

*H*UMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO
DE
ESTUDIOS HUMANISTICOS

27



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON
2000

El criticismo de Popper reconoce la imposibilidad de prohibir o anular al científico sus valoraciones, que, sin embargo, se convierten con frecuencia en los propios obstáculos para el avance del conocimiento. Adorno, tras señalar que el comportamiento neutral en el orden valorativo es imposible, denuncia una vez más la pretensión de "una conciencia científica de la sociedad (que) se supone libre de valores (y) desatiende a la cosa no menos que aquella otra que se remite constantemente a unos valores más o menos decretados y arbitrariamente estatuidos..." La autocosificación del mundo científico es producto de esta idea de neutralidad que en realidad legitima un ideal de ciencia positivista tendiente a separar en todo lo posible la unidad teoría-praxis del proceso de investigación, condición indispensable para comprender los fenómenos del mundo social.

Adorno concluye en esta polémica que la crítica científica y en particular la crítica de las categorías sociológicas no se limitan a la crítica del método como lo instituye Popper ni mucho menos se caracterizan solamente como un problema de tensión epistemológica.

Al reivindicar la primacia de la comprensión en las ciencias sociales señala que "cuando las discrepancias entre concepto y cosa se produce a costa de la cosa, que no es lo que pretende ser, lo que decide es el contenido del teorema sujeto a crítica. La vía crítica no es meramente formal, sino también material: si sus conceptos han de ser verdaderos no puede ser sino crítica de la sociedad...". (Ibid. Pág.38). La Wertfreiheit o la neutralidad valorativa se muestra así contraria al proyecto de la ilustración crítica.

Frente al reduccionismo cientista que hace de la cosa en sí, en términos kantianos, un objeto determinable y absoluto, las ciencias sociales se enfrentan hoy a la tarea de demostrar la especificidad dialéctica de los fenómenos que analizan, sin dejar de lado que el lenguaje y la metodología científica debe ser, en todo momento, la guía que articula la teoría y la práctica del científico social.

Bibliografía

- Ayer, A.J. (comp.) *El Positivismo Lógico*. FCE. México: 1965
- Adorno Theodor et al. *La Lógica de las Ciencias Sociales: la disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo. Barcelona: 1973.
- Adorno Theodor. *Dialéctica Negativa*. Taurus: 1975.
- Castañeda, Fernando. *El Problema del Positivismo y la Ideología en La Teoría Sociológica de Anthony Giddens* México: 1986
- Popper Karl. *La Lógica de la Investigación Científica*. Rei: México: 1991
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e Interés*. Taurus. Barcelona: 1968.
- Marcuse, Herbert. *El Hombre Unidimensional*. Joaquín Motriz: 1968.

LA IDENTIDAD CULTURAL COMO SISTEMA TEÓRICO

Dr. Miguel Rojas Gómez
Universidad Central de las Villas,
Santa Clara, Cuba.

1. EL CAMINO DE LA IDENTIDAD CULTURAL

1.1 Génesis de la identidad en la diferencia.

En la historia de la filosofía –occidental- un concepto permanente ha sido el de la identidad. Se ha estudiado desde la lógica, la Psicología, y más recientemente desde la teoría de la cultura. En torno suyo se han presentado clasificaciones y distinciones. Sin embargo, no se han determinado debidamente dos tendencias intrínsecas en su desarrollo, la *identidad en la mismidad* y la *identidad en la diferencia*

Esta última, cuyo antecedente se remonta al Yang-Yin chino y a Heráclito, tuvo su desarrollo con la identidad del género y la diferencia específica de Aristóteles y la *idem secundam analogiam* de Tomás de Aquino, y alcanzó su clímax con el idealismo clásico alemán de Fichte, Schelling y Hegel. Precisamente, este último expuso la identidad en la diferencia, lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones y la mediación de las partes opuestas. También en la filosofía alemana Herder planteó la unidad entre naturaleza e historia, y las «necesidades elementales», entre ellas la de territorio, lengua, costumbres, mediante las cuales el hombre está unido a una determinada comunidad. Filosofías que influyeron en pensadores iberoamericanos, y deben considerarse antecedentes histórico-teóricos de la identidad cultural.

1.2 La identidad como tipo de identidad.

1.2.1 ¿Concepto de origen europeo?

La paternidad del origen del término identidad cultural como género o tipo específico de identidad se torna controvertida. Para Lucia Guerra Cunningham, profesora de la Universidad de California, la identidad cultural es "un concepto eminentemente europeo" (Guerra, 1987, 1047). Mientras el destacado filósofo argentino Hugo E. Biagini, en su importante y aportador libro, *Filosofía americana e identidad*, 1989, afirma que "el nuevo concepto

de la identidad cultural empieza a verificarse sintomáticamente con el proceso de descolonización de Asia y Africa, aplicándose luego a la circunstancia latinoamericana. En su gestación se ha interpretado que convergen varios elementos. El cuestionamiento del eurocentrismo por parte de diversos científicos e intelectuales, los pueblos desprovistos de voz y que al emanciparse bucean en sus quebrantadas raíces originarias, la defensa frente a los medios masivos de comunicación manipulados para homogenizarlo todo con el modelo dominante ajeno a las modalidades vernáculas" (Bagini, 1989, 38).

Por separado, en un sugestivo opúsculo, *Modelo teórico para la identidad cultural*, 1996, cuyo principal mérito es intentar una de las poquísimas propuestas teórico sistemáticas de la identidad cultural, cuyos fundamentos son muy discutibles, la cubana Cristina Baeza Martín coincide con el criterio anterior al escribir "la problemática de la identidad cultural se hace consciente como tal a fines de la década del 60, y se afianza en la ensayística literaria y cultural -particularmente en la crítica- en los últimos veinte años como respuesta a la tendencia cada día más marcada a la homogeneización de los patrones culturales impulsada por las transnacionales" (Baeza, 1996, 61).

Es cierto que el proceso de descolonización de las décadas del actual siglo condicionó una justificación crítico-teórica de la identidad cultural. Mas, la llamada explosión de la identidad cultural de los años sesenta y setenta es una de las reacciones, reexplosiones y resurgimientos de la misma. Ella no fue importada como concepto y concepción a la América Latina, sino que nació de ella en el siglo XIX, no por la vía del ensayo literario, sino por el camino del ensayo filosófico e histórico, aunque no debe desdeñarse en su itinerario los géneros de la literatura, la poesía y la crítica.

1.2.2 ¿Término americano latino?

Con objetividad, Jorge García e Iván Jaksic en el "ensayo" introductorio a la antología *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, 1988, subrayan que "el problema de la identidad cultural y su relación con la filosofía ha sido (...) tema constante en el pensar latinoamericano desde los tiempos de Alberdi." (García y Jaksic, 1988, 44). Pero centran la atención explicativa, preferencialmente, en la filosofía como expresión teórica de la identidad y no en el desarrollo mismo del término identidad cultural. Por otra parte, la aportadora e insoslayable antología comienza con Juan Bautista Alberdi, que de hecho implica ubicar la identidad cultural de América Latina a partir del Romanticismo. Por lo que no incluye los escritos predecesores de Eugenio de Santa Cruz y Espejo o de un Juan Pablo Viscardo. Además, no

registra representantes de la Ilustración como Simón Rodríguez, Andrés Bello, Simón Bolívar o Fray Servando Teresa de Mier que fueron los primeros en forjar y exponer la concepción de la identidad cultural desde Hispanoamérica. A diferencia de algunos enfoques anteriores, investigadores de la historia de las ideas como José Gaos, Arturo Ardao, Leopoldo Zea o Arturo Andrés Roig, han planteado la existencia de la identidad cultural como una peculiaridad creadora del pensamiento hispano-americano desde fines del siglo XVIII, y más característicamente de las ideal decimonónicas iberoamericanas.

