

Lo histórico-social en el imaginario del vacío en México

*Jaime Torija Aguilar**

Resumen

El artículo busca registrar, en el contexto del dominio histórico-social, los factores económicos, políticos, culturales, éticos o religiosos que inducen a la creación de nuevas significaciones sociales, específicamente los sentimientos de displacer, que instituyen el imaginario del vacío en la sociedad mexicana. Asimismo, justificar el imperativo propio que hace diferente y única a esta sociedad. Del mismo modo, se afirma que difícilmente se podría comprender la conformación de los sentimientos como elementos que determinan al ser, en su espacio y su tiempo, si la visión se limita en concepciones que son determinables y universales.

Palabras clave: imaginario del vacío, histórico-social, significaciones imaginarias sociales, modernidades múltiples, sentimientos.

Abstract

The article researches in the historical-social context dominion from the factors economic, political, social, cultural, ethical or religious which induces to the new significant social creations, especially in the feelings of the unpleasant, that institutes the social Mexican's imaginary emptiness. Therefore, justify the imperative itself which makes different and unique this society. It also

* Profesor-investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; [jatorija.ag@gmail.com].

declares that is difficult to comprehend the conformation of the feelings such has elements that determinate the being, in his space and time, if the vision limits in conceptions which are determinate and universal.

Keywords: historical-social, social meanings, significant social, modernity, multiple currencies, feeling.

Introducción

En las próximas páginas se busca registrar algunos factores que intervienen en la creación del imaginario del vacío, los cuales quedan, según nuestra opinión, en el imaginario del hombre contemporáneo, quien en la actualidad es susceptible a enfrentarse a un estado ausente de sentido. Cuando estamos refiriéndonos a elementos que influyen en la generación del imaginario del vacío, se hace mención a las circunstancias contextuales que participan en las acciones de la sociedad, como pueden ser los aspectos económicos, políticos, sociales, culturales, éticos o religiosos. Algunas causas para dicha creación pueden ser, entre otras, las falsas propuestas, las imposiciones, la mentira o el incumplimiento de los objetivos. A partir de ello afloran con mayor intensidad los sentimientos de soledad, melancolía, frustración, desesperanza, inseguridad. Estas expresiones que crean el imaginario del vacío están ligadas a los sentimientos espirituales, la religión, la constitución ontológica del ser y a la condición psicológica, lo cual refleja, en consecuencia, la crisis que envuelve a la sociedad. Desde esta perspectiva, es necesario entender que el imaginario es una experiencia espiritual interna, imaginada, compuesta por diversas vivencias que se dan a través de una idea, recuerdo o percepción; dichas vivencias se encuentran incorporadas en la mente de cada individuo, quien pertenece a una comunidad determinada.

El origen del imaginario es la expresión de las significaciones imaginarias sociales; en el presente trabajo nos centraremos en los sentimientos, los cuales son significaciones humanas que se instituyen en la sociedad, pero su dimensión difiere en cada una de éstas, lo que origina que posean sus propias características. En este tenor, con-

sideramos que la institución del vacío se elabora a través de la imaginación; en especial, nos referimos a los sentimientos de displacer.

Los sentimientos que convergen en dicho imaginario no obedecen a una selección injustificada, al contrario, responden a las observaciones de algunos especialistas (filósofos, antropólogos o psicólogos) quienes los han categorizado como representativos y distintivos de la cultura mexicana (Bartra, 2007; Paz, 2008; Ramírez, 2006; Ramos, 2009; Uranga, 1990) y han contribuido a mitificar, no obstante, el carácter nacional del mexicano. Sin embargo, los sentimientos significativos que identifican las particularidades del mexicano, y que son conformados en el imaginario del vacío, revelan al sujeto en su esencia más allá de los mitos o estereotipos sometidos a los síntomas de la modernidad mexicana. La particularidad de los sentimientos que los hace identificarse como parte del ser mexicano reside en la forma en que se concibieron dentro de un espacio y un tiempo determinados por el dominio histórico-social.

Este trabajo aborda los sentimientos que instituyen el imaginario del vacío a partir del proceso histórico-social, lo que subraya el imperativo propio que hace diferente y única a la sociedad mexicana; así como trata de indicar simultáneamente el sentido de las significaciones sociales que la conforman.

Las instituciones, portadoras de las significaciones imaginarias sociales, nos permitirán reconocer la identidad y la legitimidad de una sociedad específica, así como su historia; nos ubican, asimismo, a cierta distancia de la visión universalista que persigue homogeneizar y determinar todo fenómeno social.

Buscar las significaciones imaginarias sociales nos obliga necesariamente a detenernos en las formas creativas de los seres humanos y de la historia. Hacer una revisión histórico-social nos lleva a indagar las circunstancias del hombre, de su lugar y tiempo, lo que nos refleja el modo de ser. Por eso decimos que difícilmente se podría comprender la conformación de los sentimientos y el sentir de la vida como elementos que determinan al ser, si la visión se limita a concepciones determinables y universales.

Los sentimientos, las imágenes y las formas, como cualquier significación social, no se podrían concebir alejados de la historia, ya

que ésta nos refleja el porqué de las concepciones filosóficas (Zea, 1985). La historia nos muestra al hombre y, consecuentemente, a la sociedad como única “forma de organización y orden”. Esta posición se justifica, además, porque la institución del pensamiento filosófico en México se forja y reconoce como propia, ya que es producto de sus significaciones sociales, las cuales determinan el modo de pensar.

Así pues, no se puede hablar de una filosofía o de un aspecto de las significaciones que se forjan en una sociedad, como es el caso del vacío, si éstas no se identifican a través de la historia. Sin lo histórico-social no se vislumbrarían las significaciones imaginarias sociales porque, como dice Cornelius Castoriadis:

...están en y por las “cosas” —objetos e individuos— que los presentifiquen y los figuren, directa o indirectamente, inmediata o mediatamente. Sólo pueden tener existencia mediante su “encarnación”, su “inscripción”, su presentación y figuración en y por una red de individuos y objetos... que en general sólo son y sólo son lo que son a través de estas significaciones (1989:307).

Son estas significaciones sociales las que le darán una dirección y coherencia a la sociedad para reconocer las bases y fundamentos que sostendrán la institución del imaginario del vacío de la sociedad actual.

Para hablar de las significaciones que se han instituido en México desde la época prehispánica, la Independencia, la Revolución y la época actual, creemos necesario agregar algunos elementos que nos indiquen los alcances, objetivos y fracasos que la modernidad ha logrado en la cultura europeo-occidental y en la mexicana. Ejemplos de esta última se pueden encontrar en las promesas incumplidas por parte de los actores políticos, en los graves desequilibrios sociales, en la carencia de una democracia o en el retraso educativo y científico; factores que han instituido a lo largo de los años el imaginario del vacío, el cual refleja el arraigo del sinsentido en los individuos de hoy.

