado a los intelectuales, en múltiples ocasiones, a afirmar el pensamiento desde formas artísticas en las que la literatura ha tenido un espacio preferente. Pues allí parecieran imaginarse ciertos mundos posibles, y necesarios, como cierta noticia capaz de orientar una acción política que sea digna de aquellas producciones culturales. Evidentemente, tal vinculación no carece de desarrollos en otros espacios del continente, en autores y también en críticos. Uno de los casos más notables, ciertamente, es el de Antonio Cándido. Como bien documenta Rebeca Errázuriz al presentar sus traducciones de dos textos breves del brasileiro, la militancia del autor se extiende por más de 60 años, desde el compromiso de la crítica literaria orientada por un ideal humanista de conciliación de democracia y socialismo. Los textos que ha traducido expresan cierta preocupación de Cándido, escasamente conocida, por abordar estas cuestiones en el fragor de la coyuntura. El primero de ellos, “Fuerzas conservadoras contra fuerzas demagógicas”, establece un marco histórico desde el cual pensar la acción socialista. Así, describe el paso desde el semicapitalismo semipatriarcal propio de una economía de carácter fundamentalmente agrario, anclada en un sistema de favores capaz de constituir un orden político que representaría los intereses de la clase dominante, a cierta modernización ligada a la vida urbana.

Tal proceso, sin embargo, no anularía las jerarquías que constituyen a la sociedad brasileira. Antes bien, las resignifica desde nuevos patrones políticos y económicos. Los límites económicos y materiales relativos a un modelo de desarrollo excluyente generarían cierta crisis en una ciudad incapaz de recibir las grandes cantidades de migraciones que, con la premura que exige la supervivencia, se suman a la vida urbana. Tal proceso explica el triunfo de un liderazgo moderno que reconfigura la tradicional lógica del caudillismo, como el de Getulio Vargas. Apoyado por la burguesía brasileña, su política solo podría ser realmente negada a partir de cierta profundización de una democracia popular inexistente, antes que por otro caudillo, como aspiraría a realizarlo el Partido Comunista. Y es que la crítica a la versión leninista del socialismo en Brasil, por parte de Cándido, no se limita a una discusión teórica relativa a la consideración determinista de la literatura. De hecho, se inmiscuye también en una crítica al concreto accionar de un Partido Comunista sometido a las órdenes del capitalismo de Estado de la Unión Soviética. Aquello ya es palmario en el título del segundo texto, denominado “Repudio a la doctrina del capitalismo de Estado”: esta última forma de desarrollo, desde la cual Cándido piensa la URSS, negaría, en los medios, los fines del socialismo democrático. Pues, indica

Cándido, se trataría de cierta dictadura de un Estado supremo, al alero de la burocracia como nueva élite que entraría en contradicción con las fuerzas productivas. En lugar de la progresiva disolución del Estado a la que habría de aspirarse, este se incrementaría progresivamente como una nueva fuerza de dominación. Contra lo cuestionado, el autor deposita su esperanza en la audaz conciencia de clase de masas proletarias que podrían encabezar futuras luchas sociales más allá de la lógica stalinista, en pos del fin de la explotación del hombre por el hombre como objetivo de una política digna.

Quizás la motivación de este dossier no sea tanto más que aceptar la invitación a pensar este último imperativo desde las historias en que tal tarea se ha jugado. Impera agradecer, antes de culminar, a todos quienes aceptaron la invitación a colaborar con los procesos de escritura y edición de lo aquí presentado. También a quienes tuvieron la gentil disposición a que sus textos se tradujeran, y a quienes los tradujeron y presentaron unos y otros escritos. A Claudio Rama, por su autorización para publicar el texto de su padre, y al personal administrativo de la Biblioteca de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República por su tremenda gentileza en el proceso de búsqueda y digitalización del mismo. Y, especialmente, a la *Revista de Pensamiento Político* por la invitación a editar un dossier sobre pensamiento político en Latinoamérica, con la amplitud necesaria para componer un cuerpo de textos que oscilan entre un registro filosófico más tradicional y algunos encuentros implícitos entre pensamiento político y estudios culturales que bien pueden enriquecer a ambos espacios de reflexión, instituidos desde cierta desatención mutua hartamente lamentable. Esperamos haber contribuido, con este mínimo trabajo, en colaborar con tal acercamiento, tan urgente como el estudio de lo pensado en Latinoamérica desde la discusión filosófica. Y, con ello, con el objetivo de la revista de pensar el estatuto de lo político, remarcando el carácter situado de sus modalidades, tantas veces desconsiderado al pensar la filosofía contemporánea europea como un cuerpo de saberes relativo a todo tiempo y espacio mientras sus autores hartamente insisten en el cuestionamiento de la universalidad indiferente que su ingenua importación presupone. Que ya en su segundo número la Revista se oriente a investigar una tradición de pensamiento cuya obtusa denegación persiste en buena parte de los espacios institucionales de la filosofía en el país indica una sana osadía, indispensable para la lúcida consideración de que pensar lo contemporáneo no solo exige atender al tiempo que se vive, sino también a los lugares desde los cuales sus verdades se dibujan.

Bibliografía

Acosta, Yamandú. 2009. "Historias de las ideas e identidad", *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* Vol.11 n°1: 33-43;

- Castro-Gómez, Santiago. 1997. "La filosofía de los calibanes o ¿qué significa una "crítica de la razón latinoamericana"?", *Revista Iberoamericana* n°180.
- _____. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvil.
- Mendieta, Eduardo. 1997. "La alterización del otro: la *Crítica de la razón latinoamericana* de Santiago Castro-Gómez", *Revista Iberoamericana* n°180: _ 527-535
- Martí, José. 1991. *Obras Completas. Volumen 24*. La Habana: Consejo Nacional de Ciencias Sociales.
- Rodó, José Enrique. 1967. "La novela nueva. A propósito de "Academias", de Carlos Reyles", en *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
- Roig, Arturo Andrés. 2001. "Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana", en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*. Maracaibo: La Universidad del Zulia.
- Sasso, Javier. 1998. *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas: Monte Ávila.