

## EL PROBLEMA CULTURAL IBERO

Problema central en la historia de la cultura ibérica —comprendiendo aquí tanto a los pueblos iberoamericanos como a España y Portugal—, ha sido el referente a su situación como pueblos dentro del nuevo orden mundial a que ha dado origen la cultura occidental. Este problema se planteó, tanto en la península ibérica como en el continente americano, en función con la idea de marginalidad,<sup>1</sup> especialmente a fines del xviii y, con toda crudeza, en el xix; coincidiendo este planteamiento con el mayor desarrollo y expansión del Occidente sobre el mundo. Inglaterra, Francia y Holanda crean grandes y poderosos imperios, al mismo tiempo que los Estados Unidos se transforman en una nueva nación y se expanden al sur y al oeste de la América del Norte hasta llegar a ser la gran potencia que son en nuestros días. Frente a esta expansión los países iberos, lejos de unificar sus esfuerzos, se dividen tratando de ser, cada uno de ellos, el tipo de nación cuyo modelo lo representaban los pueblos occidentales en plena ascensión. En este mismo desmoronamiento de la unidad ibérica se hace patente la falta de lazos y el fracaso de la idea que, en el pasado, había hecho posible la existencia del Imperio español y portugués en el mundo. Por ello iberos e iberoamericanos se plantean una serie de problemas semejantes, siendo el central de ellos el de su situación en el nuevo orden que la expansión occidental había creado.

España y Portugal, por un lado, toman conciencia de su marginalidad respecto al mundo que se está formando y buscan en sus entrañas la explicación de las causas de lo que llaman su *decadencia*. Los pueblos iberoamericanos, por el otro, toman conciencia de la marginalidad de la cultura en que han sido formados y se lanzan a asimilar los valores y frutos de la nueva cultura. La reacción contra el pasado será violenta en uno y en otro lado, tan violenta como la reacción de quienes se aferrarán en la permanencia de ese pasado. El siglo xix será el campo de batalla de esas actitudes. El eje de ambas, sin embargo, será el mismo: la necesidad de definir el puesto del hombre ibero en el mundo moderno creado por el Occidente. La polémica desde el punto de vista cultural se planteará en España, y en forma muy semejante en Portugal, en torno a la pregunta, ¿existe una ciencia española, como existe una ciencia europea?; y en la América ibera la interrogación girará en torno al problema de la existencia de una literatura, una filosofía o, más ampliamente, de una cultura americana.<sup>2</sup> Pregunta que no lo es tanto por la originalidad de la ciencia ibera o la cultura iberoamericana, como por lo que la una y la

<sup>1</sup> Cf. mi libro *América en la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

<sup>2</sup> Cf. mi libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, El Colegio de México, México, 1949.

otra tendrían o podrían tener de europeas u occidentales. La pregunta, más claramente expresada, sería: ¿Nosotros somos también europeos? ¿Nosotros somos también occidentales? Y, si lo somos, ¿en qué medida? ¿Cuál es nuestro puesto en esa cultura? ¿Cuáles son nuestras capacidades para colaborar en ella? Porque la originalidad no es aquí otra cosa que un índice de capacidad para colaborar en una tarea que se supone común.

En España la pregunta sobre la existencia de una ciencia española alcanza su máxima expresión en la polémica sostenida en la segunda mitad del XIX, la misma época en que varios de los más destacados ideólogos culturales de la América ibera se hacían preguntas equivalentes en torno a la idea de una cultura americana. Ciencia entendida como misión concreta de un pueblo en el desarrollo de la historia. Porque ciencia la tenía Europa, consciente de su papel en el desarrollo de esa historia, esto es, *conciencia*. Tal era la ciencia o *conciencia* anheladas por los pueblos iberos. De esta ciencia o *conciencia* había hablado Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*. "El puro autoconocerse en el absoluto ser-otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia, o saber en general." La ciencia, como autoconciencia, como autoconocimiento, como toma de conciencia de lo concreto en lo general o universal, tal es el problema del mundo ibero ante el mundo dentro del cual se ve forzado a participar. La toma de conciencia que ha alcanzado su máxima expresión en Europa y que faltaba al mundo ibero consciente ya de esta falta.