Ahora bien, la naturaleza del tema induce a abordar este proceso desde la perspectiva filosófica, alimentada fundamentalmente por

la idea de la modernidad (entendida como una unidad *sui generis* ante la pluralidad de las diferentes sociedades), la cual trae consigo, independientemente de qué tipo de modernidad se hable, el impulso a la racionalización, el individualismo, la técnica, la muerte de la metafísica, la pérdida de la credibilidad en Dios y el cuestionamiento de la verdad, elementos que se imponen a la tradición ancestral y que se presentan con rupturas y discontinuidades en las conductas y comportamientos.

La modernidad occidental

La modernidad se presentó como el símbolo de la emancipación de los seres humanos en gran parte del mundo europeo-occidental, ya que se ofreció la razón, el progreso y el bienestar social como panacea para alcanzar la felicidad buscada. No obstante, los objetivos se distanciaron en el proceso de consolidación y se hicieron cada vez imposibles de lograr.

Para “fundar el mundo del hombre” (Paz, 1986:219) o “la totalización civilizatoria de la vida humana” (Echeverría, 1995:138) tuvo que haberse producido un cambio radical en la concepción del universo y del ser. El individualismo, por ejemplo, se configura desde el momento en que el hombre puede “ver la totalidad del ente”, desde su ser y no desde la “totalidad del ente que lo abarca” (Villoro, 1992:86). La vida individual “se introduce profundamente en el corazón de la identidad del yo y de los sentimientos personales” (Giddens, 1998:25). Cabe aclarar que los sentimientos, aunque se pudieran observar como expresiones que se desarrollan en estados críticos (lo que los haría atemporales), en la modernidad son “un rasgo general de la actividad social moderna en relación con la organización psíquica” (Giddens, 1998:25).

La totalidad del ente desde el ser, como vida individual, sólo se realiza a través del sujeto (*subjectum*), pues en él se fundamentará “todo ente... a su modo de ser y su verdad” (Heidegger, 2005:73). El ser sujeto le da las posibilidades al hombre, quien está a su servicio, de ser pensante; esta característica le permitirá al ente poder

mostrarse como sistema e imagen, pues “sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce” (Heidegger, 2005:74).

Esto es un acontecimiento que aprovechará el ser humano para lograr imponer la medida y la norma a todo ente; asimismo, le permitirá desarrollar, en un alarde de concebirse como la medida de todas las cosas y dominador del mundo, el poder ilimitado del cálculo, ya que la ciencia moderna requiere de mecanismos para lograr un “proceder asegurador-ajustador” (Heidegger, 2005:165) lográndose a través de la técnica, la cual se impondrá en un proceso ascendente.

Asimismo, hay un impulso claro hacia el racionalismo que en la Edad Moderna es el eje principal del pensamiento. La adopción del pensamiento y el saber produciría el desarrollo de la ciencia y la subjetividad, uno adherido al pensamiento y el otro al *yo* en general, que son, en última instancia, reflejos de su propia existencia.

Este racionalismo conlleva a la creencia (siglo XVIII) de que la historia y el individuo tienen, de manera natural, un camino hacia el “progreso”, el cual se alcanza únicamente por la vía del conocimiento. Análisis, clasificación y orden serán las disciplinas que garantizarán los objetivos. Aquí no cabe el lenguaje del alma, sólo el conocimiento y la razón.

Otro elemento importante que es necesario señalar es la creación del Estado moderno, en el que participa la sociedad civil; su inclusión rompe con la política que se sustentaba en lo religioso, la cual sostenía elementos culturales e identitarios que serán relevantes para que la comunidad en general acepte y haga suyas las nuevas perspectivas de la modernidad.

El hombre moderno ante su poder de transformación, apoyada ésta por el encuentro con su ser y su libertad, busca el dominio del mundo a través de nuevos mecanismos que desplazan las formas antiguas de adquirir conocimientos. En consecuencia, la magia, que por mucho tiempo fue uno de los instrumentos aplicados para aprehender la realidad, quedó en un plano secundario.

El imaginario del vacío en la cultura europeo-occidental

Los objetivos que se buscaron a través de los elementos que identificaron a la modernidad (individualismo, Estado moderno, racionalismo, ciencia y técnica), contrario a lo esperado, generaron problemas de vinculación con el sentido y, por ende, una crisis existencial del individuo. Veamos, por ejemplo, cómo la técnica contribuyó a la institución del vacío.

Antes de la modernidad la técnica fue un medio para alcanzar fines; las fases para lograrlo fueron: la obtención de la materia, la realización de la forma, la finalidad y, por último, la eficiencia, la cual nos acerca más a la causalidad misma de la técnica (Heidegger, 1997). En la técnica moderna la visión de la finalidad varía; el hecho de que se alcance la finalidad, no quiere decir que logre cumplir con el cometido de su existencia, o sea la de aparecer (“lo no *presente* a la *presencia*”) y la de producir (“dar-lugar-a”); sin embargo, es en esta última fase, después de la producción, en la que muestra su verdadera esencia (Heidegger, 1997).

En la modernidad la técnica es una forma de desocultar, de producir y no de manipular, confeccionar o de “aplicar medios”. Este “desocultamiento” es la labor sustancial para llevar a cabo una liberación de la energía y, de esta forma, acumular y explotar a la naturaleza en su detrimento. Se acabó, pues, el hecho de lograr una finalidad eficiente y “dar lugar a”; ahora todo el potencial oculto de la naturaleza es “desocultado” para conducirla a una transformación, y se da un sometimiento de la misma para llegar a ser objeto del hombre (Heidegger, 1997). Desocultar le da a la técnica un papel prepotente que permite objetivarse sobre la tierra y, al mismo tiempo, distanciar al hombre del descubrimiento que ejercía sobre ella; es decir, hay un distanciamiento de lo humano, generado por la técnica y la producción, que se inserta dentro de las leyes del mercado.

La producción que en algún momento fue deliberada e intencionada por el hombre, ahora escapa de sus manos: ya no puede expresarse de manera individualizada, sino que se ha introducido a la esencia misma del ser como sociedad que se entrega a la técnica.

A la modernidad también se le identifica como elemento corruptor de las “instancias metafísicas mágicas” (Echeverría, 2009:10), incitadora de la incredulidad religiosa, así como de contribuir al exterminio de Dios y de la metafísica (Conill, 1988). En otros términos, el camino es olvidarse de las pregunta sobre el ser y la realidad que durante siglos habían sido los ejes de reflexión del hombre para normar y orientar su conducta, a fin de lograr ubicarse en la realidad y reconocerse en el mundo.

