Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía

"Consideraciones acerca de la Identidad nacional desde una propuesta estética y ontológica"

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de Maestría en Filosofía

Presenta:

Enrique Jesús Rodríguez Bárcenas

Dirigido por:

Dr. Oscar Wingartz Plata

SINODALES

Dr. Oscar Wingartz Plata — Firma

Presidente

Mtro. José Antonio Arvizu Valencia — Firma

Secretario

Mtro. Vicente López Velarde Fonseca — Firma

Vocal

Mtro. Juan Granados Valdéz — Firma

Suplente

Mtro. Francisco de Jesús Ángeles Cerón — Firma

Suplente

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad de Filosofía

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

Centro Universitario.

Santiago de Querétaro.

Marzo 2014

México

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DGBSDI-UAQ

La presente obra está bajo la licencia:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es

CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

Atribución — Usted debe dar crédito de manera adecuada , brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales .

SinDerivadas — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una excepción o limitación aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como publicidad, privacidad, o derechos morales pueden limitar la forma en que utilice el material.

RESUMEN

En el siguiente trabajo se exponen ideas referentes a la relación que existe entre la estética, la identidad nacional y el Estado. El objetivo principal es investigar y reflexionar sobre la identidad mexicana desde sus aspectos estéticos y filosóficos, así como revisar sus facetas: teóricas, políticas, culturales e ideológicas. En general se identifican los usos del nacionalismo y la identidad a través del siglo XX, en específico por parte de los intelectuales más reconocidos en el ámbito de la filosofía de lo mexicano. Además se pretende determinar la relación entre la estética y la identidad, así como su relación con la cultura, el nacionalismo y la ideología. Para ello se hace un breve recuento de las ideas acerca de la "filosofía de lo mexicano" durante el siglo XX. Se parte del supuesto de que la identidad y la esencia de lo mexicano no son términos puramente subjetivos o categorías instrumentales sino que tiene sus referentes concretos en los productos culturales, frente a los cuales accedemos estéticamente. Para sustentar tal supuesto se recurre a la una revisión histórica general de los usos de la identidad en la historia de México del siglo XX; también a la revisión, no exhaustiva, de la literatura filosófica del siglo XX de los conceptos: identidad, esencia, cultura e ideología.

(**Palabras clave**: Estética, identidad, esencia, mexicano, cultura, Estado, ideología, historia, legitimación)

SUMMARY

This study sets forth ideas referring to the relationship that exists between esthetics, national identity and the State. The main objective is to investigate and reflect on Mexican identity from esthetic and philosophical aspects, as well as to review its facets: theoretical, political, cultural and ideological. In general the usage of nationalism and identity throughout the 20th Century are identified, specifically by the most renowned intellectuals in the field of the philosophy of what is Mexican. In addition, it attempts to determine the relationship between esthetics and identity, as well as their relationship with culture, nationalism and ideology. In order to do this, a brief recounting of the ideas concerning the "philosophy of what is Mexican" during the 20th Century is carried out. This begins with the supposition that identity and the essence of what is Mexican are not purely subjective terms or instrumental categories but that they have concrete references in cultural products which are esthetically accessed. In order to support this supposition, a general historical review of the usage of identity in the 20th Century history of Mexico is presented, as well as a non-exhaustive review of the philosophical literature of concepts from the 20th Century: identity, essence, culture and ideology.

(**Key words:** Esthetics, identity, essence, Mexican, culture, State, ideology, history, legitimization)

FAC. DE LENGUAS Y LETRAS
U A D
ENLAZAR PALABRA
CULTURAS POR LA
SECRETARÍA
ACADÉMICA

DEDICATORIA

Por su amor y apoyo a:

Margarita y Jesús, mis padres

Laura, mi esposa y

Alexandra, mi hija

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los maestros: Dr. Wingartz, Mtro. Antonio Arvizu, Mtro. Francisco Ángeles y al Mtro. Vicente López Velarde; al Mtro. Juan Granados, que más que maestro, amigo, al que por su confianza le estaré agradecido el resto de mi vida. Les agradezco por haber leído y revisado este trabajo.

Índice

RESUMEN 2
SUMMARY 3
DEDICATORIA 4
AGRADECIMIENTOS 5
Índice 6
Introducción 7
Capítulo I: El Problema de lo mexicano y su instrumentalización 10
1.1 El problema de lo mexicano 10
1.2 El problema de la nacionalidad 16
1.3 Instrumentos para la legitimidad del Estado-nación 18
1.4 La gestación de la identidad y el nacionalismo 24
1.5 Conclusiones parciales 34
Capítulo II: Consideraciones estéticas y ontológicas de la identidad 36
2.1 La esencia como problema filosófico 36
2.2 La identidad como problema filosófico 39
2.3 Estética y ontología de la identidad 42
2.3. 1 Estética y modalidad existencial 42
2.3. 2 Templum originario 55
2.4 Conclusiones parciales 65
Capítulo III: Filosofía de lo mexicano 68
3.1 La posibilidad del modo de ser mexicano 68
3.2 En busca del modo de ser mexicano: Diálogos entre Cine y Filosofía 72
3.2.1 Los caifanes y el nihilismo mexicano 72
3.2.2 Mecánica nacional, retratos del mexicano 90
3.3 Conclusiones parciales 96
4. Conclusiones finales 99
Bibliografía 104

Introducción

La intención original de este trabajo era la investigación de las categorías del gusto nacional mexicano, pues el gusto se ejerce todos los días y a todas horas, él se encuentra en las relaciones que constituyen la vida cotidiana. El gusto es, digámoslos así, un modo de fijar la imagen del mundo, es la forma de situarnos en el mundo y a través del cual lo vemos, configurándose en la relación con los demás y las cosas, con el tiempo y las categorías, etc. Guiado por este interés se buscaron textos al respecto, en ese primer momento solo se encontró uno, el de Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana.* Continuando con la búsqueda fue Ezequiel A. Chávez, con *La sensibilidad del mexicano.* Dado que la inquietud es de carácter estético, ésta se relacionó con los conceptos de identidad, esencia, cultura e ideología. Posteriormente, se procedió a la revisión histórica general de los usos de la identidad en la historia de México del siglo XX.

¿Por qué de una pregunta o interés de carácter estético como lo es el gusto llegamos a cuestiones de identidad e ideología? Tal vez no sea evidente, pero nuestro interés principal era saber si había algo en la constitución misma del mexicano que le hiciera tener determinados gustos, emociones o sentimientos. Aunado a ello buscamos las categorías, si pudiéramos hablar de ellas, del gusto mexicano o de la existencia mexicana. Por ello nos dejamos llevar por esos dos primeros textos, el de Frost y el de Ezequiel A. Chávez. Muy en el fondo, esta tesis intentaba encontrar las categorías de la sensibilidad del mexicano o, al menos, alcanzar a esbozar algunas. Circunstancias, que no viene al caso mencionar, no nos permitieron llevar a cabo tal objetivo. Ahora bien, lo que nuestra búsqueda nos permitió encontrar fue que el tema de la sensibilidad del mexicano fue absorbido por el tema de la identidad, el cual fue tratado en un principio por los filósofos de finales del siglo XIX y principios del XX. Las circunstancias históricas hicieron que la reflexión sobre la sensibilidad y carácter del mexicano tuvieran derroteros diferentes y accidentados, de tal modo la búsqueda por categorías de la sensibilidad nos llevo a la búsqueda de la identidad del mexicano.

¿Por qué seguir hablando de identidad, carácter nacional, Estado-nación en tiempos dónde parecerían estar superadas tales cuestiones? La pregunta por el sentido o por lo que somos en realidad no ha dejado de ser un pregunta que trata de asir la realidad, es decir, de comprender fuera o detrás de las contradicciones que presentan nuestra vida diaria nuestro estar en el mundo, individual y colectivamente. En las últimas décadas muchos de los temas y cuestionamientos que tenían un carácter ontológico han pasado a ser explicados en términos de relaciones de poder y dominación. Tendríamos que decir que estas respuestas, si bien comunes y generalizadas, no nos satisfacen del todo. En este trabajo, en la medida de lo posible, tratamos de ir un poco más allá de los señalamientos más recientes, si se quiere resucitando temas que ya se habían aniquilado hace casi un siglo en Occidente. Asumimos la misión filosófica de ver o vislumbrar más allá de lo evidente.

En el primer capítulo, “El problema de lo mexicano y su instrumentalización”, presentamos las ideas y autores más recientes que hay acerca de la identidad nacional así como su relación con otros temas como el nacionalismo, la legitimidad del Estado-nación y los instrumentos de éste para mantener la legitimidad. La pregunta acerca de la sensibilidad del mexicano en tanto pregunta por el ser y carácter del mexicano ha tenido sus adeptos y sus críticos en el ámbito de la tradición filosófica mexicana.

En el segundo capítulo, denominado “Consideraciones ontológicas y estéticas de la identidad”, se hará la revisión de las posibles consecuencias ontológicas y estéticas que tiene el asunto de la identidad nacional. El gira principalmente alrededor del término de estética y cómo éste se relaciona con los conceptos de esencia, identidad, y en específico con lo que se llama *modalidad existencial*.

En el tercer capítulo “Filosofia de los mexicano” tratamos de hacer un diálogo entre dos películas mexicanas *Los Caifanes* y *Mecánica nacional* con los planteamientos acerca de la identidad de algunos filósofos mexicanos del siglo XX dentro de los cuales podemos encontrar a Ezequiel A. Chávez, Antonio Caso,

José Vasconcelos, Samuel Ramos, Octavio Paz, Portilla, Garizurieta. Así, como a sus críticos, como Abelardo Villegas.

Finalmente, presentaremos una serie de consideraciones finales acerca de lo tratado a lo largo de estos tres apartados.

Capítulo I: El Problema de lo mexicano y su instrumentalización

1.1 El problema de lo mexicano

El problema a abordar es el de la identidad nacional. Éste es un problema político y cultural que ha interesado a varios pensadores tanto nacionales como extranjeros[1] desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. En lo que sigue haremos el planteamiento de este problema a partir de algunos estudiosos como Raúl Béjar, Héctor Rosales, Roger Bartra, Casa Pérez, Ramón Cota Meza y Alan Knight, destacando, sobre todo, las dificultades al respecto.

Al abordar el tema de la identidad nacional, y con él el del nacionalismo mexicano, se trata de dar respuesta a problemas económicos, sociales, políticos, culturales, antropológicos, filosóficos. ¿Por qué insistir una vez en el tema de la identidad nacional? ¿Todavía son pertinentes las polémicas que tuvieron lugar sobre México y lo mexicano alrededor de la década de los cincuenta del siglo pasado? Son preguntas que se nos plantean. Raúl Béjar y Héctor Rosales plantean que:

> La identidad nacional mexicana no es algo que ya esté dado como realidad cristalizada y acabada, sino que, como realidad histórica, sólo es pensable como dándose en un proceso de construcción y reconstrucción permanente que integra espacialidades y temporalidades plasmadas en proyectos múltiples, contradictorios y en permanente confrontación, negociación, consenso, fragmentación y recomposición.[2]

Así pues, somos, independientemente de nuestras personalidades individuales, identidades que interactúan con un colectivo vivo y cambiante. Las relaciones, privadas o públicas, ya sean de carácter social, políticas, culturales o económicas, dentro de un contexto social, regional o nacional, dan sentido a lo

---

[1] *Cfr. The reinventión of Mexico National Ideology in a Neoliberal Era* de Gavin O'Toole por Liverpool University Press en 2010. En esta obra se explora el conflicto ideológico entre el neoliberalismo y el nacionalismo que ha estado en el centro del desarrollo económico y político de América Latina desde mediados de 1980.Principio del formulario

inal del formulario

[2] Béjar, Raúl y Rosales, Héctor. *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural nuevas miradas*. Ed. UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 2005.

que somos, y al mismo tiempo definen nuestro futuro. Por esto Casa Pérez dice que

> Pensarnos en términos identitarios, nos obliga a cuestionarnos no solamente quiénes somos, y qué misión hemos venido a cumplir a este mundo, sino también reconocernos como parte de la raza humana, y como contribuyentes sociales al destino que habrá de tener el entorno que ocupamos.[3]

La pregunta sobre el sentido de la existencia sigue embargando las preocupaciones filosóficas contemporáneas. Sin embargo, para algunos, el tema que abordamos podría ser un *seudoproblema* dada la crisis de sustancialismos y paradigmas en la que nos encontramos hoy. Sin embargo, la noción de identidad, lejos de constituir un *seudoproblema*, ha permitido desplazar dudosas expresiones como las del ser o el carácter nacional, con su pesada carga metafísica y autoritaria. Sin embargo, esto no está del todo resuelto. Dicha noción remite a una serie virtual de consideraciones, es decir, a una aprehensión de la realidad con su cúmulo de contradicciones.[4] Por ejemplo, otra vez, Béjar y Rosales, al abordar el tema de la identidad en tiempos contemporáneos, nos dicen que

