

DILEMA HISTÓRICO ENTRE “LO UNIVERSAL” Y LO PROPIO EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

CUBA

José Ramón Fabelo Corzo

Doctor en Filosofía

Instituto de Filosofía del CITMA, La Habana

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla, México

Uno de los rasgos que identifican a lo humano, tanto a nivel individual como colectivo, es la tenencia al mismo tiempo de una autoconciencia propia y de una conciencia del cosmos, del mundo, del universo. Cualquiera de sus representantes es portador de una imagen de la universalidad que va íntimamente asociada a la autoimagen del sí mismo. Descrita en términos psicológicos como una especie de “reflejo doblado de la realidad”, la conciencia humana, para serlo, necesita combinar, relacionar, concertar imaginariamente, una representación de lo universal con otra sobre lo propio. De hecho se trata de una y la misma representación, de por sí compleja, mediante la cual se le asigna al “yo” o al “nosotros” un lugar en el universo.

Claro que el contenido de esta representación no constituye un atributo innato en el ser humano. La conciencia misma no lo es. Tampoco resulta el producto de un acto mediante el cual se sella definitivamente la auto-cosmos-visión del individuo o del grupo. Se trata de un proceso permanente de concientización y autoconcientización que transcurre siempre en un ámbito cultural, en un momento histórico, en el seno de relaciones sociales ya establecidas, en cuyo marco existe de antemano, conformada históricamente, una imagen del mundo, de lo que es el ser humano y de lo que son los individuos que forman parte de ese conglomerado social.

Cada individuo, cada generación, se inserta en ese (su) contexto humano histórico-concreto. Esto último significa no sólo un mundo de objetos materiales dotados de una significación social y una funcionalidad práctica asignada por la acción humana precedente, no sólo un ámbito socio-económico pre-establecido, sino también un mundo simbólico, una complicada red de ideas, normas, conocimientos, valores, de cuya fisonomía dependerá en buena medida la (auto) identificación que ese sujeto hará de sí mismo y de su lugar en el mundo. Quiere esto decir que la conciencia sobre qué es lo propio y cómo se inserta ello en lo universal constituye de por sí una expresión

de identidad, históricamente construida tanto en sentido práctico como espiritual, dependiente no sólo del lugar real que cada sujeto coyunturalmente ocupe en el mundo, sino también del papel a él asignado por su historia y conciencia precedentes, y no sólo por las suyas propias, sino también y ante todo por la historia y la conciencia de su comunidad, de las que se apropia compendiadamente a través de los diversos flujos educativos que recibe con tan sólo convivir en ese espacio social.

Ahora bien, siendo un producto histórico, esa auto-cosmos-identificación no representa un resultado inamovible que fatalistamente predeterminará para cada generación el alcance y los límites de su lugar en el universo. Es, no hay dudas, un precedente muy importante que matizará la actitud con que se salga al mundo en busca de un lugar propio, pero el propio cambio práctico de las circunstancias existenciales, tanto a nivel individual como comunitario, propiciará un reajuste permanente de ese imaginario “de salida”. Las identidades no son sellos ontológicos invariables, sino permanentes productos históricos que se hacen y rehacen una y otra vez.

Al contextualizar lo expresado en un marco referencial como el latinoamericano, podemos constatar históricamente de manera bastante típica una contradictoria toma de conciencia del sí mismo y de su relación con el universo, una tendencia a asumir ese vínculo como una relación de exclusión mutua, en el sentido de que si se es universal se ha de renunciar a lo propio y, viceversa, si se ha de expresar auténticamente lo que se es, entonces se constata que no parece haber lugar para ello dentro de lo universalmente aceptado. Y no se ha trata esta visión de una simple impresión subjetiva, la expresión de una especie de complejo permanente que ha sufrido el latinoamericano o un pseudo-problema que él mismo se ha inventado tratando de hacer “filosofía auténtica” sobre temas latinoamericanos. Nada de eso; se trata de un problema real, levantado y mantenido arriba por la propia historia, cuya solución va más allá de psicoterapias colectivas o



cambios de temas filosóficos. Se trata, más que nada, de un problema práctico que, como tal, exige soluciones prácticas. Pero veamos un poco más pormenorizadamente de dónde sale el problema, por qué lo es y debido a qué razones sigue exigiendo hoy atención teórica y práctica.

