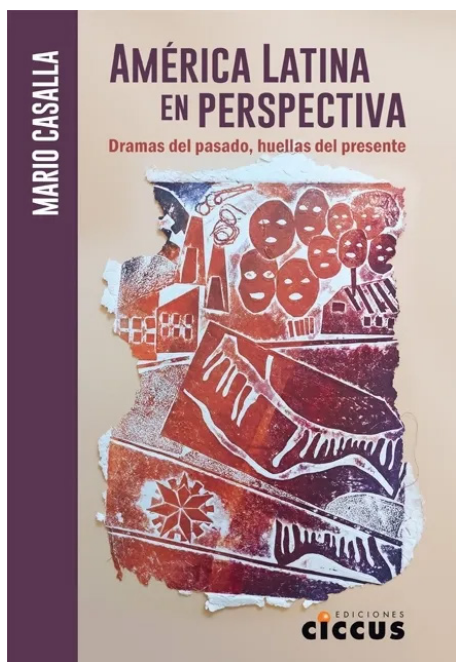


Dolores y desafíos de la filosofía latinoamericana de la liberación

MARIANO GAUDIO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de Casalla, Mario,
*América Latina en perspectiva:
dramas del pasado, huellas del
presente*, Buenos Aires, Ciccus,
3ª edición, 2021, 485 pp.

Recibida el 30 de noviembre de 2024 –
Aceptada el 28 de febrero 2025

En una exposición en Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (ASOFIL) que se encuentra en las redes, Mario Casalla insiste en un señalamiento que resulta clave para el libro que reseñamos a continuación: la filosofía latinoamericana parte de la *reapropiación situada* de la filosofía tradicional en general. Esto significa, por un lado, que la filosofía no es un sustantivo que se modaliza accidentalmente en un determinado contexto y, por otro, que lo latinoamericano se revela como esencial a la situacionalidad de lo universal y a la misma filosofía. Así como no hay filosofía en general, tampoco hay filosofía latinoamericana como una variante local autóctona, sino que lo latinoamericano es inescindible de la filosofía misma y constituye, junto con ella, una sustantivación necesaria. Pues no hay filosofía meramente universal, sino siempre filosofía situada. En el libro afirma: “toda reflexión, todo discurso, toda lectura de lo real [...] está *situada*. Esto es, sus límites le pertenecen y no le pertenecen, su objeto le es propio y también dado; su originalidad nunca es absoluta” (p. 330), tampoco la universalidad. Por cierto, la filosofía se resiste a la situación, aspira a una abstracción o entequeia que pretende hacerse pasar por La Verdad. Pero la situación no significa meramente reconstruir las circunstancias empíricas que rodean a un hecho, sino ir más allá y comprender ese hecho “dentro de aquella estructura histórica [...] en relación con la cual el pensamiento se expresa y dentro de la cual adquiere su especificidad” (p. 333). El horizonte de sentido se da junto con, pero también más allá del objeto interpretado, al modo de un doble movimiento que se atiene a la vez que trasciende (o afirma y niega), que reúne lo dado con lo por alcanzar, el punto de partida y la tarea, el sí mismo y lo otro de sí. La historia permite comprender un hecho en su contexto, no

así la historización y la situacionalidad. La filosofía latinoamericana se pone en juego precisamente en cómo leer e interpretar situadamente lo universal. En vez de suscribir un universal abstracto, que únicamente se basa en el poder –a ningún alemán, prosigue Mario en la exposición, se le ocurriría dudar si existe o no la filosofía alemana– y en la imposición de una presunta neutralidad, la filosofía latinoamericana, que asume el cuestionamiento –una y otra vez, hasta el hartazgo; y, en particular, desde los albores de la filosofía de la liberación, allá por 1968 con la publicación del libro de Salazar Bondy–, suscribe un posicionamiento situado, un desde dónde pensar y actuar, ver y transformar el mundo.

La clave reside en “*pensar más allá del mito de la «sincronía universal» de las culturas*”, para dar cuenta de –valga la redundancia– nuestro propio proyecto, más urgente aún en tiempos de planetarización o de aplastamiento de las diferencias hasta llegar al punto de la muerte cultural, aplastamiento homogeneizante que se sigue del doble juego colonial: “don Arturo Jauretche recordaba aquella frase: «¡Pero cómo va a ser el ministro, si vive a la vuelta de mi casa...!»”. Tomada de su riquísimo anecdotario, pinta el problema de cuerpo entero: la desvalorización de lo *propio* y la exaltación de lo *ajeno* (lo *impropio*) como «modelo» que debe ser alcanzado para poder ingresar en el «verdadero» orden de la existencia” (p. 335). La colonialidad funciona como bisagra que importa y da importancia a lo que viene de afuera (parafraseando un sintagma político de nuestro tiempo: débil con lo fuerte de afuera), a la vez que desprecia y rechaza lo propio (fuerte con lo débil de adentro). Bisagra y filtro, la colonialidad lleva a que la independencia cultural que anhelaba construir Juan Baustista Alberdi todavía hoy siga pendiente

y ocasionalmente cargue con la objeción de chauvinismo o populismo. En última instancia, dice Casalla, “lo universal no es una sustancia concluida que, a la manera de una diosa romana, nos está esperando para darnos la bienvenida en su seno, sino un ámbito al cual se accede a partir de la propia identidad. Y para esto es necesario partir de las antípodas, es decir, del reconocimiento de que toda cultura está situada” (p. 336).

El universal situado, la modernidad consumada, y la apertura de una agenda abierta de problemas para seguir pensando desde la matriz de la filosofía de la liberación, son algunos de los aspectos sobresalientes de la propuesta de Mario Casalla, presidente de la mencionada ASOFIL, brillante filósofo y testimonio de una corriente, la filosofía de la liberación, que con tanto caudal, compromiso y revuelo, ha contribuido a la vitalidad contemporánea de la filosofía latinoamericana. Todo lo cual se cristaliza en un libro que compendia una inmensa erudición y un paciente esfuerzo por perspectivizar la región, el detenimiento en minucias y documentos y el lenguaje llano y sentencioso que denota mucha puesta en discusión en clases y grupos de trabajo, conciliando –no con un punto de vista meramente histórico o de coleccionista de ideas, sino con un punto de vista filosófico, que traza el arco y la curvatura del pensamiento intercontextual– los dolores del pasado junto con la latencia actual, las huellas que nos traen nuevamente aquí y ahora, no sólo a este contexto que atravesamos, sino también a los desafíos que nos envuelven. La sola turbulencia del primer cuarto del siglo XXI en la región enaltece esta profundización en perspectiva, y en la medida en que las reivindicaciones históricas resuenan como ecos y llamados del futuro, el libro

de Casalla crece en simultáneo con las reediciones que van palpitando al compás de América Latina.