Pareciera que ya no es necesario cuestionarse acerca de la existencia del *ser*, del *ser en tanto que ser*, es decir, de la esencia misma, puesto que ahora se concibe como un ser determinado. En la modernidad la pregunta girará en torno del ente, *de lo que es*, o sea, de lo que está presente: “el objeto de la experiencia común no era el ser, sino la apariencia” (Nicol, 1989:23), si consideramos que el ser es trascendente e invisible. Lo que importa es lo inmanente que se representa en el ente, y no lo trascendente visto en el ser. Para estudiar las distintas formas, el ente recurrirá únicamente al conocimiento científico; a éste le corresponde anteponer el nivel trascendental-ontológico. En suma, al suprimir la metafísica se elimina la “...ordenación de la experiencia frente al *caos* y una *unidad* de la razón; es decir, se instaura un fundamento frente al abismo, un sentido frente al absurdo” (Conill, 1988:17). Entonces, *abismo*, *caos* y *absurdo* carecerán de las reglas de conducta y se irán conformando no sólo en las nuevas reglas institucionales de donde se desprende el poder, sino en la elaboración de significaciones sociales del individuo, quien se proyectará, por una falta de cálculo de la razón, en la construcción del vacío y la desesperanza.

Los resultados de esta individualización y de la desposesión de los valores traen varias consecuencias; una de ellas es el detrimento de la credibilidad en Dios, la cual lleva, entre otras causas, al cuestionamiento de una vida que va más allá de la mortalidad. Ésta es la mayor crisis espiritual a la que el hombre se ha sometido, pues la renuncia a la idea del infinito –último reducto de su salvación para encontrar la felicidad que no pudo ser alcanzada en la finitud– rompe con la esperanza única de ser otorgada por el “Ser Supremo”. Es la entrada del mundo a los “tiempos de penuria”, a los que hace referencia

Friedrich Hölderlin y que analiza Martin Heidegger (2005:63-90), debido a que hay una lejanía y falta de Dios en torno a los hombres.

El hombre occidental en toda su historia se constituyó como un ser preparado, dentro de su temporalidad, para enfrentar las miserias y desavenencias; “sabía” que lograría superarlas en un nuevo estadio caracterizado por la eternidad, en la infinitud, lo cual le permitiría dignificarse y, en consecuencia, ser salvado del pecado. Su vida en este mundo fue una preparación estoica para encontrar como recompensa la salvación eterna. Pero la razón que conlleva a la técnica moderna fue terminando lentamente con dicho objetivo: “La ciencia, la razón ha ido demoliendo este trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba. A mediados del siglo XVIII, el más allá divino se había evaporado. Sólo quedaba a los hombres esta vida...” (Ortega y Gasset, 2002:36).

Alejarse de la beatitud hace que el hombre aprehenda nuevos valores que lo conducirán a instituir un vacío que se ensanchará aún más en las latitudes del interior del hombre. Estamos ante la pérdida del *centro*, de Dios, quien mantenía las cosas unidas y quien constituía la esencia del hombre; en otros términos, se dispó la certidumbre religiosa y la creencia en la vida posterior a la muerte (Bell, 2006). De la misma forma, la sabiduría que se llegó a construir a través de años por la vía del conocimiento colectivo se desprecia y formará parte de lo que se le llamará superstición (Echeverría, 2009:10). Por tanto, el hombre ha percibido que su tiempo en el espacio se reduce hacia una ínfima temporalidad y a una fugaz presencia en este mundo, lo que lo convierte en un ser totalmente desesperanzado.

La modernidad múltiple

La concepción de modernidad se ha transmitido al imaginario de gran parte de las sociedades del orbe; sin embargo, esto no quiere decir que las sociedades se caractericen por sus semejanzas histórico-sociales ya que responden a sus propios ritmos, tiempos, espacios y necesidades. Los orígenes y desarrollo distan de lo que pudiera calificarse como modernidad en otras culturas.

Es importante aclarar que no deja de estar en el imaginario de las sociedades los preceptos que trae consigo la modernidad y, desde luego, los elementos que instituyen el imaginario del vacío de Occidente; se mantienen presentes, no dejan de ser una abstracción de los modelos universales; es decir, no se trata de un distanciamiento o divorcio de los principios esenciales de la modernidad, sino que dentro de esos criterios abstractos subyace una variedad de programas de la modernidad que son aplicables en regímenes fundamentalistas, dictatoriales, socialistas o comunistas; en otras palabras, se da una *modernidad múltiple* que crea significados diferentes, lo cual rompe con el esquema de la homogeneidad. Josexo Beriain, investigador de la Universidad Pública de Navarra, nos dice al respecto:

La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo –de explicar la historia de la modernidad–, viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales... que buscan la realización de diferentes programas de modernidad, manteniendo perspectivas muy distintas sobre aquello que hace a las sociedades modernas (2003).

Esto quiere decir que las sociedades fuera de la cultura europeo-occidental surgen de modo diferente, con una estructura que contiene elementos considerados como originales, pero sin alejarse de los principios e influencias de la cultura occidental. Por ejemplo, un rasgo propio de la modernidad de Estados Unidos de América es que los individuos no buscan el pasado para forjar su presente y su personalidad, pues la sociedad se desarrolló con base en una población inmigrante que cobija una poderosa convicción religiosa e ideológica y que se crea por el conjunto de las diversas religiones de los inmigrantes, en las que se excluye a los nativos de esas tierras.

El caso de la modernidad latinoamericana, en la que desde luego incluimos la mexicana, tiene como característica fundamental la influencia de algunas sociedades europeas que se distinguieron por ser las más conservadoras y las menos desarrolladas; por tanto, impusieron a los pueblos colonizados la “contrarreforma” y los “movimientos

antimodernos” (García, 2003:65). Estas imposiciones, así como las condiciones particulares que guarda cada una de las sociedades latinoamericanas, conforman una modernidad que no se identifica del todo con las europeas. Hay una serie de factores que pueden ser sumados a la diferencia: uno de ellos es la frustración de la “elite clasista”, por no lograr el “perfil moderno”, y el otro componente, quizá determinante, es que el “mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales” (García, 2003:71).

Estas referencias llevan a crear y constituir sociedades como las latinoamericanas, en donde se da lo que Néstor García (2003) llama *hibridación*, que consiste en ser “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (2003:III). En Latinoamérica el proceso de hibridación se concreta de manera clara, pues la combinación de culturas que originalmente se encontraban separadas llegan a fundirse: “el imaginario precolombino con el novohispano de los colonizadores y luego con el de las industrias culturales... las culturas étnicas nacionales con las de la metrópolis y con las instituciones globales” (García, 2003:v).

No obstante, a la par de la hibridación en México, se puede decir que en el caso del sector campesino e indígena existe una fuerte resistencia cultural que tiene como objetivo preservar los usos y costumbres, así como colocar las tradiciones por encima de cualquier intento de modernidad. Entre otras actividades, las costumbres de socialización entre comunidades, así como las estructuras económicas, el uso de su propia tecnología y las relaciones familiares, se rigen bajo sus propias concepciones.

