

Miguel Rojas  
Gómez

*Identidad e integración  
en la filosofía de la  
historia de  
Leopoldo Zea*

**La Filosofía latinoamericana como filosofía universal concreto situada**

**A**l hacer un balance del pensamiento del siglo xx latinoamericano aparece una personalidad paradigmática, el mexicano Leopoldo Zea (1912-2004), cuya obra por los aportes realizados ha sido reconocida no solo en América Latina, sino también en Europa, Rusia, Asia y Estados Unidos. En este sentido señaló el norteamericano Harold Eugene Davis que hay “mucha validez en la interpretación del profesor Zea y estamos convencidos de que todo investigador en este campo [el pensamiento latinoamericano] tiene que vérselas con ella”,<sup>1</sup> pues “la síntesis de Zea ofrece un punto de partida muy valioso”.<sup>2</sup> Además añadió que “muchos investigadores norteamericanos, consciente o inconscientemente se inspiraron en las tesis de Zea”<sup>3</sup> a la hora de estudiar la realidad latinoamericana. Mas, los aportes del Maestro mexicano trascienden por su actualidad a la cultura latinoamericana para ofrecer herramientas teórico-metodológicas en los temas de la cultura, la filosofía, la antropología, la identidad cultural y la integración.

En torno al debate de la existencia de una cultura y filosofía latinoamericanas auténticas respondió a los escépticos y

<sup>1</sup> Harold Eugene Davis: “La historia de las ideas en Latinoamérica”, en Leopoldo Zea (ed.): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, p. 233, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.

<sup>2</sup> Ob. cit., p. 234.

<sup>3</sup> Ob. cit., p. 233.

nihilistas: “¡No volvamos a repetir la vieja historia, aceptando que sólo seremos plenamente hombres, que tendremos una auténtica cultura y una no menos auténtica filosofía, cuando nos asemejemos, una vez más, al hombre occidental en su desarrollo”.<sup>4</sup> Así respondió a las tesis del peruano Augusto Salazar Bondy y a los analíticos latinoamericanos, pues el primero refería que toda la cultura latinoamericana, incluida la filosofía eran inauténticas y enajenadas, mientras los segundos hablaban de que se alcanzaría una filosofía en América Latina cuando se alcanzase el rigor técnico-filosófico y crítico. Sin regatear validez en algunos de los planteamientos de éstos, con algunos de los cuales llegó a coincidir, afirmó que lo primero que había que hacer era *descolonizar las conciencias*, para poder reconocer la existencia de una cultura y filosofía propias y auténticas. Cultura y filosofía que expresan, inevitablemente, la interrelación de lo universal y lo particular.

Al problema de las relaciones de la cultura y la filosofía latinoamericanas con las de Europa u Occidente, a las antinomias de imitación-creación, autenticidad-inautenticidad esclareció que la “autenticidad [...] no será afectada por el hecho de que se hayan adoptado unas determinadas ideas, supuestamente ajenas a la realidad de esta América. Y digo supuestamente —precisó—, porque la posibilidad misma de la adopción de tales ideas, está indicando que tienen que ver con tal realidad, aunque haya sido otro el contexto de su origen. Autenticidad que se ha expresado, paradójicamente, en la afirmación de que tal adopción sólo ha podido originar malas copias de los modelos adoptados. Malas copias por no repetir, fielmente, los modelos propuestos ya que, sobre este propósito de supuesta imitación, se ha impuesto, una y otra vez, la realidad de quien pretende imitar. Imposición de ineludible realidad es lo que da, a sus expresiones, autenticidad”.<sup>5</sup>

La inautenticidad no radica en el hecho de la asunción de determinadas corrientes occidentales como la Escolástica, la Ilustración, el Romanticismo, el Positivismo, el Liberalismo, el Marxismo, el Existencialismo u otros “ismos”, sino en la capacidad de asimilar o recepcionar crítica y creadoramente aquellas ideas y

<sup>4</sup> Leopoldo Zea: *La filosofía americana como filosofía sin más*, decimoquinta edición, p. 113, Siglo XXI Editores, México D. F., 1994.

<sup>5</sup> \_\_\_\_\_: *Filosofía de la historia americana*, pp. 17-18, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1978.

teorías surgidas en otros contextos y circunstancias. No se puede negar el hecho de cierta occidentalización del mundo, más acentuadamente con la modernidad y hoy con la globalización. De lo que se trata es de adoptar una postura crítica depuradora respecto de las tesis hegemónicas y las ideas abstractas que tienden a negar los valores de otras culturas y hombres insertos en otras realidades y circunstancias, al mismo tiempo que se pueden asumir creadoramente aquellas ideas y productos culturales que contribuyen a humanizar el hombre en su aquí y ahora, o que le dan instrumentos para llevar a cabo un proceso de desalienación, humanización y libertad. Por otro lado, no se puede obviar el aporte de la cultura vernácula o propia como en el caso particular de la latinoamericana, porque toda cultura es un hecho de transculturación. Zea insistía que “una cultura original [es tal] por su origen, por el hombre o pueblo que la expresa”<sup>6</sup> con un fin humano.

En cuanto a la dialéctica de lo universal y lo específico señaló: “lo universal como expresión de lo que hace del hombre y sus obras de este o aquel lugar, de este aquel tiempo, una expresión concreta de lo humano por excelencia, del Hombre sin más. Del Hombre al que es esencial una diversidad de expresiones entre las que necesariamente se encuentran las del hombre de esta América”.<sup>7</sup> Sin duda aprendió de la tradición latinoamericana decimonónica de un Simón Rodríguez, un Francisco Bilbao, un Andrés Bello, un José María Torres Caicedo, un Justo Sierra o un José Martí, que la verdadera universalidad es una universalidad concreta, y que por ende la auténtica humanidad es siempre “una humanidad concreta”,<sup>8</sup> y por consiguiente, “en último término —acotó— la problemática que la realidad concreta plantea a toda filosofía tendrá que culminar en soluciones o respuestas que también pueden ser válidas para otras realidades. De allí la llamada universalidad de la filosofía”<sup>9</sup> y la cultura. Reveló, además, que también la universalidad proviene del aporte específico o propio que se generaliza y sirve a otros hombres en situaciones concretas. Por eso dirá que “la capacidad para

<sup>6</sup> \_\_\_\_\_: *América en la historia*, p. 12, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1957.

<sup>7</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., p. 77.

<sup>8</sup> Ob. cit., p. 41.

<sup>9</sup> Ob. cit., p. 27.

hacer de lo propio algo universal [es también] válido para otros hombres en situación semejante a la propia”<sup>10</sup>.

Uno de los méritos de Zea es que desde muy temprano, 1942, —armado del historicismo orteguiano, tamizado por su maestro José Gaos—, sostuvo que “los temas abstractos tendrán que ser vistos desde la circunstancia propia del hombre americano. Cada hombre verá de estos temas aquello que más se amolde a su circunstancia. Estos temas los enfocará desde el punto de vista de su interés, y este interés estará determinado por su modo de vida, por su capacidad o incapacidad; en una palabra, por su circunstancia. En el caso de América, su aportación a la filosofía de dichos temas estará teñida por la circunstancia americana”.<sup>11</sup> “La Cultura Occidental [sic] de la cual somos hijos y herederos —subrayó— necesita de nuevos valores sobre los cuales apoyarse”.<sup>12</sup> Y Zea, como se ha reconocido, contribuyó a aportar a nivel conceptual la conciencia de un *humanismo concreto y plural*, la existencia de una *universalidad concreta* y la concepción de la identidad cultural en la teoría como necesidad práctica de integración.