En efecto, *América Latina en perspectiva: dramas del pasado, huellas del presente* fue publicado inicialmente en 2003, y reeditado en 2005, 2010 y 2021. Comienza con un siglo que en la región intenta dar vuelta la página de la larga noche neoliberal, que se enfrenta a una reconstitución al momento del ciclo de los bicentenarios, y que contrasta finalmente con experiencias conservadoras y de ultraderecha que desahacen lo andado y remontan a las peores secuencias de balcanización y resentimiento. Tres momentos de un siglo que amaga convulsionar y colapsar totalmente los tenues tejidos comunitarios en tiempos de agonía y de furia del paradigma civilizatorio. El libro contiene, por ende, cuatro prefacios respectivos a las ediciones, y tres apéndices que van sumando reflexiones. La estructura se completa con nueve capítulos que permanecen como tales desde el comienzo y que, al modo de la cinta de Moebius –metáfora que Casalla utiliza para la grieta entre lo interior y lo exterior–, conecta inseparablemente una perspectiva que parte de Europa para enfocar en América Latina (capítulos 1 a 5) y una contracara que reconfigura Europa en, desde y para América Latina (capítulos 6 a 9). Además, el libro intercala una serie de instantáneas de diverso calibre donde el autor profundiza sobre ciertos hitos y personalidades, generando así cierta independencia textual. En buena medida, lo que llama la atención en la estructura es el largo camino a recorrer hasta encontrar el posicionamiento situado. Se trata de un distanciamiento que enriquece la comprensión y abre el diálogo crítico con otras posiciones, para llegar a nuestra América con la meta de dilucidar las huellas todavía frescas. Se trata, a la

vez, de un posicionamiento explícito, comprometido y coherente, incluso animándose a autores considerados malditos (o con un posicionamiento político explícito como, por ejemplo, Raúl Scalabrini Ortiz, José María Rosa, Manuel Ugarte, el mencionado Jauretche, Jorge Abelardo Ramos, Rodolfo Kusch, Juan José Hernández Arregui, Eduardo Galeano) y con un rasgo que bien podríamos calificar de casallesco: sin pelos en la lengua. Se trata de un afluyente de historias y conceptos que hacen a la trama y al drama de la filosofía latinoamericana.

En el primer prefacio, Casalla comienza con un ícono: “Yo que anhelé ser otro [...] me endiosa el pecho inexplicable un júbilo secreto. Al fin me encuentro con mi destino sudamericano” (p. 19). La cita corresponde a Borges y expresa, más allá de las diferencias éticas y políticas, una estética del drama local: el desgarramiento entre ideas y realidad. Y agrega el autor: “«América», o mejor aún, *aquello que cursa* bajo ese significante tan impropio como ambiguo, se nos escurre como arena entre los dedos” (p. 20). Sobre este objeto abigarrado y escurridizo se abre una conversación, justo en tiempos de acelere y acentuación de una globalización homogeneizante, y justo en tiempos donde comenzaba a renacer (notemos solamente cómo contrasta ese comienzo del siglo con la actualidad) el ancestral sueño de unidad continental. En simetría con el primer prefacio, el autor incluye un primer apéndice en el que analiza el problema de la identidad en Argentina, identidad concebida en términos dinámicos (o debida y derridianamente deconstruida), y donde las huellas denotan rastros, entre los cuales Casalla destaca –con escenas de Pedro de Mendoza y Juan de Garay, con el origen del nombre del país y con pinceladas poéticas de Pessoa, Marechal y Girondo– el desencanto, la angustia y la falta.

"Fuimos lo que no éramos (plata), y lo que podemos ser es una posibilidad (encontrar «oro»). De aquí que nuestra historia sea la de un desencanto (para el otro) y la de una *invención* (para nosotros). No hay, en este sur del Sur, una identidad perdida que rescatar" (p. 411). A esta compleja tensión se suma la "grieta" o fractura espacial entre montaña y llanura, o interior y exterior, que incluye miradas, intereses y culturas que no sólo son divergentes, sino también chocantes. Desgarramiento con la identidad y sin la identidad (lo que se sustrae entre los dedos), con la búsqueda y la invención (el reverso del desencanto, lo lejano está a la mano), con la región y con el idioma heredado, con ser y no ser... Vínculo y dolor fisurados e inseparables como las dos caras de la cinta. No obstante, la fascinación ocasional por este sur del Sur pide un poco más de tierra.

En el prefacio a la tercera edición y con motivo del bicentenario, Casalla se remonta a la "Expo-Sevilla del '92" donde "se fueron desarmando los coloridos stands nacionales, se embalaron los tesoros que cada país expuso en ellos, España y su rey nos despidió gentilmente" (p. 15) y, de nuevo, cada uno a su casa. El autor no carga las tintas sobre la fecha, un evento conmemorativo que, por otra parte y simultáneamente, reaviva con ardor en la región el debate sobre el sentido del V Centenario, es decir, sobre la Modernidad en su conjunto. Pero la metáfora es muy contundente: da cuenta de un drama que, recorrido sólo hasta los albores del siglo XX, aún hoy interpela como fractura expuesta, al modo de una nacionalidad fallida. En este sentido, el contexto del bicentenario podría servir para recuperar la siempre anhelada unidad latinoamericana.