> En el trasfondo de nuestro interés cognoscitivo está implícita la curiosidad de entender qué es México y qué somos los mexicanos como colectividad humana diferenciada de otras. ¿Qué circunstancias nos hacen pensar que tiene pertinencia volver a transitar sobre la identidad nacional mexicana? Es evidente que las transformaciones históricas mundiales han reactualizado el tema de las identidades culturales y en particular de las identidades nacionales, como uno de los ámbitos de investigación más complejos e importantes de nuestra época: la globalización y los procesos identitarios.[5]

La pregunta sobre el ser, o sobre lo que somos, sigue siendo el abrevadero de muchos problemas contemporáneos. Dentro de los asuntos de la

---

[3] Casas Pérez M. “La identidad nacional mexicana como problema” en: Arte y cultura 27/02/11. Disponible en URL: http://arteycultura2011.wordpress.com/2011/02/27/

[4] *Cfr.* Biagini, E. *Filosofía Latinoamericana*. En: CECIES [en línea]. Disertación pronunciada en el Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile (06/2005). Disponible en URLhttp://www.cecies.org/articulo.asp?id=61>

[5] Béjar, Raúl y Rosales, Héctor. “Las identidades nacionales hoy. Desafíos teóricos y políticos” en Béjar, Raúl y Rosales, Héctor (Coord.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural nuevas miradas.* Ed. UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 2005. P. 15.

identidad y la nacionalidad, algunos otros, como Gutiérrez Girardot, consideran que, este tipo de problemáticas, solo revive el viejo tema de la nacionalidad o de la raza, que fungen como el elixir para calmar la sed patriótica de los corazones y compensan las frustraciones nacionales y sociales; además de contribuir a satisfacer las vanidades que nada tiene que ver ni con historia, ni con la filosofía.[6]

Roger Bartra (etnólogo y sociólogo), en sus análisis, es otro de los que consideran que el tema propuesto sólo revive el viejo teme de la nacionalidad. 'México', 'lo mexicano' y la 'mexicanidad´ constituyen una expresión de la cultura dominante. Según Bartra en su *Jaula de la melancolía*. Para Bartra la cultura hegemónica, que se encuentra ceñida por el conjunto de redes imaginarias de poder, define las formas de subjetividad (campo de acción y representación de los sujetos siempre condicionados a circunstancias) socialmente aceptadas. Estas formas, según Bartra, han producido sujetos de su propia cultura, como criaturas mitológicas y literarias generadas en el contexto de una subjetividad históricamente determinada, que no es el lugar de creatividad y liberación, sino de subyugación y aprisionamiento. Esta subjetividad mexicana está compuesta de muchos estereotipos psicológicos y sociales, héroes, paisajes, panoramas históricos y humores varios. Los sujetos son convertidos en actores y la subjetividad es transformada en teatro[7].

Desde la postura de Bartra, hablar de 'lo mexicano' es hablar de solo una entelequia artificial, ya que "existe principalmente en los libros discursos que lo describen o exaltan, y allí es posible encontrar las huellas de su origen: una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno".[8] Por eso Bartra asegura que el carácter nacional mexicano sólo tiene una existencia literaria y mitológica, es decir, el carácter nacional funciona como sustituto del formalismo de la democracia política por una imaginería que provoca una cohesión social irracional. Tal imaginería se

---

[6] *Cfr.* Gutiérrez Girardot, R. *La historiografía literaria latinoamericana* en Pizarro Ana. *Hacia una historia de la literatura latinoamericana.* Ed. El colegio de México, 1987. Pp. 77-19.
[7] *Cfr.* Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía, Identidad y metamorfosis del mexicano*. Ed. Grijalbo. México, 1987. p. 16
[8] Bartra, Roger. *La jaula de la melancolía, Identidad y metamorfosis del mexicano*. Ed. Grijalbo. México, 1987. 17

encuentra surcada de contradicciones ideológicas y de antagonismos generacionales.

Desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX la cultura mexicana fue inventando la anatomía de una ser nacional, cuya identidad se esfumaba pero su presencia imaginaria ejerció una gran influencia en la configuración del poder político. En la búsqueda intelectual por entenderla, se participan en el proceso de gestación del canon nacionalista y revolucionario de “lo mexicano”.

Las características que se encuentran en la descripción de esta identidad son las del atraso, el subdesarrollo y la dependencia. Surgen fuerzas culturales que intentan favorecer la acumulación intelectual propia, que sustituyeran las importaciones. Por un lado se reconocen las carencias en el ser del mexicano, por otro, se descubre que México albergaba, desde tiempos ancestrales, riquezas, recursos espirituales inagotables que era preciso rescatar, refinar, explotar e incluso exportar a las metrópolis para demostrar que treinta siglos de historia no habían pasado en vano, señala Bartra en su *Anatomía del mexicano*[9]

Por tanto, desde la postura de Bartra, la búsqueda sobre lo mexicano es un círculo vicioso, se muerde la cola, pues, es una emanación ideológica y cultural del mismo fenómeno que se pretende estudiar. No sabiendo cuál era el verdadero tesoro, todo lo que encontraban los estudiosos de lo mexicano lo proclamaban como tal. La búsqueda del ser del mexicano o del carácter nacional es, insiste Bartra, una construcción imaginaria, elaborada con la ayuda de las ciencias sociales, la historia, la filosofía, la literatura, el arte y la música. La sociedad mexicana post-revolucionaria produce, en su momento, sujetos de su propia cultura nacional, como criaturas mitológicas y literarias generadas en el contexto de una conciencia histórica determinada, al crear un cierto tipo de seres. La pretensión y la búsqueda del ser del mexicano resulto contraproducente. Se crearon estereotipos psicológicos y sociales, héroes, paisajes, panoramas históricos y humores variados. El ser del mexicano se convirtió en un personaje curioso, actor con varias máscaras que actúa en el teatro llamado “México”. El

[9] *Cfr*. Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, Ed. Plaza y Janes, México, 2002, p. 11.

carácter del mexicano resulta entonces una entelequia artificial. En ese sentido, Bartra afirma que

> La creación y búsqueda del ser del mexicano crea, al paralelo de sus estereotipos, un discurso fundacional de la identidad mexicana, que es el abrevadero común en el que se sacia la sed de identidad, es el lugar de donde provienen los mitos que no sólo dan una unidad a la nación, sino que la hacen diferente a cualquier otra.[10]

La imaginería nacionalista creó, según Bartra, el *homo mexicanus* y su creación pareciera no tener precedentes. Pareciera como si los valores nacionalistas hubieran caído del cielo patrio para integrarse a una sustancia unificadora en las que se bañan por igual y para siempre las almas de los mexicanos. La creación de un mexicano típico con varias facetas nos llevan, propone Bartra, a la suposición de que tal vez sea una problemática falsa, pero que ha servido como instrumento de unificación. La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional, "el mexicano", es una poderosa ilusión cohesionadora. En la mayoría de los casos la descripción del ser del mexicano describe el modo en que el mexicano es dominado y, sobretodo, cómo se legitima esa dominación.[11] Estos mecanismos legitimadores, según Bartra, forman parte de la gran tradición de la cultura occidental, aunque se adaptan de cierta manera a la realidad mexicana, es decir, sólo se puede bosquejar el alma mexicana con tintes occidentales, razón por la cual la querella entre nacionalistas y malinchistas no tiene más sentido que el de alimentar la ideología nacionalista.

Contra las críticas de Bartra sobre la identidad del mexicano y lo mexicano, para Ramón Cota Meza (periodista) las reflexiones sobre la identidad del mexicano encajan en los objetos observados, pues reflejan un compromiso con su sociedad, una minuciosidad, fruto de la asimilación de la fenomenología, muy al margen de las extrapolaciones de los caracteres mexicanos, como sucede con la *Fenomenología del relajo* de Jorge Portilla o con la *Ontología del mexicano* de Emilio Uranga[12]. Para Cota Meza la crítica de lo mexicano cedió ante la

---

[10] Bartra, Roger, *Anatomía del mexicano*, Ed. Plaza y Janes, México, 2002, p. 16
[11] Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía, Op. Cit.*, p. 20.
[12] *Cfr.* Cota Meza, R. "La búsqueda de lo mexicano". En: Milenio. (04, 2010). Disponible en URL: http://bajacalifornia.milenio.com/cdb/doc/impreso/8826777

“cultura popular”, la cual terminó legitimando las actitudes que los escritores de lo mexicano querían corregir. El resentimiento social pasó a ser una reacción “de clase” a la opresión del estado nacionalista. Las observaciones de los escritores de lo mexicano sobre el carácter de ciertos estratos mexicanos no son esencialistas, están basadas en la historia y son vigentes. Para Cota Meza el mejor libro sobre lo mexicano es *El laberinto de la soledad*, además de la compilación de Roger Bartra, *Anatomía del mexicano*, que contiene los textos fundamentales, los cuales se sostienen a pesar de las descalificaciones del mismo Bartra.

Lo que Bartra quiere decir, según Cota Meza, es que la modernidad intelectual mexicana nació en 1968, pero los textos post-68 incluidos en su compilación son notoriamente inferiores a los de la generación precedente. Como ejemplos considérense el texto de Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*, que se apropia de las ideas de Jorge Portilla sin citarlo, diluyéndolas en generalidades vacuas; y el texto de Monsiváis, *La identidad nacional ante el espejo*, que es bastante confuso y caótico. La diferencia de los textos “postmexicanos” con sus precedentes es la higiene intelectual.

Otra de las críticas al tema de la “identidad nacional” y más cercanas a las de Bartra la hace Alan Knight, profesor de Historia de la Academia Latina de América en la Universidad de Oxford e historiador de la Revolución mexicana. Según él, la “identidad nacional” hace acordarse sospechosamente del “carácter nacional”, quimera conceptual que tomaban en serio los científicos sociales que creían que las “naciones” mostraban características profundamente arraigadas —hasta biológicas—, determinantes de su comportamiento. Según Knight esta creencia incluía frecuentemente supuestos racistas relacionados con atributos humanos, innatos o heredados. Sin embargo, él mismo admite que es relevante el estudio de la identidad nacional en sí misma (“fenomenológicamente”).[13]

Para Knight resulta crucial hacer la aclaración de diferenciar la “identidad nacional” como un supuesto concepto explicativo y objetivo, e “identidad nacional”

---

[13] *Cfr.* Knight Alan. *La identidad nacional*. En: *Nexos* [En línea]. (Agosto, 2010). Disponible en: URL: http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulov2print&Article=248554. La exposición que sigue de las ideas de Alan Knight se hace a partir de este texto.

como una creencia o proposición subjetiva que la gente mantiene a lo largo de la historia. En este sentido diferencia entre una “identidad nacional objetiva” y una “identidad nacional subjetiva”, respectivamente. Según Knight es esta última la más significativa, en tanto que la primera es un desatino. Es decir, es imposible hallar algún concepto explicativo objetivo bajo la clasificación general “identidad/carácter nacional”, aunque la gente sea capaz de suscribir tales creencias. La gente cree en alguna idea (subjetiva) de la identidad nacional, por lo que la idea puede resultar históricamente relevante. Hasta aquí con Knight.

Así pues, ante el problema de la identidad y el carácter nacional nos encontramos con los que le niegan toda sustancialidad y los que la defienden, pues ven en esa reflexión expresiones originales y aún nutritivas. Ante este panorama nuestra reflexión acerca de la identidad se debe tornar analítica y crítica frente a los planteamientos anteriores, ya que, y así lo consideramos, legitimando y explotando ese vago sentimiento de identidad o nacionalidad se sigue con el discurso que pocas veces ha pasado por la crítica sus conceptos principales. Por tal motivo es necesario identificar y analizar los conceptos de nacionalidad e identidad, que implican a su vez otra red conceptos sobre los cuales se forjan los anteriores. A continuación nos plantearemos el problema de la nacionalidad.

1.2 El problema de la nacionalidad

Los temas de la nacionalidad y de la identidad resurgen, con todo y que creíamos ya eliminados de los discurso filosóficos y de las ciencias humanas. La nacionalidad, y esos términos que terminan en *idad*, no han dejado ser punta de lanza de los movimientos políticos, sociales, a veces académicos y, por qué no, comerciales. Considérese tan sólo, sobre esto último, que no dejan de *vendernos*, por diversos medios (de comunicación), la idea de que gracias a esas entidades, reales, inventadas o creadas, descubiertas o intuidas, tenemos una historia en común, un pasado y un presente que nos unen.