Surgida como producto del proceso de universalización de la historia, forzada a moverse hacia un eje de universalidad que no emanaba de su propia entraña, portadora, a su vez, de una singularidad histórica resultado de la mezcla creadora de las más diversas influencias culturales, América Latina no podía menos que debatirse, desde su mismo surgimiento, en un perenne conflicto entre lo universal y lo propio. La presencia (casi omnipresencia) de este asunto en el pensamiento latinoamericano no es un resultado fortuito, ha sido expresión del problema más raigal que ha tenido el latinoamericano en su devenir histórico: el problema de su identidad, de la integridad de su ser histórico, de la combinación de universalidad y singularidad dentro de su propia esencia. Ha sido la historia la que ha elevado a un primer plano este problema, la que ha colocado a América Latina en una constante encrucijada entre lo universal y lo propio. La acentuada preocupación latinoamericana por lo universal ha tenido como su más importante base empírica el proceso real de universalización de la historia, proceso que tenía que manifestarse con particular fuerza en un continente que ha sido culturalmente un producto de esa universalización.

Pero ésta ha sido, al mismo tiempo, una universalidad a la que América Latina ha accedido forzosamente y sólo de manera marginal. Su status, primero de colonia, y después de neocolonia, su dependencia raigal, no le ha permitido la incorporación plena, en calidad de sujeto, a

los procesos globales. Más bien ha sido objeto, obligado a girar en una órbita universal que le era extraña y que poco tenía que ver con sus demandas históricas de progreso. Como bien muestra Enrique Dussel en un libro dedicado al análisis de la fecha de 1492 y su vínculo con el origen de lo que él llama el mito de la Modernidad, los latinoamericanos “fuimos la primer ‘periferia’ de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de modernización ... que después se aplicará a África y a Asia” (1). La incidencia de este hecho en la conformación de nuestra singular relación con la universalidad fue enorme, hasta el punto de haberla marcado definitivamente, y no sólo por haber sido América Latina la primer “periferia”, sino por haberlo sido siempre, por haber sido la única cultura que ha tenido un sello periférico desde su mismo nacimiento, la única que ha sido siempre la otra cara de la Modernidad capitalista.

Toda nuestra historia ha ido poniendo permanentemente en un primer plano la relación con esa universalidad que se nos impone desde fuera. Cada acontecimiento de importancia lo trae de nuevo a la luz. El pensamiento latinoamericano no ha hecho más (y tampoco menos) que captar el contenido principal de cada época histórica, contenido siempre asociado a una disyuntiva en la que el latinoamericano se ha visto permanentemente envuelto y que lo ha obligado a escoger entre un particularismo que no es universal, pero que es suyo, y un universalismo que no es suyo y lo excluye. La marginal entrada a la universalidad planteó esta disyuntiva. De ella ha sido un reflejo el pensamiento de Nuestra América.

La peculiar historia de América Latina ha sido la principal causa de que el problema de la relación entre los

valores universales y propios tuviese una permanente presencia en su pensamiento y fuese, de hecho, el elemento nucleador del proceso de formación de su identidad. En efecto, la relación con Occidente (con Europa, con el resto del mundo, con lo universal) se desarrolla como preocupación básica e ingrediente inalienable de la formación y desarrollo de la autoconciencia latinoamericana. La toma de conciencia de sí mismo conduce ineludiblemente al latinoamericano a colocar en el centro de su atención el problema de su relación con la universalidad. No existe otra alternativa. El proceso de autoconciencia necesariamente implica la identificación de uno mismo y la diferenciación con los otros, el establecimiento de nuestra relación con otras culturas, sobre todo con aquellas que se nos presentan como universales. Por eso el problema de lo universal y lo propio tenía que aparecer como el fundamental en la formación de la identidad latinoamericana.