En consonancia, en el segundo apéndice Casalla se plantea el problema de la integración postergada, y precisamente como

reverso del proceso de individualización de las nacionalidades a fines del siglo XIX. Ahora bien, integración ¿en nombre de qué? Por un lado, el problema radica ya en la nominación: si "América" constituye una falsificación, todo lo que advenga por añadidura (latina, hispana, ibérica, incluso india) mantiene ese engaño. Sin embargo, también hay una genealogía de la reapropiación del nombre: mientras España retaceaba el término América y prefería hablar de Indias, los criollos ya antes de la independencia se definían como americanos para distinguirse de los leales a la Corona y manifestar así una ligazón de pertenencia. Con Francisco de Miranda y las revoluciones del siglo XIX, la contraposición entre esos dos grupos se acentúa, y con la doctrina Monroe, la teoría del Destino Manifiesto, la guerra con México y la Conferencia Panamericana –el primer consenso de Washington, dice el autor–, se completa el arco del comienzo con el del final del siglo XIX: el gigante del Norte induce un nuevo sentido para América Latina, el de unirse y oponerse sin cavilaciones a las potencias imperiales que siguen viendo la región como un botín a repartirse, y entre esas potencias empieza a desplegarse una enorme sombra que poco después mostrará su poderío a escala mundial. Por consiguiente, el nombre no supone heteronomía (ni siquiera se trata de una originalidad francesa), sino una activa reapropiación. Escribe Casalla: "Así como no nos llamamos americanos por ser hijos de Américo Vespucio, tampoco nos llamamos latinoamericanos por ser descendientes trasplantados de franceses o romanos. Tanto en uno como en otro caso, lo que hicimos fue *resignificar un nombre*, adaptarlo a circunstancias y proyectos muy diferentes de sus orígenes europeos y reconvertirlo en bandera para otra causa, como casi siempre ocurrió en una América «condenada a inventar», tal cual pedía

Simón Rodríguez" (p. 427). El presunto origen francés de la denominación más usada para la región (América Latina) tiene, curiosamente, antecedentes locales: José María Torres Caicedo, Francisco Bilbao y Carlos Calvo, refieren y dotan de contenido al término. Y más allá del abanico de ambigüedades ineliminables, el contenido distintivo de América Latina consiste en el posicionamiento anti-imperialista, abriendo así en paralelo otro abanico de referencias respecto de todos aquellos ejemplos (¿hace falta enumerarlos, o sería más sencillo señalar las excepciones?) a los que han de caberle el sayo de "imperialistas".

Por otro lado, una vez despejado el clásico debate respecto del nombre (¿acaso las otras regiones del planeta se realizan el mismo o similar cuestionamiento?), Casalla emprende la dilucidación del imaginario latinoamericano, no sólo en cuanto reivindicación del castoridiano poder instituyente, sino también en cuanto búsqueda de ficciones que estimulen la fe, que orienten las acciones e incluso la vida cotidiana. En este punto, el autor propone cuatro conceptos clave: 1) la *universalidad situada*, que "concibe lo *ecuménico* como resultado y no como punto de partida; a la vez que contiene –sin subsumir– las partes en el todo. El cual a su vez es pensado como tensión y pluralidad de voces y no como dictadura (globalitaria) del «Uno»" (p. 446). Tenemos que reinventar, proponer, escuchar y colaborar en nuevas formas de integración regional. Pero esa integración no puede llevarse a cabo como satelización o subsunción, sino que tiene que bregar por la autonomía de los elementos y reformular el concepto de soberanía, no ya cerrada a cada nación particular. 2) La *soberanía ampliada*, entonces, plantea que el nosotros contiene a lo particular, y que la liberación se realiza en comunidad. Si la

historia demuestra que la balcanización de la región –y, por ende, la pulverización del sueño de los Libertadores– se desarrolla mediante la agudización de conflictos con vecinos, la soberanía estrechada a los límites de cada país se convierte en un chaleco de fuerza para la integración, y hasta en un motivo de competencia que abre la ingenua idea de liberación individual. Así como la liberación individual carece de sentido en un contexto donde el resto sigue bajo un régimen de opresión, la liberación nacional, considerada seriamente, no puede ser sino continental, pues la división no resulta de la organicidad sino de intereses foráneos y monopolizantes. No obstante, la integración no debe realizarse a cualquier precio, ni consagrando las asimetrías, sino que debe posibilitar la autonomía de los elementos. Así, 3) la *integración autonomizante* implica la práctica de la unidad continental de naciones y la realización de la universalidad situada. No hay integración opresora, sólo hay integración potenciadora. 4) El *ideal de comunidad latinoamericana* de naciones, no ya como un mercado o pacto (donde sobresalen la competencia o la tregua), sino como algo más profundo y que permita orientar la concreción de ese espacio de lo común. La unidad, por tanto, tiene que consagrarse en un plano político-cultural, y concretarse en contenidos que rebasen la formalidad de las instituciones o de las siglas. Como todo ideal, enraíza en lo más profundo y se erige en lo más alto, nos retrotrae hacia la originalidad y nos esclarece un camino deseable.

El cuarto prefacio, justo en la desembocadura del aniversario homenaje de la filosofía de la liberación, entrelaza la biografía con el movimiento. Casalla confiesa que desde el comienzo se centró en dos conceptos filosóficos: lo universal y el ser, que convergen en su caracterización del

universal situado, un aporte peculiar que a la vez está muy en sintonía con la filosofía de la liberación, corriente que desde 1971 se ha multiplicado en dimensiones regionales, internacionales e institucionales. Este libro, dice Mario, "[e]s un intento de filosofía de la historia latinoamericana (concebida desde esa «universalidad situada») que abarca desde su primer *reinicio* planetario (siglo XV) hasta la conformación de las primeras nacionalidades «independientes» (siglo XIX)" (p. 12). La filosofía de la liberación sería algo así como un hito posterior, pero al mismo tiempo el marco general desde el cual Casalla traza un horizonte de comprensión filosófica de lo histórico. En el último apéndice reconstruye los orígenes de la filosofía de la liberación, su principio de opción por el pueblo y la configuración de un nuevo estilo de filosofar, junto con sus resonancias en la figura del Papa Francisco. Además, expone un contraste sumamente significativo con aquello que marcó toda una época, un modelo hegemónico que, pese a las críticas que recibió, quizás todavía esté vigente o latente. Y tal contraste no sólo alimenta el sentido y la fuerza de la filosofía de la liberación, sino también expresa, a la vez que cuestiona, los modos de hacer filosofía entre nos. Se trata, en efecto, del paradigma de la "normalidad filosófica" encarnado por Francisco Romero, en especial después de 1955. El detalle con que Casalla caracteriza esta época y su normatividad en el filosofar profesionalizado no tiene desperdicio. La marca se ha convertido en sello, en matriz de fábrica a la que hay que conocer y reconocer muy bien para combatir. La función político-académica del paradigma normalizador de Romero fue la de tipificar y delimitar, esto es, definir qué es y qué no es filosofía, un poder abusivo legado para la posteridad. "Desde el punto de vista especulativo, la filosofía de la normalidad filosófica *no era*

sino la filosofía europea circulando entre nosotros. Y como esa «gran filosofía» se daba hasta 1930, *allí también se detenía la filosofía argentina y americana*. El resto eran «ensayos que se están haciendo»" (p. 459).