En cuanto al debate de la concepción misma de la filosofía propugnó la “reivindicación de la filosofía como ciencia estricta, en cuanto se refiere al hombre en todas sus expresiones”.<sup>13</sup> Y aunque es discutible si la filosofía es una ciencia, lo que no se puede poner en duda es que una verdadera filosofía debe abordar lo humano en todas sus expresiones y manifestaciones. A la inversa de la tendencia occidental dominante, que hizo del hombre occidental el arquetipo de *homo universalis* por antonomasia, a través del cual se medían los demás hombres en sus manifestaciones concretas, considerándoles iguales o inferiores, Zea reivindicó que la filosofía debía justipreciar al hombre en todas sus expresiones de humanidad concreta. Aunque en honor a la verdad, también existe en el pensamiento y la cultura europea otra tendencia, la *humanista*, en la que representativamente hay que reconocer a Bartolomé de las Casas, Antón Anchieta, Michel

<sup>10</sup> \_\_\_\_\_: *América en la historia*, ed. cit., p. 32.

<sup>11</sup> \_\_\_\_\_: “En torno a una filosofía americana”, (1942), en Jorge J. E. Gracia e Iván Jaksic: *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, p. 199, Monte Ávila Editores, Caracas, 1988.

<sup>12</sup> Ob. cit., p. 204.

<sup>13</sup> \_\_\_\_\_: “La filosofía actual en América Latina”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1(2):177, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, julio-diciembre.

de Montaigne, Herder, Alejandro de Humboldt. Y más recientemente Arnold Toynbee, Lévi-Strauss, Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, entre otros muchos.

También reivindicó la existencia de la filosofía no sistemática frente al rigorismo y el profesionalismo de algunos analíticos en América Latina y Occidente que – en su profesión de fe filosófica –, declaraban que la filosofía solo existía en los tratados sistemáticos, y si estos no existían en la tradición latinoamericana, entonces no existía tal filosofía. Ante tal estrechez de la concepción de hacer filosofía, sin tener en cuenta el *porqué* y el *para qué* hacer filosofía aclaró: “la filosofía no es solo un pensar sistemático. La filosofía puede expresarse y se ha expresado en otras múltiples formas que no son solo las sistemáticas”.<sup>14</sup> “No es, no puede ser una determinada forma lo que importa, es la búsqueda, aquello que se quiere lograr, lo que se pretende, por así decirlo, salvar. [...]. Algo propio del hombre”<sup>15</sup> y la cultura.

Sin soslayar la importancia de la profesionalidad del saber filosófico, y el rigor del mismo, les dijo a los cultores asépticos del rigorismo que “no está reñido el saber hacer bien las cosas con el saber por qué y para qué se hacen”.<sup>16</sup> Es decir, lo que importa no era una determinada forma sino el contenido de una determinada concepción del mundo, lo humano y la cultura. Recordó que en la propia filosofía europea, la divulgada en los tratados universales, aparecían Sócrates, Epitecto, San Agustín, Pascal, Montaigne, Nietzsche y otros más que hicieron filosofía sin atenerse a los tratados de los sistemas, pues Sócrates dejó su filosofía en los diálogos orales recopilados por sus discípulos como Platón y Jenofonte, Epitecto en sus máximas, San Agustín en sus *Confesiones*, Pascal en pensamientos, Montaigne en los *Ensayos*, Nietzsche en aforismos, como también lo ha hecho más recientemente Cyorán.

Por otra parte, Zea puntualizó – como el argentino Arturo Andrés Roig, el uruguayo Arturo Ardao, el panameño Ricaurte Soler o el brasileño João Cruz Costa – que “la historia de nuestras ideas nos ofrece un panorama y un horizonte que no es, en

<sup>14</sup> \_\_\_\_\_: *Filosofía latinoamericana*, segunda edición, Editorial Trillas, México D. F., 1987.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., p. 56.

nada, inferior al que ofrece la historia de las ideas y filosofías europeas, sino simplemente distinto”.<sup>17</sup> Empeñada, eso sí, con “una cultura en la que no tiene por qué estar reñida la libertad de los individuos y la soberanía de los pueblos con la justicia social y la convivencia internacional. Esto es, una cultura en la que el humanismo de sus mejores creadores prevalezca sobre el egoísmo que lo invalida”.<sup>18</sup>

A diferencia de los historiadores de la filosofía en América Latina que negaban la existencia de una filosofía en el siglo XIX latinoamericano, —viendo el nacimiento de la misma en el primer tercio del siglo XX, a partir de los autores que Francisco Romero llamó erróneamente filosofía de los “fundadores” o “patriarcas” (Antonio Caso, José Vasconcelos, Enrique Molina, Alejandro Deústua, Carlos Vaz Ferreira y Alejandro Korn)— sostendrá convincentemente que “la nueva filosofía justificará así las aspiraciones que se hacían ya expresas en el pensamiento latinoamericano, un pensamiento que los latinoamericanos temían llamar filosofía”.<sup>19</sup> Por tanto, hay filosofía humanista desde los tiempos de fray Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Pedro Clavel, Antonio Viera, Sor Juana Inés de la Cruz. En ilustrados como Simón Rodríguez, Francisco José de Caldas, Simón Bolívar, José Cecilio del Valle, José Joaquín da Cunha Azeredo Coutinho, Félix Varela, fray Servando Teresa de Mier, José de la Luz y Caballero, Mariano Moreno, Andrés Bello. En los románticos como Francisco Bilbao, Juan Montalvo, José María Torres Caicedo, José María Samper o Juan Bautista Alberdi. En positivistas como Enrique José Varona, Gabino Barreda, Justo Sierra o José Ingenieros, así como en propugnadores del Modernismo como José Martí, José Enrique Rodó o Rufino Blanco Bombona, por solo citar algunos nombres representativos con la omisión de otros significativos. Por tal razón Zea puntualizó sin dubitación: “en el pasado de esta América, en su realidad histórica, existían ya elementos positivos sobre los cuales cualquier nación latinoamericana podría, orgullosamente, levantar y proyectar un futuro que no tenía por qué ser inferior al de ninguna de las naciones modernas”.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Ob. cit., cit., p. 32.

<sup>18</sup> \_\_\_\_\_: *América en la historia*, ed. cit., p. 275.

<sup>19</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., p. 77.

<sup>20</sup> \_\_\_\_\_: *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., p. 271.

Tradición que llega hasta nuestros días, llamando a estudiar y asimilar ésta al destacar que “será necesario volver los ojos a nuestra historia, a nuestra tradición, no para repetirla sino, por el contrario, para asimilarla y hacer de ella experiencia que, por serlo, no tendrá que ser repetida”.<sup>21</sup> Asunción sin la cual no podrá construirse el presente, porque en gran parte esta tradición pensó soluciones a resolver en el presente siglo XIX como la integración regional.