Por ello la pregunta sobre la existencia de una ciencia española o una cultura iberoamericana tendría que encontrar, en principio, una respuesta negativa y dolorosamente pesimista, tal y como la dieron nuestros Sarmientos, Lastarrias, Bilbaos o Moras, así como otros muchos de los más destacados liberales hispanos. El mundo ibero en lo que había sido y llegado a ser, era ajeno al universo humano que se había creado mientras él se aferraba al pasado. De este mundo no era otra cosa que pasado, lo que había sido y no tenía por qué seguir siendo. Para cambiar esta situación, el ibero tenía que saltar de su situación concreta, individual, limitada a lo universal, al universo creado por el Occidente al expandirse. Ese Occidente que, en la mente de Hegel, representaba la máxima encarnación del Espíritu objetivo. "El espíritu que se sabe así, desenvuelto en tanto que espíritu, es la ciencia", decía el filósofo alemán. Tal era la ciencia que faltaba a los pueblos iberos y sobre la cual interrogaban sus mejores hombres. A los pueblos iberos les faltaba *conciencia* de su relación *con* otros, y era esta falta de *conciencia* la que les transformaba en pueblos marginales, no sólo marginales respecto a Europa, respecto al Occidente, sino respecto a la historia y al espíritu en general.

El problema ibero fue y es el problema de la incorporación de sus pueblos a esa universalidad encarnada en el mundo creado por la acción occidental. El ibero tenía que trascender sus limitaciones como pueblo concreto para tomar conciencia de su papel como miembro de una comunidad más amplia. "La

faena de conducir al individuo desde su punto de vista informe hacia la ciencia —dice Hegel— había que tomarla en un sentido general y considerar al *individuo general*, al espíritu autoconsciente en su formación.” Tal era también la faena a que se habían entregado los próceres de la “emancipación mental” ibera. El mundo ibero estaba formado por individuos concretos, sin conciencia de su universalidad, de sus relaciones con los otros. “El individuo especial —sigue diciendo Hegel— es el espíritu incompleto, una configuración concreta en cuya existencia entera domina una determinidad, y en la cual están presentes los demás solamente con rasgos borrosos.” Aclarar la plenitud de esta configuración, hacerla consciente, era la tarea a realizar por los pueblos iberos si se quería que los mismos fuesen algo más que individuos especiales, concretos y, por ende, marginales, ajenos a la marcha del espíritu, el progreso o la historia.

Para lograr esta ciencia o *conciencia* de sí mismos en relación con la universalidad de que sólo eran parte concreta, los iberos tomaron del Occidente o Europa una idea acuñada en él, la de lo nacional. Lo nacional, como expresión concreta de lo universal. Inglaterra, Francia, Alemania, se sabían expresiones concretas de lo universal, etapas necesarias del espíritu. Las nuevas naciones formadas en la Península y en la América ibera anhelaban también ser expresiones de ese espíritu en su marcha y desarrollo. Pero al hacer esto olvidaron una dimensión que había hecho posible la ciencia o *conciencia* europea, la conexión histórica, la conexión que debe guardar el presente concreto, siempre fugaz, con el pasado, con lo que se ha sido, y con el futuro, con lo que se puede llegar a ser teniendo ese pasado como horizonte y límite de posibilidad.

El mundo ibérico, al tomar conciencia de sí mismo, se vio amputado del mundo al que quería pertenecer. El pasado se le presentó como el obstáculo a superar por un futuro que representaba su contrapartida. Por ello, lejos de hacer lo que los pueblos occidentales, asimilar el pasado, cortó con él, o al menos tal cosa pretendió. De esta manera trató de escapar a lo que consideraba su particularidad insuperable para saltar a lo universal, sin conseguir otra cosa que un abstraccionismo que aún le pesa. La realidad y el ideal a realizar quedaron separados, como separado quedó el pasado del futuro. Precisamente, el problema central de la cultura ibera en nuestro tiempo ha sido éste de la conciliación de la realidad con el deseo, el pasado como hecho con el futuro como posible realización. En pie ha quedado el problema de la *conciencia* de estos pueblos como el paso de una realidad concreta a la universalidad no menos concreta.