El nacionalismo ha sido un componente ideológico constitutivo de los Estados en su búsqueda de legitimidad (de legítimo, del lat. *Lex*, *legis,* ley y –mus,

superlativo; literalmente: ley suprema). Según Anderson los teóricos del nacionalismo se han sentido a menudo desconcertados ante tres paradojas: 1) La modernidad objetiva de las naciones a la vista del historiador, frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas; 2) la universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural –en el mundo moderno, todos tienen y deben tener una nacionalidad, así como tienen un sexo-, frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas, de modo que, por definición, la nacionalidad griega es *sui géneris*; y 3) el poder "político" de los nacionalismos, frente a su pobreza y aun incoherencia filosófica.[14]

Ahora bien, frente a las paradojas recién expuestas, o para entenderlas mejor, Anderson propone que nación puede entenderse como una comunidad política imaginada, inherentemente limitada y soberana. Es *Imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas. El nacionalismo, según Anderson, no es el despertar de las naciones a la autoconciencia. Más bien se *inventa* naciones donde no existen. Hay que diferenciar, según Anderson, "invención" de "fabricación" y "falsedad" de "imaginación" y "creación". Afirma Anderson que las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas. La nación se imagina *limitada* porque ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad. La nación se imagina *soberana* porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado. Se imagina c*omunidad* porque independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal, como fraternidad.

En esta misma línea César Cansino señala que

> El nacionalismo es ante todo una ideología que convierte a la nación en valor absoluto. Si bien un país, por regla general, conserva y lega a las generaciones venideras un centro más o menos fijo e intocado de valores, iconos e ideas de lo nacional, independientemente de las actualizaciones, ajustes o redefiniciones que pudiera experimentar, el hecho es que

---

[14] *Cfr.* Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. FCE, 1993, Buenos Aires, pp. 17-25. La exposición de las ideas de Anderson que siguen, se hace a partir de esta misma fuente.

> una cultura nacionalista siempre puede manipularse o utilizarse como política o como ideología, como fuente de legitimación de una élite política.[15]

Desde otra perspectiva, la de Habermas, pero en el mismo sentido, el nacionalismo viene a satisfacer la necesidad de nuevas identificaciones. De las viejas formaciones de la identidad el nacionalismo se distingue en varios aspectos. En primer lugar, según Habermas, en el nacionalismo las ideas fundadoras de identidad provienen de una herencia profana, independiente de la Iglesia y de la religión, herencia que viene preparada y mediada por las ciencias del espíritu, que nacen en ese momento. Se apoderan casi por igual de todas las capas de la población y dependen de una forma auto-activadora y reflexiva de apropiación de la tradición. En segundo, el nacionalismo hace coincidir la herencia cultural común de lenguaje, literatura o historia, con la forma de organización que representa el Estado. En tercero, en la conciencia nacional se da una tensión entre dos elementos, entre las orientaciones universalistas de valor del Estado de Derecho y la democracia, por un lado, y el particularismo de una nación que se delimita a sí misma frente al mundo externo, por otro. Bajo el signo del nacionalismo, libertad y autodeterminación política significan a la vez ambas cosas: soberanía popular de ciudadanos con iguales derechos y autoafirmación en términos de política de poder de la nación que se ha vuelto soberana[16].

Por tanto la nación es una invención (Anderson) y el nacionalismo es una ideología que hace de la nación un valor absoluto y legitima a la élite política (Cansino), a partir de ideas fundadoras de identidad que se apropia de la herencia cultural y la relaciona con el Estado, etc. (Habermas). Lo que descubrimos, al menos si nos atenemos a los tres teóricos expuestos, es que el nacionalismo despliega instrumentos para legitimar al Estado-nación. Sobre esto versará el siguiente apartado.

1.3 Instrumentos para la legitimidad del Estado-nación

---

[15] Cansino, Cesar. “Usos, abusos y desusos del nacionalismo en el México contemporáneo”. Araucaria. Año 7. No. 13. Primer semestre de 2005.

[16] Habermas, Jünger, *Identidades nacionales y postnacionales*, Ed. Tecnos, (Tr. Manuel Jiménez Redondo) 3ª ed. Madrid, 2007. Pp. 89-92.

Históricamente la consolidación de las ideas y los relatos sobre la nación y la nacionalidad han estado vinculados al intento, por parte de las élites dominantes y los gobiernos, de crear una nueva identidad que legitime y perpetúe el poder del Estado. El nacionalismo, entonces, ha sido un componente ideológico constitutivo de los Estados en su búsqueda y conservación de la legitimidad. Sin embargo este intento de generar un sentido de nacionalidad y de compromiso con la nación, no significa que dichas élites inventaran naciones donde no existían. Así lo expresa Jesús Machuca:

> Entre Estado y nación se establece una relación de representatividad sustitutiva. En ese proceso, el Estado aparece como la expresión sustancializada de la sociedad civil (lo que recuerda la concepción hegeliana). Esta función representativo-sustitutiva, implica una apropiación de las cualidades de aquello que es representado: la nación, el pueblo o la sociedad civil, pero también el patrimonio cultural. Con ello, el Estado aparece ante la sociedad rodeado por el aura del prestigio histórico y simbólico de ese patrimonio, en cuya historicidad se substancializa; adoptando sus características por una vía complaciente; como un maná transmitido.[17]

Podría pensarse hoy en día que Estado-nación, basado en la soberanía de sus instituciones políticas, sobre un territorio y en la ciudadanía definida por esas instituciones es, cada vez más, una construcción obsoleta que, sin desaparecer, coexiste con un conjunto más amplio de instituciones, culturas y fuerzas sociales. Los Estados-nación han cumplido funciones de control y disciplina en el ámbito social, además de contar con “aparatos ideológicos”, de los que hablaba Althusser, que se organizan para presentar la realidad como la única forma de sociedad legítima o posible. La forma de identidad, que representa la identidad nacional, hace necesario que cada nación se organice en un Estado para ser independiente. Al respecto dice Katya Mandoki: “Toda identidad depende de una instancia donde los individuos superan su singularidad para formar parte de cuerpos colectivos”.[18]

---

[17] Machuca Jesús A. J, “Reconfiguración del Estado-Nación y cambio de la conciencia patrimonial en México” en Béjar, Raúl y Rosales, Héctor. *Op. Cit.*, p. 146.
[18] Mandoki, Katya. *La construcción estética del estado y de la identidad nacional. Prosaica III.* Ed. Siglo XXI, México 2007, p. 6.

Pero la identidad no se agota en el Estado, aunque el Estado sea el más preocupado por la producción de la identidad nacional, por la razón de su legitimación.[19] La misma Katya Mandoki dice que

> La nación es cultural, mientras el Estado es administrativo y territorial y depende de los habitantes en su quehacer ciudadano con sus derechos y obligaciones establecidos por la Constitución. Al Estado le compete garantizar la distribución equitativa de la *educación* de los ciudadanos para su desempeño cívico y profesional, pero no su *cultura*, como tampoco le compete su religión ni su género. Si el aparato de Estado produce identidades rubricadas en actas de nacimiento, censos, credenciales y pasaportes, las identidades nacionales se ejercen a través de modos de vida, de hablar, cantar, comer, vestir y bailar, hábitos, valores y escalas de prioridades que se contagian en dirección vertical y horizontal por paternidad o vecindad (pues eso es la cultura: lo que se cultiva).[20]

Podríamos decir que solo un orden político puede tener o perder legitimidad. Solo un orden político requiere legitimación. En la medida en que el poder político se ve concretizado en el Estado, éste asume la garantía de impedir, la desintegración social. Así, al ejercicio de fuerzas estatal se adhiere la pretensión de mantener a la sociedad en identidad, normativamente determinada. No solo desde el ámbito constitucional sino desde lo cotidiano, al crear y reproducir tipologías en las que se asegura la normalización de los súbditos. En la fuerza reside el rasero de la legitimidad que se efectúa a través de la violencia estatal y, así mismo efectúa en aras de su legitimad acciones que han de ser reconocidas, si es que se pretende que perdure dicho poder. Ningún sistema político, por sí mismo, está en condiciones de procurarse la lealtad de las masas. Si se pretende la legitimidad es porque la legitimidad, ligada a la ideología, hace aparecer como natural el dominio y la obediencia. A la administración del poder de un Estado, le interesa y necesita, o al menos pretende, hegemonía y legitimidad. Un orden político con afán de legitimación recurre a la ideología para ello. La ideología no solamente es un sistema de ideas sin orden ni lógica, todo lo contrario[21]. La ideología proporciona una identidad al individuo en tanto sujeto y es también una forma de comportamiento. Los individuos por sí mismos no conforman identidades, ésta es propia de la comunidad. A través de la interacción

---

[19] *Ídem*, p. 5
[20] *Ídem*, p. 192.
[21] *Cfr.* Gallegos, Rafaél, "Esta es la opinión del experto" en http://www.dontknow.net/punto-de-vista/rafael-gallegos-tener-mas-identidad-cultural-si

con otros individuos asumimos y adquirimos una identidad. Así, la ideología conforma y pone en juego, en gran medida, nuestra identidad. [22]

Para mantenerse el poder, la facción política que se encuentra en el poder dispone de una serie de instrumentos que le permiten perpetuarse. Por lo general recurre a aquellas que tiene la capacidad de seducir a los súbditos. En ese sentido, una de las principales estrategias para mantener el poder es la estética, que apelan a los sentidos de los dominados. Decimos estética porque se sirven de medios que atraviesan los sentidos: la vista, el oído y el gusto, principalmente. La cantidad de recursos económicos gastados en estas estrategias son estratosféricos, bajo el pretexto de la conmemoración de cierto acto histórico, se puede ser víctima de dichas estrategias.

Por eso Katya Mandoki propone que

> … la identidad nacional y el Estado se han construido con estrategias estéticas, pero ello no quiere decir que un Estado-nación se construya sólo con estética, pero sí subraya el papel crucial de la estética en los procesos de fraguado de los Estados modernos. La estética ha sido una herramienta necesaria, aunque no suficiente, en la edificación social del Estado mexicano.[23]

No es casual que, como Anderson observa, la aparición de los Estados-nación coincidiese con la producción literaria particularmente de novelas con caracteres nacionalistas en América y Europa durante el siglo XIX[24]. Pero la producción artística se despliega no solamente por el lenguaje verbal a través de literatura y poesía sino en la música, la danza, el teatro, en escultura y pintura.

El discurso del Estado[25] se despliega, principalmente, de manera verbal, aunque no es su única forma, para producir efectos simbólicos y, a su vez,

---

[22] Habermas, J., "La reconstrucción del materialismo histórico», citado en: De Los Ríos, Héctor y Ruiz Restrepo, Jaime, "Violencia urbana en el Medellín de los ochentas», en Imágenes y Reflexiones de la Cultura en Colombia -Regiones, Ciudades y Violencia-, Colcultura, Bogotá, Julio de 1990 en Alejo Vargas" Paz y acción en la perspectiva Histórica Colombiana " Reflexión Política Año 4 No 8 ISSN 0124-0781, NAB, Colombia/Convergencia N° 30, 2002, ISSN 1405-1435, UAEM. México.

[23] *Ídem*, p. 3

[24] *Cfr.* Anderson, B. *Op. Cit.,* p. 53

[25] "Los lugares emblemáticos del discurso del Estado en un país como México son la *Constitución de los Estados Unidos Mexicanos*, el *Diario Oficial de la Federación*, los debates en las cámaras, las declaraciones, los noticieros en televisión y radio. Todos y cada uno de estos discursos tienen que desplegarse con un estilo y cuidado persuasivo para generar adhesión pues, como decía don Jesús Reyes Heroles, "en política la forma es fondo" Mandoki, Katya. *La construcción estética del*

estéticos en los destinatarios. El Estado discurre y se escurre, penetra, a través de los sentidos.[26] La estética es el dispositivo por el cual se expresa el poderío, el gasto expresa simbólica y estéticamente la importancia de quien lo realiza y del destinatario de ese despliegue. "Cuanto mayor el gasto, mayor poder, pues el gasto estetiza al poder".[27]

La estética es un resultado natural y espontáneo en la cultura nacional con fines de preservación colectiva, también propone Katya Mandoki. Toda cultura se elabora y se distingue por sus configuraciones estéticas, pues son éstas las que le dan carácter. La cultura nacional se ensambla por la articulación de culturas locales. Jesús Machuca coincide con este análisis y por eso dice que

> los habitantes de una nación, ejercen una forma de apropiación (ideológica, simbólica, afectiva y hasta física) con respecto de los bienes más representativos de la cultura propia, como los atributos de una identidad; lo cual implica una disposición al conocimiento de sí que se pretende, a partir de esta especie de circunscripción cognoscitiva y afectiva a la vez, más o menos narcisista.[28]

La cohesión nacional no se puede dar por hecho en torno a un Estado, así el papel de la dimensión estética y sus prácticas llegan a ser cruciales como vehículos para producir deliberadamente energía afectiva hacia el ideal de unión nacional que encubran posibles contradicciones. Es estética precisamente porque apela a la sensibilidad de sus participantes y provee estímulos sensoriales y un vínculo afectivo con los otros a través de ciertos rituales, experiencias y prácticas en la construcción y reproducción de esta comunidad imaginada.