Particular importancia le atribuyó a una de las ramas de la filosofía, la *Filosofía de la historia*, pero dándole a ésta un carácter situado, de filosofía *in situ* como diría Gaos. Ya en el “prefacio” a *América en la historia*, 1957, planteó “encontrar el sentido o relación de nuestra historia, la de nuestra América, con la historia sin más”.<sup>22</sup> Entendida la historia sin más como historia de iguales, por ser a la vez diferentes; una historia sin más como superación de la historia como historia de manipulación y enajenación de los *otros* por ser diferentes.

Como Andrés Bello,<sup>23</sup> quien fue el primero en explicitar la existencia de una filosofía de la historia americana concreto situada, sin negar la existencia de la filosofía de la historia universal abstracta, Zea sustentó que “la filosofía de la historia latinoamericana viene a ser expresión de la filosofía de la historia universal en la que se entrecruzan diversos proyectos. [...]. Los proyectos propios de los hombres y pueblos de esa nuestra América, en ineludible relación dialéctica, de estímulo y respuesta, con el llamado mundo occidental”.<sup>24</sup>

Por contrapartida a las filosofías de la historia que justificaban el *stabilishment*, tanto a nombre del ente abstracto hegemónico del espíritu, de una raza, de una cultura, una clase, o una nación como coronación de la historia, y por ende como fin de la misma, responderá que la auténtica filosofía de la historia es aquella que se encarga de ofrecer las herramientas para liberar al hombre de todas las ataduras que lo oprimen y degradan. Así, desde este argumento, impugnó a una de las filosofías de

<sup>21</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., p. 61.

<sup>22</sup> \_\_\_\_\_: *América en la historia*, ed. cit., p. 9.

<sup>23</sup> Miguel Rojas Gómez: “La contribución de Andrés Bello a una filosofía de la historia universal concreto situada”, *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, (134), abril-junio de 2005.

<sup>24</sup> \_\_\_\_\_: *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., pp. 25-26.

la historia como la hegeliana. De esta destacó: “allí donde Hegel pensaba que termina la historia se inicia otra historia, la cual se supone conducirá a la auténtica liberación [...] como expresión de la liberación de todos los hombres. Liberación sin discriminación de ninguna especie. Liberación del hombre en sus más diversas expresiones del hombre con su personalidad. Su individualidad, tanto somática como cultural, del hombre pleno y, por lo mismo, libre”.<sup>25</sup> Tesis válida para desentrañar cualesquiera filosofía de la historia hegemónica contemporánea.

La sustentación de la filosofía de la historia americana, y más puntualmente latinoamericana, no se reduce a un nominalismo filosófico regional, porque, “esta nuestra filosofía —aclaró— no debe limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de esa circunstancia más amplia, en la cual también estamos insertos como hombres que somos, llamada Humanidad”.<sup>26</sup> Recreando la máxima de Ortega y Gasset pudo haber sentenciado: *yo soy mi circunstancia, y si no la salvo a ella no se salva la humanidad*. En esta perspectiva puntualizó que “las filosofías realizadas, las emanadas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, dar luces sobre la misma, aunque las soluciones que ofrezcan no sean necesariamente las mismas”.<sup>27</sup>

Una de las principales tesis de su filosofía de la historia descansa en la interrelación de lo propio y lo universal, pero siempre teniendo como principios lo concreto y lo diferente. De este modo destacará que “una filosofía de la historia que trata de abarcar la pluralidad de lo humano, [será] expresión de universalidad que concilia lo uno con lo diverso. Una filosofía que proclama la igualdad entre los hombres y entre los pueblos a partir de esta misma e ineludible diversidad y concreción. Todos los iguales entre sí, a partir de lo que tienen en común, pero sin renunciar a su identidad, a su concreta expresión de humanidad más allá de cualquier abstracción. Iguales todos por ser entre sí distintos”.<sup>28</sup> Lógica fundada en lo humano concreto como expresión de identidad en la diferencia.

<sup>25</sup> Ob. cit., p. 102.

<sup>26</sup> \_\_\_\_\_: “En torno a una filosofía americana”, ed. cit., p. 206.

<sup>27</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., p. 30.

<sup>28</sup> \_\_\_\_\_: *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, p. 45, Universidad Autónoma de México, UNAM, México D. F., 1990.

## El humanismo concreto y plural como expresión de libertad

Según Zea la "filosofía americana deberá iniciar ésta su tarea, que consiste en buscar los valores que sirvan de base a un futuro tipo de Cultura. Y ésta su labor tendrá como finalidad la de salvaguardar la esencia humana, aquello por lo cual un hombre es un hombre".<sup>29</sup> Función antropológica de la filosofía desarrollada por excelencia en la filosofía latinoamericana del XIX, en la que, dando continuidad a la misma, ha hecho patente el aporte de concebir al hombre no como una abstracción indeterminada, sino como un ser cuyo existir está condicionado por una peculiar circunstancia social y cultural en el tiempo y el espacio. Como portador de una humanidad concreta. A aquellos que todavía en América Latina quieren imitar o parecerse a los occidentales les ha aclarado que "ser hombre no es ser yanqui, ni francés, ni inglés. Ser hombre es ser, simplemente, lo que se es"<sup>30</sup> en su contexto socio-cultural.

Ante el humanismo abstracto que habla de la humanidad en general puntualizó: "Hombre, sí, así con mayúscula, pero también concreto, determinado"<sup>31</sup>. Subrayó que la filosofía moderna en su tendencia dominante no tuvo en cuenta las diferentes concreciones de humano. "La filosofía occidental habló del Hombre, pero, al parecer, no de los hombres"<sup>32</sup> como el asiático, el negro africano, el árabe o el indio. Especificó que "en la historia de la cultura aparecen siempre pueblos que se consideran a sí mismos como donadores de humanidad. Pueblos que hacen de su propia cultura la piedra de toque ante la cual ha de justificarse todo pueblo que quiera entrar en la órbita de lo que consideran Humanidad",<sup>33</sup> rebajando, denigrando y sometiendo a los diferentes, la *alteridad*, por no ser como ellos. En crítica al homocentrismo euro-occidental explicitó que "el occidental había marginado la calidad humana del no occidental",<sup>34</sup> y que por consiguiente "el occidental pecaba de inhumanidad al no tratar a los otros como hombres sino como objetos".<sup>35</sup> Se les considera bárbaros carentes

<sup>29</sup> \_\_\_\_\_: "En torno a una filosofía americana", ed. cit., p. 205.

<sup>30</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., p. 20.

<sup>31</sup> Ob. cit., p. 72.

<sup>32</sup> Ob. cit., p. 41.

<sup>33</sup> \_\_\_\_\_: *América como conciencia*, ed. cit., p. 86.

<sup>34</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., p. 84.