La polémica española en torno a la existencia o inexistencia de una *ciencia* en España, decíamos, fue una angustiada expresión del problema que se ha planteado a todos los pueblos iberos. La posibilidad o imposibilidad de esta

*ciencia* fue vista como algo más que la simple capacidad del ibero para la técnica moderna. De esa posibilidad o imposibilidad dependía todo el futuro de los pueblos iberos. España, al igual que los pueblos por ella formados, se sentía ligada a un pasado que formando su propio ser era imposible destruir sin destruirse a sí misma. Y era, precisamente, este ser, este haber sido lo que era, lo que le impedía ser lo que en vano anhelaba llegar a ser. El ibero se veía obligado a una elección tajante. Pedro Laín Entralgo habla de esta situación propia de España y de nuestros pueblos. El liberal, por ejemplo, el hombre que aspiraba a hacer de España un mundo moderno, no podía aceptar pasado alguno, por ser este pasado la contradicción del futuro anhelado. “El programa histórico del progresismo español —dice Laín Entralgo— tenía como punto de partida, por modo más o menos explícito, una concepción adánica de la nación española, una ruptura con todo el pasado español ulterior a Recaredo o a Fernando el Católico. Su meta era la adscripción de nuestro país a formas de vida no españolas ni hispanizadas, casi siempre —y no por azar— francesas o inglesas.”<sup>3</sup> Aspiraba a hacer de España una nación moderna, pero empezaba negando la base de esa nación, el pasado del cual era expresión desarrollada. Al frente estaba su opositor, el español afianzado en el pasado, pero en un pasado petrificado, sin posibilidad futura alguna. “La derecha española del siglo XIX sólo supo afirmar a España en su glorioso pasado, pero sin ánimo de creación, sin ansia de verdadera originalidad histórica. Ésta fue su limitación; porque en la cima espléndida de su pretérito no había sido España una “nación”, en el sentido moderno de la palabra, sino un imperio católico; esto es, una empresa esencialmente supranacional.”

En esta pugna una parte de España se negaba a hacer, precisamente, lo que habían hecho las naciones modernas que le servían de modelo, a realizar la absorción del pasado como instrumento de concretización del futuro a realizar; mientras la otra España se empeñaba, a su vez, en negarse a todo futuro por lo que éste implicaba de cambio, del ineludible cambio del futuro que se quería transformar en algo permanente. De esta manera la ciencia, como *conciencia*, resultaba ajena a un pueblo que se oponía a toda asunción histórica plena, a la auténtica universalidad de lo concreto de que hablaba Hegel y caracterizaba a los pueblos modernos nuevos hacedores de historia, protagonistas de la misma por la conciencia que tenían de su propia realidad en función con la tarea de universalización que se habían asignado.

La modernidad se había caracterizado, precisamente, por la capacidad del europeo por hacer de su pasado un instrumento al servicio de su futuro. El pasado, lejos de ser un estorbo, era el necesario antecedente, la escala o escalón que era menester tomar para llegar al futuro proyectado en un progreso sin fin.<sup>4</sup> Nunca para estos pueblos fue el pasado, la historia, un obstáculo, sino

<sup>3</sup> Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Aguilar, Madrid, 1956.

<sup>4</sup> Cf. mi *América en la Historia*.

el mejor instrumento para superarla y renovarla. Cada pueblo transformado en nación se veía a sí mismo como el centro de la historia por lo que había hecho y por lo que proyectaba hacer. Esta conciencia era la que faltaba a España, y, con España, a todos los pueblos iberos que se planteaban los mismos problemas sin llegar a darles otras soluciones que las designadas con el nombre de liberales y conservadores. Mundo permanente en guerra civil, sin otra capacidad para la integración y la unidad que la destrucción del adversario. La misma actitud del “cazador de cabezas” primitivo de que habla Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, que necesitaba destruir a su adversario para afianzarse como individuo en el mundo, como conciencia única y universal. En este caso el adversario para el ibero lo ha sido o el pasado o el futuro de su propia historia. Permanente autodestrucción del ibero en su afán por universalizarse rompiendo con lo que debería ser el apoyo de esta universalización: la historia.