Además, como dice Machuca, puede ser fabricado o inventado y, como en la producción artística, sirve para decorar, fantasear o disfrazar, aunque también para revelar.[29] Es por esto que para Machuca

---

estado, Op. Cit. p. 28. En lo que sigue nos atenemos a la exposición de la misma Katya Mandoki sobre la estética y sus usos y funciones para la producción de identidad nacional.

[26] A través del oído: El Himno Nacional, el "Grito de Independencia", "¡viva México!". A través de la vista: los políticos ensayan y realizan gestos calculados para producir efectos particulares sobre su audiencia, con frecuencia entrenados por asesores de imagen quienes, como directores de teatro con sus actores, vigilan hasta la más mínima gestualidad de sus clientes. *Cfr*. *Ídem*, pp. 30-31.

[27] *Ídem*, p. 45

[28] Machuca Jesús A. J. *Op. Cit.* P. 140.

[29] *Cfr.* Machuca Jesús A. J. *Op. Cit.*, p. 18

> La solución “simbólica” de estas tensiones queda plasmada de forma estética o filosófica. Así como en el reconocimiento social y representatividad histórica que logran algunas expresiones artísticas y culturales. Por otra parte, este legado, adoptado como parte del patrimonio cultural, es preservado en la memoria histórica de los actores sociales, o bien, como ha sido, oficialmente consagrado por el Estado.[30]

Continuando con Machuca, y para completar la idea, se trata de lo estético porque están en juego los sentidos y el cuerpo, la fascinación y la emoción, en una palabra, la sensibilidad.[31] El Estado nunca ha podido prescindir del despliegue de tácticas estéticas, con frecuencia espectaculares, para lograr efectos de legitimidad, pues su hegemonía y su poder han dependido, en gran medida, de ellas. El poder se produce a partir de este reconocimiento.[32] Un Estado requiere de enunciados precisos de carácter estético apuntados a la sensibilidad de la ciudadanía para generar la imprescindible hegemonía y legitimar su posición.[33] El Estado concibe a la estética como mercancía y la publicita como una forma de adornar y disfrutar, aportando la fibra con que se hilan las interacciones políticas y sociales, el material mismo de las relaciones de poder[34].

Rafael Segovia dice, su obra *La politización del niño* mexicano, que la institución educativa tiene, también, un papel crucial en este proceso de construcción de identidad, cohesión nacional y la pretensión de legitimidad, al ser no solamente instrumento para tal homogeneización lingüística y escolar, sino también al poner en circulación una interpretación oficial de la historia, así como una producción discursiva de esa “identidad colectiva”.[35] Uno de los principales lugares para la construcción moderna de la nación, pues, es la escuela, la cual alfabetiza y homogeiniza.

Así, podemos decir, que el Estado-nación utiliza instrumentos (aparatos ideológicos) de legitimación que al mismo tiempo cumplen con la función de crear identidad en los habitantes. Estos instrumentos, después de revisar lo que dice

---

[30] Machuca Jesús A. J. *Op. Cit.,* p. 142
[31] *Cfr.* Machuca Jesús A. J. *Op. Cit.*, p. 20
[32] *Cfr.* Machuca Jesús A. J. *Op. Cit.*, p. 23
[33] *Cfr.* Machuca Jesús A. J. *Op. Cit.*, p. 26
[34] *Cfr.* Machuca Jesús A. J. *Op. Cit.*, p. 92
[35] *Cfr*. Segovia, Rafael. *La politización del niño mexicano*. Ed. Colegio de México. 2ª ed. México. 1979.

Mandoki y Machuca, son estéticos, de ahí que se hable de “estrategias estéticas”. Es decir, al ser puramente operativo y simbólicamente hueco, el Estado ha recurrido a la cultura nacional, esa que *entra* por los sentidos, no tanto para legitimar su función administrativa (a todas luces, necesaria) sino para lograr hegemonía a través de la adhesión afectiva e identificación del pueblo. El Estado mexicano en su afán de legitimación ha utilizado a las figuras heroicas, por ejemplo, que lucharon por la nación para constituirse como objeto de prendamiento o apego para los ciudadanos. Así se gestan, a partir de la Historia, de lo cual hablaremos enseguida, la identidad y el nacionalismo al interior de un Estado-nación, en este caso, el mexicano.

1.4 La gestación de la identidad y el nacionalismo

La preocupación del hombre por su pasado, con variantes según la época, ha tenido la intención de dotar de identidad a los grupos sociales, de crear valores compartidos, como un origen común, para que cada uno de los miembros del grupo se asuma como integrante de éste y para que acepte el presente y enfrente el porvenir. La Historia, en este sentido, tendría que responder a las siguientes preguntas: ¿quiénes somos?, ¿cuáles fueron nuestros orígenes?, ¿quiénes fueron nuestros antepasados?, ¿cómo llegamos a este punto o a esta encrucijada de la historia?, según Enrique Florescano.[36]

Par César Cansino el nacionalismo ha sido un componente ideológico constitutivo de los Estados en su búsqueda de legitimidad. El nacionalismo mexicano apela a una historia específica que lo hace derivar de una revolución que después convierte en régimen una vez “superadas” las divisiones que desgarraban el país.[37] Para Katya Mandoki las identidades colectivas, particularmente las nacionales, dependen de la narrativa histórica. Cuando esa narrativa es triunfante, engendra en un pueblo la conciencia de su fuerza y

---

[36] *Cfr.* Florescano Enrique. *Para qué estudiar y enseñar la historia*. Ed. IEESA. México. 2000, p. 40 *Apud* Reynoso Jaime, J. Enrique Florescano Mayet: el nombre y su condición histórica. En: Proyecto de ensayo hispánico, Crítica. [En línea] Dispobible en URL: http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/florescano.htm

[37] *Cfr.* Cansino Cesar. *Op. Cit.*

voluntad. Pero cuando el principal acontecimiento histórico es una derrota o el sometimiento, parece imprescindible inventar otro evento que lo sobrescriba o resignarse a una identidad agraviada.[38] La Historia, pues, constituye un horizonte consensual que recoge los diversos ámbitos de la realidad social, sean políticos, militares, familiares, religiosos o escolares, para integrarlos en una unidad que permita fabricar la identidad colectiva.

Como no se basa sólo en hechos sino en interpretaciones, la Historia requiere de plausibilidad y legitimidad para sostenerse, condona olvidos e impone borrones y alteraciones en pos de una *apariencia* de ordenada, coherente, neutral y factual. No por ser épica la Historia deja de tener un peso concreto en la vida cotidiana de cada persona, quien ha llegado a ser lo que es en buena parte por acontecimientos históricos que le precedieron.

Enrique Florescano plantea que la historia al situar al hombre y el grupo al que pertenece en la lejanía de sus orígenes, construye un puente que conecta el pasado distante y la vida presente, lo que genera una sensación de continua pertenencia y permanencia al interior del grupo y da sentido al hecho de convivir unidos. En la larga marcha de la humanidad, según Florescano, los hombres también han imaginado e inventado representaciones del pasado que distorsionan el acontecer real y verdadero para aglutinar a los distintos grupos en torno a un proyecto. En el siglo XIX mexicano, por ejemplo, la manipulación del pasado fue importante para la construcción del Estado-nación. Se impuso la idea de una colectividad integrada por iguales, en la que la imagen del pasado estaba constituida por épocas históricas cada una de las cuales era una sucesión evolutiva de la anterior, en lugar de la nación dividida en criollos, mestizos e indios.[39] Así pues, en palabras de Enrique Florescano

> desde los tiempos más antiguos, los pueblos que habitaron el territorio que hoy llamamos México acudieron al recuerdo del pasado para combatir el paso destructivo del tiempo sobre las fundaciones humanas; para tejer solidaridades asentadas en orígenes comunes; para legitimar la posesión de un territorio; para afirmar identidades arraigadas en tradiciones remotas; para sancionar el poder establecido; para respaldar con el prestigio del pasado vindicaciones del presente; para fundamentar en un pasado compartido la

---

[38] *Cfr.* Mandoki, Katya. *La construcción estética del estado… Op. Cit. p. 7*
[39] *Cfr.* Florescano, Enrique. *Para qué estudiar… Op. Cit.*

aspiración de construir una nación; o para darle sustento a proyectos disparados hacia la incertidumbre del futuro.[40]

La Historia como "recuerdo del pasado", pues, respalda y funda el presente en el pasado. A través de la narración, la Historia no sólo se reconstruye, también se instituye como verdad y se sustituye por versiones más convenientes a un u otro proyecto ideológico. Eso pasó con Tlacaélel, quien inventa una historia y una identidad para la nación azteca en el acto de destruir las anteriores:

Apenas electo el cuarto rey azteca, Itzcóatl, hacia 1427, se vio en la trágica disyuntiva de tener que aceptar servilmente la tiranía de Maxtlatzin de Azcapotzalco, o reaccionar contra él iniciando la guerra. Fue entonces cuando actuó por vez primera el joven Tlacaélel, de 29 años de edad. Exhortando públicamente a los aztecas que pensaban rendirse, dio principio a la guerra contra Azcapotzalco. Aliándose los aztecas con los también perseguidos texcocanos, después de varios hechos de armas, vencieron por completo a Maxtlatzin de Azcapotzalco.
Victoriosos los aztecas, Tlacaélel tomó varias medidas que transformaron el pensamiento y la vida de su pueblo. Tlacaélel nunca quiso ser rey. Prefirió actuar sólo como consejero, primero de Itzcóatl y después de Motecuhzoma Ilhuicamina y de Axayácatl….sus reformas, que tuvieron como meta crear en el pueblo azteca una nueva visión místico-guerrera del mundo y del hombre, serán estudiadas en detalle al tratar en el capítulo ni acerca de lo que llamamos 'los cien años del pueblo del Sol', o sea precisamente el período comprendido entre 1427 y 1521, que vino a ser el breve lapso en que floreció la obra de Tlacaélel.[41]

<>

Héctor Aguilar Camín dice que

El germen del sentimiento nacional se propagó a principios del siglo XVII, hacia la idea del criollo como heredero desposeído y a la exaltación de la antigüedad indígena como el pasado significativo de los mexicanos. La invención nacional criolla rescató el pasado indígena de sus estigmas de barbarie y diabolismo, transformó el mito indígena de Quetzalcoatl en efigie fundadora de un cristianismo primitivo mexicano y consolidó el culto guadalupano como prueba mítica de la preferencia de Dios por la tierra mexicana, oprimida por el dominio español.[42]

---

[40] Florescano, Enrique. *La historia y el historiador*. Ed. FCE, Fondo 2000. México, p. 65.
[41] Leon-Portilla, M., *Los antiguos mexicanos a través de sus cantares.* Ed. SEP-FCE. Col. Lecturas mexicanas. No. 3. México, 1983. Pp. 44-45
[42] Aguilar Camín H., "Notas sobre nacionalismo e identidad nacional. La invención de México", en Nexos, núm. 187, julio de 1993. [En línea] Disponible en URL: http://www.nexos.com.mx/?p=6803. Sin paginación. En lo que sigue continuamos la exposición de Aguilar Camín hasta que se indique lo contrario.

El mismo Aguilar Camín señala que las civilizaciones prehispánicas fueron puestas por los criollos al servicio de una identidad inventada que, al cabo de los siglos, se hizo verdad: la idea de una Nación Original mexicana que pudo subsistir, intacta, a trescientos años ilegítimos de castigo colonial y reapareció, la libérrima y vengadora, en la independencia de 1810. El elogio de la nación indígena arrasada por la Conquista, fue un capítulo central en la justificación de los afanes independentistas criollos. La historia del patriotismo criollo, continúa, Aguilar Camín, es en gran parte la de una poderosa ingeniería simbólica, destinada a construir la idea de una nación mexicana alternativa al dominio español. Los motivos lentamente acumulados de esa nación pueden resumirse en cuatro rasgos: a) la exaltación del pasado azteca, b) la denigración de la conquista, c) el sentimiento contra los gachupines y d) la devoción por la Virgen de Guadalupe.

El patriotismo criollo novohispano los promovieron principalmente los sacerdotes, se alimenta del rencor a sus parientes peninsulares por los privilegios que gozan, tiene su libro mayor en la *Historia antigua de Méjico*, y, culmina al despertar el siglo XIX[43], como dice David Brading, en las mitologías independentistas de Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, perseguían establecer la autonomía espiritual de su patria, para ello se ampararon en la aparición de la Virgen María[44] al indio Juan Diego.[45]

---

[43] Fray Servando Teresa de Mier había dotado con un fundamento apostólico a la iglesia mexicana: después de 1810 retornó a los escritos del Inca Garcilaso de la Vega para definir al pueblo mexicano como mestizo. Aunque su argumento fue ignorado durante el siglo diecinueve, la influencia de la teoría racial que ya estaba difundida ampliamente, presentó el mestizaje como el rasgo más distintivo dentro de la historia mexicana. *Cfr*. Brading, D. *Patriotismo y nacionalismo en la historia de México*. Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. 1995, pp. 1-18.