El filósofo hispano José Gaos, radicado en México después de la Guerra Civil Española, escribió: "En el siglo XVIII se inició en España y sus colonias americanas el que debe considerarse un mismo movimiento por la identidad de sus orígenes y de dirección. En España, un movimiento de renovación cultural, de reincorporación después de la decadencia inmediatamente anterior, de revisión y crítica del pasado que había concluido en aquella decadencia. En las colonias, en México señaladamente, un movimiento de renovación cultural, asimismo, de independencia espiritual respecto de la metrópoli, de la consecuente tendencia, siquiera implícita, a la independencia política" (Gaos, 1945, 25). La comparación de Gaos pone de manifiesto la común ocupación en Ibero-América acerca de la identidad, rasgo que comparten ambos movimientos ilustrados ochocentistas. Pero con la entrada en el nuevo siglo, las circunstancias y las coincidencias de España y sus colonias americanas cambian. Los intentos de revolución político liberal española fracasaron, en tanto la América Española lograba su independencia política. La nueva circunstancia hispanoamericana desarrolló un pensamiento de la emancipación y una teoría de la identidad cultural. España no tendrá en el siglo XIX, observa Gaos, pensadores de la talla de Simón Bolívar o José Martí, sin obviar, claro está, la estatura intelectual de los krausistas españoles como Julián Saez del Río o Francisco Giner de los Ríos, un Emilio Castelar o un Marcelino Menéndez y Pelayo. Mas, estos no fueron pensadores tan orgánicos como Bolívar o Martí. Es magnífica la mención de ambos por Gaos, pues con Bolívar se abre la conceptualización de la identidad cultural y continental, la que tendrá al fin del siglo XIX su más alta expresión en José Martí, previsor de lo acontecido en 1898.

Una opinión autorizada y reconocida en la materia, como la de Leopoldo Zea, ha subrayado que ésta 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" (Zea, 1993, 198). Reiteradamente ha insistido en esta aportación iberoamericana y latinoamericana, que tanto preocupa en la teoría

y la práctica a Europa, Estados Unidos, Canadá y otros pueblos actualmente. Uno de los grandes méritos de Zea es haber contribuido al desarrollo de la categoría identidad cultural. Sin embargo, no se encuentra en su obra una exposición sistemática de la historia y la lógica interna del concepto identidad cultural, así como una tematización a través de las diferentes corrientes de pensamiento, ni una teoría que dé cuenta de los contextos y determinaciones culturales que la conforman, porque, con toda justicia, no se lo propuso. Su quehacer en el campo de la identidad cultural ha sido, más bien, en el orden de la filosofía como expresión teórica de la misma, aunque ciertamente la ha desbordado.

1.3 En torno a la tematización contemporánea de la identidad cultural.

La identidad cultural, desde el siglo pasado, conceptualmente, en la Ilustración, con la descentralización del sujeto la desarrollaron Andrés Bello, Simón Bolívar, Fray Servando Teresa de Mier y Simón Rodríguez. En el Romanticismo Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao y José María Torres Caicedo, quien acuñó el auténtico nombre de América Latina. Con el positivismo Justo Arosamena, José María Samper, Justo Sierra, Manuel González Prada, Silvio Romero, Eugenio María de Hostos y José Ingenieros. Y con el Modernismo José Martí, Euclides de Cunha, Rubén Darío, Graca Aranha y José Enrique Rodó, entre los principales.

En el nuevo siglo, con el riesgo de omitir algunos por la apretada síntesis, hay que destacar a Alfredo Palacios, Luis Alberto Sánchez, Manuel Ugarte y José Carlos Mariátegui. Los ensayos de Alfonso Reyes sobre la síntesis cultural y el español de América. Samuel Ramos con el perfil del hombre en las culturas mexicana y latinoamericana. Pedro Henriquez Ureña en torno a la unidad cultural hispanoamericana y su expresión, particularmente en la literatura. El concepto de raza cósmica o raza síntesis, de José Vasconcelos. El iberoamericanismo de Antonio Caso. La hispanidad de Eduardo Nicol. La unidad americana espiritual y la síntesis entre lo singular autóctono y lo universal occidental, de Félix Schwartzmann. La transculturación de Fernando Ortiz. La identidad y el *status* de autenticidad de la filosofía latinoamericana y española, empeñada en explicar y salvar su circunstancia, a la que dedicó su obra el Maestro José Gaos, a partir de la influencia de Ortega y Gasset. Mariano Picón Salas con la identificación cultural.

Para la segunda mitad de la centuria ésta es tematizada por José Lezama Lima con el concepto espacio gnóstico abierto y fecundante, refiriéndose al mestizaje cultural. La concepción de los contextos culturales que definen al hombre latinoamericano de Alejo Carpentier, junto a la teorización de la

identidad. La categoría de pueblos nuevos, con su correspondiente andamiaje conceptual, de Darcy Ribeiro. Calibán como símbolo de la identidad latinoamericana, expuesto por Roberto Fernández Retamar, que también se encuentra en Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig, quienes son clásicos en la historiografía filosófica de la identidad cultural latinoamericana, sin olvidar a João Cruz Costa o Arturo Ardao, quien sistematizó la investigación del verdadero nombre de América Latina.

Más recientemente han trabajado la identidad cultural otros movimientos y corrientes filosóficas. Entre los filósofos de la liberación, además de Zea y Roig, han prestado a la identidad cultural, entre otros, Horacio Cerutti, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Abelardo Villegas, Luis José González, Germán Marquín Argote, Alejandro Serrano Caldera y Francisco Miró Quesada, quien también es analítico. Con independencia de las diferencias personales y tendencias internas, el centro del problema lo sitúan en los problemas de la imitación y la creación, la inautenticidad y autenticidad culturales, la enajenación y la identidad, la liberación y los medios de alcanzar la libertad.

Por su parte, la filosofía analítica a través de Luis Villoro, Fernando Salmerón y León Olivé, ha tratado constructivamente la filosofía como instrumento de análisis de la identidad cultural, el indigenismo y la función simbólica de la cultura, la identidad y la diferencia, el diálogo cultural, el respeto por la identidad humana, la identidad en los contextos de la ciencia y la tecnología. Aquí, en esta tendencia, Jorge García e Iván Jaksic exponen tres posiciones histórico-filosóficas al filo de la razón: la postura universalista, la culturalista y la crítica.

En el campo historiográfico Hugo E. Biagini señala diferentes problemáticas de identidad. La negativa, la difusa, la escéptica y la auténtica, así como el surgimiento y causas del concepto. Igualmente Cristina Baeza Martín y Maritza García Alonso incursionan sobre el origen del término. Proponen un modelo teórico que contempla las relaciones entre el objeto y el sujeto, la identificación y la diferenciación, y la naturaleza de la identidad cultural, que ubican en el campo socio-psicológico.