Antes del arribo de los europeos a estas tierras, existían identidades que caracterizaban a las diferentes culturas indoamericanas, algunas de ellas muy grandes y de incuestionable desarrollo, como la inca, la maya y la azteca, pero no existía una identidad abarcadora de todo el subcontinente. Con la conquista y colonización no desaparecieron las diferencias, divergencias y múltiples expresiones humanas de la región. Todo lo contrario, ellas aportaron un elemento de singularidad a una identidad forjada no sobre la base de la homogeneidad racial o cultural, sino por el enfrentamiento histórico a problemas comunes (políticos, económicos, sociales, culturales) cuya importancia jerárquica siempre estuvo por encima de las diferencias y tendió a unir, más que a dividir, a los latinoamericanos. Si algo queda por agradecer a Occidente es haber provocado, con su irrupción en la historia americana, la conformación de un conjunto de valores comunes, basados en la resistencia y lucha ante una permanente situación de explotación y vasallaje. La identidad latinoamericana nace y se desarrolla, en buena medida, como resultado de esa doble relación de dependencia y oposición a un mismo sistema opresor.

Por esa razón el latinoamericano se diferencia de otros conglomerados humanos por su origen mismo. Otras culturas han tenido un nacimiento autónomo. Después han sufrido la influencia contradictoria de Occidente, pero han conservado su identidad, su diferencia específica con respecto a Occidente. No pocas veces se han visto en la necesidad de defender esa identidad ante las tendencias de occidentalización absoluta, mas no han tenido dudas acerca de cuál es la identidad a defender. Latinoamérica, por el contrario, como diría Zea, es una especie de hija bastarda de Occidente, guarda con él una relación de identidad y diferencia. Su identidad propia no es ajena a la occidental, pero es a la vez diferente de esta última. El indio, el negro, el mestizo, el criollo, agregan a la cultura latinoamericana un ingrediente diferenciador. Se trata de una cultura híbrida, mestiza, contradictoria desde su mismo ori-

gen. La diferencia tiende a acentuarse como reacción lógica a un Occidente explotador, expoliador, subyugador, que jamás ha asimilado a Latinoamérica (ni objetiva, ni subjetivamente, ni en la práctica ni en la espiritualidad) como parte suya. Es la típica reacción del hijo que reniega del padre que no le quiere, que no lo considera suyo y que, por si fuera poco, se aprovecha de él y lo explota.

Esta situación ha traído a colación una y otra vez el asunto de si América Latina pertenece o no a Occidente. Las respuestas han develado diferentes posiciones. Lo que sí parece ser cierto es que Latinoamérica no es una mera extensión de Occidente, no es simplemente un nuevo ámbito a donde se han hecho llegar las ventajas del mundo occidental. Antes de que una u otra de esas ventajas se haya hecho patente en América Latina, ésta ha tenido que pagar con sangre, sudor, dignidad y riquezas un precio tan alto que hacen muy cuestionables las ventajas adquiridas.

Por otro lado, Latinoamérica no es un conglomerado humano homogéneo. Existen diferencias nacionales, clasistas, sectoriales, grupales, étnicas. Las “ventajas” occidentales no tocan a todos por igual (podría decirse que a algunos ni los tocan). Es por eso que unos se sienten más occidentales que otros, más herederos que otros. Y como quiera que Occidente ha venido presentándose históricamente como dueño y monopolizador de la universalidad humana, hay quienes se ven a sí mismos como universalistas (léase occidentalistas), mientras que otros, interesados en acentuar nuestras diferencias, se presentan como defensores de lo propio, entendido indistintamente como lo étnico-tribal, como lo clasista, lo nacional o lo regional-latinoamericano.