La modernidad en México

Si la cultura mexicana se supeditara a las características que marca el occidente para ser identificada como moderna, vemos que, por las peculiaridades que hemos subrayado acerca de la modernidad múltiple, no cumpliría con muchos de los fundamentos que la modernidad trae consigo; sin embargo, la visión unitaria y univer-

sal la calificarían como una sociedad que cumple con los arquetipos de la modernidad a pesar de las insuficiencias radicales. Pero, definitivamente, no se pueden soslayar las condiciones sociales e históricas que crean la diferencia y que hacen de la mexicana, una sociedad con particularidades propias. Esto no quiere decir que los componentes abstractos que ya hemos mencionado y que definen e identifican a la modernidad estén plenamente borrados del contexto mexicano, hay elementos que se pueden considerar modernos y que responden a las significaciones propias, las cuales representan a las instituciones y no son arquetipos o imágenes análogas. Las significaciones imaginarias sociales del mexicano lo hacen diferente, por más que se haya tratado de “someter” o encuadrar el esquema a la realidad.

Por lo anterior, podemos afirmar que se ha desarrollado en la sociedad mexicana una modernidad singular. Algunas de las objeciones de mayor peso que niegan el alcance de la modernidad estriba en que no se puede dar en un país en donde prevalecen aún características claramente premodernas, con grandes deficiencias económicas y educativas en algunas regiones, y con una evidente desigualdad entre las zonas urbanas y rurales. Para dar un argumento de la existencia de la modernidad, primero hay que decir que el desarrollo no puede compararse con el europeo; asimismo, que hay una desigualdad al encontrar un avance sustancial en la modernización cultural con la socioeconómica (García, 2003).

Se puede argumentar que dentro de un país multicultural, como el caso de México, las zonas que se identifican como las más desarrolladas son las de mayor concentración poblacional; así como las que están respaldadas, además, por medios de información y comunicación eficientes para el alcance de sus pobladores. Dicho fenómeno es una condición de la modernidad, pese a darse un proceso de hibridación entre los elementos constitutivos tradicionales de los pueblos con las innovaciones modernas del progreso. En lo que se refiere a las zonas rurales, se mantienen en condiciones tradicionales premodernas, con una fuerte cultura ancestral, pero sin acceso a las más elementales necesidades básicas como alimento, agua, vivienda, es decir, servicios a las que todo ser humano tiene derecho.

La presencia de la modernidad se expresa en el avance cultural, contrario al atraso que se manifiesta en el campo socioeconómico. Fueron, como menciona Néstor García (2003:75), “los artistas y los escritores” los que impulsaron “la primera fase del modernismo”. Se puede ver en la literatura y en las artes plásticas.

Si tomamos como principio fundamental al sujeto moderno, nos dice Guillermo Hurtado, entonces en la hispanidad –la cual influirá posteriormente en la mexicanidad– se da desde la perspectiva de la “novela moderna”, iniciada por Miguel de Cervantes (Hurtado, 2007). Otro elemento que se agrega a la construcción de la modernidad en México es la postura que sostiene Bolívar Echeverría al incluir al Barroco como expresión cultural, sin limitarse a la idea tradicional de creerse únicamente un fenómeno estético. Más bien, el Barroco se verá como “un principio de ordenamiento del mundo de la vida” (2000:48), una manera de comportarse en la que se expresa una cultura que encierra su “propia racionalidad” (Arriarán, 2007:77), lo que permite diferenciarla en Occidente. El Barroco latinoamericano es sensualidad, imaginación, dinamismo; contrario a la razón, la escritura y lo establecido (2007:81).

La influencia española en tierras latinoamericanas, en los periodos de la Conquista y la Colonia, introdujo la “modalidad barroca” para establecerse durante un largo periodo en el territorio mexicano. Sabemos que el impulso que obtiene de parte de los españoles hace del Barroco una expresión abierta y representativa del poder, es la imposición del arte del vencedor, no obstante para sustentarla “necesitó dar al mismo un carácter ‘popular’... Si no, ¿cómo podría difundir su ideología y convertirla en dominante?... arte culto que aspira a imponer el poder de Dios y el rey en el nivel popular” (Bareiro y Rojas, 1993:448).

Posteriormente, esta expresión artística es convertida en cultural al asumirse como propia de los pueblos conquistados y, de manifestarse abiertamente, pasa a ser “marginal y subterránea” (Echeverría, 2000:48); dicha conversión provoca una gran capacidad de inspiración. Lo que impulsa a la Compañía de Jesús, para reconstruir un “orden cristiano del mundo” (2000:70); base para impulsar una filosofía propia y formar la “escolástica barroca”, reflejándose en las

obras de Luis de Molina, Francisco Suárez, Sor Juana Inés de la Cruz, entre otros (2000:77).

Guillermo Hurtado (2007) encuentra también expresiones de la modernidad que son respaldadas por el mestizaje. Uno de los casos más relevantes que se pueden señalar es el impulso cultural y educativo emprendido por José Vasconcelos en la década de 1920. Además de ser reconocida por sus expresiones culturales, la modernidad también se percibe a partir de la perspectiva política desde el momento en que hay en la sociedad mexicana, como en otras sociedades, un reconocimiento del individualismo, del Estado (reconocido como tal a partir de la constitución de la República en el siglo XIX), de una sociedad de masas desarrollada a partir de mediados del siglo XX y de una democracia incipiente.

Es innegable la presencia de la modernidad en México porque existe una influencia heredada por España y porque las concepciones teóricas (políticas, sociales y filosóficas) de Europa se han introducido a lo largo de la historia. Sería muy difícil, por tanto, excluirla de estos fenómenos culturales; sin embargo, como lo hemos visto, hablar de modernidad en México es hacer referencia a algo propio. Cumplir con las expectativas requiere de, por lo menos, haber logrado proyectos políticos, científico-tecnológicos o educativos que, en el caso mexicano, no se han alcanzado. Se puede observar de manera evidente la falta de una democracia plena y la insuficiencia industrial o científica que influye para crear una fuerte dependencia económica, además de encontrar en las estadísticas educativas que existe un gran número de analfabetas (Hurtado, 2007; García, 2003). Desde esta perspectiva, la sociedad mexicana está lejos de cumplir con dichos proyectos. Por ejemplo, en el caso de la emancipación, nos dice Néstor García: “Hubo una liberación temprana de las estructuras políticas, desde el siglo XIX, y una racionalización de la vida social, aunque coexistiendo hasta hoy con comportamientos y creencias tradicionales, no modernos” (2003:330). Incluso, agregaríamos, que las aspiraciones para reestructurar el aspecto político se llevaron a cabo parcialmente; sin embargo, en lo que se refiere a la estructura social, se mantuvo prácticamente todo el siglo XIX como la concebían en la Colonia.

En lo que se refiere a la institución de la democracia, es evidente su ausencia en la sociedad de México pues, como dice García, “se ha logrado con sobresaltos, con demasiadas interrupciones y con un sentido distinto del imaginado por el liberalismo clásico” (2003:330). Hay, en el caso de México, una incapacidad de los dirigentes de la época de la Independencia de crear una sociedad moderna, pues la conveniencia por preservar la estructura social y los grupos de poder estuvieron por encima de las nuevas tendencias de la modernidad, la cual propone una mayor igualdad y participación democrática: el camino de estos nuevos dirigentes fue preservar el sistema feudal a través de un lenguaje moderno.