Más allá de la América Latina en la primera mitad del siglo XX no se pueden obviar pensadores españoles de la estirpe de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Contemporáneamente existen importantes estudios sobre la identidad cultural, realizados en Estados Unidos y Europa, tanto de obras colectivas como individuales. Entre los autores cabe mencionar a Charles Taylor, Peter Mühlhauer, Rom Harré, David B. Wong, Jürgen Habermas, Gianni Vattimo, Fernando Ainsa y Gustavo Bueno. Los temas que tratan son en su identidad filosófica y cultural, la identidad en la

literatura y el lenguaje, las relaciones interculturales, la identidad personal y de la comunidad, la identidad nacional y postnacional, la unión supranacional, las relaciones con otras entidades y comunidades del mundo, etcétera. Todas estas problemáticas de la identidad cultural que preocupan, necesitan una reconstrucción teórico-crítica (Rojas Gómez, 1996: 159-178), pues sería un contrasentido, una contradicción que se quedará sólo en lo filosófico y no se adentrará en los demás componentes de la cultura, porque ella es una categoría compuesta y omnicomprensiva.

2. REDEFINICIÓN Y PRINCIPIOS DE LA IDENTIDAD CULTURAL.

2.1 Multicondicionamiento actual de la identidad cultural.

La multilateralidad/de elementos, expresiones y contextos que conforman la identidad cultural, los enfoques diferentes (Rojas Gómez 1007, 74-89), la pretensión de algunos analistas de negarla, el surgimiento de nuevas problemáticas sociales y culturales exigen una redefinición de la misma.

Los conflictos étnico-culturales en países de Africa, el medio Oriente, Europa, Asia, la América del Norte y América Latina. En lo que cabe destacar, entre otros, el de Chiapas en México y el de Kosovo en Yugoslavia. El reclamo de las minorías étnicas a la autonomía dentro de los Estados nacionales y su presencia espacio-territorial en más de uno de ellos. El resurgimiento del racismo y la discriminación en países de Europa y Estados Unidos, que ha llevado en algunos casos, a la expulsión de inmigrantes latinos o africanos, a la violación o al asesinato. El fundamentalismo islámico que recurre a la violencia y no reconoce el derecho a la diferencia del otro. La reacción del feminismo frente al ancestral machismo, cuya tendencia extrema absolutiza la diferencia con el otro género, que no es precisamente la del género humano, sino la del género femenino. Concomitantemente el reclamo de las lesbianas y los homosexuales a que se les reconozca la práctica sexual en la mismidad de su género, y no se les discrimine socialmente, son fenómenos de identidad social y cultural.

Las divergencias entre poblaciones de diferente origen étnico y cultural, como la anglófona y francófona de Canadá, que ha amenazado en convertir el país en dos naciones a través del plebiscito. La recomposición del mapa geopolítico con la desmembración de la Unión Soviética y el surgimiento de la CEI, Comunidad de Estados Independientes. La desintegración de

Yugoslavia en Estados independientes entre sí. Las guerras y disputas territoriales como la de los israelitas y palestinos. La reunificación en los dos Viet Nam y las dos Alemania. La justificación del Estado universal homogéneo, según la fórmula neoliberal de Francis Fukuyama. La ampliación de la OTAN más allá de los países del Atlántico Norte, después del derrumbe del Socialismo este-europeo y la desaparición del Pacto de Varsovia. Los separatismos nacionalistas como el vasco en España y el tamil en la India. El Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos México y Canadá. La creación de la Unión Europea y el tránsito hacia el Estado supranacional. El surgimiento del Mercado Común Sudamericano (MERCOSUR). La Asociación de Estados del Caribe. La globalización de la economía y las comunicaciones. La universalización de los resultados de la revolución Científico-Técnica. Los problemas ecológicos que degradan y destruyen la naturaleza, a la vez que ponen en peligro la existencia del hombre. La sociedad postindustrial y la llamada postmodernidad que pretende clausurar la modernidad, son manifestaciones contemporáneas que se deben tener en cuenta a la hora de estudiar la identidad cultural, pues están multicondicionando la misma, y llevan a una reconstrucción de ésta.

2.2 Definición teórica y principios epistémicos.

Todo el sistema de hechos, acontecimientos y factores económicos, políticos, científico-tecnológicos, sociales, culturales y antropológicos señalados, llevan a repensar y a definir la identidad cultural. Sin obviar los estudios sobre la misma, La tematización desde un a u otra perspectiva de la cultura, corriente o autor, aquí se define y expresa que, conceptualmente, la identidad cultural es la condición del ser humano que caracteriza la manera común de vivir en el tiempo y en el espacio, un quehacer concreto del hombre en el proceso de creación y recreación, objetivación y subjetivación, producción y reproducción de la cultura y la sociedad misma. Ella constituye una síntesis de múltiples determinaciones de la identidad en la diferencia que comporta un universal concreto situado.

Los principios matrices o fundamentos epistémicos en que se sostiene esta teoría son:

- El término identidad cultural es de índole filosófico-antropológico y sociocultural, y no de naturaleza socio-psicológica como afirman algunos estudiosos del tema, porque el principio socio-psicológico de identificación-diferenciación en la relación con otros grupos, culturas y sociedades- es tan sólo inherente a la psicología social, que es, a su vez, un contexto de la identidad cultural y no la identidad cultural misma. Y aunque el proceso de producción de respuestas y valores en la comunicación y el diálogo es

importante, así como la asimilación de lo creado por otras culturas, lo más importante es el proceso de producción y creación de la cultura y la sociedad como totalidad concreta.

- Es uno de los conceptos socio-culturales de máxima generalización, por eso es una categoría omnicomprendensiva que incluye determinaciones históricas y geográficas, individuales y colectivas, materiales y espirituales, científicas y tecnológicas, teóricas y prácticas.
- Constituye una síntesis de múltiples determinaciones. Es decir, la creación o construcción de un todo por integración de las partes, en este caso por determinaciones y conexos culturales.
- Las determinaciones y contextos que la conforman tienen carácter concreto y relativo. Significa que una identidad cultural específica puede coincidir e interactuar con otras identidades culturales, ya en lo económico, lo político, lo científico-tecnológico, la lengua, la religión, etcétera.
- Toda verdadera identidad es identidad en la diferencia. La identidad para ser tal necesita de la diferencia, y la diferencia supone siempre la identidad, si no hubiese diferencia, no habrían referentes para saber lo que es idéntico.
- La identidad cultural, identidad en la diferencia, representa una *diferencia específica* al permitir comprender la diferencia entre una y otra cultura. Es el principio del multiculturalismo, sin llegar al extremo del particularismo o relativismo cultural.
- Representa la identidad abierta, por lo que en su esencia debe contener el diálogo intercultural con el otro, en condiciones de igualdad, sin la mismidad incluyente.
- Reconocimiento de la dignidad del otro y de la autonomía cultural de las minorías en el marco de la identidad nacional, expresión de la identidad en la diferencia
- Constituye una identidad colectiva y humana formada por un sistema de relaciones socioculturales.
- Su portador no es el nombre abstracto, sino el hombre concreto, por hombre universal y por concreto específico.
- Conjuga lo autóctono y lo universal, a modo de dialéctica de lo general y lo particular a través de la mediación.
- Comporta un universal concreto situado. La síntesis que conforma la universalidad se asume desde el aquí y el ahora.
- Se manifiesta en espacios específicos y tiempos definidos. El espacio o territorio no tiene carácter absoluto, pues han existido –y existen– expresiones de identidad cultural que han perdurado y se han desarrollado fuera del territorio nacional, regional o continental, pero han reflejado sociedades específicas. Lo característico es que toda identidades despliega en un espacio geo-socio-cultural concreto.