<sup>35</sup> Idem.

de civilización. Frente a esta falacia teórica que justifica las prácticas discriminatorias hegemónicas precisó que “el hombre, todo hombre, es igual a cualquier otro hombre. Y esta igualdad no se deriva de que un hombre o pueblo pueda ser o no copia fiel de otro, sino de su propia peculiaridad. Esto es, un hombre, o pueblo es semejante a otros por ser como ellos, distinto, diverso”.<sup>36</sup> Su fundamento consiste en que *todos los hombres son iguales por ser distintos*.<sup>37</sup> Es decir, cada uno es portador de una peculiaridad somática, cultural y social. No obstante, siendo distintos hay algo en común que los caracteriza como hombres, su humanidad creadora y sociabilidad. Por esto señaló que “todo hombre, o pueblo, se asemeja a otro por poseer un identidad, individualidad y personalidad”.<sup>38</sup> No se trata en este caso de la seudo *identidad de la mismidad*, sino de la identidad en la diferencia, tanto a nivel individual, social, como cultural. Esta concepción llevó al hispano-norteamericano José Luis Gómez-Martínez a destacar que “el discurso de Zea sobre la ‘diferencia’ [es] un poderoso germen que nos puede permitir la reflexión crítica ante la encrucijada de confrontación que parece dominar en nuestros días en las relaciones interculturales a nivel global”,<sup>39</sup> dado que sin negar aspectos positivos de la globalización actual se corre el riesgo de la estandarización de los hombres a escala mundial, lo que conduciría a mismidad homogeneizante. Y en este sentido la máxima que *todos los hombres son iguales por ser distintos* permite una defensa de las peculiaridades culturales de cada pueblo, nación y región. No se puede olvidar que su portador no es el hombre abstracto, sino el hombre concreto; por hombre universal y por concreto específico.

La antropología filosófico-cultural de Zea empeñada en la defensa de lo humano dio continuidad al aporte de la *descentralización del sujeto*<sup>40</sup> que sostuvieron ya a fines del siglo XVIII Eugenio

<sup>36</sup> \_\_\_\_\_: *Discurso desde la marginación y la barbarie*, p. 12, Biblioteca Americana, Instituto Cubano del Libro-Universidad del Valle, La Habana-Cali, 1995.

<sup>37</sup> \_\_\_\_\_: “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en *Anthropus*, (89): 11-27.

<sup>38</sup> \_\_\_\_\_: *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., p. 12.

<sup>39</sup> José Luis Gómez-Martínez: “Leopoldo Zea y la encrucijada actual”, en *Leopoldo Zea y la cultura*, p. 56, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México D. F., 2005.

<sup>40</sup> Miguel Rojas Gómez: “La teoría de la identidad cultural y la globalización”, en Pablo Guadarrama y Carmen Suárez (eds.): *Filosofía y sociedad*, t. II, Editorial

de Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Clavijero, Juan Pablo Viscardo, Francisco de Miranda y José Joaquín da Cunha Azeredo Coutinho. Concepción raigal sostenida por la filosofía decimonónica latinoamericana en todas sus corrientes. Sostendrá magistralmente que “todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres”.<sup>41</sup> Se trata de la importancia del reconocimiento del otro como otro sin discriminación alguna, ni social, cultural, étnica o de género. Todo hombre y mujer, el ser humano en concreto, en igualdad con sus semejantes, ampliando y enriqueciendo el género humano en su diversidad, “síntesis que originará una nueva cultura y civilización”<sup>42</sup> como ya había pensado José Vasconcelos en la defensa de una “raza cósmica o “raza síntesis”.

La filosofía del hombre propugnada como *humanismo pleno*<sup>43</sup> profesaba una “historia del hombre sin más; historia del hombre en unas determinadas y concretas condiciones que lo hacen distinto a otros, pero no inferior ni superior”.<sup>44</sup> Tal filosofía sin más, así como una historia y antropología de igual naturaleza ha sido a veces cuestionada por el calificativo “sin más”, por parecer que hay cierta indeterminación, pero es todo lo contrario, por cuanto el apelativo “sin más” está subrayando la necesidad de poner fin definitivamente a las filosofías, las historias y las antropologías de la exclusión, “sin más” dominación y hegemonía de un hombre sobre otro y de un pueblo sobre otro. Es una filosofía y antropología de la igualdad en la diferencia.

Mas, Zea sabía que el reconociendo del otro en igualdad de condiciones no vendría del azar, sino de la conquista y defensa de sus derechos. Como portavoz teórico de éstos especificó que “los asiáticos, como los africanos y los latinoamericanos, quieren saber cuál es su puesto en la humanidad”.<sup>45</sup> Concepción que hoy se debate todavía en las Naciones Unidas, pues no todos los pueblos tienen el mismo derecho al voto en la importante Institución

---

Félix Varela, La Habana, 2000.

<sup>41</sup> Leopoldo Zea: *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., p. 12.

<sup>42</sup> \_\_\_\_\_: *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., p. 274.

<sup>43</sup> Alberto Saladito: “Humanismo pleno de Leopoldo Zea Aguilar”, en Alberto Saladino García (comp.): *Humanismo mexicano del siglo xx*, t. II, pp. 545-565, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2005.

<sup>44</sup> Leopoldo Zea: *América en la historia*, ed. cit., pp. 31-32.

<sup>45</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., p. 23.

que debe representar a todos, pues no tienen el mismo peso y representación en las decisiones los países que fueron ex colonias que las antiguas metrópolis, las naciones que constituyen centros de poder que las naciones en vías de desarrollo, de ahí la reforma que exigen algunos países para las Naciones Unidas.

Ante la filantropía y el meliorismo contemplativos y el reconocimiento abstracto de la igualdad argumentó que “no basta reconocer que existen hombres que son semejantes del hombre occidental sino, además, es menester actuar para que este hombre participe de los privilegios a que tiene derecho todo hombre por el hecho de ser hombre. Una filosofía que se pregunta, no ya por lo que el hombre sea, sino cómo hacer, cómo actuar, para que el hombre sea realmente un hombre”.<sup>46</sup> De ahí que compartiera y profesara la *filosofía como compromiso de liberación*.<sup>47</sup>

Argumentará que “la cultura es por esencia libertadora de los obstáculos que impiden a los hombres y pueblos realizar sus proyectos”.<sup>48</sup> Esto permite recordar la influencia de José Martí sobre él, pues el cubano había sustentado que “ser cultos es el único modo de ser libres”.<sup>49</sup> Concepción sostenible a partir de entender y definir la *cultura*<sup>50</sup> como esa *totalidad compleja omniabarcadora, sistémico-estructural y estructurante*, caracterizada por la *creación y la comunicación*, la cual como *organización e institución* propicia la *difusión* socializadora; representando, a su vez, el *dominio, control y libertad* del hombre sobre la *naturaleza, la sociedad y de sí mismo*. Y, por consiguiente, expresando el *grado de desarrollo social* como reafirmación de *medida de lo humano*.

No hay duda de que así entendía Zea la esencia de la cultura, por eso significó que “si algo ha de aportar nuestra cultura a la universal, es precisamente su carácter liberador. Cultura de liberación, de filosofía, incluso, teología, son aportaciones propias de una región que una y otra vez ha de luchar por anular los

<sup>46</sup> Ob. cit., p. 95.