Aunque la modernidad pudiera medirse a partir del nacimiento de la República, como es el caso de México y gran parte de América Latina, vemos que la referencia es sólo un pretexto, un invento, diría Paz (2008:133): “por necesidades políticas y militares del momento, no porque expresasen una real peculiaridad histórica” que verdaderamente expresara la demanda ideológica y la conciencia de la sociedad en general. Así pues, tanto en la Independencia como en la Revolución se introducen ideas progresistas, muchas de ellas ajenas a la realidad, que provocarían la férrea esperanza de encontrar un nuevo sentido, el cual no pudo ser alcanzado. En adelante, la sociedad paulatinamente expresará un malestar social que se manifestará no sólo en las luchas armadas, sino en los sentimientos que van instituyendo el imaginario del vacío que se extiende, además, a los ámbitos de la cultura.

Otra forma de concebir la modernidad en México, como elemento para preservar el dominio y el poder del Estado, es la creación de una imaginaria del ser mexicano. La modernidad en México contribuyó a crear una identidad que buscaba preservar el poder hegemónico del Estado mexicano para efectos de unificación y legitimación nacional (Bartra, 2007:13-25). Dicha búsqueda fue una estrategia para el sometimiento, una “manera –nos dice Bartra– en que es legitimada la explotación” (2007:20). En nuestra opinión, la forma de dominio a través de nuevos arquetipos se inserta en el imaginario para instaurar sentido a pesar del proceso de decadencia e incredulidad del mexicano; a este proceso aluden los estudiosos que se han mencionado,

quienes a pesar de que se han sumado a definir “lo mexicano” con una carga mitológica y literaria, han logrado extraer los sentimientos de displacer que gravitan en la esencia de la sociedad.

Sentido y sinsentido en los antiguos mexicanos

Para dirigir nuestra propuesta, la cual busca las causas que instituyen la vacuidad, tenemos que adentrarnos en la concepción mágico-religiosa que predominó en la cultura mexicana. La mención es para reconocer algunas de las significaciones sociales de la antigüedad referentes al imaginario del vacío que se fusionan con los subsiguientes procesos de institucionalización.

Desde nuestra perspectiva, la religión de los antiguos mexicanos fue uno de los pocos elementos que lograron rebasar las barreras religioso-culturales y racionalistas de los conquistadores, no obstante la fuerte imposición de los evangelizadores católicos y el peso ontológico que trae consigo la pérdida de credibilidad de sentido por la falta de sus dioses. A pesar de ser la religión católica la que se impuso como representante de la racionalidad y de un dios universal, los indios lograron reformular dicha religiosidad para convenir una “estrategia” y así lograr sobrevivir, permitiéndose de esta manera un lugar nuevamente en el mundo. Difícilmente el indio renunciaría a todo el mundo cosmogónico que le rodeó durante siglos, por lo que tuvo que inventar otro. El mito y la magia que en el pasado fueron elementos necesarios para encontrar una explicación del cosmos a través de sus dioses se mantuvieron vigentes de modo subrepticio después de la Conquista, como parte irracional e inseparable que compone su pensamiento y sin dejar de agregar los elementos racionalistas que la Iglesia católica impuso. Ante estos dos aspectos, el indio crea una nueva forma de ser, lo que le serviría para recobrar la autotrascendencia. Restaurar nuevamente el sentido con un fuerte sentimiento de abnegación no fue una tarea sencilla, pues la energía para alcanzar una vez más el sentido de sí mismo sólo se pudo encontrar a través de una aleación entre sus dioses y el impuesto. Es importante tener presente este factor que va más allá de las barreras

racionalistas y que en la actualidad predomina en el imaginario de la cultura mexicana.

Dicha fusión la podemos constatar por la conducta psicológica del mexicano ante el culto que tiene por la muerte, el cual se mantiene casi inalterable: las prácticas rituales muestran la hibridez religiosa de dos culturas. Sin esta fusión, suponemos, en la que se manifiesta la dualidad de imágenes, el indio no reencontraría el sentido de la vida. Fue necesario recobrar el pasado, junto con las costumbres, para hacer una justificación de sus actos. Esto quiere decir que el hombre del pasado y del presente preserva en su imaginario el alejamiento de los dioses que determina su razón de ser. La vacuidad ya está en él. En consecuencia, el sinsentido, la nada o vacío que la sociedad de las últimas décadas expresa como sentimiento imperativo, estarán estrechamente ligados a la relación mítico-religiosa del pasado.

El sentido y la muerte

Los náhuatl reconocieron que se encontraban en posesión de una cultura única y la denominaron *yuhcatiliztli* que, según Miguel León-Portilla (1983:23), quiere decir “la acción que lleva a existir de un modo determinado”; ellos veían el fundamento de su ser, fortalecido por la relación de los dioses con la muerte y la vida, de forma plena.

La religión tiene una vinculación implícita con la muerte; no es una relación exclusiva de alguna cultura en particular. Su correlación con la imagen del vacío, desde la perspectiva racional, está íntimamente ligada a la nada porque hay un proceso por dejar de ser, es “el paso del ser al dejar de ser, entendido como el resultado de una operación lógica: la negación” (Levinas, 2008:20). Al dejar de ser y encontrarse en la nada, el pensamiento racionalista admite la imposibilidad de imaginar y de sentir la nada; sin embargo, la única forma que se ha tratado de concebirla, en dicho pensamiento, es a través de la muerte.

A pesar de la concepción racionalista que nos da Levinas (2008), la muerte, en la cultura mexicana, se concibe de forma irracional. En el mundo de la antigüedad mexicana la muerte se imaginó sólo

por el camino de la irracionalidad y de las deidades; es por esta vía como se puede lograr la comprensión de la cultura mesoamericana. En lo que se refiere al mundo indígena prehispánico, su imaginario no buscó representarse la nada en la muerte porque hubo algo más para el ser; ese algo no fue la felicidad —desde la perspectiva cristiana— que se promete en el paraíso y fuera de esta tierra, la cual sólo se logra conduciéndose por el buen camino y el amor al prójimo. Desde luego, el individuo tiene que llevar una vida que sea agradable a Dios, de lo contrario, pagará con el infierno; en la creencia indígena no predomina la actitud moral.

La única relación que se puede encontrar entre la doctrina cristiana y la prehispánica es la resurrección después de la muerte. Por lo demás, para el mexicano, la vía del ser la marcaron las deidades, sea en la vida y en la muerte, y en ellas encontraron el sentido y sinsentido. En el antiguo mexicano, la moral, como dijimos, no era imperativa para reconocerse en la reencarnación; más bien, el punto que domina se encuentra en la creencia “de la indestructibilidad de la energía vital” (Westheim, 1972:74). La racionalidad estuvo en la brevedad de la vida, pero el verdadero sentido estuvo en la irracionalidad, es decir, en la muerte.