- Puede manifestarse inconscientemente en individuos y grupos, mas es un proceso consciente, el cual es necesario asumir para contribuir a la reafirmación y desarrollo de la misma.
- La integración representa el factor consciente y práctico de la identidad cultural, así está operando hoy en contextos como el de la economía con las distintas uniones continentales o regionales.
- Presupone la libertad como totalidad, y en cada una de las determinaciones y contextos culturales.
- Representa una ruptura en la continuidad y una continuidad en la apertura.
- Tiene carácter histórico concreto. Varía con las circunstancias, con el espacio y el tiempo. Sufre procesos de crisis y lysis, ajustes y reajustes, desintegraciones parciales y nuevas integraciones.
- Se forma en la interacción de la tradición y la aculturación, dando como resultante la transculturación. La tradición, del latín *traditio*, equivale a entregar, *tradere*, lo que pasa de una época, generación o cultura a otra. En tanto aculturación, del inglés *acculturation*, corresponde a la adaptación a otra cultura por la pérdida de la propia, en lo fundamental. Culturalmente estas antítesis generan la transculturación, cuya proposición *trans-* indica lo que pasa, en este caso, de una cultura a otra, produciéndose la génesis de la identidad cultural.
- Por su direccionalidad puede manifestarse históricamente como identidad vertical, formada desde arriba, e identidad horizontal, creada por expansión de la cultura en el pueblo.

3. DIRECCIONALIDAD DE LA IDENTIDAD CULTURAL

3.1 La identidad cultural vertical

La identidad cultural se construye por la actividad y por la voluntad de los hombres en el quehacer histórico, social y cultural. Tendencial y genéticamente, por su direccionalidad, la primera manifestación de la identidad cultural es la vertical, se forma desde arriba, por acción hegemónica de dominación y la conquista y colonización expansiva en que el pueblo vencedor impone sus patrones y modo de vida culturales al dominado o vencido. Así lo revela la historia universal desde la antigüedad hasta la modernidad. Roma impuso e irradió su cultura a los pueblos sometidos y dio lugar a la Romanía, unidad en la diversidad de pueblos que tuvieron en el latín la matriz de sus lenguas. Naciendo, así, por proceso de transculturación, las lenguas romances o neolatinas: el italiano, el español, el portugués, el francés y el rumano, expresiones de identidad lingüística y comunicación cultural en varios países.

La creación de los Estados nacionales en Europa siguió similares pasos. En España se produjo la unificación nacional por los Reyes católicos: Fernando de Aragón e Isabel de Castilla. Como explica Miguel de Unamuno, Castilla ocupó el centro, su espíritu era centralizador y expansivo, impulsó el ideal de unidad española. Paralizó los centros reguladores de los demás pueblos hispanos y les inhibió, en parte, su memoria histórico-cultural. El unitarismo conquistador dio lugar a un gobierno central. Llevó a cabo la catolización y castellanización de España, culturalmente; por lo que puede afirmarse que, a partir de ese proceso, comenzó la castellanización de España y la españolización del castellano.

Casi simultáneamente, con el descubrimiento de América, se reprodujo aquel proceso, pero con mucha más violencia y destrucción de las culturas precolombinas, muchas de las cuales sucumbieron. Por efecto de la conquista y la colonización, desde arriba, verticalmente, se impuso la cultura del vencedor. En los lugares de los templos indígenas se levantaron las iglesias y catedrales católicas con el fin de erradicar las creencias del hombre autóctono. Comenzó el proceso de las encomiendas y la evangelización. El castellano devino el idioma de comunicación en la mayor parte del Nuevo Mundo. Durante los tres siglos en que la América hispana fue colonia de España, predominó la *identidad cultural vertical* (Rojas Gómez, 1994. 82-84). Se produjo la latinización y españolización de América, pero también la indianización, africanización y americanización de sus colonias y de la propia España.

3.2 La identidad cultural horizontal

La identidad vertical, que generalmente precede a la identidad horizontal, por expansión irradiación de la cultura hegemónica comienza a ser asimilada y da paso a la *identidad cultural horizontal*. En Iberoamérica, el castellano o el portugués como lenguas, la religión católica, la arquitectura y la plástica barrocas, la cultura material con la introducción de plantas como el trigo, animales como el caballo y el ganado vacuno, la tecnología de explotación de las minas y el cultivo de la caña de azúcar, y las haciendas como centros económicos y culturales, son algunos contextos y factores culturales que hablan del surgimiento de la identidad horizontal, fruto de la comunicación e intercambio de experiencias culturales de los pueblos.

Además, no puede obviarse que entran en éstas las aportaciones indígenas y las contribuciones africanas por efecto del mestizaje étnico-cultural. El conocimiento de la naturaleza, el aporte de frutas y plantas comestibles como la papa, el maíz, el cacao, la piña, y otras productoras de placer como el tabaco, con sus correspondientes técnicas incipientes de cultivo. Cientos de palabras que circulan en el español, provenientes,

principalmente, de la familia arahuaca, el náhuatl, el quechua, el tupí-guaraní. La resurrección de ídolos e imágenes de las creencias indígenas y africanas que ensanchan el cristianismo católico, proceso que llevó a afirmar al brasileño Silvio Romero la existencia de una religión mestiza. La contribución africana a la música, que según el cubano Fernando Ortiz produjo la transculturación blanca de los tambores negros, incluida Europa.

También todos estos contextos y determinaciones culturales, y otros no mencionados, contribuyeron a la transmisión y fusión de culturas, a la formación de la identidad horizontal. Todas y todos tributaron a trascender la identidad político-administrativa del régimen colonial, que al entrar en crisis provocó las guerras de independencia hispanoamericanas, ruptura político-jurídica con la metrópoli, pero no con la cultura hispana e ibérica, que continuó viva, a través de la cual España, Portugal, Francia y otras culturas europeas están presentes culturalmente en América en identidad de diferencia. Con los siglos, la formación de las naciones, el desarrollo económico, social, científico-técnico y el aumento de la intercomunicación e intercambio culturales, la identidad vertical tiene cada vez menos peso en la sociedad, sin embargo, no ha desaparecido. Su radio de acción es menor que en centurias pasadas. Pero existe en la cultura política dictatorial contemporánea, de izquierda y de derecha. Contextos culturales como leer y escribir, conocimientos científicos y tecnología, el ejercicio de la política, el disfrute del arte y la literatura, la asequibilidad de los bienes materiales y económicos no están horizontalmente al alcance de todos los grupos y países por igual, sobre todo en aquellos que se ubican en lo que se dio en llamar "Tercer Mundo", y que hoy, apelando a la geografía, se les llama del Sur. La identidad política y la identidad económica siguen siendo el Talón de Aquiles de muchas sociedades. Como contextos culturales afectan la identidad no sólo cultural, sino la identidad físico-humana misma.

4. ENFOQUE SISTÉMICO DE ESTRUCTURACIÓN COMPLEJA DE LA IDENTIDAD CULTURAL

4.1 El fundamento filosófico antropológico de la creación cultural

Por lo visto, la identidad cultural constituye un todo concreto, complejo y diverso por las varias determinaciones y contextos que la conforman.

Un esfuerzo serio y aportador en la visión filosófico-estructural de la cultura, sin usar el concepto de identidad, lo realizó Ernesto Cassirer en sus últimos libros, particularmente en *Antropología filosófica*, 1944, subtulado

"Introducción a una filosofía de la cultura". Obra superadora, en buena medida, del enfoque positivista reductor de la sociedad, en que se presenta la misma como un organismo bio-natural. Asimismo, trasciende las filosofías culturalistas de W. Windelband, H. Rickert y W. Dilthey, en que se contraponen, no sin carencia de razón, las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, también llamadas culturales o del hombre.