<sup>47</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía como compromiso de liberación*, (Prólogo de Arturo Ardao, selección, cronología y bibliografía de Liliana Weinberg de Magis y Mario Magallón), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991.

<sup>48</sup> \_\_\_\_\_: *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, ed. cit., p. 47.

<sup>49</sup> José Martí: “Maestros ambulantes, *La América*, Nueva York, mayo de 1884”, en “Nuestra América”, *Obras completas*, t. 6, p. 289, Editorial de Ciencias Sociales.

<sup>50</sup> Miguel Rojas Gómez: *Fundamentos histórico-teóricos de la identidad e integración latinoamericana contemporánea*, 450 pp. Inédito.

dominios, vencer encubrimientos.<sup>51</sup> Entendía “la liberación como algo que el individuo habrá de realizar por su propia decisión. Nadie podrá hacer por él nada que él no sea capaz de hacer por sí mismo”.<sup>52</sup> La libertad implicaba e implica desalienación en todos sus órdenes, subrayando que “desenajenarse es descolonizarse, dejar de ser instrumento, medio, de otros fines”.<sup>53</sup> Es, en consecuencia, como ya había referido Kant en uno de sus imperativos, tratar y realizar lo humano como fin en sí mismo y nunca como un medio.

Analizó la igualdad y la libertad formal modernas comoseudolibertad, porque “la libertad, dentro de una determinada situación de desigualdad, resulta exclusiva de quienes poseen mejores medios para hacerla respetar e imponer. De esta forma resulta ser sólo la imposición de una libertad sobre la libertad de otros. Desigualdades no abstractas sino materiales. Es esta igualdad material que ahora reclaman los pueblos”.<sup>54</sup> La libertad no sólo presupone la elección, el conocimiento de la naturaleza, la sociedad y la cultura, actuar de manera práctica con conocimiento de causa en una determinada circunstancia, en un aquí y ahora, sino también poder acceder en igualdad de condiciones a todos los bienes indispensables para la vida, comenzando por los económicos y terminando por los espirituales. Asimismo erradicar cualquier tipo de discriminación y poder participar en las decisiones fundamentales de la vida del hombre concreto.

Refiriéndose a la carencia de libertad en el orden económico apuntó: “no es la libertad del patrono para contratar trabajo teniendo en sus manos los medios de producción, que la libertad del trabajador para ceder su única mercancía, el trabajo, careciendo del instrumental para trabajar. Igual sucederá con los pueblos que pretenden enarbolar la bandera de la autodeterminación, si carecen de fuerza para hacer respetar esta autodeterminación. De aquí que las naciones poderosas puedan, en nombre del ideal libertario, imponer sus intereses sobre los pueblos que carecen de elementos para hacer respetar el derecho de la autodetermi-

<sup>51</sup> Leopoldo Zea: *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, ed. cit., p. 52.

<sup>52</sup> \_\_\_\_\_: *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., p. 46.

<sup>53</sup> \_\_\_\_\_: *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., p. 106.

<sup>54</sup> \_\_\_\_\_: *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., p. 39.

nación”.<sup>55</sup> Agrega que “es la desigualdad entre unos y otros la que impide o entorpece la libertad”.<sup>56</sup>

Como se observa, no obvió la dimensión clasista y económica de la libertad, pero no cayó en la metafísica de las clases como propugnó cierto marxismo dogmático-sectario. Su filosofía de la libertad implicaba además de las clases otros grupos sociales incluidos las etnias y los pueblos como los latinoamericanos. Precisó que “la libertad no es una abstracción, se apoya en la realidad y esta realidad la determina la relación que guardan unos hombres con otros, unos pueblos con otros pueblos”.<sup>57</sup> Su humanismo concreto y plural incluía como *conditio sine qua non* la libertad en todas sus dimensiones. Sustentaba que los logros de la independencia, las revoluciones y la construcción de las naciones latinoamericanas en sus vicisitudes no eran suficientes para asegurar la libertad de dichas naciones y pueblos, por eso recurrirá una y otra vez a la experiencia y la tradición del pensamiento latinoamericano, el cual fundamentó la necesidad de consolidar la identidad cultural y poner en práctica el principio de integración regional con la creación de una *Nación-de-naciones* como expresión de un Estado Supranacional plural que sirviera de garante frente a los centros de poder internacionales.

### **La identidad como fundamento de la integración**

En el pensamiento latinoamericano el tema de la identidad cultural y su correlativo de integración han sido una constante. Gregorio Recondo reseña que “cuando se le preguntó a Leopoldo Zea cuáles eran los temas principales que se repetían a lo largo de nuestra historia, el maestro mexicano no dudó en identificarlos: la *identidad* y la *integración*”.<sup>58</sup> Asimismo el analista argentino ha puntualizado que “una integración por la cultura significa una nueva cultura de la integración”.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Ob. cit., p. 40.

<sup>56</sup> Ob. cit., p. 39.

<sup>57</sup> Idem.

<sup>58</sup> Gregorio Recondo: “El sentido de la integración: hacia una identificación (sub)regional”, en Gregorio Recondo (comp.): *MERCOSUR: una historia común para la integración*, t. II, p. 235, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, C.A.R.I. y Multibanco S.A.E.CA, Buenos Aires-Asunción, 2000.

<sup>59</sup> \_\_\_\_\_: “Una educación para la integración”, en Gregorio Recondo, (comp.): *MERCOSUR: una historia común para la integración*, ed. cit., t. II, p. 21.

Y, efectivamente, la necesidad de una cultura *de y para* la integración fue uno de los temas donde más aportó Zea.

A diferencia de los teóricos y analistas de la integración europea<sup>60</sup> en casi todo el siglo xx —cuya historia cuenta con cerca de quinientos años—, que fue pensada al margen de la identidad cultural de sus pueblos con las excepciones de pensadores como Ortega y Gasset o Miguel de Unamuno, el pensamiento latinoamericano fundamentó desde la Ilustración y hasta hoy la necesidad de la integración con base en la identidad cultural regional como expresión de identidad en la diferencia. Se concibió la integración como un principio constructor de la nueva identidad.

El propio Zea esclarecía la crisis de identidad de pueblos europeos en la primera mitad del siglo xx como el español. Señaló que “así, mientras en América Latina, ante el mismo hecho histórico, se recupera la vieja identidad y con ello se resuelven los problemas de identidad, en España se agudizó el problema de su identidad. ¿Qué somos? ¿Mediterráneos? ¿Germanos? ¿Godos? ¿Iberos? ¿Europeos? ‘¿Por qué el español olvida toda su herencia germánica?’, pregunta Ortega”.<sup>61</sup> Y es precisamente un Ortega y Gasset el que propugnaba la europeización de España como solución de sus problemas y la integración supranacional europea.

Todavía, en la actualidad, hay pensadores reconocidos como Manuel Castells que afirman que “en general no existe una identidad europea. Pero podría construirse, no en contradicción, sino como complemento de las identidades nacionales, regionales y locales. Se trataría de un proceso de construcción social del tipo que he identificado —subrayó— como *identidad proyecto*”.<sup>62</sup> Significando que la actual “unificación europea, en una perspectiva a largo plazo, requiere una identidad europea”.<sup>63</sup> Afirmación demasiado categórica en cuanto a la inexistencia actual de una iden-

<sup>60</sup> Cfr. Antonio Truyol y Serra: *La integración europea. Análisis Histórico-Institucional con textos y documentos. Génesis y desarrollo de la Comunidad Europea (1951-1997)*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.