Más temprano que tarde, y en un contexto de mucha inquietud, la normalidad se convirtió en restricción, y la restricción en la necesidad de emprender otro camino, el que se gesta en 1971 con el II Congreso Nacional de Filosofía, y que brota con un filosofar situado, posicionado en la alteridad que sacude las totalizaciones y abre el juego de las diferencias. Con la consumación del paradigma de la normalidad y de la filosofía europea como único modelo, crece la necesidad de una filosofía de la liberación, una filosofía propia y situada, cuyas notas fundamentales son: primero, un modo distinto de hacer filosofía, en el que se dialoga de igual a igual con la tradición; segundo, una redefinición y ampliación del sujeto del filosofar –no ya el yo, sino el nosotros–, en una cultura que integra pero con crítica, donde lo universal está situado y enriquecido por el juego de las diferencias; tercero, una opción ética, por la alteridad, el estar y el cuidado; cuarto, una opción pública y política; y, quinto, una redefinición del poder como servicio y voluntad de liberación y justicia. En la segunda parte del último apéndice, Casalla se aboca a la actualidad y vigencia de esta corriente que parte de contraponer la liberación a la dependencia, y cuyo sujeto histórico característico es el pueblo-nación, que modifica a la vez el concepto de Estado, y que se organiza a través de movimientos sociales y frentes. En este marco, el autor considera que la filosofía de la liberación ha hecho y avanzado mucho en sus primeros cincuenta años, y sin embargo tiene una agenda abierta, que se propone actualizar con temáticas novedosas una actitud que debe mantenerse, la del

compromiso y la escucha. Las cuestiones abiertas y para seguir pensando –al modo de un legado– son: el problema de la técnica y sus impactos (tema que le preocupa a Mario y al que le ha dedicado *Tecnología y pobreza. La modernización vista desde la perspectiva latinoamericana*, 1988), la crisis del paradigma capitalista, las nuevas subjetividades, lo sagrado, el mundo del trabajo, la cultura y la educación, la política, las formas de habitar la Tierra en la aldea global, la estética de la liberación, y el mundo del derecho y la justicia.

Ahora bien, en cuanto a la estructura del libro, señalamos que el cuerpo central de nueve capítulos se mantiene prácticamente intacto desde la primera edición y que se subdividiría en dos grandes momentos, uno primero que muestra la cinta de Moebius de Europa a América, y un segundo que parte de América para reconfigurar la perspectiva. Aunque ciertamente se podría objetar este esquema (por ejemplo, cuestionando el presupuesto según el cual para entender la realidad latinoamericana hay que hurgar en fundamentos europeos), el periplo de distanciamiento implica una simultánea interiorización. Y esto último oficia de faro dador de sentido de lo primero: al revés de lo que parece, el ir a lo europeo no es para instalarse allí (pese al riesgo de fascinación y de normalización), sino para volver, y sin esta vuelta no hay filosofía de la liberación. Por consiguiente, el periplo de Casalla tiene que ser recorrido con espíritu hegeliano: la verdad está al final, y en el camino hay que lidiar con múltiples figuras y apariencias. El camino inicia con un tópico muy propio de la filosofía latinoamericana: ¿cómo interpretar 1492? Mario apela a dos simbologías potentes: de un lado, la llegada al Edén; del otro, el regreso de los dioses. Pero la escena duró poco, y rápidamente ocurrió lo que ocurrió, una

manera de contar la historia que sigue despertando polémicas venales apenas 500 años después. El autor se aparta de ese hierro caliente (no porque lo quiera evitar, sino porque constituye una temática que atraviesa todo el libro) para subrayar otro aspecto: “Aquello no fue un «encuentro», sino un feroz topetazo que cambió la historia universal [...]. Más precisamente aún: creó lo «universal» como algo más que una disputa filosófica [...]. En realidad, lo que se descubre es el mundo como una totalidad [...]. Este descubrimiento *singulariza* a Europa, al mismo tiempo que totaliza a América [...]. Por eso, a Europa la moviliza tanto, porque hiere su propio narcisismo al tiempo que la obliga –como acto defensivo y reparador– a redoblar su racionalismo” (pp. 23-24). En sintonía con el debate por el V centenario, Casalla despeja el diplomático e inverosímil concepto de “encuentro”, para ahondar en una problemática aún mayor, que lo apasiona y entrelaza con concepciones similares como las de Podetti y Dussel: la cuestión de lo universal, de la efectiva planetarización, y de la consiguiente relativización no-asumida por parte de Europa, que llega a sobreactuar con el narcisismo de la racionalidad occidental.

En las páginas siguientes reconstruye el *ethos* del conquistador y la fascinación por Oriente que se entremezcla con América: el jardín del Edén también fue la costa de las perlas, el dorado y el rey blanco, leyendas que acicatearon la ambición. Por ende, no sorprende que tales espejismos pesaran mucho más que lo que tenían delante: según cuenta Bartolomé de las Casas, después de más de treinta días sin dormir, a Colón se le llenaron los ojos de sangre. “Pero si el que nos descubrió estaba casi ciego, sus acompañantes no, y ante ellos las perlas que lucían los «hombres de maíz» brillaron como nunca. A su turno