En este debate histórico, han existido posiciones extremas. Por un lado, los que han creído ser occidentales puros y se han imaginado hidalgos de Castilla o europeos en exilio en lucha desigual contra la barbarie nativa, además de los que en diferentes épocas han tratado con toda la fuerza de su alma de parecer franceses, ingleses, alemanes o americanos del Norte. Por el otro, los que han pretendido hacer una negación absoluta de los valores occidentales, reeditar a plenitud la civilización aborigen o resucitar íntegramente en nuestras tierras el alma negra vinculada a un pasado africano (2). Si bien esta disyuntiva entre lo asumido como lo universal y lo asumido como lo propio ha recorrido toda la historia de América Latina, en cada etapa no ha representado siempre lo mismo. Ser universalista, digamos, en la época colonial tuvo como sentido ser pro-hispánico o pro-ibérico; más tarde, durante las luchas emancipadoras o en la etapa post-independencia, significó ser europeísta o pronorteamericano y, además, anti-hispánico o anti-ibérico. Desde la segunda mitad del siglo XIX y durante todo el siglo XX, el universalismo ha estado asociado fundamentalmente a una actitud pro-yanqui o pro-imperialista, aunque en algunos sectores culturales, como es el caso de la filosofía, se conserva el europeísmo. Tampoco ha de

desconocerse que durante una buena parte de ese siglo existieron no pocos universalistas de izquierda, para los cuales el centro irradiador de universalidad se encontraba no en Europa Occidental ni en los EEUU, sino en la Unión Soviética. Algo similar ha ocurrido con la posición contraria, la particularista, la cual se ha identificado, indistintamente, con el indígena, el criollo, el mestizo, el obrero, el pueblo, la nación o la región.

No es posible, por tanto, juzgar de manera abstracta una u otra posición como más o menos acertada, al margen del momento histórico en que ella se manifiesta y sin tener en cuenta el hecho de que su significado cambia de época en época. La actitud universalista, por ejemplo, tuvo en cada etapa y en cada caso una mayor o menor justificación histórica. No puede juzgarse de igual manera la actitud pro-yanqui del Alberdi o el Sarmiento de la década del 40 del siglo XIX, cuando la experiencia norteamericana parecía espléndida y la ingenuidad infantil del monstruo en formación impedía ver con claridad la peligrosidad de sus garras, que una actitud pro-imperialista a finales del siglo XX o inicios del XXI, cuando la experiencia vital de más de una centuria del subcontinente ha demostrado con creces lo que puede esperar Latinoamérica de su vecino norteamericano. Tampoco puede evaluarse con el mismo rasero el universalismo pro-yanqui y el universalismo pro-soviético, debido a la diferencia sustancial en la carga de valores que cada uno de estos universalismos llevaba consigo, aunque ambos puedan ser considerados posiciones incorrectas, tanto desde el punto de vista epistemológico como práctico-social.

De ahí la necesidad de recurrir a los hitos fundamentales de la historia latinoamericana para discernir, en cada caso, el significado de la controversia universalismo-particularismo y su papel en la búsqueda de una identidad propia. Búsqueda que comienza con el arribo mismo de los conquistadores europeos en los siglos XV y XVI y la puesta en duda de la humanidad y racionalidad de los indios americanos; búsqueda que continúa con algunos exponentes del pensamiento escolástico y que se revitaliza con inusitada fuerza en la época de las gestas emancipadoras. A partir de entonces, la historia del pensamiento latinoamericano es la historia de esa búsqueda. “La toma de conciencia de la propia identidad viene así a ser el meollo y punto de partida de la problemática del nuevo pensamiento latinoamericano” (3).