Hablar de la muerte en los antiguos mexicanos es hablar, paradójicamente, desde el pensamiento racionalista, de su existencia, pues sus actos tienen una razón de ser en ella; de ahí que se encuentre una relación estrecha con los sacrificios humanos y con la guerra. Su mundo espiritual gira en función de la guerra que significa la muerte misma. Esta actitud y forma de ser vieron en la muerte el sentido de la vida (más no la vida misma) y también de la propia muerte; por tanto, en esta cultura es válido morir para ser (Westheim, 1996). Se trata de una dualidad en la que, contrario a otras concepciones, el sentido está albergado en la muerte y el sinsentido en la vida. Podríamos decir que la forma de concebir la muerte representa una forma de formar y preservar a la humanidad y a la naturaleza. Su preocupación no está en las individualidades, pues ya la vida en ellos es insignificante.

Lo que es una pesadilla para otras culturas, en el mexicano es una vía para encontrar a las deidades (a Mictlanteuctli, el “Señor de los Muertos”; y a su mujer Mictecacihuatl, “mujer infernal”) y servirles

para tener el privilegio de reencarnar: son los muertos “servidores de los dioses, son las almas de los dioses que mueren de una manera particular que los señala como servidores del dios a cuya corte se suman” (Carrasco, 1981:237). La relación entre dioses y hombres confiere existencia mutua y, simultáneamente, una dependencia entre unos y otros. Para el mexicano, la muerte se aparta del concepto de la desgracia para concebirse, contrario al sentir de otras culturas, como un premio otorgado por los dioses para la salvación del cosmos; es en esencia la satisfacción que encuentra el ser que es sacrificado para los dioses.

El sinsentido y la vida

La forma de concebir la vida para los antiguos mexicanos es completamente opuesta a la de la muerte: la vida es considerada como efímera, destructible, no hay en ella nada percedero. La brevedad de la vida está presente en su conciencia. No hay preferencia para la eternidad, pues sean gente común, del pueblo o príncipes, todos se dirigen a la inevitable muerte.

Contrario a lo que se esperaba encontrar en la muerte, la vida no prometió el paraíso esperado, sino una realidad cruda llena de dolor y desdichas. Para ellos, “la vida inspira más espanto que la muerte: es ella la gran Desconocida” (Cioran, 1986:27), y no la muerte que es esperada. Nos dice Paul Westheim que por ese realismo mágico que caracteriza la cultura indígena se “acepta el hecho de que el hombre, por su culpa o sin ella, está expuesto a la desgracia, a la perdición, al aniquilamiento” (1996:16). En las sensaciones del hombre vivo que reconoce la muerte como una etapa diferente, corre por las venas, de forma permanente, el desasosiego. Es la vida en donde encuentra “el asalto perpetuo de la nada”, el gran paso hacia el vacío.

Esta forma de vivir está marcada y conducida por los dioses, contemplada en la visión cosmogónica. Los dioses están pendientes de la vida cotidiana de los hombres; son los que castigan y recuerdan sus padecimientos, los que los inducen, también, al vacío y al dolor. Tezcatlipoca, dios de la noche o “el Espejo que Humea”, es uno de

los que sentencian; está directamente relacionado con la oscuridad, el frío, la muerte, la maldad, la sequía, la guerra y la destrucción (Fernández, 1983:42); está en la vida del pueblo, vigilante, y en espera de hacer difícil la existencia: “Lo que amarga y envenena la vida humana no es la existencia de la muerte, es la de Tezcatlipoca, la convicción del hombre de no ser dueño de su destino” (Westheim, 1996:16). La vida del hombre de México está en función de las decisiones de los dioses.

Coatlícue, otra de las deidades, es la representante de la tierra misma; se evidencia en la naturaleza y en los actos del hombre, “presiente la guerra, la muerte y el fin” (León-Portilla, 1983:430). Una de las características de Coatlícue, llamada también la “Diosa Madre”, es que por su condición de dualidad, como la de todos los dioses de la antigüedad, “da ser a la tierra”, pero también representa la muerte.

La vida de los antiguos mexicanos la interpretamos como un elemento que integra el imaginario del vacío pues hay una zozobra e incertidumbre ante lo que los dioses decidan sobre el destino del hombre. Son reveladores los consejos de los adultos a los niños que inician una vida; se les advierte sobre las miserias de la vida terrestre:

¡Ay!, tú has sido enviado aquí a la tierra/ donde uno se cansa, donde se pena,/ donde hay dolor y uno se angustia,/ donde aflicción y congoja reinan e imperan./ Aquí hay molesta fatiga, hay cansancio,/ llagas, tormento y dolor./ ¡Ay!, en verdad fuiste enviado aquí a la tierra/ y en verdad no vienes a la alegría ni al descanso./ En verdad tus huesos, tu carne/ sabrán del tormento, sufrirán dolor,/ en verdad trabajarás como un esclavo;/ para cumplir con tu trabajoso deber/ te cansarás en esta tierra/ porque aquí fuiste enviado (Westheim, 1996:40).

En las palabras anteriores podemos ver que la explicación de la desesperanza en el mexicano no está concebida en la muerte y ésta tampoco puede ser imaginada en la angustia (Levinas, 2008). La muerte concebida en la cultura prehispánica encuentra el sentido desde la perspectiva mágico-religiosa que relaciona al hombre con el orden cósmico. El individuo fundamenta las esperanzas de la inmortalidad y de la preservación de la energía vital.

Independencia y Revolución, bases para el México actual

Entre el periodo de la Independencia, la Revolución y la época actual no se encuentra el sentido prometido a través del discurso modernista y sí, en cambio, el camino del sinsentido que aún prevalece en el imaginario social. En la Independencia encontramos algunos elementos significativos que instituyen el imaginario del vacío. Para finales del siglo XVIII, entendemos que el mexicano tiene una unidad definida de su ser –“desde su situación cabal de ser humano novohispano, conquistando, renovando, sintetizando y adquiriendo sazón en las circunstancias siempre difíciles de la vida” (Kuri, 2008:33)– y que por los sucesos de la Conquista pasó por una transición para reconstruir una nueva manera de ser que termina y se conforma como ser en un *estar siendo*. Este ser es ya una identidad definida dentro de un proceso de hibridación que tiene unidad y que reviste una constitución clara en su ontología y en su carácter psicológico.

En esta nueva transición –hacia la independencia– se generan nuevos imaginarios que se suman al del vacío. Se “registra” el desprecio que producen las nuevas ideas republicanas y liberales, respaldadas por una racionalidad positivista, por las expresiones propias; dichas concepciones fueron insuficientes para comprender el modo de ser del mexicano. Hay una incapacidad para capitalizar el espíritu barroco, lleno de matices en ideas e imbricaciones culturales de origen. Los resultados, no obstante lo anterior, fueron nuevos elementos que conformaron un cambio en la psicología del mexicano.