El ibero ha pecado aquí de lo que Hegel llama *impaciencia*. Por impaciencia se ha negado a seguir el camino de la historia que lleva, paso a paso, a la ciencia como autoconocimiento. “La cultura —dice Hegel— . . . consiste en adquirir esto que está ahí, en asimilarse su naturaleza inorgánica y adueñarse de ella.” Esto es, toma de conciencia de los hechos que forman la historia en función con el sentido general de la misma. De lo dado, de los hechos, de la “autoconciencia” de ellos ha de surgir el “devenir y su reflexión”. “La ciencia expone, en su configuración, tanto este movimiento formativo, en su detalle y necesidad, cuanto aquello que ha pasado ya a ser momento y haber del espíritu. El fin es la evidencia que el espíritu tiene de lo que es el saber. La impaciencia reclama lo imposible, a saber: la consecución del fin sin los medios.” El ibero ha tratado, precisamente, de alcanzar la universalidad en su sentido más abstracto, esto es, deshaciéndose de los medios, echando por la borda todo pasado o todo posible futuro; negándose a ser lo que es para ser otra cosa, o negándose a ser otra cosa para poder seguir siendo el mismo. Dos formas de petrificación de lo humano, dos expresiones de la negativa, aunque inútil, de aceptar la humanidad en su sentido concreto para el logro de la universalidad de la misma. Impaciencia. Los hombres, como los pueblos, deben seguir un camino, el que va de lo concreto a lo universal, de lo particular a lo general; que es lo particular y concreto lo que hace posible la auténtica universalidad. Por ello agrega Hegel al hablar de las dificultades que implica el seguir este difícil camino de la universalización de lo concreto: “. . . hay que soportar la longitud de este camino, pues todos los momentos son necesarios; de otra parte hay que detenerse en cada uno, pues cada uno de ellos es a su vez una formación individual entera, y será considerado absolutamente, sólo cuando se considere su determinidad como el todo o lo concreto, o bien cuando se considere el todo en la peculiaridad de esta determinación. Un problema de paciencia es el que se plantea al mundo ibero en su renovado afán por reincorporarse a

lo universal. "Así como la sustancia del individuo —agrega Hegel—, el espíritu universal, ha tenido la paciencia de recorrer estas formas en tan largo lapso y se ha tomado el inmenso trabajo de la historia universal, en la cual ha conformado a cada uno según el haber entero de que es capaz; así como no podía adquirir la conciencia de sí por un trabajo de menor magnitud; así tampoco, por la propia índole de la cosa, puede el individuo concebir su sustancia con menor trabajo. . ."