también resultarán cegados por ese resplandor" (p. 41). A la ceguera de los "descubridores", se suma otro personaje, Vespucio, el que mentirá para poner su nombre a la región, contribuyendo así a una enmarañada identidad que acarreamos hasta hoy. Mientras tanto, cuando los originarios, envueltos en presagios y angustias, se den cuenta de quiénes eran verdaderamente los recién llegados, será demasiado tarde. Casalla se detiene primero en las cavilaciones de Moctezuma, y luego en la actitud del inca Atahualpa de agasajar al "guacho de Extremadura, el puerquero abandonado en la puerta de la iglesia y alimentado con leche de cerda porque nadie quiso darle de mamar" (p. 51), Francisco Pizarro, que lo captura para pedir rescate en oro, y que potencia otro histórico trauma regional, la deuda impagable. No obstante, los banqueros (en este caso, alemanes) también pululaban por la historia de España, precisamente para cobrar los favores decisivos para que Carlos V acceda al trono. Succión y sangría, el título novelesco de una Modernidad que comienza adicta al dios dinero, y a todas las fábulas y leyendas que alimenten esa ambición. "El ya denominado «tesoro americano», cumplió entonces un papel fundamental: *el oro, la plata y las especies que llegaban incesantemente a los puertos españoles del sur, no reposaban allí ni un segundo, porque ya estaban embargados de antemano*" (p. 72).

Un ícono del extractivismo, Potosí, también está recargado de historias y de historia. Un cerro hermoso se erige en el horizonte del altiplano, pero contiene una maldición profética que consumirá miles de vidas humanas. Las formas modernas de esclavitud, la mita y la encomienda, servirán de cobertura legal, no para proteger a los explotados, sino para cuidar que la letra permanezca muerta como

tal. En la práctica, las Leyes de Indias no tienen ninguna eficacia. Casalla enfatiza el latiguillo del encomendero: "«Aquí las leyes se acatan, pero no se cumplen»" (p. 100). En efecto, hacia fines del siglo XVIII todavía el trabajo minero ni siquiera se había restringido "de sol a sol". En este contexto se da una interesante polémica entre Victorián de Villava, fiscal defensor de la población aborigen, y el intendente de Potosí, Francisco de Paula Sanz. El primero argumenta que, siendo el trabajo minero un asunto particular, no debía ser gestionado por la Corona y, además, siendo los indios seres libres y racionales, su trabajo no podía ser forzado. El segundo responde que, si bien se trata de un emprendimiento particular, beneficia a la Corona y que, "a pesar de ser los indios, aparentemente, seres racionales, no se comportaban así, ya que se muestran «no menos ociosos y estúpidos que antes»" (p. 103). Esta polémica regurgita, más de dos siglos después, la del debate de Valladolid, y la institución iglesia no se queda al margen: así como el Papa ya había declarado humanos a los indios en el siglo XVI, el Arzobispo de la región sostenía en el siglo XVII que los indios no se habían muerto, sino que se escondían para no pagar tributos. Ahora bien, si se analizan las figuras jurídicas de la encomienda y la mita, no sólo resulta explícito el régimen de esclavitud, sino también la contracara de la cinta de Moebius: los encomenderos, para mantener su título y condición nobiliaria, no podían trabajar, y cuando escaseaban las manos regaladas, se quejaban o hasta se morían de hambre. De ahí que los indios buscaran escaparse o suicidar a toda la familia, antes que sufrir las atrocidades del cerro que come vidas. De ahí también los alzamientos, y la protesta del diputado Dionisio Inca Yupanqui en la Corte de Cádiz de 1812 con una sentencia

que hará historia: "«Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre»" (p. 115).

En las antípodas, la colonización del norte y en algunas islas del Caribe se lleva a cabo trasladando población dispuesta a trabajar, complementada con reos y con un creciente tráfico de esclavos. Aunque las diferencias son notorias, la fiebre blanca por el azúcar, por ejemplo, conlleva una organización semejante a las españolas. Todas las colonias consumen vidas, y de nada sirve distraerse entre leyendas negras o rosas; con sus matices, constituyen atrocidades inconmensurables. Casalla dedica otro capítulo a la colonización francesa y holandesa en América, mostrando similitudes y diferencias, e incluso la competencia entre ellas. Sin embargo, no se trata de un asunto del pasado: *"tanto Holanda, como Inglaterra y Francia, siguen teniendo todavía enclaves coloniales en territorio americano. Aunque pequeños, no dejan de ser el recuerdo de un pasado doloroso"* (p. 191). El dolor de nuestras repúblicas evocaba José Martí justo cuando el imperialismo comenzaba sus primeros estragos; nuestras repúblicas que se liberaron de la colonia sin dejar de ser coloniales, hacia adentro y con una pata afuera, yacen todavía desgarradas. Hay una línea de continuidad entre el colonialismo que muta en imperialismo, y el mantenimiento de intereses geopolíticos globales en pleno siglo XXI. Pero tales fenómenos sumamente visibles no deben soslayar ciertas sutilezas: Inglaterra no sólo protagonizó la colonización del norte y otras tantas incursiones imperiales, sino también operó continuamente en este sur del Sur. Casalla rastrea minuciosamente estas operaciones en el curso del siglo XVI-II, que sirven de genealogía hermenéutica de las invasiones de comienzos del XIX. En 1807 el Ministro de Guerra inglés, Castlereagh, escribe: *"«Debemos actuar de manera*

acorde a los intereses del pueblo sudamericano [...] Si nosotros nos acercamos a ellos como comerciantes [...] conseguiríamos abrogar las restricciones contra nuestro comercio»" (p. 147). Todo un resumen del siglo XIX. La estrategia militar cede paso a la estrategia comercial, y la continuación de la dominación por otros medios se consuma con tratados comerciales y financieros siempre beneficiosos para la potencia mundial, e hipotecantes para Nuestra América. "Los españoles se iban por la puerta y los ingleses entraban por la ventana" (p. 149), sentencia Casalla. La hegemonía inglesa en la región va a perdurar bastante tiempo, hasta por lo menos fines del siglo XIX, cuando surgen el gigante del Norte y las disputas imperiales, y las guerras europeas del siglo XX y los procesos de descolonización. Sin embargo, todavía hoy conserva varios enclaves coloniales (por ejemplo, Belice, Bermudas, Turcas y Caicos, Bahamas, Caimanes, Santa Elena, Ascensión, Tristán da Cunha y, desde luego, Malvinas, Georgias y Sándwich del Sur).