A diferencia de las otras filosofías de la cultura, Cassirer consiste en que la filosofía no puede analizar formas peculiares de la cultura, ésta es la tarea de teólogos, psicólogos, médicos, economistas, políticos y otros especialistas de las ciencias particulares. La misión de la filosofía de la cultura es buscar una visión sintético-universal de la cultura, dada en la unidad del proceso creador, cuyo sujeto es el hombre.

Sostiene con meditación desde la antropología filosófica: "la característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física, sino su obra. Es esta su obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de su humanidad(...) Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporciona la visión de la estructura fundamental de cada una de las actividades fundamentales humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico" (Cassirer, 1994: 108)

Conceptos como proceso creador, estructura de las actividades humanas y todo orgánico, en el campo complejo de la cultura, son claves para abordar la especificidad de cada una de las determinaciones y contextos culturales en su unidad de diferencia.

El hecho de que Cassirer definiese al hombre como un animal simbólico, y que sólo examinara el mito, la religión, el lenguaje, la historia y la ciencia desde la perspectiva simbólica, y no incluyera otras formas fundamentales de la cultura como la economía, no demeritan su aporte. Hay que reconocerle, incluso, desde el punto de vista teórico metodológico, la tesis de que la visión estructural de la cultura debe anteceder a la mera investigación histórica, porque se perdería en hechos dispersos y sin aparentes conexiones. Prudente recomendación para estudiar cualquier cultura y su identidad.

Actualmente, en un abordaje filosófico de la cultura, Gustavo Bueno aporta en su libro *El mito de la cultura*, (Bueno, 1996: 158-186), un enfoque que se debe tener en cuenta para el estudio estructural de la identidad cultural. Las identidades culturales –afirma– presuponen no sólo un esquema de la naturaleza objetual (instituciones, artes, ceremonias), sino también esquemas de naturaleza objetual y social (la identidad del pueblo, de la

nación). Añade, además, esferas o círculos para la investigación cultural: en el sentido etnográfico, como la cultura egipcia, la maya, la francesa u otras. Aquí se coincide con la perspectiva de Bueno, sobre todo, en cuanto a la naturaleza objetual y subjetual de la identidad cultural, desde el plano del concepto determinaciones culturales (Rojas Gómez, 1994: 19-48).

4.2 Determinaciones y contextos de la identidad cultural

Vista así, la identidad cultural, categoría omnicomprensiva y compleja, es expresión de la identidad en la diferencia, notación teórica implicada en su composición sistémico-estructural. Sin hacer culto a la forma, que está implicada en el contenido de la cultura, ella representa la ley de la estructura en la conformación de los sistemas, en este caso socioculturales. Semánticamente, las palabras conformación y composición devienen conceptos filosóficos. La preposición *con* indica unión y la manera de hacer algo, en tanto *formación*, deriva del verbo *oromar*, significa constitución y composición. Por su parte, *composición* expresa disposición, textura y síntesis. En correlato teórico con-formación y com-posición fijan la manera de la unión, disposición y textura de la síntesis que com-porta la identidad cultural en una estructura sistémica, cuyas grandes determinaciones culturales son:

- la cultura filosófico teórica,
- la cultura espiritual,
- la cultura material,
- la cultura científico-tecnológica,
- la cultura sociológica.

Como toda clasificación, también ésta es relativa. La asunción del concepto determinación, del latín *determinatio*, señala la fijación de los límites, pero los límites de las determinaciones culturales no tienen carácter absoluto. Entre ellas existe la mediación y la interacción. No obstante, la razón de ser de cada una de las determinaciones obedece a su naturaleza cultural, objeto, funciones que desempeñan y el modo en que satisfacen al hombre como sujeto creador.

Cada una de las grandes determinaciones culturales está compuesta, a su vez, por contextos. Representan un conjunto de elementos que integran un enunciado. Teóricamente, la concepción de los contextos fue expuesta por Ogden y Richards, y estos manejados por el contextualismo pragmático de S.C. Pepper y L.G. Hahn, y en Francia por J.P. Sartre. Generalmente se han utilizado para significar contextos lingüísticos, jurídicos y literarios. En un proceso de resemantización implícito, Alejo Carpentier habla de contextos

culturales, sobre todo latinoamericanos, al afirmar que, "por repercusión y eco, por operación adentro-afuera, habrá de definirnos al hombre americano, (...), que es la de Adán nombrando sus cosas. Vayamos ahora -prosigue Carpentier- a la importante cuestión de los contextos cabalmente latinoamericanos que pueden contribuir a la definición de los hombres latinoamericanos en espera de una síntesis" (Carpentier, 1974: 19). En esta misma perspectiva se asumen aquí los contextos culturales carpenterianos, pero con mira general, en aras de expresar la síntesis cultural que define e identifica a cada hombre concreto universalmente situado. Además, se explicita de modo teórico general que ellos, los contextos culturales, permiten comprender mejor la unidad y disposición interna de los elementos que componen las grandes determinaciones culturales.

Dentro del sistema de las determinaciones culturales, la cultura filosófico-teórica se distingue de las demás determinaciones concretas por ser conciencia crítica y de máxima universalidad, un saber teórico valorativo, generalizador e integrador del conocimiento que orienta el quehacer humano. Núcleo -por demás- de la concepción del mundo, la cultura y la sociedad, al regular la praxis creadora del hombre en sus diferentes manifestaciones, así como de las diferentes interacciones y mediaciones entre cultura material, espiritual y otras.

Por otra parte, la cultura espiritual -el arte, la religión, la lengua y los idiomas, la educación, la psicología- caracteriza la dimensión de la subjetividad en sus varias formas de vida social: ideas, imágenes, representaciones, sentimientos, pasiones, emociones, voluntad, comunicación, etcétera. Por paradójico que parezca, ella es también material, aunque no utilitaria. El lenguaje y la literatura se objetivan en las palabras. La música, en el pentagrama y el sonido. La religión, en la representación de dioses, mesías, profetas, santos, templos, iglesias, textos sagrados al estilo de *La Biblia* o *El Corán*, etcétera. La pintura, en los colores y pigmentos. La escultura, en el mármol, el bronce y la madera. Y así con los demás contextos, en función de la vida social.

Lo que se denomina cultura material, con sus respectivos contextos -el medio geográfico, la economía, las artes culinarias, las herramientas, el transporte, y en parte la arquitectura, -sin olvidar que está también es arte- se determina por la importancia constitutiva de los objetos, la duración, la utilidad y funcionalidad, por el valor de uso y de consumo. Mas, la cultura material es asimismo espiritual, subjetiva, ella es el resultado de la cosificación u objetivación práctica del pensamiento, las ideas, la imaginación y la manera de sentir del hombre.

Una y otra, la cultura material y espiritual, implican conocimientos y técnicas. Pero la función intrínseca de cada una de ellas no es producir conocimientos, esto atañe a la ciencia, la cual en esta morfología pertenece a la determinación de la cultura científico-técnica. Ambas se ubican en esta determinación cultural por la estrecha relación que hay entre ellas, sobre todo, después de la revolución industrial, y por la sincronía e interacción contemporánea de las dos revoluciones, que llevó a crear el término Revolución Científico-Técnica, pues entre el descubrimiento científico y su aplicación tecnológica a la producción, media muy poco tiempo, es casi al unísono.

La ciencia es adquisición de conocimientos siempre crecientes, validación de los mismos y rectificación del error a través de la demostración lógico racional, la demostración lingüística, la observación, el experimento y la práctica. Construye teorías y predice heurísticamente el camino de la investigación.