El camino paciente del espíritu, de acuerdo con las ideas de Hegel, sería la evolución. Esto es, la transformación natural de las sociedades y pueblos. El paso natural de una etapa a otra. Nunca el salto, nunca la revolución que es opuesta a la propia naturaleza de la nación o pueblo que la realiza. Hace poco más de un siglo, el sagaz observador de la sociedad y política norteamericanas que fue Alexis de Tocqueville, no dejaba de relacionar sus experiencias en la nación norteamericana con las que se tenían de los pueblos que formaban la llamada América latina. Pueblos que se agitaban y se destrozaban sin piedad a sí mismos. Pueblos en permanente lucha interna para los cuales no concebía Tocqueville otra solución que el orden dictatorial. El despotismo ilustrado o conservador, pero siempre el despotismo como medio para poner fin a la anarquía que imposibilitaba la organización social de estos pueblos. "Se sorprende uno al ver agitarse a las nuevas naciones de la América del Sur —decía—, desde hace un cuarto de siglo, en medio de revoluciones renacientes sin cesar, y cada día se espera verlas volver a lo que se llama su *estado natural*." Esto es, se espera siempre que estas revoluciones no sean sino un instrumento para que esos pueblos tomen el camino que les es más natural, tal y como otros pueblos lo han hecho en su marcha hacia el progreso. Sin embargo, surge la idea pesimista. ¿No será éste el estado natural de los pueblos iberos? ¿No estarán destinados estos pueblos a devorarse a sí mismos? "Pero, ¿quién puede afirmar que las revoluciones no sean, en nuestro tiempo, el estado más natural de los españoles de la América del Sur? En estos países, la sociedad se debate en el fondo de un abismo del que sus propios esfuerzos no pueden hacerla salir." "El pueblo que habita esta bella mitad de un hemisferio —agrega Tocqueville— parece obstinadamente dedicado a desgarrarse las entrañas y nada podrá hacerlo desistir de ese empeño. El agotamiento lo hace un instante caer en reposo y el reposo lo lanza bien pronto a nuevos furores. Cuando llego a considerarlo en ese estado de miserias y de crímenes, me veo tentado a creer que para él el despotismo sería un beneficio. Pero estas dos palabras no podrán encontrarse unidas nunca en mi pensamiento." <sup>5</sup>

Olvido de la realidad, olvido de lo concreto, parece ser la tónica que ha llevado a los pueblos iberos a ese desgarramiento interno en la pugna que se

<sup>5</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

establece entre lo que se es y lo que se quiere ser. Llevados por naturaleza por una cierta vía cultural, aquella que les señala la herencia recibida, se han visto, al mismo tiempo, obligados a tomar otras vías que ya no les son tan naturales, aunque puedan llegar a ellas como otros muchos pueblos por propia evolución. Lo cierto es que este cambio de orientación se les presenta, a partir de una cierta etapa de la historia del mundo, con una urgencia inaplazable. Urgencia provocada por la marcha de ese mismo mundo que resulta no ser ya la que se habían fijado los pueblos ibéricos. Los grandes emancipadores mentales de la América ibera tienen clara conciencia de este hecho. Conocen la realidad, la dura realidad que les ha tocado en suerte, pero saben también de lo urgente y necesaria que es la transformación de la misma para ponerla a tono, a la altura de la nueva marcha del mundo, cuya pauta marcan otros pueblos que no son ya los ibéricos.<sup>6</sup>

Jean Sarrailh en su magnífica obra *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo xviii* ha mostrado la realidad con la que se tropezaron los hombres que en España, al igual que otros semejantes a ellos en Portugal y en la América ibera, se empeñaron en incorporar a la Península por las nuevas líneas de la historia señaladas ya por la Europa occidental. Esta preocupación, sin embargo, lo era de una minoría. Una minoría en lucha contra los hábitos y costumbres de la gran masa ibera. “La masa española —dice Sarrailh—, obstinadamente rutinaria, parece muy difícil de penetrar por las ‘luces’ del siglo. Con ella tendrán que chocar los reformadores.” Una masa contraria a toda reforma, aunque ésta la beneficie. Una masa sólo dispuesta a aceptar aquello que tradicionalmente había sido aceptado por sus mayores. Contra esta masa tropieza un Jovellanos cuando trata de cambiar la administración de Cazalla para evitar los abusos de la policía. “A pesar del beneficio que hubieran podido esperar de la reforma proyectada —dice Sarrailh—, los vecinos principales opinaron que había que conservar a los alcaldes, y los demás, ‘gentes de rutina’, siguieron ciegamente su opinión. Los hombres de Cazalla declararon a Jovellanos, durante una asamblea, que ‘no convenía se hiciese novedad’.” Un eco de aquel “Así lo hicieron mis padres”.<sup>7</sup>