Antes de ingresar a lo que consideramos como segunda parte del libro, cabe señalar, por un lado, que ya en la primera parte se puede entresacar –como intentamos hacer aquí– una perspectiva desde y en América Latina y, por otro lado, que el distanciamiento hacia lo europeo puede imantar y envolver demasiado, a tal punto que las páginas de reposición de los conflictos del viejo continente se multipliquen en precisiones abrumadoras. De alguna manera, el "interludio filosófico" (p. 193) que encabeza el capítulo 6 encara otro de los tópicos fundamentales de una filosofía latinoamericana que se precie de tal, esto es, la caracterización de la Modernidad. Pero, al mismo tiempo, se interna de nuevo en conceptualizaciones europeizantes. Mientras que en un inicio Casalla coloca a la Modernidad en

la órbita del descubrimiento-invencción, conquista y expoliación colonial de América, no obstante, prosigue con una serie de tópicos tradicionales: el Renacimiento, la Reforma y Contrarreforma, y la revolución comercial vinculada con la revolución científico-industrial y el capitalismo. En este contexto, donde una vez más Nuestramérica resulta postergada –pese a que representa el insumo fundamental de la acumulación originaria–, y donde quizás haya que reconfigurar toda la Modernidad despojándola de su etnicismo inherente (aspectos sobre el cual el autor conoce muchísimo), pasa a examinar detallada y críticamente el eurocentrismo tardío de un Husserl (casi como una señal premonitrice de los pseudo-debates globalizadores de fines del siglo XX), a la vez que se concentra en la típicamente moderna escisión sujeto y objeto, y ofrece algunas pinceladas sobre Kant, Hegel y Hobbes.

Luego, en el capítulo siguiente, llegamos a tierra firme: las “jóvenes nacionalidades latinoamericanas” (p. 245) arrastran indefectiblemente un pesado lastre colonial que, aunque sea de diferente calibre según el tipo de colonización implementado, contiene un trasfondo común o aire de familia: la separación tajante con y el desprecio de la metrópoli. “Manos americanas crispadas frente a oídos metropolitanos cada vez más sordos; bolsas cada vez más vacías frente a bolsillos cada vez más llenos; leyes de mucha escritura y poco cumplimiento; prepotencia de funcionarios reales, incompatibles con los declamados derechos de los colonos, sistemáticamente violados o burlados [...]. Ambas Américas se sintieron crecientemente defraudadas por esas instituciones metropolitanas, las que reiteradamente postergaban sus legítimos intereses o directamente los trataban como ciudadanos de segunda categoría” (pp. 254-255). La cuestión de las dos Américas conduce a

retomar Hegel (tema al que Mario le dedicó *América en el pensamiento de Hegel. Admisión y rechazo*, Buenos Aires, Catálogos, 1992) y su disímil visión sobre una y otra parte del continente. Además, con la Junta de Sevilla y, en especial, con la Corte de Cádiz, el autor enlaza el pensamiento nacional hispanoamericano (nos reservamos comentar este aditamento hispano, sobre el cual volvemos abajo) con los estudios de Marx sobre el problema de la articulación entre colonias y metrópolis, que atañe a las distintas fases que atraviesa el capitalismo, al contexto de la acumulación originaria y a la diferenciación entre un capitalismo central y otro subsidiario. En sus varias aristas, el tema resurge con el caso de Irlanda y, en los últimos años de Marx, con la cuestión rusa. Lo que seduce a Casalla de estas instituciones españolas radica en su nervio popular, conectado a la vez con la Escuela de Salamanca, donde Francisco de Vitoria y Francisco Suárez coinciden también con Roberto Belarmino en el rechazo al derecho divino y al absolutismo monárquico, y en la participación política de la comunidad. En estos antecedentes inspiradores se basan los movimientos revolucionarios que darán lugar a las nuevas naciones: “con las variantes del caso se seguía también en América con la doctrina de la vieja «Escuela del derecho natural y de gentes» (Vitoria, Suárez, Belarmino) [...]: el poder reside originariamente en el pueblo; éste lo delega parcialmente en el monarca para que gobierne; si el rey no puede gobernar por cualquier razón [...], el poder regresa al pueblo, quien le dará una nueva forma de gobierno” (p. 293). Con sus cavilaciones respecto de lo último (no así respecto de la caída de la monarquía), los criollos protagonizan las revoluciones “ante la indiferencia –cuando no la hostilidad– de los sectores populares y de indios, mestizos y negros”; y prosigue Casalla: “para ellos, para los de abajo, el

mismo látigo, la misma esclavitud" (p. 295). He aquí el huevo de la serpiente: las luchas intestinas del siglo XIX, las reorganizaciones en torno de un grupo dominante, las instituciones más formales que efectivas, los golpes, las propuestas de re-fundación, etc.; es decir, un ciclo que se repetirá una y otra vez, en la dimensión jurídico-política y en la dimensión económica y social. De todos modos, el autor examina ciertas diferencias entre los casos de México y Colombia (las revoluciones más populares, con importantes protagonistas y símbolos religiosos), y de Venezuela y Chile (las más sectorizadas en una facción).

Los dos últimos capítulos resultan muy sustanciosos desde el punto de vista de la filosofía latinoamericana. En el 8 Casalla aborda con detalle los conceptos de pueblo y nación, bajo la consideración fundamental de que no se los comprende y define de la misma manera en Latinoamérica que en Europa o Norteamérica o, más aún, de que se trata de visiones incompatibles en cuya equiparación o desplazamiento resulta inevitable una distorsión. Pueblo y nación, vistos desde las potencias centrales, suelen ser deformados en populismos y nacionalismos que en nada se relacionan con el contenido social e histórico de Nuestra América. Mientras que en Europa el concepto de nación supone el enriquecimiento y ascenso de la burguesía –con el sistema colonial como sostenimiento por debajo– y se cristaliza en el republicanismo político y el romanticismo cultural (dicho al pasar, en este punto es una pena que el autor despache tan rápidamente a Herder y Fichte –a diferencia de la atención, rigor y fidelidad con que trata a figuras tradicionales como Kant o Hegel–, porque hubiera podido encontrar en ellos una visión radicalmente distinta de la canónica modernidad europea), en la región latinoamericana "las nacionalidades