Por otra parte, la técnica, del griego *techne*, significa oficio, maestría. Con mayor amplitud y precisión concierne a los procedimientos, destrezas y habilidades para dirigir y ejecutar eficazmente la actividad creadora, el empleo y el manejo de los instrumentos y medios para aprovechar, modificar o transformar la naturaleza, la sociedad, la cultura y el hombre.

Las revoluciones tecnológicas: agrícola, urbana, metalúrgica, mercantil, industrial, termonuclear, electrónica, telemática, biotecnológica y otras, han generado en el *continuum* de la evolución sociocultural modificaciones estructurales en la vida social. En la actualidad su conjunción con la revolución científica produce impactos y transformaciones en todas las sociedades, tanto desarrolladas como subdesarrolladas. Conduce a remodelar la identidad cultural, la economía y las instituciones. La estructura social cambia. Y ya se está en predios de la cultura sociológica.

Esta se encarga de analizar la identidad de la colectividad. La colectividad en la dinámica de los contextos de las organizaciones e instituciones económicas, políticas, militares, jurídicas, estatales, etcétera. También contempla, esencialmente, los grupos y comunidades conformadas por la familia, las etnias, las nacionalidades, grandes comunidades geosocio-culturales como África, Asia, Europa, América Anglosajona, América Latina, Iberoamérica, el Mundo Árabe, etcétera. En general, las identidades colectivas en sus diferentes manifestaciones.

5. LA INTEGRACIÓN COMO PRÁCTICA DE LA IDENTIDAD CULTURAL

5.1 Significados semánticos del concepto integración.

La comprensión de la cultura sociológica inherente a grupos, naciones y comunidades macro-regionales o continentales permite prestar atención a los procesos de integración que están teniendo lugar sobre la base geo-socio-cultural, en la que los factores medio geográfico y situación territorial compartida, junto a intereses económicos, científico-tecnológicos y comunidad de cultura e intereses, generan o proyectan nuevas identidades y uniones de la magnitud del Tratado de Libre Comercio entre Canadá, Estados Unidos y México, la Unión Europea, MERCOSUR, o las Cumbres Iberoamericanas, de las Américas, o del Pacífico.

Etimológicamente, integración, del latín *integer*, significa composición de algo, componer un todo a través de sus partes. Ha tenido en la historia de las ideas diferentes connotaciones, específicamente en matemática, biología, psicología, filosofía y sociología. No obstante, ha habido coincidencias fundamentales. Para Juan Federico Herbart, filósofo alemán promotor de una psicología dinámica y científica, la integración es la incorporación de un elemento nuevo a un sistema anteriormente constituido.

Mientras para Hipólito Delacroix la misma tiene lugar cuando la síntesis supera los elementos que la constituyen, así, la integración funcional supera los niveles inferiores refundiéndolos. En tanto Herbert Spencer, en los *Primeros principios*, 1862, incluye la integración en su visión universal del cosmos. La integración, centro de la teoría de la evolución, caracteriza el tránsito de la homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente. Asimismo enuncia en la integración la interdependencia. Conjunto de ideas aplicadas a su sociología.

También ésta se ha visto como organización o cohesión de los miembros o partes de un grupo u organismo social. Y reconstrucción de nuevas realidades sociales, en función de una unión concreta con objetivos específicos.

5.2 Precursores de la identidad postnacional.

Precisamente, en estas acepciones también se pensó en América Latina la integración desde el siglo XIX. En sus escritos encontramos los conceptos de *unidad, identidad y mancomunidad*. Ya en su *Carta de Jamaica*, 1815, planteaba la necesidad de crear una nueva unión político social, jurídica y

militar sobre la base de una comunidad de costumbres, lengua, religión y cultura en general. Su proyecto de integración comprendía construir una nación de naciones, lo que hoy se denomina Estado Supranacional. Puntualizó que la *"unión es la que hace falta para completar la obra de nuestra regeneración"* (Bolívar, 1945, 103). Y lo sigue siendo de tal grado que hoy no es posible progresar y desarrollarse sin una integración zonal, regional o continental.

La concepción bolivariana estará presente a lo largo del siglo XIX latinoamericano y hasta el presente. En esta tendencia vale detenerse en el argentino Juan Bautista Alberdi, específicamente el que podríamos llamar el "primer Alberdi", muy diferente del "segundo Alberdi" caracterizado por la *euro-nordo-manía*. Es importante prestar atención, algo *in extenso*, a las ideas del "primer Alberdi", por la trascendencia de las mismas. Explicita la idea latente de sus antecesores ilustrados iberoamericanos acerca de la filosofía universal concreto situada. Subrayó en 1842 que, *"una filosofía completa es aquella que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva los destinos americanos. La filosofía, pues, una en sus elementos fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales"* (Alberdi, 1993, 150). En cuento a su carácter *in situ* aclaró: *"nuestra filosofía por sus tendencias aspira a colocarse a la par de los pueblos de Sudamérica. Por sus miras será la expresión inteligente de las necesidades más vitales y más altas de estos países"* (Alberdi, 1993, 151).

La fórmula teórica, la filosofía, como la humanidad, una y diversa, es el planteo conceptual de la unidad en la diversidad o identidad en la diferencia. Pertrechado de este enfoque se adentra en la identidad cultural, al recordar en 1845 que, *"la descentralización americana no será obra de un congreso, rigurosamente hablando, porque esta obra ya está hecha, y su trabajo es debido a la grandeza del pueblo español que se produjo en el mismo, en cada uno y todos los puntos de la América meridional donde puso su planta"*. Argumentó: *"yo veo los elementos de su amalgama y unidad en la identidad de sus términos morales que forman su sociabilidad"*. Para más puntualmente concretar. *"América del Sur, pueblo único por la identidad de todos sus elementos"* (Alberdi, 1993, 160-161).

Teóricamente ratificó los contextos o elementos de la identidad cultural sustentados por sus predecesores, pero no se queda ahí, va más allá. Habló de todos los elementos de la identidad y se detuvo en el análisis de ellos. Entre estos prestó gran atención al factor geográfico y los límites territoriales de las nuevas naciones, al derecho, la ciencia y la técnica, y en especial a la

economía. Enfatizó que la causa de esta América, la Española, era ahora de proveerse de una marina para las rutas comerciales, fomentar la industria y el comercio. La realidad histórica, cultural y los niveles de desarrollo internos, bajos, en comparación con Estados Unidos y Europa, demandaban, para garantizar el futuro, una unión o integración económica. Por ello señaló: "la unión continental de comercio debe, pues, comprender la uniformidad aduanera, (...). En ella debe comprenderse la abolición de las aduanas interiores, ya sean provinciales o nacionales, dejando solamente en pie la aduana marítima o exterior. Hacer de (este) estatuto americano y permanente, la uniformidad de medidas y pesos que hemos heredado de España" (Alberdi, 1993, 154).

Todo parece indicar que, posteriormente, fue el primero en concebir una unidad e integración económica continental sobre la base de una comunidad de cultura más allá de lo nacional, y sin duda, está entre los primeros a nivel mundial en pensar una identidad económica basada en la eliminación de las aduanas nacionales y la unificación de las medidas, pesos y monedas, problemas actuales en que los países de América Latina trabajan con la integración económica en diferentes regiones, y que Europa ha puesto en práctica con la Unión Europea al fundar el europariamiento, eliminar las aduanas internas y crear una moneda única: el euro, entre otros factores integracionistas.