Y esa preocupación por la identidad ha ido creciendo en la misma medida que la conciencia emancipatoria. No podía ser de otro modo. El hecho de haber nacido dependiente compulsaba a Latinoamérica a asociar la toma de conciencia de sí misma con la aspiración de ruptura de los lazos de dependencia. La historia del pensamiento latinoamericano es una palpable muestra del inevitable entrecruzamiento de las ideas de emancipación y autoconciencia en nuestro contexto regional. La cultura resultante de esta mezcla de ideas tenía que tener, al decir de Leopoldo Zea, un marcado carácter

libertario (4). Sin libertad no hay marco para que los valores auténticos de la cultura tomen el lugar que les corresponde. Al mismo tiempo, aspirar a la liberación presupone determinada confianza en lo propio, cierto sentimiento no realizado de diferenciación en relación con la cultura impuesta. Identidad y liberación nunca han podido ser pensadas de manera independiente a lo largo de la historia latinoamericana.

Hoy, al igual que ayer, identidad, independencia y liberación siguen siendo para Latinoamérica asuntos indisolublemente unidos. El actual proceso de globalización, unido a la unipolaridad política que impera en el planeta, obliga al latinoamericano a enfrentar el mismo dilema de siempre: si se es diferente no hay derecho entonces a ocupar un lugar en la universalidad imperante, si se integra a esa universalidad se tiene que renunciar a una buena dosis de lo propio. Es la alternativa que impone, por un lado, una universalidad excluyente y, por el otro, una identidad forjada en alto grado por la oposición a ese tipo de universalidad.

La solución definitiva al dilema no puede estar, claro está, en la renuncia a lo propio, sino en el cambio de la universalidad misma, en la sustitución de la universalidad imperante por una que le abra espacio a todas las expresiones particulares de lo humano, en la conformación de un nuevo sistema universal de relaciones sociales que incorpore (y no que aplaste) todo lo que, surgido en distintos ámbitos socio-culturales, sea realmente valioso para el género humano. No excluyente, por naturaleza, ha de ser esa nueva universalidad, pero a la vez capaz de excluir todo lo que de excluyente tienen las culturas particulares. Su puesta en práctica no puede dejar incólume aquellos elementos de la actual cultura occidental incompatibles con esa naturaleza suya. Es por eso que, si hablamos de soluciones definitivas, el “caso” latinoamericano es insoluble al margen del “caso” mundo. “Sólo aquella perspectiva ‘posoccidental’, sólo aquella inserción verdadera de la problemática latinoamericana en la de todo el mundo, permite abordar adecuadamente el problema” (5).

Y el mundo de hoy es un mundo en crisis, un mundo en transición, un mundo requerido de un cambio en la escala de valores que guía el accionar humano. El preludio del “fin de la historia” es, en realidad, el del fin de una época. La crisis actual es una crisis epocal, una crisis universal, una crisis comparable a la que dio lugar al Renacimiento europeo. Sólo que ésta de ahora es más abarcadora, es realmente universal y es también más peligrosa, al poner en juego la supervivencia misma de la humanidad. “En este siglo y particularmente en este momento, la crisis es producida por las enormes desigualdades nacionales e internacionales, por la ausencia de un sentido humano en la revolución tecnológica y por el hecho de que la ciencia y la técnica, en no pocos casos, son usados contra el hombre (...) Es ésta la más grande distorsión entre el ser humano y las cosas, la nueva forma de adoración del becerro de oro, la sacralización de los objetos de la destrucción” (6).

La problemática latinoamericana es inseparable de la problemática global. Siempre lo ha sido. Pero en esta ocasión, la confluencia de sentidos de ambas problemáticas parece indicar que ha llegado la hora de que América Latina deje de ser un receptor pasivo de las soluciones ofrecidas en otras latitudes a los problemas universales y se convierta en partícipe activo del proceso de superación de la actual crisis epocal. Nunca, como ahora, la tradicional preocupación latinoamericana por la relación entre lo universal y lo propio ha sido expresión del problema más acuciante de la humanidad toda. Para este “momento” América Latina viene preparándose desde hace 500 años. Ir a la historia latinoamericana, a su historia real y a la historia de su pensamiento, es ahora doblemente necesario, necesario para solucionar el más raigal problema del subcontinente y necesario para enfrentar, desde Latinoamérica, la crisis de universalidad que vive la humanidad.