<sup>61</sup> Leopoldo Zea: *Regreso de las carabelas*, p. 161, Universidad Autónoma de México, UNAM, México D. F., 1993.

<sup>62</sup> Manuel Castells: *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Volumen III: fin de milenio*, Primera edición en español, p. 366, Siglo XXI Editores, México D. F., 1999.

<sup>63</sup> Idem.

tividad cultural y social europeas, pero que revela la importancia que atribuye a la correlación identidad-integración para un proceso como el de la Unión Europea en desarrollo.

Sin embargo, a nivel de teoría y toma de conciencia destacó Zea la co-implicación de los conceptos de identidad cultural e integración en la historia del pensamiento latinoamericano desde su génesis. Precisó: “la larga historia en la que se plantearon desde el principio problemas de identidad, y con ellos los debates respecto de la posibilidad o imposibilidad de la integración de los pueblos de la región cuestionada”.<sup>64</sup> Reiteró que “en la América Latina es ya un sueño viejo la búsqueda y posible logro de una comunidad de naciones que alcance, libremente, la solidaridad que permita a todas ellas, pugnar por el logro de lo que les es común sin anulación de lo que es peculiar, de lo propio, de lo que da identidad a hombres y pueblos”.<sup>65</sup> Concluyendo enfáticamente que la “base para lograr la anhelada integración es la conciencia de la propia identidad de los pueblos de esta región”.<sup>66</sup> Es decir, de la identidad e integración en la diferencia, porque “la diversidad, expresión de la identidad de los pueblos de esta América, ha de ser el punto de partida de su legalidad”.<sup>67</sup>

Hubo de insistir en la necesidad de investigar sistemáticamente este aporte al indicar que “la realidad formada a lo largo de la historia de esta región se impuso [...]. *Realidad que ahora es menester deslindar, clarificar, haciéndola patente. Identidad que hay que conocer para participar, sin complejo alguno en la marcha de la historia que es, pura y simplemente del hombre. La del hombre en múltiples expresiones y peculiaridades que ha de ser el punto de la participación en la historia*”.<sup>68</sup> [La cursiva es nuestra]

Sin dejar una teoría de la evolución y desarrollo del pensamiento identitario-integracionista latinoamericano, dejó en cambio los fundamentos para la re-construcción del mismo. Igualmente señaló las tesis de importantes pensadores paradigmáticos en este sentido como Simón Bolívar, Andrés Bello, Francisco Bilbao y José María Samper.

<sup>64</sup> Leopoldo Zea: *Regreso de las carabelas*, ed. cit., p. 155.

<sup>65</sup> \_\_\_\_\_: *¿Por qué América Latina?*, p. 134, UNAM, México D. F., 1980.

<sup>66</sup> \_\_\_\_\_: *Regreso de las carabelas*, ed. cit., p. 215.

<sup>67</sup> \_\_\_\_\_: *Simón Bolívar, integración en libertad*, segunda edición, p. 39, Monte Ávila Editores, Caracas, 1989.

<sup>68</sup> \_\_\_\_\_: *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, ed. cit., pp. 22-23.

Señeramente se detuvo a examinar la concepción de Bolívar en cuanto a su aporte a la concepción de la identidad e integración, escribiendo el libro que lleva por título *Simón Bolívar, integración en libertad*, 1980. Aclaró que “al contrario de lo que sería el proyecto de los civilizadores hispanoamericanos como Sarmiento, Bolívar exige el mantenimiento de la identidad de esta América, negándose a cualquier proyecto que la niegue o subordine a otros pueblos o culturas”,<sup>69</sup> porque “no busca modelos extraños, no pretende que estos pueblos pierdan su identidad, sino que la transformen. Por ello no está ni con los que quieren mantener el viejo orden en beneficio de sus intereses, ni con los que quieren cambiarlo radicalmente, para servir a los propios”.<sup>70</sup> Asimismo expresó la importancia de otros como Andrés Bello al comentar que esta es “una identidad que tiene también sus expresiones positivas y en cuya exposición y defensa abundarán otros latinoamericanos como el venezolano Andrés Bello”.<sup>71</sup>

En su reseña valoró también los aportes de Francisco Bilbao y José María Torres Caicedo, al destacar: “una nueva expresión de identidad e integración que utilizan, entre otros, el pensador chileno Francisco Bilbao [...] y el colombiano José María Torres Caicedo”.<sup>72</sup> La nueva identidad e integración que refería era el término identitario-integracionista América Latina, nombre acuñado por ambos en 1856, que el norteamericano John Phelan<sup>73</sup> equivocadamente atribuyó a los ideólogos franceses de la desventura de Napoleón III en México. Estos fueron los co-creadores del auténtico nombre América Latina que contiene, en ambos casos, un proyecto integracionista con vigencia para la actual América Latina.

Desde la realidad histórica y teórica deshizo aquellos errados criterios que aludían a que el concepto identidad cultural fue importado a América Latina en las décadas de los años sesentas y setentas del pasado siglo xx.<sup>74</sup> Aclaró que “la identidad

<sup>69</sup> \_\_\_\_\_: *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., p. 109.

<sup>70</sup> \_\_\_\_\_: *Simón Bolívar, integración en libertad*, ed. cit., p. 89.

<sup>71</sup> Ob. cit., p. 45.

<sup>72</sup> \_\_\_\_\_: *Regreso de las carabelas*, ed. cit., p. 159.

<sup>73</sup> Cfr. John Phelan: “El origen de la idea de Latinoamérica”, en Leopoldo Zea (ed.): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.

<sup>74</sup> Miguel Rojas Gómez y otros: *La polémica sobre la identidad*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1996.

no es ya una interrogante, sino una afirmación".<sup>75</sup> Y en impugnación a los nihilistas de la identidad cultural latinoamericana expresó que "la identidad, como la cultura que le da sentido, es algo propio de lo humano. [...]. Identidad, querámoslo o no, la tenemos, como el cuerpo tiene su sombra. El problema está en la capacidad para reconocer lo propio y aceptarlo, y no pretender ser otro distinto de lo que se es. [...]. Nuestra identidad no es algo por realizar, sino simplemente algo cuya existencia debemos reconocer y aceptar frente a los prejuicios".<sup>76</sup>

Con certeza, Pablo Guadarrama, refiriéndose al quehacer de Zea en el campo de la identidad cultural acotó que "el tema de la identidad latinoamericana ha sido permanente en ese dinámico laboratorio que por más de media centuria ha ofrecido resultados tan sustanciales al análisis del problema".<sup>77</sup> Precisamente esa ha sido una de las contribuciones de Zea, no solo al pensamiento latinoamericano, sino también universal, porque como él mismo argumentó, desde una determinada circunstancia como la cultura y el pensamiento latinoamericanos se puede hacer un aporte de trascendencia universal válido para otros pueblos.