De los siglos XVI al XVIII, en la llamada Nueva España, se logra afianzar una sociedad con pasado que tiene la cualidad de convivir con “lo otro”, es decir, con la multiplicidad y la diversidad, con los contrastes. La imposición de lo ajeno (liberalismo, positivismo) provoca nuevos descalabros a la sociedad, cambios de actitudes y acomodados psicológicos que generaron, posteriormente, nuevas significaciones que se encausaban al sinsentido. Acerca de este aspecto, vemos lo que apunta el filósofo Ramón Kuri:

aquella etapa formativa en la que el país ataba y ajustaba los hilos con sabiduría y firmeza, será desdeñada y arrinconada, ocupando los hilos

liberales su lugar [...] Los tres siglos de amalgama cultural y espiritual en los que el proceso de humanización y liberación social partía de la promoción de indios, criollos, mestizos, peninsulares, castas, razas; de su recuperación como hombres y personas; del respeto, fe y educación de su libertad como condiciones de su cristianización, serán ocupados por racionalismos y positivismos [...] El resultado de ello será un cambio radical de psicología, un desequilibrio entre la noción de responsabilidad y la de derecho y la aparición de una mentalidad de dependencia frente a las nuevas ideologías (Kuri, 2008:32).

El mexicano constantemente instituye (en los sentimientos) su ser durante los tres siglos de convulsiones sociales y, en consecuencia, sufre una profunda crisis psicológica. La Independencia será uno de los signos evidentes que producirán cambios en el imaginario de la sociedad y en el individuo para ser instituidos como propios. Este nuevo instituyente del imaginario influirá en la identidad del ser mexicano; además se creará dentro del proceso de hibridación, con algunos factores de la modernidad europeo-occidental que ya hemos mencionado: ideales liberales que buscaron la emancipación. Todo ello trajo consigo lo siguiente: la revuelta independentista; la búsqueda de la instauración de la República para la construcción de un Estado moderno; el acercamiento al pensamiento científico (el racionalismo), el cual se refleja en la propuesta del positivismo en México. Estos elementos modernistas, quizás no adecuados para una realidad con graves desequilibrios sociales, económicos, educativos y culturales, buscarán en este periodo encontrar el sentido que le fue arrebatado nuevamente a la sociedad mexicana.

De lo anterior, vemos que los principios propuestos no se desarrollaron de manera plena, ya que muchos de estos factores no se adecuaban a la realidad y, por tanto, el mexicano quedó vacío de sentido. En otras palabras, los ideales de “libertad e igualdad” quedan como conceptos ajenos e inalcanzables que subrayan la imposibilidad de ser aplicables a un país que no puede desatarse de los fundamentos propios de lo novohispano. ¿Se puede hablar de libertad e igualdad en un país de contrastes religiosos, raciales, económicos, culturales...? Lo mismo se podrá decir de los anhelos (ajenos a esta realidad) por la

aplicación de la ciencia y el progreso a través del positivismo, pues sus preceptos y alcances son más para un país con objetivos empresariales e industriales que, según nos apunta Octavio Paz, por “terratenientes enriquecidos, por la compra de los bienes de la Iglesia o en los negocios públicos del régimen” (2008:141). El novohispano piensa, actúa y visualiza la realidad de forma diferente a los preceptos capitalistas. Recordemos que los valores están fuertemente relacionados con el proceso productivo y éste con la técnica; por tanto, los valores de los terratenientes y latifundistas sólo pueden ofrecer la técnica que está a su alcance. Sería ingenuo esperar libertad, igualdad, ciencia y progreso en un pensamiento con sus propios distintivos.

Difícilmente se puede afirmar que estos elementos, pertenecientes a una modernidad “universal”, lograron sus frutos en este país. La realidad rebasa las expectativas y, por tanto, conlleva al descrédito y a la desconfianza de la sociedad, lo cual provoca ensanchar el margen de vacío.

Así pues, se puede ver que la estructura social se mantuvo intacta en la Independencia; buena parte de la población seguía en las mismas condiciones de pobreza, dominada por caciques y latifundistas, quienes mantuvieron los privilegios otorgados desde la Colonia. La aparente movilidad y reconstrucción de la sociedad en el movimiento independentista, a través de la ideología liberal y democrática (sustentada por intelectuales y políticos), sólo sirvió para conservar los privilegios coloniales (2008:132).

Al respecto, los ideales estuvieron más cercanos al discurso retórico y aparente que a la verdad. Octavio Paz arguye que este hecho –el ideológico– sólo sirvió para “vestir a la moderna” y, entre lo más significativo que resaltamos por los intereses de nuestra propuesta, contribuyó a dar inicio a la institucionalización de la mentira. El cuestionamiento de la verdad y el reconocimiento de una falsa moral en los dirigentes será una de las significaciones determinantes en los sentimientos de la cultura mexicana que se extenderá y alojará en el México contemporáneo. La mentira, institucionalizada por los dirigentes políticos, será una de las significaciones sociales que se sumarán al imaginario de la sociedad, lo cual mantendrá al individuo en la desconfianza y en un estado de desesperanza: “El daño moral

ha sido incalculable y alcanza a zonas muy profundas de nuestro ser... Durante más de cien años hemos sufrido regímenes de fuerza, al servicio de las oligarquías feudales, pero que utilizan el lenguaje de la libertad” (2008:134).

Más allá de la institucionalización de la mentira también encontramos vinculadas de manera muy estrecha las actitudes del cinismo que son representadas específicamente por la clase política, la cual enseña una forma de empobrecer los valores. El cínico sólo es perseverante en sus palabras y contradictorio en sus actos y sus gestos. Emilio Uranga (1990:99) nos dice que el fenómeno del cinismo se expresa como “la aceptación consciente de una inversión de valores”. Es exactamente lo que se inserta en la sociedad mexicana para crear nuevos sentimientos que se asumirán de forma cotidiana. Podemos decir que se institucionaliza, además, un estado de desconfianza, indignación e indiferencia que permanecerá en la sociedad y que irá construyendo los obstáculos para vislumbrar el sentido.

El tiempo hizo que la sociedad reconociera las actitudes de la mentira y el cinismo de los dirigentes como un instrumento para sus intereses y, asimismo, hacer conciencia que como sociedad no lograrían tener injerencia en el destino de la nación. Así es como la actitud de indiferencia pasa a ser parte de las significaciones sociales permanentes. Cualquier discurso de parte de los políticos perdió en el transcurso de los años cualquier efecto buscado en los pobladores; la incredulidad pasó a formar parte de nuestro carácter.

La indiferencia social es también individual, es parte del alma, y en ella se eleva otro sentimiento que se complementa: la desgana, la cual “impulsa” a no tomar ninguna decisión. Hay una “abominación por todo cuanto nos rodea”, lo que hace a un ser irresponsable. Al respecto, anota Uranga: “Al desganado le falta precisamente una voluntad de dar sentido, se siente poseedor de una dotación de significaciones, pero no alarga la mano, retiene el impulso centrífugo de la atribución de sentido” (1990:30).