Al meditar reflexivamente sobre la Unión Europea como proceso de integración efectiva de este tiempo hay que tener en cuenta a uno de sus principales predecesores y propugnadores: José Ortega y Gasset. Desde sus primeros trabajos como *Meditaciones del Quijote*, 1914, donde afirma: "yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo" (Ortega y Gasset, 1963, 322), hay una toma de conciencia del problema español y su solución, la integración de la atrasada España de la época a Europa, sin abandonar la tradición. Recordará en *España invertebrada*, 1921, que la historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación. Para él toda conciencia de nacionalidad supone reconocer otras nacionalidades en la búsqueda de un proyecto de vida común colectivo.

Como analista de la realidad europea señala desde *La rebelión de las masas*, 1930, la necesidad de pasar de la vida nacional a una unidad política social supranacional para evitar que otra parte del mundo mandara la vieja Europa. Con hondura advirtió que la unidad contenía la diversidad y la historia de Europa confirmaba esta tesis. Frente a los incrédulos y nacionalismos extremos expresó: "la unidad de Europa no es una fantasía, sino que es una realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania o España son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes" (Ortega y Gasset, 1965, 295).

Hubo de apreciar que entre los particularismos nacionales se abrió paso, en juego dialéctico de lo específico y lo general, la tendencia integradora. Apuntó que "la diferencia entre Europa y las naciones Europeas en cuanto *sociedad* estriba en que la convivencia *sensu stricto* europea es más tenue, menos densa y completa. En cambio fue previa y más es permanente. No ha llegado nunca a condensarse en forma superlativa de sociedad que llamamos Estados, pero actuó siempre sin pausa, aunque con mudable vigor, en otras formas características de una *vida colectiva* como las vigencias intelectuales, estéticas, religiosas, morales, económicas, técnicas. Si extirpamos a cualquiera de aquellas naciones los ingredientes específicamente europeos que la integran les habremos quitado las dos terceras partes de sus vísceras" (Ortega y Gasset, 1965, 324).

Aquel forjador de la conciencia europea en el prólogo al libro de Johannes Hatler, *Las épocas de la historia alemana*, 1941, en plena época de los segregacionismos de la Segunda Guerra Mundial, fue capaz de entrever la simiente que ha fructificado en la Unión Europea. Subrayó que, "todo el pueblo occidental al llegar a su plena integración en la hora de su preponderancia ha hecho la misma sorprendente y gigantesca experiencia que los otros pueblos europeos eran también él o, dicho viceversa, que él pertenecía a la inmensa sociedad y unidad de destino que es Europa". Para así sentenciar que "otra vez, y más que ninguna otra vez, el genio histórico tiene ahora ante sí esta formidable tarea: hacer avanzar la unidad de Europa, sin que pierdan vitalidad sus naciones interiores, su pluralidad gloriosa en que ha consistido la riqueza y el brío sin par de su historia" (Ortega y Gasset, 1965, 325-326). Reto que enfrenta la Unión Europea, para que Europa siga siendo eso, unidad en la diversidad.

De esta visión histórico-teórica hay que resaltar que para una auténtica y real integración actual, la composición del todo integrado por las partes, la incorporación de nuevos elementos al sistema conformado, la interdependencia y cohesión de los elementos de la unión, así como la síntesis en cualesquiera de las determinaciones y contextos culturales en que se efectúe.

5.3 La globalización y el imperativo de la integración supranacional.

La reflexión actual de la integración tiene que partir de concebir ésta como principio de la identidad cultural, ya señalado anteriormente, en el que se manifiesta el factor consciente y práctico de la construcción sociocultural en la unidad de la diversidad de sociedades concretas.

Ella constituye un imperativo de la época para entrar en el próximo milenio, poder garantizar la supervivencia y el desarrollo de las sociedades ante la nueva mundialización llamada globalización, en que los resortes de la transnacionalización de la economía y los efectos de las revoluciones electrónica y de la información, modifican todas las normas de vida establecidas.

Con sapiencia ha advertido Arturo Andrés Roig que estamos "ante el surgimiento de nuevos principios de identidad por obra de la expansión y consolidación del asombroso avance de la tecnología" (Roig, 1994, 48-49), que algunos fundamentan desde la razón instrumental, a la que hay que oponer la razón como instrumento de vida, para una utilización adecuada de los logros y resultados irrenunciables de la ciencia y la tecnología para todas las sociedades y hombres.

La Revolución Científico-Técnica a través de las revoluciones que la integran está produciendo una ruptura con ciertos presupuestos de las identidades culturales establecidas. Bill Gates, uno de los innovadores y artífices de la información de hoy señala: "El mercado de la información global será enorme y combinará todos los modos de intercambiar los bienes humanos, los servicios y las ideas. A nivel práctico, nos proporcionará más posibilidades de elegir nuestras cosas, incluyendo el modo en que ganamos e invertimos, lo que compramos y lo que pagamos por ello, quiénes son nuestros amigos y cómo pasamos el tiempo con ellos, y dónde y con qué grado de seguridad vivimos nosotros y nuestra familia. El lugar de trabajo y la idea de lo que significa ser *educado* se transformará quizá, de manera que nadie pueda llegar a reconocerlos. Nuestro sentido de identidad, de quiénes somos y de dónde pertenecemos, puede ampliarse considerablemente" (Gates, 1995: 6).

De hecho, la revolución informática con los potentes ordenadores y los sistemas de multimedia, convergencia de televisión, teléfono, cine y computadora en una sola tecnología, *mutatis mutandis*, está cambiando el panorama de la cultura y efectuando una «integración» más allá de lo deseado o no. Ha surgido un nuevo tipo de espacio, el *ciberspacio* -concepto dado a conocer por William Gibson en su novela *Neuromancer*-, el cual "viola" las fronteras del Estado-nación. Por medio de las autopsias de la información de la red de Internet viajan imágenes e información de todo tipo. Las autopistas de la comunicación, término acuñado por Al Gore, comunican zonas urbanas y rurales, pueblos distantes y culturas diferentes. Invade la privacidad, y entra en hogares y naciones sin pedir permiso.

La integración por vía de la informática, de incuestionable beneficio, preocupa axiológicamente a los más optimistas. El propio Bill Gates, uno de

sus patriarcas, afirma: "Los beneficios de la sociedad de la información llevarán implícitos cosoes, como ocurre siempre que se producen grandes cambios. Algunos sectores económicos experimentarán conmociones que obligan a readaptar a los trabajadores. La disponibilidad de comunicaciones e informática de modo virtualmente libre alterará las relaciones entre las naciones y las de los distintos grupos dentro de ellas. El poder y la versatilidad de la tecnología digital originarán nuevas preocupaciones en torno a la privacidad individual, a la confiabilidad en el campo del comercio y a la seguridad de las naciones. Además, hay que ocuparse también de las relaciones relativas a la equidad. La sociedad de la información tendrá que servir a todos los ciudadanos, y no sólo a los que pueden utilizar una tecnología sofisticada o sean unos privilegiados desde el punto de vista económico. En definitiva, nos enfrentamos a toda una gama de cuestiones importantes (...), es un buen momento para entablar un amplio debate" (Gates, 1995: 246). Él mismo subraya que "el problema potencial no es la existencia de la información en sí misma, sino el mal uso que se haga de ella" (Gates, 1994: 260), con lo cual se entra en el campo de la responsabilidad ética, que algunos postmodernos intentan rechazar.