Por su parte declara el Duque de Cars en 1782 que “era un principio absoluto hacer siempre lo que se había hecho el día anterior, y hacerlo absolutamente de la manera como se había hecho”. “Lo hicieron así mis padres”, es la ley del hombre del campo. Esto es, rutina permanente y prejuicio. Apego al pasado en una época que urgía a los hombres y a los pueblos a mirar hacia el futuro. España, y con España los pueblos ibéricos, se aferraban así al pasado mientras otros pueblos marchaban decididamente hacia el futuro. Frente a este empeño surgió así el de la minoría ibérica dispuesta, por la

<sup>6</sup> Cf. mi libro *Dos etapas...*

<sup>7</sup> Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo xviii*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

buena o por la mala, a transformar a sus pueblos en naciones modernas. Modernización que debería ser alcanzada por otras vías que no habían sido naturales a los pueblos que la habían logrado. Por eso el chileno Lastarria se duele cuando compara la forma como los pueblos iberos tratan de modernizarse con la forma como la han alcanzado Norteamérica y la Europa occidental. "Cuando los Estados Unidos se emanciparon políticamente —dice—, no se emanciparon de la literatura inglesa, y ésta pudo servirles y les sirvió, en efecto, para su nueva situación, por que continuaron siendo británicos sus sentimientos y sus ideas, sus intereses y sus necesidades sociales, con la sola diferencia de que su sociabilidad debía ser mejor servida por la nueva organización republicana, y podía serlo porque ésta no era una novedad violenta, sino un progreso, un desarrollo natural."<sup>8</sup> Y lo mismo sucedió con la mayoría de sus instituciones políticas, económicas y sociales que, sin renunciar a ellas, fueron la base de su nueva situación. Los pueblos ibéricos no; éstos se encontraban obligados a renunciar a lo heredado, a lo que había formado la tradición, los hábitos de sus padres, para adoptar formas de vida e instituciones que les resultaban violentas y opuestas. Al apego al pasado tenía que contestarse con una renuncia al pasado, a la tradición con la novedad. La una no encajaba en la otra, no se encontraba entre la una y la otra, entre la tradición y la novedad, ningún lazo de unión. El salto tenía que ser mortal, del pasado al futuro sin liga alguna de continuidad. Por ello mientras los hábitos y costumbres heredados por Norteamérica de los ingleses la llevaron naturalmente a la situación de progreso y libertad que habían de caracterizarla ante el mundo, los hábitos y costumbres heredados de España por los hispanoamericanos los condujeron a un tipo de orden social y político que en nada se diferenciaba del impuesto por España en sus colonias, a una situación opuesta, negada, a todos los principios de libertad, democracia y progreso que caracterizaban a los pueblos que regían ya el mundo. Dicha situación —dice Lastarria— "contrariaba abiertamente los fines de la revolución americana, y en lugar de encaminarnos a corregir nuestro pasado y a preparar nuestra regeneración, nos encadenaba en el punto de partida, rehabilitando el sistema colonial".

Siempre el pasado enfrentándose a todo posible futuro, obstaculizándolo en lugar de servirle de punto de partida y natural complemento. Jovellanos en España se rebela contra esta oposición en igual forma como lo hicieran años después sus iguales en la América ibera. "La preocupación, inseparable compañera de la ignorancia —dice en un discurso—, levanta a todas horas el grito contra toda novedad, sin examinar si es útil, y declama continuamente en favor de las máximas rancias, por más que sean erróneas y funestas. Ambas prefieren el mal conocido al bien por conocer."<sup>9</sup>

<sup>8</sup> José Victorino Lastarria, *Estudios Literarios*, Santiago de Chile, 1842.