[44] En 1810 cuando Miguel Hidalgo encabezó una insurrección popular contra el poder español, enarboló una bandera con la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe como el símbolo de la nación. La Virgen de Guadalupe, Virgen morena cuya aparición se cree data de 1531, parecería simbolizar al mestizaje iniciado más de una década antes. Su origen directo, sin embargo, es español, específicamente extremeño (nada casual que sea la tierra de Cortés) en una virgen de tez negra del siglo XII que permaneció enterrada, dicen, hasta el siglo XIV. Según la leyenda capturada en *Historia de nuestra Señora de Guadalupe* por fray Gabriel de Talavera (1597), la encontró un pastor y obedeció el encargo de que se levantará, ahí mismo, una ermita a su nombre. Deriva indirectamente también de otras leyendas, como la Virgen Negra o Czestochowa en Polonia de 1382, supuestamente pintada en directo por san Lucas y encontrada en 326 en Jerusalén por santa Elena, madre de Constantino. *Cfr*. Mandoki, K. *La construcción estética del Estado y la identidad nacional*… *Op. Cit.* p. 160

Dice Mandoki que como símbolo oficial de México se eligió al águila sobre el nopal calcada directamente de la mitología azteca. Sin embargo, es frente a la imagen de "Nuestra Sra. de Guadalupe", donde vemos el contraste entre una figura que connota masculinidad como es el águila con otra de feminidad en la Virgen.[46] El mito guadalupano permanece con una carga afectiva profunda como el hito simbólico más fuerte entre el pueblo mexicano, completa Aguilar Camín.[47]

Para el mismo historiado y novelista mexicano, el liberalismo mexicano del siglo XVIII fue, desde sus inicios, una teoría revolucionaria, porque sus principios contravenían drásticamente la realidad que pensaba transformar. Los liberales querían acabar con los fueros corporativos de la Iglesia y el ejército, descapitalizar la economía desamortizando los bienes del clero y de las comunidades, instituir una república moderna con división de poderes y pato federal. Sobre todo, querían barrer los restos políticos y sociales de la Colonia. Querían, literalmente, descolonizar, desindigenizar, a las masas rurales y dar paso a una ciudadanía de pequeños propietarios industriosos.[48] Héctor Aguilar Camín también dice que el triunfo histórico del liberalismo está en el porfiriato. En los periodos intermitentes del gobierno de Díaz se dotó al país de su primera historia oficial y de la mayor parte de sus rituales cívicos. En el porfiriato México se soñó, como habría de hacerlo después el México post revolucionario, heredero puntual y culminación de toda la historia anterior de México, salvo la Colonia. Se presentó, en opinión de Aguilar Camín, primero como último recurso bélico para la

---

[45] *Cfr.* Aguilar Camín H., *Op. Cit.*

[46] El Estado, patriarcal, laico y anticlerical como lo ha sido el mexicano a partir de Juárez, no podría jamás apoyarse en una imagen femenina, mientras que el pueblo, por el contrario, se arraiga en ella precisamente por eso. La relación de afinidades y contrastes Guadalupe/águila no termina ahí, pues mientras ésta es un ave agresiva, recia, de visión artera y predadora (perfecta metáfora para buena parte de los estadistas) la Virgen es pasiva, inmóvil, paciente, bondadosa y comprensiva (imitada por las madrecitas del cine mexicano de los años cuarenta). "Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga las lágrimas, calma las pasiones". El águila exhibe una tendencia centrífuga, mientras que la Virgen entrecierra los ojos pudorosamente y escucha, es centrípeta. Ambas, sin embargo, habitan en las alturas. *Cfr*. Mandoki, K. *La construcción estética del Estado y la identidad nacional*… *Op. Cit.,* p. 162.

[47] Que el arquetipo de la matriz nacional mexicana sea la Guadalupe lo asumió Hidalgo cuando la enarboló en su estandarte. Igual lo hizo José Miguel Ramón Adaucto Fernández y Félix, primer presidente de México, al cambiarse de nombre por Guadalupe Victoria. Juárez firmó el decreto, en 1859, que autorizaba la celebración del día de la Guadalupe el 12 de diciembre. *Ídem* p. 63.

[48] Aguilar Camín H., *Op. Cit.*

pacificación definitiva del país; después, como garantía del orden y la tranquilidad industriosa; finalmente, como la punta de lanza del progreso interrumpido de los mexicanos.[49]

Enrique Florescano complementa esta idea señalando que la conciencia histórica porfirista creyó en el presente como suma fiel de todo el pasado, y como su excepción definitiva: el fin de las desgracias encadenadas, de las revueltas, del desorden y del atraso. La obra colectiva *México a través de los siglos* dirigida por Vicente Riva Palacio y *México: su evolución social* dirigida por Justo Sierra, fueron el monumento historiográfico que cifró esta conciencia[50]. La larga presidencia de Porfirio Díaz ayudó sin lugar a dudas a la difusión de esta teoría. Para David Brading fue durante la Revolución Mexicana de 1910 a 1940 cuando los líderes populares crearon un nuevo Estado y buscaron incorporar a las masas rurales a la comunidad nacional, que la nación mexicana se definió como esencialmente mestiza, el heredero de las glorias ancestrales de la civilización prehispánica y de España.[51] Para César Cansino

> Después de la fase armada de la Revolución el país aparecía fuertemente dividido y fragmentado; las divisiones políticas, los grupos en pugna y los muchos intereses en disputa que afloraron en esos años parecían reproducirse sin cesar alimentando la inestabilidad y la lucha por el poder. De ahí que sólo podía triunfar aquel grupo político que fuera capaz de unificar a la nación, de impulsar los acuerdos y las alianzas que pacificaran al país y promovieran una era de estabilidad y civilidad.[52]

Es decir, desde el punto de vista de la conciencia nacional, el porfiriato tuvo su continuación con la Revolución Mexicana, con su reimplantación institucional. Así, la culminación de esta Revolución, como un proceso de institucionalización política, puso en relieve la multiplicidad regional y étnica que conformaba al país. El nacionalismo revolucionario configuró un discurso salpicado de populismo, desarrollismo, antiimperialismo, antiyanquismo, indigenismo, paternalismo, etc. Fue la fórmula perfecta para unificar a la nación y sentar las bases para la perpetuidad de una clase política que monopolizó el poder durante décadas. Con

---

[49] *Ibíd.*
[50] Florescano, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, Ed. Taurus, México, 2002. Pp. 346- 374.
[51] Brading, D. *Patriotismo y nacionalismo en la historia de México… Op. Cit.*
[52] Cansino Cesar. *Op. Cit.*

el nacionalismo revolucionario, según César Cansino, se dio coherencia y legitimidad al Estado y también favoreció la paz social al conciliar las contradicciones entre clases y grupos sociales, y coadyuvó al consenso político nacional.[53]

Fue un entramado básicamente de tipo simbólico y cultural el que permitió al régimen que se inicia en las polimetrías de la Revolución en el poder, mantener su larga continuidad y notable legitimidad durante décadas, al menos así lo piensa Jesús Machuca cuando dice que

> La hegemonía lograda por los grupos encumbrados mediante el proceso revolucionario, tenía su complemento en la función simbólica y mediadora correspondiente al campo cultural. El Estado podía legitimarse así, a través de los elementos suministrados por la cultura.[54]

El nacionalismo se convirtió, entonces, en una ideología organicista y calculada, un discurso sobre la sociedad organizada desde el Estado y el partido, como articuladores de clase, una retórica de lo popular, una estrategia estatista que renuncia a la autonomía de lo social para privilegiar las alianzas con el Estado. César Cansino nos ayuda a completar la idea señalando que

> Desde entonces [la Revolución], pero sobre todos después de los años cuarenta, empezó a caminar por sí sola una industria cultural nacionalista y popular que terminó por masificar y unificar los patrones de identidad que hasta la fecha conservamos y facilitó el camino a la propia clase política para afinar su discurso: la época de oro del cine nacional, con sus alusiones a lo popular y a nuestras raíces; el muralismo, con su elogio desmedido a los éxitos populares de la revolución y su descalificación del imperialismo, el capitalismo y de los Estados Unidos, su reivindicación de las causas obreras y su afinidad comunista; la música vernácula, con su exaltación de lo mexicano, del charro, del folklore y de la raza, sin olvidar los libros de texto gratuitos que con su historia oficial terminaron por recrear nuestro mito nacionalista.[55]

El mismo Cansino dice que la mecánica del discurso imperante desde la Revolución ha sido simple y compleja al mismo tiempo, pues, por una parte, en tanto ideología legitimadora, el nacionalismo revolucionario provee un sentimiento de identidad nacional asociado a la labor social y desarrollista del Estado; y, por la otra, en tanto estrategia política, permite descalificar y neutralizar cualquier otro

---

[53] *Ibíd*.
[54] Machuca Jesús A. J. *Op. Cit.,* p. 144
[55] Cansino Cesar. *Op. Cit.*

proyecto político que no coincida con el del Estado nacional.[56] El momento culminante del nacionalismo revolucionario, se alcanzó durante el cardenismo, ya que exacerbó los sentimientos nacionalistas en antagonismo a cualquier proyecto que disputara al país su soberanía, sobre todo económica. Por eso Ricardo Pérez Montfort dice que

> La inmensa carga popular que trajo consigo el movimiento revolucionario replanteó el papel que "el pueblo" desempeñaría en los proyectos de nación surgidos durante la contienda y en los años subsiguientes. El discurso político identificó a ese "pueblo" como el protagonista esencial de la Revolución y destinatario de los principales beneficios de dicho movimiento. En otras palabras: quienes llenaban el contenido de aquel binomio "pueblo mexicano" eran principalmente los campesinos, los indios, los rancheros, los proletarios y ciertas clases medias. La cultura popular fue adquiriendo poco a poco un rango de cultura nacional, no sólo en sus ámbitos creativos, sino también en sus cotidianidades.[57]

Después del movimiento revolucionario se avivaron las discusiones del tema nacionalista. A partir de las de la década de los 20's del siglo XX la cultura nacional intentó definirse de muy diversas maneras y posturas, según dice Ricardo Pérez Montfort en su libro *Las invenciones del México indio,*[58] y en su texto "El pueblo y la cultura" agrega que

> estudiar, explicar y describir sus más diversas y muy propias manifestaciones [de México], fue una tarea que unió a artistas e intelectuales con las múltiples expresiones culturales de las mayorías. La identificación de tres elementos: lo popular, lo mexicano y lo nacional, quedó plasmada en gran medida en manos de una élite centralista y con bastantes vínculos con el poder económico y político del país, pero justo es decir, que también se fueron alejando cada vez más de los ámbitos populares.[59]

Siguiendo a Pérez Montfort, durante la década de 30's hubo otro factor que también contribuyó a la creación de estereotipos nacionales: los medios de comunicación masiva (teatro de revista, la radio y el cine), que crearon y promovieron figuras y estereotipos. Otro elemento que también contribuyó a la creación de estos estereotipos, fue la imagen que de los mexicanos se formaron diversos autores y artistas extranjeros. Una gran cantidad de escritores,

---

[56] *Ibíd*.
[57] Pérez Montfort, Ricardo, "El pueblo y la cultura. Del Porfiriato a la Revolución" en Béjar, Raúl y Rosales, Héctor. *Op. Cit.* P. 72
[58] Pérez Montfort, Ricardo. *Las invenciones del México indio. Nacionalismo y cultura en México 1920 – 1940.* [En línea] Disponible en URL: www.prodiversitas.bioetica.org/nota86.htm
[59] Pérez Montfort, Ricardo, "El pueblo y la cultura…" *Op. Cit.* P. 73

dibujantes, fotógrafos, cineastas, etc. visitó el país durante aquellos años. Cada uno intentó hacer un retrato o descripción del México que vieron, resaltando defectos y virtudes que no tardaron en convertirse en sinónimos de "lo mexicano".[60] Para mediados del siglo XX, los temas del "pueblo", la "nacionalidad", el "ser del mexicano", se hicieron parte del discurso, no sólo político, si no también, filosófico, antropológico, histórico, artístico y hasta cómico.