Ir al pasado no como simple indagación histórica, mucho menos para “arrepentirnos” por no haber sido lo que supuestamente pudimos ser y no fuimos (que tales pesquisas históricas también las tenemos), sino para comprendernos a nosotros mismos en nuestro presente y encontrar la dirección del futuro a construir. “El pasado no nos viene sólo en documentos clasificables o leíbles, anda también imperceptiblemente en lo que somos” (7). Y no somos otra cosa que el resultado de esa historia pasada. Nada se gana con lamentos por no haber tenido otra, diferente a la nuestra. A la historia hay que ir, pero para sacar de ella las fuerzas necesarias para cambiar el rumbo actual y no para “quejarnos” de que no haya transitado por un curso distinto.

Conservar el pasado es, además, una necesidad axiológica del presente. Cuando el pasado muere, los valores

entran en crisis, mueren también, se trasmutan, pierden su identidad particular, se hacen vulnerables a los sistemas de valores exógenos y ajenos a la realidad propia. ¿Y cómo dejar morir esos valores cuando más falta nos hacen, cuando los peligros que acechan a nuestra identidad son superiores a los de cualquier otra época, cuando de la defensa de esos valores necesita no sólo Nuestra América, sino la humanidad toda, cuando la universalización de muchos de esos valores pasa de ser un sueño utópico a una posibilidad real y necesaria?.

Los valores universales que en nuestro pasado histórico se defienden por figuras como Bolívar y Martí eran en muchos casos utópicos para sus circunstancias, se iban por encima de las posibilidades reales de su época, no se correspondían con los valores objetivamente universales de su tiempo. Pero esa no correspondencia era por exceso y no por defecto. Pasado el tiempo y llegando la humanidad a su vigésimo primera centuria, aquellos valores muestran ahora plena vigencia, vigencia que excede con creces las fronteras latinoamericanas y se intercepta con las demandas axiológicas que, ahora sí, son objetivamente universales.

El cambio de universalidad necesario no sería posible si antes no se crea una pujante fuerza capaz de llevarlo adelante. La integración latinoamericana bajo signos como los que hoy promueve el ALBA (Alternativa Bolivariana para Las Américas) es un primer paso imprescindible para ello. Al mismo tiempo, la integración latinoamericana podrá ser uno de los principales factores prácticos que propicien para América Latina el inicio de la superación definitiva del dilema histórico entre lo universal y lo propio, no mediante la cancelación de lo universal, no como resultado de la renuncia de lo propio, sino fraguando, como construcción real y simbólica, la confluencia de lo uno y de lo otro.

Notas

(1) **Enrique Dussel**: “1492: El encuentro del Otro (Hacia el origen del Mito de la Modernidad)”. Nueva Utopía, Madrid 1992, p. 18

(2) Cf. **Arturo Uslar Pietri**: “El mestizaje y el Nuevo Mundo”, en *Revista de Occidente*, Madrid 1967, N° 49, pp. 13-14

(3) **Leopoldo Zea**: “Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender”. UNAM, México 1993, p. 376

(4) Cf. **Leopoldo Zea**: “Descubrimiento e identidad latinoamericana”. UNAM, México 1990, pp. 47-55

(5) **Roberto Fernández Retamar**: “América Latina y el trasfondo de Occidente”, en *América Latina y sus ideas*. Siglo XXI, México 1986, p. 325

(6) **Alejandro Serrano Caldera**: “Filosofía y crisis”. Nueva Nicaragua, Managua 1984, p. 30

(7) **Enrique Ubieta**: “Martí, Varona y la tradición clásica del pensamiento cubano”, en *Revista Casa de las Américas*, La Habana 1994, N° 196, p. 84