<sup>9</sup> Citado por Sarrailh, en *op. cit.*



El problema cultural ibero ha sido, así, el de su incorporación a la universalidad. Sólo que entendía por universalidad, pura y estrictamente, lo realizado y por realizar por la cultura europea u occidental de la cual se sabía parte. Una parte puesta al margen por una serie de sucesos históricos. El mundo ibero, en lugar de marchar por las nuevas vías de la cultura occidental, se había afianzado a vías que no eran ya las seguidas por ese mundo. El mundo ibero no sólo se sabía al margen de la universalidad, sino sufría, además, las consecuencias naturales a esa marginalización. Este mundo, lejos de formar parte del mundo de que se sabía originario, formaba ahora parte del mundo que servía de campo de expansión al Occidente. Parte del mundo que el Occidente había creado al expandirse por África, Asia y Oceanía. El mundo ibero, pese a todas sus pretensiones, no era, para los occidentales, más de lo que eran los pueblos que habitaban esos otros pueblos. De este hecho ya tenían clara conciencia los próceres de la emancipación mental iberoamericana cuando decían, como Bello: "¿No harán las repúblicas americanas, en el progreso general de las ciencias, más papel, no tendrán más parte en la mancomunidad de los trabajos del entendimiento humano, que las tribus africanas o las islas de Oceanía?"<sup>10</sup> Y así era, para Europa y el Occidente en general, no sólo los pueblos iberoamericanos, sino todo el mundo ibero no eran más que esos otros mundos sobre los cuales había llevado su expansión. Pese a todos sus esfuerzos, el mundo ibero no era más que esos pueblos donadores de materias primas y mano de obra.

Sin embargo, el Occidente al expandirse sobre esos pueblos habrá de formar en ellos una conciencia coincidente con la que expresaba el mundo ibero. La incitación del Occidente sobre el resto del mundo, como dice Toynbee, ha alcanzado los lugares que parecían más apartados. Ningún continente, ningún pueblo, ninguna sociedad ni ningún hombre parece haber escapado a la expansión occidental y, con ella, a la incitación que la misma ha provocado. El sentido de marginación que pareciera propio del ibero se ha hecho igualmente patente en otros pueblos. Otros pueblos en Asia, África y Oceanía se han venido haciendo preguntas sobre su cultura y el porvenir de ella que poco se diferencian de las que los iberos han venido haciéndose desde hace poco más de un siglo. Árabes, hindúes, chinos, egipcios, malayos, sudafricanos, y congoleses y hombres de otros muchos pueblos, se han venido planteando en estos últimos años problemas que se asemejan mucho a los que los pueblos del mundo ibero se han venido planteando y siguen planteándose.

También estos pueblos, como el ibero, se hacen preguntas sobre la originalidad de su cultura y lo que esa originalidad puede representar en el mundo actual, un mundo, quiérase o no, occidentalizado. Las preguntas y las respuestas se realizan ya, en todo el mundo conocido, dentro del ámbito de los temas propios de la cultura occidental. Todos esos pueblos no reaccionan ya,

<sup>10</sup> A. Bello, *Discurso en el aniversario de la Universidad*, Santiago de Chile, 1848.

como en el pasado, en función con ideas regionales, sino en función con la universalidad a que ha dado origen la expansión de los pueblos occidentales. Y en nombre de esta universalidad reclaman derechos y se aprestan a romper toda marginalidad que aún se trate de imponerles. Esto es, tanto asiáticos como africanos y oceánicos se saben ya partes de una comunidad que trasciende sus limitadas comunidades primitivas: la comunidad humana. Se saben pueblos entre pueblos, hombres entre hombres. Esto es, van tomando la conciencia de universalidad de que hablaba Hegel, una conciencia que parecía exclusiva de los pueblos occidentales que ahora resultan tenerla tan limitada como los pueblos por los cuales se expandieron.