> Tradicionalmente desdeñada por las academias, la cultura popular adquirió de esa manera una fuerza inusitada en los derroteros del arte y la literatura mexicana. Pero hubo la intención de interpretarla, de rehacerla, de inventarla con alcances la mayoría de las veces más ligados a los intereses políticos, si se quiere pragmáticos del momento que a los del conocimiento, el arte o la reflexión.[61]

Así, el "pueblo mexicano" era el tema predilecto del "nacionalismo revolucionario", con ciertas características un tanto indefinibles, formaba parte central de los ambientes intelectuales, políticos, populares. En general, se pretendía una identificación y valoración de lo propio, negando y diferenciándose de lo extranjero. Así intentaba definir ciertas características particulares, raciales, históricas o esenciales de "la mexicanidad".[62] Ricardo Pérez Montfort dice al respecto que

> Políticos, escritores y artistas se lanzaron a un sinnúmero de polémicas, que tenían como aparentes temas centrales: la revolución, la nacionalidad, la historia, la cultura o la raza, pero cuyo primordial afán parecía inclinarse por darle un contenido a eso que llamaban "el pueblo mexicano.[63]

Monsiváis opinó en su momento que sí existe la identidad nacional, y que inclusive hay dos: "De hecho, han existido en el México independiente dos identidades nacionales: una, la que se declara desde arriba y, otra, la que se vive."[64] Respecto a la primera, dice Monsivais que

> lo que hoy conocemos como identidad nacional es antes que cualquier cosa, la suma de alegatos políticos en torno a una identidad abstracta, cuya identidad suele considerarse

---

[60] *Ibíd*.
[61] *Ídem*, p. 74
[62] Pérez Montfort, Ricardo. *Las invenciones del México indio. Op. Cit.*
[63] *Ibíd.*
[64] Monsiváis, Carlos. *Cultura y sociedad en los 70,* en Cultura y sociedad en México y América Latina, Ed. CENIDIAP-INBA, núm. 4, México, 1987, pp. 77-85.

> indiscutible, no requiere la demostración y a la que acuden de modo indistinto políticos e ideólogos para fortalecer sus alegatos… la identidad es invento estatal, necesidad clerical, asunto de orden familiar, recurso forzado del crecimiento capitalista, figura mítica al alcance de los medios masivos y al mismo tiempo, la identidad es el único elemento cohesionador de que disponen las masas doble y múltiplemente desposeídas[65].

Desde el Ateneo de la Juventud, el Hiperión y Los Contemporáneos, parecería que los intelectuales compartían una verdadera obsesión con ese asunto de la identidad mexicana a partir de las primeras décadas del siglo XX.[66] Cuando "La Identidad Nacional", como dice Gramsci, se confecciona desde la institución de Estado, convoca a ideólogos, letrados, pintores y arquitectos para elaborarla en su papel de persuasores orgánicos. En su libro *La formación de los intelectuales* el filósofo italiano dice que

> Los intelectuales son pues, primeramente, los organizadores de la función económica de la clase a la que están ligados orgánicamente […] son también los portadores de la función hegemónica que ejerce la clase dominante en la sociedad civil. Trabajan en las diferentes organizaciones culturales (sistema escolar, organismos de difusión -periódicos, revistas, radio, cine- etc.) y en los partidos de la clase dominante, con el fin de asegurar el consentimiento pasivo, sino el activo, de las clases dominadas en la dirección que la clase dominante imprime a la sociedad [...] también como función la de suscitar, en los miembros de la clase a la que está vinculado orgánicamente, una toma de conciencia de su comunidad de intereses, y la de provocar en el seno de esta clase una concepción del mundo homogénea y autónoma […] El intelectual no es, pues, el reflejo de la clase social: desempeña un papel positivo para volver más homogénea la concepción naturalmente heteróclita de esta clase.[67]

En fin, sólo cuando la "construcción" de identidades nacionales con fines políticos logra cimentarse en la población, se puede hablar de una cultura nacionalista. El nacionalismo, al apelar a la historia, a las tradiciones, costumbres, expresiones artísticas y modos de vida históricamente configurados en una nación, constituyen la esencia de la identidad nacional. Según César Cansino, en el México del periodo posterior a la Revolución, la élite triunfante de la revolución tenía muchos motivos para apoyarse en la cultura nacionalista y en los rasgos de

---

[65] *Ibíd*.

[66] Florescano, Enrique. *El nacionalismo cultural 1920-1930*, en *La Jornada*, 26/08/2004. Disponible en URL: http://www.jornada.unam.mx/2004/08/26/ima-naciona.html

[67] Gramsci Antonio. *La formación de los intelectuales* [En línea] Disponible en: http://www.ibe.unesco.org/publications/ThinkersPdf/gramscis.pdf

identidad nacionales para avanzar en la construcción de su proyecto de unificación del Estado.[68]

1.5 Conclusiones parciales

La instrumentalización de la identidad y de la estética para legitimar es algo que resulta evidente. Desde los estudios más recientes, hechos principalmente desde el área de las ciencias sociales, a través de los discursos y los aparatos (ideológicos, sobre todo) del Estado, la instrumentalización de la identidad y la estética se hace patente. El Estado-nación pone a su disposición caracteres y estereotipos nacionales para alimentarse y para conservarse requiere de la legitimidad, y ésta siempre estaría en función de la cohesión social irracional.

Desde lo expuesto anteriormente la identidad y la nacionalidad tienen un sustrato social e histórico y un sustrato imaginario y simbólico. Los teóricos revisados parecen descubrir que el problema de la mexicanidad es más una problemática falsa y, sin embargo, tiene fines pragmáticos e instrumentales para la unificación y cohesión. Este sentimiento de unidad y cohesión permitirían al Estado-nación, a través de la legitimidad, aparecer como natural, permitiendo así dominar y, a la vez, ser obedecido. La legitimidad sería correlativa y dialéctica respecto a la ideología. Esta aparecería como lo que pone en juego (imaginaria y simbólicamente) a la legitimidad. En ese sentido, lo estético y lo histórico aparecen como instrumentos de legitimación.

Ahora bien en lo que respecta a estos términos, identidad y estética, han sido extraídos del discurso filosófico, los cuales tienen una connotación, a nuestro parecer, fuertemente metafísica. Sin mayor empacho han sido sacados del ámbito filosófico que los produjo y reprodujo durante varios siglos. ¿No es sospechoso que tiempos de los *post* sigamos hablando de términos que tiene referentes metafísicos? ¿No habrá algo que no estemos viendo? Tras la evidencia de que el poder que todo lo invade, que todo lo instrumentaliza ¿No quedará un remanente metafísico?

---

[68] Cansino, Cesar. *Op. Cit*.

Hablar de metafísica u ontología en estos tiempos podría sobresaltar a más de alguno. Hemos dado por hecho que aquellos conceptos fundamentales que en otros tiempos fueron centrales de la filosofía hoy solo son conceptos o *monstruos* que la razón humana creó en una fase primitiva. Por el momento no nos detendremos en esto, pues retomaremos estás posibles implicaciones en el Capítulo III. Lo que resulta evidente es la falta de compromiso metafísico de nuestra época. Resulta más natural o cotidiano introducirnos en las cuestiones de poder, dominación, legitimación, etc. Esa es la sensación que nos dejan los textos revisados, al menos lo más recientes, los de Roger Bartra, Raúl Bejar Navarro, Katya Mandoki, Cesar Cansino, etc.

En el siguiente apartado haremos la revisión de las posibles consecuencias ontológicas que tiene la estética y cómo ésta se relaciona con los conceptos de identidad, esencia y en específico con lo que llamamos *modalidad existencial* y *templum*. Lo haremos así con el afán de hacer un preámbulo a nuestra propuesta de fondo, el supuesto de que *identidad* y *esencia* (se entiende, de lo mexicano) no son términos puramente subjetivos o categorías instrumentales, inventadas por el Estado, sino que tienen sus referentes concretos en los productos culturales, frente a los cuales accedemos estéticamente.

Capítulo II: Consideraciones estéticas y ontológicas de la identidad

2.1 La esencia como problema filosófico

De acuerdo con Martín Astancio

> Al abordar la identidad, nos adentramos inmediatamente en el ámbito íntimo de la esencia. La esencia se define como "aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra cosa"; por lo que se entiende que una "cosa" es una cosa y otra "cosa" es otra cosa. Una realidad se concibe, pues, igual a sí misma y diferente a todas las demás. Un caballo es un caballo y una roca es una roca.[69]

Para entender mejor esto, vayamos primero a la etimología. La palabra esencia proviene del latín *essentia* que a su vez proviene del infinitivo del verbo latino *esse*, ser/ existir, cuyo participio *ens* es el ente como ser que existe. *Essentia* se ha interpretado como *sustancia*, con un doble sentido, como sustancia primera es el individuo que muestra *que es*: que existe y muestra su existencia; y como sustancia segunda es la clase lógica que enuncia mediante un discurso *lo que es*: el atributo de la sustancia primera que muestra su identidad permanente (sus predicados esenciales, su esencia).[70]

Por su parte, Zubiri señala que ninguna de las teorías fundamentales sobre la esencia son satisfactorias, aunque cada una de ellas enuncia algo meritorio, aprovechable y, desde luego, importante sobre la esencia. La esencia no es una realidad dentro de la cosa, sino que es la cosa misma en cuanto es tal

---

[69] Astancio, Martín. La identidad en la esencia metafísica. En *Aparte Rei* Núm. 13. [En línea] Disponible en URL: http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/identidad.pdf

[70] En latín *oúσία* se tradujo por *essentia y substantia,* aunque se advirtió pronto que no podían usarse estos dos términos indiscriminadamente. Los escolásticos cristianos más o menos "avicenianos" estiman que la esencia debe ser tomada en sí misma y no en la cosa o en el intelecto. En la cosa, la esencia es aquello por lo cual la cosa es. En el intelecto, es aquello que es mediante definición; en sí misma, la esencia es lo que es. Así afirma Duns Escoto cuando estima que la esencia puede ser considerada en sí misma (estado metafísico), en lo real singular (estado físico o real) o en el pensamiento (estado lógico). Metafísicamente considerada, la esencia se distingue de la existencia sólo por una distinción formal. En la Fenomenología de Husserl, las esencias no son realidades propiamente metafísicas. Pero no son tampoco conceptos (sea formales, sea objetivos), operaciones mentales, etc. Son "unidades ideales de significación" —o "significaciones"— que se dan a la conciencia intencional cuando ésta procede a describir pulcramente lo dado. Las esencias en sentido fenomenológico son intemporales y *a priori*. Se distinguen, pues, de los hechos, que son temporales y a posteriori. Las esencias no poseen realidades o existencia, sino idealidad. *Cfr.* Ferrater Mora J. "Esencia" en: *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1965, pp. 552-557

cosa y en cuanto es real. La esencia se halla en realidades substantivas, de modo que la realidad esenciada es la realidad substantiva. La esencia es un momento físico de la cosa: “un momento de la realidad substantiva en cuanto tal”. La esencia es un momento último de la substantividad. Posee un carácter entitativo individual y no es un “momento lógico”. Como la realidad substantiva es “un sistema de notas constitucionales”.[71]

La esencia puede ser considerada como aquello por lo cual la realidad es tal cual es (la talidad) y como aquello por lo cual la realidad es real (la trascendentalidad). La talidad es la manera de estar construida la cosa real como “tal”. La trascendentalidad es el modo como la cosa es “de suyo”, de suerte que “esencia es absolutamente idéntico a realidad”. El examen de la esencia resulta ser con ello el examen del principio estructural de la realidad.[72]

Para Zubiri el ámbito de lo esenciable son las cosas reales, no las cosas-sentido ni las significaciones. La función de la esencia no es especificar la realidad sino estructurarla. “La esencia es principio estructural de la sustantividad”.[73]

El individuo no es, por tanto, una realización o concreción de la especie, sino al revés: las esencias individuales, al dar lugar a otras, forman especie. El mundo está, en último término, integrado por unas esencias constitutivas básicas que nacen, se extinguen, se repiten, engendran a otros individuos (generación) u originan especies nuevas (evolución).[74]

En este sentido, el hombre es, para Zubiri, una realidad sustancial, en el orden constitutivo y estructural mismo, la esencia del hombre es esencia abierta: persona no es un carácter primariamente operativo, sino constitutivo. Desde el punto de vista de sus actos, el hombre es *animal de realidades*; intelige, decide libremente, es *sui juris*; y por esto tiene carácter personal. Desde el punto de vista

---

[71] Zubiri X. *Sobre la esencia*. Ed. Alianza. España. 1985. p. 146
[72] *Ídem* P. 358 y ss.
[73] *Ídem* P. 517
[74] Zubiri, X. *El hombre, realidad personal*, 1963. [En línea] Disponible en URL: http://www.zubiri.org/works/spanishworks/hombrerealidadpersonal.htm

de su sustantividad, el hombre es una corporeidad anímica, y es por esto una *realidad personal.*[75]