surgen más bien como fragmentos de un todo mayor y a partir de procesos con fuerte influencia exterior [...]. Somos hijos de la fragmentación y de la pobreza" (p. 307). Por eso, prosigue Casalla, los ideales de integración social, política y económica son tan intensos en la región: "Y esto, aun cuando hemos también dolorosamente aprendido la mutua imbricación que existe entre aquellos ideales iniciales de integración y desarrollo, con la dependencia estructural que viven nuestras jóvenes nacionalidades, agravado todo esto al presente por el actual proceso globalizador" (p. 308). El doble filo de la colonialidad permite captar al mismo tiempo que, de un lado, la fuente de recursos de los países centrales se condice exactamente, del otro, con la fragmentación, debilidad y dolor de las nacionalidades periféricas, y semejante dependencia continúa en la actualidad. Ese doble filo, lastre del pasado colonial, no sólo no se resuelve con la independencia, sino que tampoco se cumple la "regla de oro" de toda consolidación, a saber: "una legislación proteccionista de parte del Estado para el desarrollo sostenido de una economía nacional en ascenso, y el ulterior reclamo de medidas librecambistas, para colocar en el mercado internacional sus excedentes" (*ibíd.*). De ahí la paradoja extraordinaria o "alquimia colonial" (p. 309): en América Latina los liberales devienen conservadores (ayudan a la dependencia) y los conservadores devienen revolucionarios (colaboran con liberación). Por ende, ser nacional en la periferia se contrapone claramente a ser nacional en el centro. Lejos de rehuir o despreciar conceptos como pueblo y nación, y volverse funcional –incluso académicamente– al eurocentrismo, una perspectiva liberadora los coloca en primer plano, los resignifica y los potencia. Algunas corrientes contemporáneas podrían tener presente estos aspectos.

De ahí también que la nación, erigida en tarea, lejos de perderse como un proyecto del pasado, constituye un desafío aún más fulgurante en la globalidad. Por un lado, la falsedad de las teorías del trasplante reside en la negación de la tierra destino; por tanto, el republicanismo y el romanticismo transportados sin sustancia nacional carecen de fuerza y sentido, a la vez que pierden el fermento de origen. Por otro lado, no se accede a lo global sino a través de lo nacional; entonces, en vez de imitar en falso, el desafío consiste en colocar lo fundamental del concepto de nación como tarea a realizar: “la búsqueda de la independencia económica, la profundización de su soberanía política y el ansia de una sociedad más justa” (p. 311). Ideales que siguen vivos, que recrean un origen y un destino.

Desde una perspectiva de génesis histórica, mientras que los Estados-nación europeos fueron protagonizados por la burguesía y acentuaron lo nacional con el despliegue del imperialismo a fines del siglo XIX, en Latinoamérica son los pueblos los que respiran el trasfondo de soberanía política, económica y social, con hundimientos y resurgimientos en diferentes contextos. Los pueblos, no las clases, porque el concepto de clase resulta insuficiente para enlazar ese sujeto abigarrado. Pues la clase no da cuenta, por ejemplo, del racismo inherente al escenario colonial, así como no da cuenta de la asimetría de las mismas condiciones en el centro y en la periferia. Casalla se vale de citas y referencias a Ho Chi Min, Césaire, Fanon, Mao, etc., para mostrar las similitudes del pueblo oprimido que resiste y lucha por la liberación en los contextos tercermundistas.

Ahora bien, mientras que la metafísica de la subjetividad conlleva la formación de los colectivos a partir de las individualidades, el filosofar latinoamericano, en cambio, parte

de la comunidad organizada como auténtico sujeto, reunido ya no como suma de partes, sino como una totalidad donde lo común precede a lo individual. No es una coincidencia o resultado, sino el punto de partida: la memoria común, el anhelo común, el destino común, es lo que enlaza para posibilitar el desenvolvimiento individual y reconfigura el colectivo pueblo-nación que actúa históricamente no sin problemas: “Así, atravesado por ese conflicto y mandato de origen, es que se constituye un *nosotros* (plural y abierto) que a su vez va construyendo su identidad a partir de la *memoria de ese «mandato»*, [...] a partir de una cierta *voluntad de destino común*” (p. 320). Tal destino común se va forjando desde el fondo de los tiempos, esto es, desde el corte abrupto de la conquista y el consiguiente retaceo de humanidad, mediante una serie sucesiva de proyectos de opresión ante los cuales se organiza la lucha y voluntad de liberación. Ese pueblo aborigen o indígena, también es criollo en los momentos independentistas, federal en las guerras civiles y, en la medida en que surge una elite que traiciona lo común sobreponiendo sus intereses, el pueblo es la mayoría contrapuesta. En las colonias, la contraposición resulta nítida (todo lo que no hace al colonizador es pueblo-nación); pero, en las semi-colonias, la contraposición se complica, porque hay una oligarquía local que funciona como agente del imperialismo y que, además, implementa toda una batería de instrumentos para afianzar la dominación, no ya por medios represivos-militares, sino principalmente por la cultura. Desde una consideración teórica, pueblo es todo lo que la oligarquía oprime y del que extrae la fuerza viva para llevarla afuera; sin embargo, los instrumentos culturales de dominación permiten expandir divisiones y sofisticaciones, máscaras –diría Fanon– para tabicar artificialmente y encubrir ese sujeto colectivo.

La última figura que utiliza Casalla para graficar la cultura latinoamericana es la del pozo y la pirámide. El pozo, como lo bajo y profundo, “el manantial” que “sigue brotando agua hacia la superficie. Agua que a veces refresca, otras molesta y casi siempre duele”; la pirámide, lo de arriba y superficial, la “solidez de lo moderno” que se visibiliza en las grandes ciudades: “Pero tanta solidez está siempre amenazada, acechada” (p. 341) por ese pozo en que la pirámide se sostiene e imbrica. La doble tarea consiste en construir y explicarnos, forjar las jóvenes nacionalidades, dar cuenta del lastre colonial y de la dependencia cultural. El discurso de la civilización contra la barbarie, o del desarrollo frente al subdesarrollo, requiere tanto del sumergirse y empaparse en el conocimiento y valorización de lo propio, como de la reposición del contexto mundial que articula a conveniencia del centro el latir de las periferias. Mario echa mano del famoso pasaje de la *Carta de Jamaica* de Bolívar para refrendar la especificidad de lo latinoamericano, pero lo entronca con citas de John Elliott y Germán Arciniegas para sustentar una relación peculiar entre Europa y América, ambas modificadas por la conquista. “*La Europa Moderna es, en buena medida, un producto americano; así como América fue un producto europeo*” (p. 350). El riesgo de la reciprocidad –como en la filosofía intercultural– consiste en presuponer que los lados están a la misma altura, pese a que Casalla evita equiparar un proceso con otro y jamás abandona el posicionamiento situado.