Si bien el concepto de identidad a nivel abstracto-lógico y ontológico-metafísico forma parte de la tradición de la filosofía europea, desde la época de Heráclito y Parménides, no aportó a la morfología o tipología de la identidad el concepto de identidad cultural como tipo específico de identidad, y mucho menos la concepción de que la integración es un principio constructor de identidad cultural. Quizás por eso el profesor israelita Tzvi Medin subrayó que "Zea no solo iría delineando el principio fundamental de su humanismo concreto, sino asimismo la fisonomía emergente de la identidad latinoamericana. Y este último punto es fundamental porque posee un significado sumamente profundo, que es captable solamente al compararlo con la evolución del mundo intelectual europeo".<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Leopoldo Zea: *Regreso de las carabelas*, ed. cit., p. 216.

<sup>76</sup> \_\_\_\_\_: *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, ed. cit., p. 52.

<sup>77</sup> Pablo Guadarrama González: "Urdimbre del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie", "prólogo" a Leopoldo Zea: *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., p. XVIII.

<sup>78</sup> Tzvi Medin: "Tres senderos y un norte: Leopoldo Zea y la reivindicación de la humanidad latinoamericana", en *Leopoldo Zea y la cultura*, ed. cit., p. 43.

Al contrario de aquellos que han opinado que el término identidad cultural es una importación desde África o Europa, Zea precisará que “los pueblos que sufrieron el impacto de la expansión sobre el mundo a partir de 1492, con el Descubrimiento de América, han ido tomando, a lo largo de su historia, conciencia de su propia identidad, como contrapartida de una identidad que consideran les ha sido impuesta por la conquista y el coloniaje”.<sup>79</sup> Asimismo ha sostenido que, esa *conciencia de identidad* permitió forjar y desarrollar el concepto de identidad cultural como aporte de América Latina. Ha expuesto que esta es una “*identidad cultural* complicada, y por serlo, original. Experiencia de hombres en extraordinarias y complicadas situaciones que, por serlo, viene a ser original su *aportación a la historia, y a la cultura* del hombre. Del hombre sin más, en sus múltiples expresiones”.<sup>80</sup> [La cursiva es nuestra]

Y al contrastar este aporte latinoamericano con el pensamiento euro-occidental moderno ha subrayado que, “paradójicamente es ahora el europeo-occidental quien empieza a preocuparse por su identidad, esto es, por definirse, para fundirse en este mundo igualitario, creado por él, no por derechos, sino por hacer que otros hombres sean copias múltiples, infinitas de él mismo, juzgándolo de acuerdo con su fidelidad”.<sup>81</sup> Por eso ha insistido en que los europeos contemporáneos, al romper con el supuesto paradigma de universalidad que divulgaron e implantaron en el mundo, han comprendido que la unidad-universal-homogénea lleva a la identidad de la mismidad y se han planteado, entonces, la descentralización del sujeto como hombre concreto. Por tal motivo puntualizó: “de allí la búsqueda de la identidad que resulta responsable la civilización [occidental], la civilización que tanto insistía en distinguirse de la barbarie”.<sup>82</sup> Y hay que subrayar que, frente al logocentrismo, la *descentralización del sujeto* de la identidad cultural es una aportación del pensamiento latinoamericano, comenzando por la Ilustración Hispano Portuguesa Americana de la segunda mitad del siglo XVIII.

<sup>79</sup> Leopoldo Zea: “La conciencia de América frente a Europa”, en *Cuadernos Americanos*, México D. F., Año XLIII, Vol. CCLIV, No. (3): p. 57, mayo-junio de 1984.

<sup>80</sup> \_\_\_\_\_: “América Latina: largo viaje hacia sí misma”, en Leopoldo Zea (ed.): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, ed. cit., t. I, p. 298.

<sup>81</sup> \_\_\_\_\_: *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., p. 251.

<sup>82</sup> Ob. cit., pp. 251-252.

También, en oposición al etnocentrismo y la identidad de la mismidad, reiteró el aporte latinoamericano al precisar que “en la búsqueda de la identidad se va encontrando al individuo, pero al concreto. Regionalismos de grupos que no se sienten identificados bajo un determinado concepto nacional [hegemónico]”.<sup>83</sup> “Hombres concretos que luchan por hacer patente su identidad; pero no para separarse de otros hombres, sino para participar con ellos, pero como sus iguales; iguales por peculiares, por poseer como todos los hombres una personalidad o individualidad”.<sup>84</sup>

En esta misma dirección precisó que “todos los hombres son iguales pero no ya por la razón o el entendimiento, sino por el mismo hecho de ser distintos; esto es, por poseer una identidad, una personalidad, por ser hombres concretos y no reflejo de una abstracción”.<sup>85</sup> Y este axioma, el de un *hombre universal concreto situado*, es una clave metodológica para el estudio de la toma de conciencia de la identidad, de la necesaria teoría que fundamente la práctica de la integración como la que está teniendo lugar en los procesos subregionales en América Latina o en otras partes como Europa.

Es imprescindible, siguiendo el consejo de Zea, clarificar la identidad cultural, definir conceptualmente la misma, al sostenerse aquí<sup>86</sup> que la identidad cultural es una categoría omnicomprensiva y compleja, que como identidad en la diferencia contiene, en correlación, la mismidad y la alteridad, el yo y el otro; representando una identidad colectiva como horizonte de sentido, con capacidad de autorreconocimiento y distinción, la cual caracteriza la manera común de vivir en el tiempo y el espacio del ser humano; expresando el quehacer del hombre en el proceso de creación y recreación comunicativa, objetivación y subjetivación, producción y re-producción de la cultura y la sociedad misma; la cual, como síntesis de múltiples determinaciones o dimensiones, comporta un universal concreto-situado, es decir, un aquí y ahora, respon-

<sup>83</sup> Ob. cit., p. 252.

<sup>84</sup> Idem.

<sup>85</sup> Ob. cit., p. 151.

<sup>86</sup> Cfr. Miguel Rojas Gómez: “Redefinición y teoría de la identidad cultural”, en *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, (119), 1999, y “La identidad cultural como sistema teórico”, en *Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos*, 27, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, México, 2000.

diendo a las preguntas qué he sido, qué soy y qué papel habré de desempeñar en el presente y futuro. Y ese papel está llamado a jugarlo la integración como principio constructor de identidad.

### **La integración como principio constructor de identidad**

La preocupación de Zea por analizar la co-implicación de identidad-integración, integración-identidad fue una constante en su obra. Nuevamente recordará que “junto con la preocupación por la integración, se deberá insistir en la vieja preocupación por la identidad de los pueblos de esta región”.<sup>87</sup> “La nueva y posible *integración latinoamericana* —la actual, sentenció— habrá de originarse en esta conciencia. Conciencia que habrá de expresarse en la búsqueda de nuestra *identidad cultural*, pero ya no como búsqueda de esa identidad como miembros de esta, o aquella nación, sino como *miembros de una comunidad que, sin negarnos como naciones, las trascienda*. Búsqueda de identidad que sea, al mismo tiempo, búsqueda de sentido de nuestra historia, filosofía de la historia de nuestras experiencias concretas, dentro del marco de las experiencias de todos y cada uno de los pueblos de esta América”.<sup>88</sup>

La premisa de partida de la integración, como la latinoamericana, debía ser “integración en libertad, y para el logro de las libertades de los pueblos”,<sup>89</sup> pues integración sin libertad en todas y cada una de las manifestaciones de la vida y la sociedad no pasa de una ilusión, por tanto, la integración en la libertad implica la ruptura de la “integración” impuesta.