Por tanto, para Zubiri, pertenecer a una especie, especialmente en el caso del hombre, es siempre y solo pertenecer a un *phylum determinado,* al *phylum* del animal de realidades. La pertenencia al *phylum* es un momento constitutivo de mi realidad sustantiva: sin esa pertenencia, mi propia sustantividad no podría tener realidad. Mi esencia *constitutiva* es entonces esencia *quidditativa.* De aquí resulta, según Zubiri, que desde mí mismo, esquemáticamente, estoy realmente vertido a los demás; y, a la inversa, que por esta versión que me es constitutiva, los demás están ya de alguna manera constituyéndome.[76]

Como el *phylum* humano tiene tres caracteres esquemáticos: es pluralizante (la especie no es una suma de individuos iguales, sino una unidad primaria previa que se pluraliza en individuos), continuante (en su virtud, los individuos conviven) y prospectivo (es prospección genética), la refluencia del esquema filético sobre cada hombre hace que éste posea tres dimensiones reales: la diversidad individual, la convivencia social y la historia. Esta historia humana no es simple *transmisión* genética de caracteres psico-orgánicos, sino entrega, *tradición* de modos de estar en la realidad.[77]

La vida se transmite genéticamente, las formas de estar en la realidad se entrega por tradición. Pero como las formas de estar en la realidad no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión, resulta que la dimensión histórica de la realidad humana no es pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente. Es la capacitación para formas de estar en la realidad.[78]

En lo referente al problema de la identidad y la esencia Zubiri nos permite superar el problema del idealismo o subjetivismo en el que la filosofía moderna nos había introducido. La identidad no sería sólo un concepto lógico, ni el

---

[75] *Ibíd*.
[76] Zubiri, X. La dimensión histórica del ser humano. Lección dada el 31 de enero de 1974, en la Sociedad de Estudios y Publicaciones [En línea] Disponible en URL: http://www.zubiri.org/works/spanishworks/Dimensionhistorica.htm
[77] *Ibíd*.
[78] *Ibíd*.

resultado de representaciones empíricas unificadas por medio de la conciencia sino algo real, algo que posee un carácter entitativo individual ni tampoco un "momento lógico". Identidad y esencia se superan con el concepto de talidad, es decir, aquello por lo cual la realidad es tal cual es, la manera de estar construida la cosa real como "tal", como la cosa es "de suyo", de suerte que "esencia es absolutamente idéntico a realidad".

Con esta noción Zubiri intenta superar también la problemática medieval al asegurar que la función de la esencia no es especificar la realidad sino estructurarla. No es una realidad dentro de la cosa sino que es la cosa misma en cuanto es real, algo absolutamente individual, es lo propio y característico de cada cosa. Es así, como desde la filosofía de Zubiri, las esencias individuales, al dar lugar a otras, forman especies. El mundo está, en último término, integrado por unas esencias constitutivas básicas que nacen, se extinguen, se repiten, engendran a otros individuos (generación) u originan especies nuevas (evolución). Esto último permite superar la noción clásica (platónica) de esencia y reconocer la realidad esencial de los individuos. Así, también, superar el problema de esencia y existencia en el hombre; la esencia del hombre es esencia abierta: constitutiva, es una *realidad personal,* en la que se hace posible que lo individual, lo social y lo histórico sean sus propias dimensiones.

2.2 La identidad como problema filosófico

Identidad vista desde su significado conceptual, según el diccionario de la Real Academia Española (RAE) es "Calidad de idéntico", es un "Conjunto de circunstancias que distinguen a una persona de los demás" y, es principio de la lógica tradicional "una cosa es idéntica a ella misma".

Según Sánchez Vázquez "más allá de su confín teórico, en la vida real se plantea a los hombres y a los pueblos la necesidad de buscar, afirmar o reconocer su identidad".[79] Las expresiones ya habituales de "pérdida", "crisis" o

[79] Sánchez Vázquez A. "Mitos y realidades de la identidad", en *Filosofía y circunstancias*. Ed. Anthropos-UNAM). México. 1997. P. 255

“recuperación de la identidad”, responden no a simples pasiones teóricas, sino a necesidades vitales en nuestro tiempo.

Para Sánchez Vázquez, el imperio de la identidad tiene que ser cuestionado en nuestros días, no sólo por razones filosóficas, sino porque así lo exige la necesidad vital de hacer frente a la tendencia identificante, masificadora, que niega a los individuos y a los pueblos el derecho a afirmar su identidad propia. Pero, si de identidad se trata ¿qué podemos entender por ella?[80]

Antes de cualquier respuesta, debemos de partir del hecho de que el hombre es un ser histórico y, por lo tanto, lo es también todo aquello con lo que se vincula su identidad. No existe, pues, una esencia inmutable, sino sólo la que se forja en su historia real. Como ser de la praxis, al transformarse a sí mismo, transforma su identidad.[81]

Para Sánchez Vázquez la identidad humana no puede vincularse a una esencia fija, ideal u originaria.[82] Si la identidad esencial sólo existe ideal o imaginariamente, lo real e históricamente existente son las identidades concretas: de los individuos o comunidades humanas (etnia, clase, nación o entidades

---

[80] *Ibíd*.

[81] Sánchez Vázquez A. “Mitos y realidades de la identidad…” *Op. Cit*. pp. 256-257

[82] En términos filosóficos Hume consideró que el problema de la identidad personal (y, por extensión, el problema de cualquier identidad substancial) es insoluble, y se contentó con la relativa persistencia de haces de impresiones en las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad de las ideas. Tales imaginaciones y suposiciones carecen de base, por lo cual debe rechazarse la idea de que hay una identidad metafísica en la noción de substancia. La identidad, en el caso de Kant, es trascendental en tanto que es la actividad del sujeto trascendental la que permite, por medio de los procesos de síntesis, identificar diversas representaciones (en un concepto). La identidad aparece asegurada cuando no es ni empírica ni metafísica, sino trascendental. En Schelling, uno de cuyos sistemas se basa en la identidad de sujeto y objeto, la identidad no es sólo un concepto lógico, ni el resultado de representaciones empíricas unificadas por medio de la conciencia de la persistencia, sino un principio que aparece lógicamente como vacío, pero que metafísicamente es la condición de todo ulterior “desarrollo” o “despliegue”. Hegel distingue entre la identidad puramente formal del entendimiento y la identidad rica y concreta de la razón. Cuando lo Absoluto es definido como “lo idéntico consigo mismo” parece no decirse nada sobre lo Absoluto. Pero la “identidad concreta” de lo Absoluto no es una identidad vacía. En suma, la identidad no expresa (o, más exactamente, no expresa solamente) en Hegel una relación vacía y abstracta, y tampoco una relación concreta pero carente de razón, sino un universal concepto, una verdad plena y “superior”, que ha “absorbido” las identidades anteriores. En rigor, ya la forma del principio de identidad indica, según Hegel, que hay en él más que una identidad simple y abstracta; hay el puro movimiento de la reflexión en el que “lo otro” surge como “apariencia”. En suma, para ser reconocida, la identidad tiene que cargar en su propio seno con la diferencia. Pero, la identidad no se cierra en sí misma, sino que está abierto a lo otro. Al oprimido se le identifica en relación con su opresor. La identidad propia en este caso no puede sustraerse a la diferencia que instala en ella, con respecto al oprimido, la relación de dominación. Ferrater Mora J. *Op. Cit.* “Identidad”, pp. 903-904.

supranacionales, Europa, Latinoamérica). Pero sea cual fuere la identidad de que se trate, siempre será según Sánchez Vázquez, dado su carácter histórico, circunstancial y relativa. De ahí qué la identidad nacional no puede ser separada de las diferencias y oposiciones entre los grupos o clases sociales que forman la nación, y que desempeñan un diferente papel en la producción y el reconocimiento de esa identidad, de acuerdo con la propia, particular. Pero, al mismo tiempo, la identidad nacional se juega la cara en su relación con las de otros pueblos o países. El nacionalismo pretende rescatar o reivindicar la identidad nacional, exaltando los valores propios. Pero, esa exaltación cambiará sustancialmente de contenido y función, si se conjuga con el reconocimiento y respeto de los valores ajenos, o si por el contrario entraña su exclusión o negación.[83]

No sólo la identidad es histórica; también lo es la conciencia de ella. Reconocer lo idéntico es reconocer ciertos referentes que permanecen a través del cambio. Pero este reconocimiento, o conciencia de la identidad, se da desde un presente que se nutre de un pasado o apunta a un porvenir. Herencia y proyecto forman parte de la conciencia de la identidad. Pero, no todo el pasado se integra en ella, sino lo que de él se considera pertinente desde un promontorio actual. Asumirlo así, supone una memoria histórica que lo va cribando y que, desde la perspectiva del presente, inclina en un sentido u otro la balanza de los olvidos y los recuerdos "… no hay identidad sin historia, ni historia sin identidades […] Sobre sus ruinas, los hombres habrán de levantar, con su praxis nuevas, identidades sociales.[84]

Las identidades concretas se mueven entre lo que fueron y lo que deben ser. Pero lo que toman del pasado y reservan para el porvenir no es una operación neutra ideológicamente, pues no puede serles indiferente el lugar que se asigna en ellas a lo mismo y lo otro. La fijación de los referentes de lo idéntico, o la mayor acentuación de lo diferente en su seno, se hace siempre desde el

---

[83] *Ídem* P. 258
[84] *Ídem* P. 259

fondo de ideas, creencias, actitudes y valores con que se teje determinada ideología[85].

2.3 Estética y ontología de la identidad

2.3. 1 Estética y modalidad existencial

Sánchez Vázquez define la estética como la ciencia de un modo específico de apropiación de la realidad, vinculado con otros modos de apropiación humana del mundo y con las condiciones históricas, sociales y culturales en que se da.[86]

Estética *del griego Αίσθησις,* se refiere a la *sensibilidad o percepción* (*aisthe* percepción o sensibilidad derivado de *aisthenasthai*).[87]

Baumgarten en 1739 designa por primera vez la palabra "estética" como concepto específico para una rama de la filosofía. Desde Baumgarten se puede pensar en el ser humano como sujeto con capacidad de un conocimiento especial que es el conocimiento sensible y que se caracteriza por algo que se vincula a los sentidos sin agotarse en ellos.[88]

En la "Estética Trascendental", al inicio de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant define a lo estético como relativo a la sensibilidad: "Llamo *estética trascendental* la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad." Por sensibilidad, Kant entiende "la capacidad (receptividad) de recibir representaciones según la manera como los objetos nos afectan". Pero en el inicio de la *Crítica del Juicio* hay un cambio de matiz, aunque no de naturaleza, en lo que Kant define como "estético" enfatizando lo subjetivo:

> El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquél cuya base determinante no puede ser más que subjetiva. Si en un juicio... (las representaciones)... son solamente referidas al sujeto (a su sentimiento), este juicio es entonces siempre estético.[89]

---

[85] *Ídem* p. 260
[86] Sánchez Vázquez, Adolfo. *Invitación a la Estética*. Ed. Grijalbo México, 1992. P. 57
[87] Pabón José y De Urbina M. S., "*Αίσθησις" en Diccionario Manual Griego*. *Ed. Vox 2000. P. 27*
[88] Mandoki, K. *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I*. Ed. FONCA-CONACULTA-Siglo XXI. México, 2006. P. 64
[89] Kant, Immanuel. *Critica del Juicio*, (Tr. M. García Morente). Ed. Porrúa, México, 1969, p. 209

Pero ¿qué es "lo sensible"? Como hombres o seres vivientes somos cuerpos animados, al mismo tiempo que tenemos la facultad de sentir, tenemos la calidad de sensibles (sensible es aquello que cede, deja de resistirse, transmite, da respuesta a excitaciones, estímulos o causas). Por los sentidos, al igual que comer y procesar alimentos como necesidad vital, adquirimos energía, la sensibilidad nos estimula, nos provoca, nos hace más vivos o sentirnos a nosotros mismos como tales.[90] Aristóteles dice que

> Existir en acto […] percibir; pero en este caso hay la diferencia de que, cuando el acto existe, lo que produce viene de fuera: es el objeto visto, el objeto escuchado, o cualquier otro objeto sensible a […] La palabra "sensibilidad" tiene absolutamente los mismos sentidos […] "padecer" y "ser alterado" como expresiones admitidas. Pero el ser que siente, existe en potencia poco más o menos como el ser sentido existe en realidad, en entelequia. No es por lo tanto semejante, cuando padece; pero cuando ha padecido, se ha hecho semejante, y es como el mismo objeto le afecta.[91]

Hay veces que decimos "la silla (está) sentida", "el muro…", etc. Lo cual pareciera que nos dice que está a punto de romperse, abrirse, rajarse, separarse ¿Qué tanto tiene que ver el sentir o la sensibilidad con esta separación? Pareciera entonces que de un momento a otro se ha perdido la unidad, la simplicidad, la composición; y la sensibilidad nos da cuenta de ello. Parece que la sensibilidad es el medio que nos da cuenta de esa unidad que pasa a multiplicidad o que de lo compuesto pasa a descomposición.