Y justo aquí, donde el libro debiera comenzar, ingresa en etapa de finalización: en cuanto a los dilemas del pensamiento latinoamericano, señala la contraposición entre los indigenismos que pregonan una vuelta al pasado y el rechazo ibérico, y los idólatras del progreso que lanzan todo hacia

adelante. De esta contraposición se depren-den el intento de síntesis (José María Arguedas) y de creación (Simón Rodríguez), mientras que otros conservadores idealizaron la conquista y mantuvieron la hispanofilia.

Este último aspecto nos conduce a otro mayor (ya antes mencionamos la reserva del caso): Casalla afirma explícitamente apartarse de la dicotomía entre hispanofilia e hispanofobia, la primera asociada al conservadurismo y la segunda al liberalismo, pese a que la alquimia colonial suele transformarlos. Ahora bien, más allá de las dos actitudes, encontramos en el autor la adhesión a cierto hispanismo, no sólo por los antecedentes de los movimientos revolucionarios, la herencia lingüística, el humanismo y unas cuantas referencias, sino también porque el entronque hispano daría sustento a una base presuntamente endeble y porque las tradiciones se afirmarían desde la oposición: “Si como simples «americanos» somos dependientes o complementarios (los hijos falsos de Américo Vespucio), como hispanoamericanos la cosa cambia, la larga tradición es otra. Sólo en esta última y vueltos contra la misma España –aun por sobre la quiebra de nuestro hontanar *ab-origen*– América volvió a empezar de nuevo: se sintió libre y empezó su larga y propia caminata histórica” (p. 367). La afirmación por oposición se comprende; pero la condena directa a la dependencia o complemento, o el ganar tradición por el entronque contrapuesto, no resultan aceptables. El problema del nombre ya fue discutido y resignificado, mientras que el más allá de la filiación y de la fobia supone una saludable madurez tal que no se necesita el entronque hispano para afirmarse, y de hecho el hontanar aborígen no lo necesitó ni necesitará, así como tampoco el mestizaje, que ya conduce a otra cosa que desdibuja totalmente la remisión hispana. Por tanto, cuando América se

preocupa más por cómo incide su relación con la identidad europea, la balanza revela nuevamente su inclinación. Revela que lo que parecía al mismo nivel no lo está (no lo estuvo, no lo estará). Por eso el hispanismo moderado o crítico es incompatible –o, al menos, genera tensiones– con el posicionamiento situado. Una vez más, aunque desde luego ya no se trate de la admiración ciega, sino de un intento por ajustar las cuentas, subrepticamente se cuela el embelesamiento que imanta, envuelve y aleja los pies de la tierra. Así como no hay que buscar lo universal en un lugar, tampoco hay que buscar la tradición en la afirmación y negación del elemento hispano, porque por más que se incorporen aspectos críticos, éstos se convierten funcionalmente en el refuerzo de una suerte de hispanofilia presentable.

La pirámide no se alimenta de una figura exterior para modelarse, sino del pozo nutricio. Ese mismo pozo nutricio que en el siglo XIX hizo de las corrientes importadas (romanticismo y positivismo) una versión local cuya traducción en términos de fidelidad al original se volvió imposible. Los espejos están rotos. El romanticismo –prosigue Casalla– sirvió al fermento revolucionario, pero no más que eso. El positivismo, en cambio, sirvió a la estabilización de un orden acorde a las nuevas elites criollas, donde la modernización y el progreso se conjugaron con el endeudamiento y la obediencia externa. “Igualmente no todo fue positivismo en este período. Un grupo más pequeño de intelectuales, generalmente alejado de los favores de la «inteligencia oficial» en sus respectivos países, volvió a plantear el tema bolivariano de la *unidad latinoamericana*” (p. 354). Desde Alberdi hasta Ugarte y Ramos, pasando por Torres Caicedo, Eugenio María de Hostos, José Enrique Rodó, Rubén Darío y el infaltable José Martí. Pese a que este punto bordea la delimitación que se autoimpuso

Casalla en el libro, lo que queda afuera (siglos XX y XXI) no deja de ser algo grande e importante para la filosofía latinoamericana y para la filosofía de la liberación, e incluso para la perspectiva que completa el camino hasta el presente. De todos modos, el autor analiza el devenir de las instituciones en la cultura latinoamericana en sus múltiples dimensiones (política, religión, educación, artes y oficios, libros, imprenta, periódicos, literatura, teatro, arquitectura, etc.) y épocas (colonia, independencia, organización nacional). Y en tal reconstrucción sobresale el momento en que Buenos Aires –por decirlo muy suave y elípticamente– prescinde del ideal de unidad regional, así como prescinde de sus Libertadores y de una liberación en serio, y abre camino a la tan problemática balcanización y dependencia. “Después de la muerte de Bolívar (1830) y con San Martín exiliado [...], el ideal de la integración iberoamericana pasa a ser un simple y loable sueño [...]; mientras tanto, «los padres de las nuevas patrias» se largaron a crear casi tantas republiquetas como puertos comerciales existían” (p. 393). Una vez consumada la disgregación, Inglaterra se erige en prestamista de casi todos los nuevos países, las dirigencias locales se asientan y comienza “la organización de esos débiles y pequeños Estados parroquiales. Llega la época de dictar constituciones, de «modernizarse». La fiebre constitucionalista se limitó a adaptar más que a crear” (pp. 395-396). Ahí se consolidan los dolores de las jóvenes nacionalidades en formación, los desgarramientos que no se han podido subsanar y que, sin embargo, lejos de echar por la borda, antes bien enaltecen el ideal de unidad latinoamericana, que quizás no se halle en lo alto e iluminado, sino en lo profundo, en el pozo que emerge.