En el periodo de la Revolución se habla de la sociedad “revolucionaria” que se considera el eje del movimiento para alcanzar el bienestar; por otro lado, se identifica ya un ser claramente definido. Sin embargo, encontramos que en el discurso político hay una referencia

al individuo de manera abstracta, subjetiva y sin fisonomía propia. En el lenguaje utilizado por los dirigentes de la Revolución, por una parte, se hace referencia constante a los campesinos, indígenas, al pueblo en general, pero sólo como un discurso simbólico: “Los mitos revolucionarios no fueron, como en otras naciones, levantados sobre biografías de héroes y tiranos, sino más bien sobre la idea de una fusión entre la masa y el Estado, entre el pueblo *mexicano* y el gobierno *revolucionario*” (Bartra, 2007:215).

En dicho discurso no se individualiza, al contrario, se habla de forma abstracta a una sociedad despersonalizada. En la medida en que se hable de manera impersonal el sujeto se siente más alejado del proyecto “nacional” a pesar, y ésta es la paradoja, de que se le hable de su propio bienestar. En la Revolución subyace la creación de un sentido, el cual está en crear el carácter de nación como elemento homogeneizante de la comunidad; pero el sinsentido se localiza, desde nuestra perspectiva, en borrar concretamente al individuo de los logros revolucionarios.

Al relacionar los términos *nación* y *revolución* vemos que el lenguaje tiene un matiz oculto en los intereses, pues más que mirar hacia la sociedad en general, se está buscando la consolidación de una clase social dominante, reflejada en partidos políticos, sindicatos, asociaciones. Vemos que el ser nacional es producto de la vinculación del idioma, el territorio, economía y cultura (Revueltas, 2007:221); por tanto, al integrar y transformar al hombre se lleva a cabo la homogenización del ser, que borra las particularidades, lo íntimo, “la esencia de lo que la Revolución ha producido”. La nación sólo considera lo que está en la superficie del ser humano, pero no penetra en las necesidades de los sujetos “el hombre está constituido no sólo por lo que aparece en la superficie, sino también y preponderantemente por lo que está en su raíz como el conjunto de sus determinantes” (2007:220), los cuales son los que condicionan las determinaciones.

Conclusión

El vacío existencial que se alimenta de diversos sentimientos como la soledad, la melancolía, la indiferencia o el desprendimiento hacia la vida, entre otros, se instituye en la sociedad mexicana tanto por las características del ser mexicano como por la contribución del proceso histórico-social. Este último, visto de forma general, se define en función de su espacio y tiempo; no obstante, en el presente se sintetiza a partir del carácter y conducta tanto del individuo como de la sociedad. En otras palabras, la sensación de vacío que se instituye en el imaginario social representa en el mundo contemporáneo la síntesis de diversas significaciones asentadas a lo largo de la historia de México y que en la actualidad se manifiestan como un tejido complejo en actitudes y sentimientos que determinan el ánimo de la sociedad.

Actualmente la vacuidad es más evidente, su arraigo presenta a una sociedad que no cree en las instituciones, en el liderazgo, en la intencionalidad por implicarse en el mundo. Hay, por ejemplo, en el ámbito de lo político, una profunda indiferencia y negación por conocer los actos de gobierno, ya sea en los discursos o en sus políticas públicas; hay desencanto y desconfianza en el orden establecido: los principios o ideales que detonaron las revueltas sociales quedan en el ánimo de la comunidad como palabras vacías sin el poder de cohesionar nuevamente a partir de la credibilidad. Hay, también, una polaridad en la sociedad que se refleja en la desintegración de la unidad, los márgenes de solidaridad se estrechan y los antagonismos se radicalizan.

Recobrar nuevamente el sentido exigirá otro modelo de cultura que dignifique nuevamente la verdad a través de la palabra, porque tiene consecuencias prácticas en los principios de nuestra modernidad: legitimidad de los gobernantes, reconstrucción del tejido social y del yo para fortalecer la autoestima.

Bibliografía

- Arriarán Cuéllar, Samuel (2007), *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la posmodernidad, ¿qué?*, Pomares / Universidad Pedagógica Nacional, México.
- Bareiro, Rubén y Miguel Rojas Mix (1993), “La expresión estética: arte popular y folklore. Arte culto”, en Leopoldo Zea (coord.), *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI, México.
- Bartra, Roger (2007), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.
- Bell, Daniel (2006), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Universidad, España.
- Beriain, Josetxo (2003), *El imaginario social moderno: politeísmo y modernidades múltiples*, España, Universidad Pública de Navarra, [http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_lecciones/0-Beriain-imaginario.pdf]. Consultada el 14 de junio de 2011.
- Carrasco, Pedro (1981), “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en *Historia general de México*, SEP / El Colegio de México, México.
- Castoriadis, Cornelius (1989), *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, Tusquets, Barcelona.
- Cioran, Emil M. (1986), *Breviario de podredumbre*, Taurus, España.
- Conill, Jesús (1988), *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona.
- Echeverría, Bolívar (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM, México.
- ____ (2000), *La modernidad de lo barroco*, Era, México.
- ____ (2009), *¿Qué es la modernidad?*, UNAM, México.
- Fernández, Justino (1983), Fernández, Coatlicue en Miguel León-Portilla, *Antología de Teotihuacan a los aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas*, Lecturas Universitarias 11, UNAM, México.
- García Canclini, Néstor (2003), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
- Giddens, Anthony (1998), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona.
- Heidegger, Martin (1997), *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Chile.
- ____ (2005), *Camino de bosque*, Alianza Editorial, España.

- Hurtado, Guillermo (2007), *El búho y la serpiente. Ensayos sobre filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México.
- Kuri Camacho, Ramón (2008), *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, Universidad Veracruzana, México.
- León-Portilla, Miguel (1983), *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Levinas, Emmanuel (2008), *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, España.
- Nicol, Eduardo (1989), *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortega y Gasset, José (2002), *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas*, Porrúa, México.
- Paz, Octavio (1986), *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ____ (2008), *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta al laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ramírez, Santiago (2006), *El mexicano, psicología de sus motivaciones*, Debolsillo, México.
- Ramos, Samuel (2009), *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe, México.
- Revueltas, José (2007), “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, en Roger Bartra, *Anatomía del mexicano*, Debolsillo, México.
- Uranga, Emilio (1990), *Análisis del ser del mexicano*, Gobierno del Estado de Guanajuato, México.
- Villoro, Luis (1992), *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Westheim, Paul (1972), *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*, Era, México.
- ____ (1996), *La calavera*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zea, Leopoldo (1985), *El positivismo y la circunstancia mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Recibido: 1º de octubre de 2012

Aprobado: 15 de mayo de 2013