Junto a la integración científico-tecnológica está el reto de la integración económica. Ella, imprescindible, no puede realizarse a ciegas y sin tener en cuenta los riesgos que se corren. Debe efectuarse entre naciones que tengan similitudes económicas, científico-tecnológicas y sociales, que en algunos casos pueden estar favorecidas por una comunidad histórica de cultura como América Latina o Iberoamérica. Precisamente, al respecto, en la *Declaración de Guadalajara*, 1991, que dio inicio a las Cumbres Iberoamericanas, se reconoce que las naciones que lo integran comparten un patrimonio cultural de 500 años. En uno de sus artículos se plantea que "Es necesario acortar la brecha tecnológica básica para obtener los derechos a la salud, a la educación, a la alimentación y a la vivienda. La transferencia tecnológica debe responder a criterios sociales y no exclusivamente mercantilistas" (*Guadalajara*, 1991: 3). Sin negar los logros de éstas, las mismas tienen que pasar de la retórica del discurso a la integración efectiva.

Ningún país solo, por potente que sea, podrá desarrollarse, axioma de mayores consecuencias para los Estados de economías débiles o pobres. En este orden, Helmut Schmitd, ex canciller de Alemania, ha planteado: "En la economía global de hoy en día, los países pequeños y medianos son incapaces de alcanzar sus objetivos de forma aislada. Sólo la integración (...) les permitirá defender sus intereses, ya sean las estructuras monetarias y financieras, las disputas en la Organización Mundial del Comercio o la protección de la atmósfera y los océanos. Por este motivo, la integración europea se hace más y más importante en la era de la globalización" (Schmitd, 1997: 44)

Si tal razonamiento tiene validez para países pequeños y medianos del área europea, *a fortiori*, debe ser tenido en cuenta en las naciones que hoy llaman del Sur. Cada día que las sociedades en vías de desarrollo reemplacen y posterguen la integración, ya sea continental o regional-zonal, es un tiempo que dejan a favor de una integración vertical, desde arriba, que vendría desde los tiempos de poder, condicionando nuevas dependencias. La verdadera y efectiva integración es la integración horizontal, resultante de la igualdad de condiciones que, por *consensus omnium*, es decir, del consentimiento general de las naciones, permita un desarrollo equitativo, racional y sostenible. Asimismo, la integración debe ser integración multilateral, en el sentido de que un país puede estar en más de una determinación sociocultural o contexto económico, teniendo en cuenta que toda identidad e integración es identidad e integración de la diferencia.

Bibliografía

- Alberdi, J.B. (1993), *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*.
- En L. Zea (ed.) *Fuentes de la cultura latinoamericana*, tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México, 150-151.
- _____ : (1993) *Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano* en L. Zea (ed.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, tomo II, Fondo de Cultura Económica, 154, 160-161.
- Baeza Martín, C.: (1996), *Una definición teórico instrumental de la identidad cultural*, en M.
- García Alonso y C. Baeza Martín, *Modelo teórico para la identidad cultural*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana «Juan Marinello», La Habana, 61.
- Biagini, H.E.: (1989). *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, EUDEBA, Buenos Aires, 38.
- Bolívar S.: (1945), *Ideas políticas y militares*, Colección Panamericana, Jakson, Buenos Aires, 103.
- Bueno, G. (1996) *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, S.A., Barcelona, España, 158-186.
- Cassirer, E.: (1994) *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica México, 108.
- Carpentier, A.: (1974) *Tientos y diferencias*, UNEAC, Contemporáneos, La Habana, 19.
- DECLARACIONES DE GUADALAJARA, (1991) en periódico *Trabajadores*, lunes 22 de julio, 3.
- Gates, B.: (1995) *Camino al futuro*, MacGraw-Hill Interamericana S.A., Bogotá, Colombia, 6, 246 y 260.
- Gaos, J.: (1945), *Pensamiento de lengua española*, Editorial Stylo, México, 25.
- García, J.E. y Jaksic, I.: (1988) «El problema de la identidad filosófica latinoamericana», en Id. *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Monte Avila Editores, Caracas, Venezuela, 44.
- Guerra Cunningham, L.: (1987) «Fernando Ansina. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Reseña crítica» en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, No. 141, octubre-diciembre, 1047.
- Ortega Y Gasset, J.: (1965). «Meditación de Europa», *Obras completas*, tomo IX, Segunda Edición, Revista de Occidente, Madrid, España, 295.
- _____ : (1963) «Meditaciones del Quijote», *Obras completas*, tomo I, Sexta Edición, Revista de Occidente, Madrid, España, 322.
- _____ : Rojas Gómez, M.: (1994) *El problema actual de la identidad cultural de América Latina y la vigencia de la solución martiana*, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 8-18.
- _____ : (1996) «La mundialización y la necesidad de reconstrucción de la identidad cultural», en J. Alvarado, (ed.), *Mundialización y liberación*, Universidad Centroamericana, Managua, 115-178.
- _____ : et. al. (1997) *La polémica sobre la identidad*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 74-89.

: (1994) *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 82-84.

Roig, A. |A.: *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (I), Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina, 48-49.

: SMITD, H.: «Sobre el euro», (entrevista realizada por Christopher Fasel y Markus Reiter), en *Selecciones del Reader's Digest*, noviembre, 44.

ZEA, L.: (1993) «América Latina: largo viaje hacia sí misma», en L. Zea, (ed.) *Fuentes de la cultura latinoamericana* 3 vol., tomo 1, Fondo de Cultura Económica, México, 298.

DEMOCRACIA E INCLUSIÓN EN LA SOCIEDAD REGIOMONTANA

Benigno Benavides Martínez.
Subdirector de la Facultad de Filosofía y Letras,
UANL.

La Sociología, como disciplina que aspira a la explicación de la sociedad, tiene su referente empírico en la sociedad misma, pero sobre todo en la parte más sensible de ésta, en la que se expresa como "problema social". Podemos localizar en la tradición sociológica que la preocupación por los problemas sociales ha sido constante: en Marx el problema de la explotación; en Durkheim el orden y la evolución, en Weber la racionalidad de la acción en el capitalismo. Esta tradición de preocupación por la problemática social comenzó a perderse probablemente con Parsons por su afán de constituir una disciplina científica más explicativa y menos proyectiva de la sociedad. Sin embargo, la relación con los problemas sociales siguió manteniéndose con autores como Mannheim en los años treinta, Mills en los sesenta y Giddens más recientemente. A nivel local Genaro Salinas Quiroga, como sociólogo, trató de entrelazar las direcciones anteriormente trazadas haciendo que la Sociología, además de explicaciones ofrezca perspectivas de solución y cambio a la situación problemática.

La relación de la Sociología con los problemas que la sociedad padece puede ser enfocada desde el ángulo del compromiso moral que todo el desarrollo científico tiene que procurar para con la sociedad que la sustenta, por ello el hecho de que la Sociología se preocupe por problemas como la pobreza, los marginados, los oprimidos o el crimen no parece extraño, del mismo modo que trate de proponer soluciones proyectando los cambios sociales hacia cierta dinámica. Este tipo de problemas resultan ser tan evidentes que hasta llegan a imponerse como temas de estudio.

Existen, sin embargo, otro tipo de problemas cuyo reconocimiento resulta sumamente difícil y en ocasiones controversial. Preguntarse la razón por la cual se debe asistir diariamente a la escuela o al trabajo, respetar la individualidad de los demás o la función de la religión son situaciones mucho menos reconocidas como problemas. Sobre este segundo tipo de problemas Mannheim afirmaba ya en 1936 que "es preciso considerar como una de las anomalías de nuestra época el hecho de que