Por ello en nuestros días se da el raro fenómeno de que al mismo tiempo que los hombres de esos pueblos no occidentales toman conciencia de la universalidad de su propia humanidad, los hombres de los pueblos occidentales que hasta ayer se consideraban expresión de toda humanidad y universalidad toman ahora conciencia de sus limitaciones como humanos y universales. Desde dos puntos de vista, occidentales y no occidentales van convergiendo en un solo punto de vista: el de lo humano equidistante entre el infrahombre que en el pasado fue el no occidental y el superhombre que en ese mismo pasado se consideró el occidental. Ni infrahombres ni superhombres, pura y simplemente hombres. Hombres, como todos los hombres, plenos de posibilidades y de limitaciones. Por ello frente a ese mundo marginal al Occidente que ahora toma conciencia de la universalidad de su humanidad ha dicho un europeo como Sartre: "Éramos antaño europeos de derecho divino. Pero ya sentíamos desplomarse nuestra dignidad bajo las miradas norteamericanas y soviéticas. Europa no era más que un accidente geográfico, la península que Asia emite hacia el Atlántico. Por lo menos, confiábamos en recuperar un poco de nuestra grandeza a los ojos domésticos de los africanos. Pero ya no hay ojos domésticos: hay unas miradas salvajes y libres que juzgan nuestra tierra." Así, otros mundos, otros pueblos, juzgan con sus ojos de hombres de lo humano de otros pueblos y se reconocen como sus semejantes, sus iguales, acabando con sus pretensiones sobrehumanas. Esto es, juzgan ya a pueblos que hasta ayer se consideraban modelo de humanidad y avaros donadores de la misma. Por ello, al mismo tiempo que el no occidental se reconoce en otros hombres y de esta manera se universaliza, el occidental va a su vez reconociendo las limitaciones de su humanidad abandonando el falso humanismo que le hacía sentirse algo más que hombres. Los no occidentales por una vía, los occidentales por otra, se van encontrando en un centro en el que se reconocen semejantes. "Si queremos hacer estallar esta finitud que nos aprisiona —dice Sartre—, ya no podemos contar con los privilegios de nuestra raza, de nuestro color, de nuestras técnicas. No podremos unirnos a esa totalidad de la que nos exilian esos ojos negros, sino arrancándonos nuestras mallas blancas para tratar de ser, simple-

mente hombres.”<sup>11</sup> Tal es, también, el punto de vista de otros occidentales que de esta manera acomodan su humanidad a la más plena y universal de las expresiones de toda auténtica humanidad. Siguiendo esta línea, y como una réplica y coincidencia ibera, están las palabras del poeta Octavio Paz que hablan también de ese humanismo al decir: “Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allá, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.”<sup>12</sup>

Ha sido precisamente en estos últimos años cuando las angustiosas preguntas que se venían haciendo los pueblos iberoamericanos sobre su cultura van encontrando una respuesta positiva. El anhelado universalismo se va perfilando en su horizonte. Ya no más el universalismo donado por el Occidente, sino el universalismo que da la conciencia de formar parte de una comunidad más amplia que la puramente nacional u occidental. Y desde este punto de vista estos pueblos dejan de ser pueblos marginales a una determinada cultura y supuesta universalidad para saberse miembros, partes, de una universalidad más amplia y colaboradores activos de ella. Otros pueblos, muchos otros pueblos, al igual que los pueblos iberos, vienen luchando por que se les reconozca la humanidad que el Occidente ha reclamado para sus hombres. Hombres de todas las regiones geográficas del mundo, de todos los sectores sociales, de todas las razas, de todos los colores, reclaman un puesto en la tarea para elevar el nivel de vida cultural y material de lo humano en todas sus expresiones. Los 170 millones de habitantes de la América Latina, dice el iberoamericano Arturo Frondizi, están luchando por lo mismo que luchan otros millones de hombres en otros pueblos. “Nuestra lucha es parte de la gran lucha mundial que en este momento se realiza por dignificar moral y materialmente al ser humano.”

De esta manera el mundo ibero va tomando conciencia de su más auténtica universalidad al saberse, no sólo contemporáneo de otros pueblos y otros hombres, sino responsable, con ellos, de su porvenir. La ciencia o conciencia reclamada por Hegel es ya un hecho en el mundo ibero que está captando ya sus relaciones con otros pueblos que, al igual que los suyos, aspiran a trascender toda limitación circunstancial, todo anacronismo y toda especie de marginalización. “El puro autoconocerse en el absoluto ser otro —decía Hegel— es el fundamento y la base de la ciencia o saber en general.”

LEOPOLDO ZEA

<sup>11</sup> *Orfeo Negro*, Buenos Aires, 1957.

<sup>12</sup> *El Laberinto de la Soledad*, Cuadernos Americanos, México, 1948.