Desde esta perspectiva analizó prospectivamente el pasado y el futuro de la integración en América, tanto de la Latina como de la Anglosajona. Señaló que “a la propuesta de Bolívar para una integración de la región libre del dominio ibero se proponía la integración bajo dominio estadounidense, expresada por el presidente James Monroe”.<sup>90</sup> Agregó que “se enfrentan dos formas de integración, la soñada por Bolívar y la que proyectara James Monroe. Por ello a lo largo de la historia de los pueblos que Bolívar quería

<sup>87</sup> Leopoldo Zea: *Regreso de las carabelas*, ed. cit., p. 206.

<sup>88</sup> \_\_\_\_\_: “Integración cultural latinoamericana y su integración social”, en *Pensamiento y Acción*, Gaceta de Cultura Universitaria, Tunja, (1):11-16, abril de 1978.

<sup>89</sup> \_\_\_\_\_: *¿Por qué América Latina?*, ed. cit., p. 135.

<sup>90</sup> \_\_\_\_\_: *Regreso de las carabelas*, ed. cit., p. 159.

unidos, serán términos contradictorios: bolivarianismo y monroísmo".<sup>91</sup>

Al analizar la situación de los caminos y propuestas de integración contemporánea en el mundo y América Latina escribió que "a lo largo de la tierra se están ahora formando bloques de intereses tanto en Europa y Asia, y se apuntan en África y Medio Oriente. Frente a estos bloques es que ahora nuestros poderosos vecinos, los Estados Unidos, se empeñan en ser garantía del nuevo orden y dentro de él buscar en América la integración de la región. ¿Se trata de una simple ampliación de la doctrina Monroe? ¿O bien es ésta la posibilidad para los sueños integracionistas de Bolívar?".<sup>92</sup> No hay duda de que se refería al ALCA, Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y América Latina, propuesto por el primero. No recusó la posibilidad de un tratado integracionista con Estados Unidos, el cual por vecindad y situación geo-económico-social es factible, pero siempre en condiciones de igualdad y complementación mutua, para la solución de problemas comunes de economía y desarrollo, porque si no se produciría una nueva dependencia, y no una verdadera integración, sino una seudointegración que sería exclusión. Su misión como pensador fue alertar el posible peligro, pues por los menos a nivel de Comunidad Latinoamericana el proyecto ALCA fracasó, aunque no así a nivel político con determinados países de la región.

Por lo apuntado antes, Zea fue un propugnador de la integración bolivariana, la cual ha sido una constante en la historia de América Latina, recreada como proyecto por diferentes pensadores y políticos de los siglos XIX y XX, y hasta hoy con MERCOSUR, el ALBA y la Comunidad Sudamericana de Naciones, entre otras. Vio en la integración bolivariana, con sus diferentes propuestas y proyectos una integración de "nivel horizontal de comunidad, de mutua comunicación"<sup>93</sup> para el desarrollo, pues la otra, aunque no llegó a explicitarla, es una *integración horizontal-hegemónica*, promovida por los centros de poder internacional.

Con precisión, heurísticamente, hay que distinguir entre "*integración vertical*" e "*integración horizontal*",<sup>94</sup> para saber la direc-

<sup>91</sup> \_\_\_\_\_: *¿Por qué América Latina?*, ed. cit., p. 136.

<sup>92</sup> \_\_\_\_\_: *Regreso de las carabelas*, ed. cit., p. 163.

<sup>93</sup> \_\_\_\_\_: *Filosofía de la historia americana*, ed. cit., p. 132.

<sup>94</sup> Miguel Rojas Gómez: "Redefinición y teoría de la identidad cultural", en *Islas*, ed. cit., p. 128.

cionalidad de las mismas, y por consiguiente determinar de qué tipo de integración se está hablando. En coincidencia de enfoque Armando Di Fillipo — ex asesor de la CEPAL para la integración y cooperación económica regional—, ha destacado que “para ubicar adecuadamente la estrategia actual del regionalismo abierto conviene distinguir por un lado entre *regionalismos verticales y horizontales* y, por el otro, entre regionalismos asimétricos y simétricos. Los regionalismos abiertos verticales vinculan a países del norte y el sur en el marco de un mismo acuerdo, y los horizontales son del tipo sur-sur, o norte-norte. Los regionalismos abiertos asimétricos implican preferencias no recíprocas, en tanto que los simétricos suponen simetría en la intensidad y tipo de preferencia concedidas por parte y parte”.<sup>95</sup>

Por eso se ha puntualizado que “la integración vertical, desde arriba, vendría desde los centros de poder, condicionando nuevas dependencias”.<sup>96</sup> Mientras “la verdadera y efectiva integración es la integración horizontal, resultante de la igualdad de condiciones que, por *consensus ómnium*, es decir, del consentimiento general de las naciones, permita un desarrollo equitativo, racional, justo y sostenible para todos sus miembros, más allá de los niveles económicos y científico-tecnológicos que tengan países determinados. Asimismo, la integración debe ser integración multilateral, en el sentido de que un país pueda estar en más de una determinación sociocultural o contexto económico, teniendo en cuenta que toda verdadera identidad e integración es identidad e integración de la diferencia”.<sup>97</sup>

Esta fue la divisa de Zea, promotor de la integración horizontal sur-sur, incansable abanderado de la creación del Estado supranacional latinoamericano, es decir, “una Nación de Naciones, sin predominio de ninguna de ellas, Nación de Naciones empeñada en un mismo y absoluto desarrollo que no implique, en forma alguna, el sacrificio de la identidad de cualquiera de las regiones. Desarrollo económico común para afianzar lo pro-

<sup>95</sup> Armando Di Fillipo: “Integración regional latinoamericana, globalización y comercio sur-sur”, en Vittini, Iris (comp.): *Los procesos de integración y cooperación regionales*. Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile-Convenio Andrés Bello, Santiago de Chile, [s.a.].

<sup>96</sup> Miguel Rojas Gómez: “Redefinición y teoría de la identidad cultural”, en *Islas*, ed. cit., p. 128.

<sup>97</sup> Idem.

pio de cada pueblo sin menoscabo de lo propio de otros pueblos. Por ello, ahora más que nunca se hace urgente la creación del instrumental que permita la relación solidaria que ha de primar entre los pueblos de la región calificada de latina. Solo la unidad, la integración de intereses en la libertad, podrá evitar que cualquier potencia imponga sus criterios".<sup>98</sup>

De todo lo anterior puede concluirse que Leopoldo Zea fue una *humanidad de hombre* que ha devenido *hombre humanidad* por sus aportes a la teoría de la filosofía, el humanismo, la identidad cultural y la integración.

<sup>98</sup> Leopoldo Zea: *Regreso de las carabelas*, ed. cit., pp. 203-204.