Nos afligimos, de un modo u otro, el mundo nos altera o nos cambia, el afectar es poner algo demás en lo primario, anexar, alterar, lo cual puede tener consecuencias, negativas o positivas, para quien es afectado. Sentir el toque con otra cosa, con lo puede haber una atracción o repulsión, una afición o asco. El afectado, al ser afectado puede emocionarse, es decir, la consecuencia es un movimiento, una emoción, valga la redundancia, manifestándose como conmoción (movimiento brusco o violento) orgánica, más o menos visible.

---

[90] De ahí que se le considere, probablemente, la fuente primera de todo conocimiento, cuyo contenido se reduce íntegramente al material aportado por ella.

[91] Aristóteles, *Acerca del Alma,* (Tr. Patricio de Azcárate). Ed. Losada, Argentina 2004, pp. 104-105.

Por otro lado, a la afección también la tenemos como sinónimo de enfermedad, lo cual no nos aleja mucho de la aflicción o infección, que es aquello que nos causa malestar, dolor o sufrimiento.

Con relación a la afección y a lo sensual encontramos al *pathos* y lo *patético*, la pasión y el padecimiento; términos que no dejan de ligarse con la enfermedad o el sufrimiento, la alteración que sentimos como perjudicial. Sin embargo, el padecer implica recibir la acción (de un agente), soportar, tolerar. Lo concebimos más como el sufrimiento, el recibir el daño de las cosas. Pero si el sentir es algo así como no poner resistencia, el padecer se implica necesariamente. Por ello en el sentir, por un lado, se encuentra el placer y disfrute, y por otro, el dolor y el sufrimiento. Pasamos a ser pasionales y pasivos, receptáculos. Y todo esto, en primera instancia por nuestro cuerpo, por la sensibilidad y la afección.

> *El sen*timiento, la *sen*sación, lo *sen*sual, lo *sen*sitivo, lo *sen*sible, lo *sen*siblero, lo *sen*sorial, lo *sen*sacional, el *sen*tido (común), el *sen*tido (dirección), lo *sen*tido (percibido) y lo *sen*tido (afectivo); esta familia de términos emparentados ha causado enormes dolores de cabeza a los teóricos de la Estética que pretenden aprehender los conceptos desde su esencia y definir la estética por razones necesarias y suficientes, o por género próximo y diferencia específica.[92]

Los sentidos son incapaces de criticarse por que son incapaces de reflexionar, nos dice Vernaux.[93] La sensación es un acto de conocimiento, es el acto por el cual un sentido conoce su objeto. Si bien, no podemos demostrar la realidad de lo sensible, es inútil; no por ello deja de ser evidente de que sentimos, percibimos. A través de los sentidos podemos tener acceso al ser, son los sentidos rendijas a través de las cuales el ser entra y se comunica. La realidad nos es accesible porque la sentimos. La sensación es extática, nos pone del algún modo fuera de nosotros en el mundo, es intencional y nos hace presentes las cosas tal como son en sí.[94] La sensación es reveladora. Nuestros sentidos o

---

[92] Mandoki, K. Estética cotidiana y juegos de la cultura… *Op. Cit.*, p. 64.
[93] Verneaux, R., *Epistemología general o crítica del conocimiento*. (Tr. L. Medrano). Ed. Herder. 10ª ed. Barcelona, 1999. p. 172
[94] *Ídem* p. 180

percepción en general, nos permiten entrar en contacto con la existencia y la naturaleza de las cosas.

> Sin duda la inteligencia capta las existencia absolutamente […] comprende lo que es en general la existencia. Capta, pues, la esencia de la existencia, o si se prefiere, la existencia como esencia, pero no en el acto de existir, que es siempre singular, *hic et nunc.*[95]

Percibir que existe algo es saber todo lo que puede saberse en esta línea. Conocer una cualidad es conocer la substancia porque la cualidad no existe en sí; los accidentes revelan la substancia que los soporta o los sostiene, percibir los accidentes es simultáneamente percibir su existencia y su naturaleza[96].

Según Sánchez Vázquez,[97] los hombres han mantenido, y mantienen, diversas relaciones con el mundo. Entre esas relaciones figuran:

1. La relación teórico-cognoscitiva, con la que se acercan a la realidad para comprenderla.

2. La relación práctico-productiva, con la cual intervienen materialmente en la naturaleza y la transforman, produciendo objetos que satisfacen determinadas necesidades.

3. La relación práctico-utilitaria en la cual utilizan o consumen esos objetos.

La aparición y el desarrollo de las diversas relaciones del hombre con el mundo depende de diferentes factores y condiciones históricas y sociales: producción material, estructura de clase de la sociedad, división social del trabajo, tradiciones nacionales.

La relación estética, embrionaria y difusa en sus comienzos, es una de las formas más antiguas de relación del hombre con el mundo. Es anterior no sólo al derecho, la política, la filosofía, y la ciencia, sino incluso a la magia, al mito, y a la religión.

La producción que hoy consideramos estética va apareciendo cuando la capacidad humana de producir materialmente algo ideado previamente alcanza un alto nivel. La estética surge y se desarrolla en el seno de la producción

---

[95] *Ídem* p. 182
[96] *Ídem* p. 183
[97] Sánchez Vázquez, Adolfo. *Invitación a la Estética… Op. Cit.* p.77 y ss.

material. La relación estética requiere determinado uso o consumo de lo producido. Esto quiere decir que, en cierto modo, el consumo produce la producción. En consecuencia, los materiales, las técnicas, los trabajos, y los productos pueden ser jerarquizados de acuerdo con su eficacia en el cumplimiento del fin.[98]

En el trascurso de varios milenios, se encuentran formas tan delicadas y perfectas que no podrían explicarse exclusivamente por las exigencias de una función utilitaria estrictamente vital. El *trabajo* del productor ha conducido a cierta 'gratuidad' o *excedente* con respecto a lo estrictamente utilitario. Se trata de un largo proceso prehistórico que hay que contar por milenios y milenios de años, en el que no cabe fijar fronteras precisas. Se fue pasando de una *forma* cada vez más perfecta a otra ya tan perfecta que, sin sacrificar la eficacia, rebasaba su función estrictamente vital.

Así, la relación estética surge y se desarrolla en el seno de la actividad práctico-utilitaria, en el proceso de producción de objetos que satisfacen necesidades vitales. No hay una relación estética 'pura', incontaminada; lo estético siempre se halla contaminado por cierta significación.

El sujeto no se comporta en todo momento estéticamente, y el objeto no cumple siempre una función estética. Para que un objeto exista estéticamente, es preciso que se relacione con un sujeto concreto, singular, que lo use, consume, o contempla de acuerdo con su naturaleza estética. No basta con que el sujeto se interese o esté atento al objeto; tiene que tratarse de un interés o atención motivados por el objeto estético en cuanto tal. Una situación estética, sólo es efectiva, realmente, cuando el objeto es consumido, pero no se consuma en la situación estética. Nuevos encuentros sujeto-objeto son posibles y, por tanto, nuevas e inagotables relaciones entre uno y otro. Nuevos encuentros sujeto-objeto, nuevas percepciones, vendrán a confirmar su potencialidad, sin que esta se realice total o definitivamente en ningún encuentro singular.

En la percepción estética vinculamos nuestros propios sentimientos a objetos externos; los objetivamos en ellos. La función selectiva propia de toda

---

[98] *Ibíd*.

percepción, instrumental, pierde este carácter en la percepción estética. Percibir estéticamente es no hacer del acto perceptivo un medio o instrumento, sino un fin. Es estar, todo el tiempo que dura ese acto, prendido de lo sensible la actividad del sujeto en la situación estética es esencialmente perceptiva. La proyección sentimental significa el sacrificio del objeto en aras del sujeto. El sujeto se proyecta tan plenamente en el objeto percibido que desaparece la distancia entre uno y otro: el objeto se disuelve en el sujeto individual. La contemplación estética del objeto se convierte en una auto-contemplación. Lo que encuentra el sujeto en el objeto es lo que ha puesto o proyectado de sí mismo.[99]

Hemos llegado a un punto crucial, llegado el punto de la auto-contemplación nos permite hacer algunos señalamientos. El análisis del que nos hemos servido para la cuestión estética es, como se puede notar, el de Sánchez Vázquez. Ahora bien, en el modo que el que se aborda el asunto estético podemos notar el uso de conceptos aristotélicos y marxistas. Pero, llegada la hora, nuestro autor sabe darle la vuelta a las implicaciones ontológicas o metafísicas que conlleva dicho análisis. A continuación permítasenos hacer, en la medida de lo posible, dichas implicaciones.

Podemos entender al *sentimiento* como la acción o efecto de sentir o sentirse (RAE), es decir, sentir que se siente, experimentar sensaciones. Desde la antigüedad se han emparentado sentimiento, pasión y emoción, bajo el denominador común de ser alteraciones del ánimo o la capacidad de experimentar ciertas realidades. Ahora bien, hay de sentimientos a sentimientos; desde los que se localizan en el cuerpo, que informan lo que le acontece al cuerpo; hasta los que embargan al sujeto o persona misma: afección o modificación anímica. Es así, como en el sentimiento se hace patente la interioridad (¿yo, alma?), a la persona misma que lo experimenta, es decir, a través del sentimiento aparece la unidad entre el sentir y el existir.

¿La auto-contemplación que se da a través del sentimiento no será una percepción del acto existencial de una interioridad? Parece evidente que el recorrer del sentimiento va de lo sensible a lo anímico, psíquico o espiritual, a la

---

[99] *Ídem*, p. 136.

vez que lo supone; el sentimiento es transversal y hace patente tal transversalidad.

Sentirse sentir, no es otra cosa que sentirse a sí mismo. Lo que encuentra el sujeto en el objeto es lo que ha puesto o proyectado de sí mismo, si lo que se capta es la forma estética del objeto es, valga la redundancia, la *forma*, ésta tiene un carácter inmaterial ¿De la inmaterialidad de la forma percibida se puede inferir la inmaterialidad aquello que lo percibe? Inmaterialidad es sinónimo de espiritualidad. La proyección sentimental, permite al sujeto aprehenderse a sí mismo como espiritualidad. El *modo de una forma depende del modo del sujeto* en que dicha forma se recibe.

Reparemos en el *modo del sujeto*, modo puede en entenderse como sinónimo de forma, de medida, de *determinación*, de manera, de compás, ritmo o *tono*. Traduzcamos ahora por modo del sujeto por *tono* del sujeto, *tensión* del sujeto, *temple*; es decir, modo del sujeto como *modo de ser: modalidad*.

La percepción de la forma estética en y a través de la cual se proyecta el sujeto, nos permite hablar de la comunicación de las formas, de un *modo de ser* en el que se proyecta o identifica *otro modo de ser*.

Tal vez estemos abusando del parentesco y parecido entre *forma* y *modo*. Sin embargo, permítase discurrir sobre la *forma*. Por *forma*, podemos entender en un primer momento algo que denomina un sentido exterior, es decir, forma como *figura*. Ahora bien, la *figura* puede entenderse como la expresión o indicio de una configuración interna o *estructura*, es decir, la *disposición* ordenada, armónica, de una diversidad de elementos constitutivos de un todo.

Cuando hablamos del objeto estético y de la percepción estética, supone por ambos lados la materia. Sin embargo, la sola materia, sostén de la forma, no basta para dar razón de la misma. La materia *conformada* refiere en última instancia a un *fundamento* o causa de conformación, configuración o estructuración. Así está noción de forma nos recuerda y enfrenta a la noción de esencia como principio estructural, organizador o conformador. La comunicación de las formas es, en sentido, conocimiento. Si conocemos algo, es por su forma. Cuando esta estructura o forma es correlativa al conocimiento podría decir que se

trata de la esencia. ¿Es la esencia, captada a través de la percepción de la forma, evidencia del ser? Percibir es acceder al ser, percibir la realidad es ya, de alguna manera, percibir al ser.

Más arriba habíamos apuntalado, con Zubiri, que la esencia es la cosa misma en cuanto es *tal* cosa, que la realidad esenciada es la realidad substantiva, y que ésta es "un sistema de notas constitucionales". Así, decíamos, la esencia del hombre es esencia abierta: constitutiva, es una *realidad personal,* en la que se hace posible que lo individual, lo social y lo histórico.

La revelación del ser a través de la forma, en la percepción, nos permite captar y acceder a la esencia. Ahora bien, esta forma no es separada, el ser que se nos revela a través de la forma no está separado, el ser es la realidad, y la realidad es temporal, es histórica. La realidad es devenir, el ser es devenir. La forma es expresión de la realidad, del ser.

El tener acceso a la forma estética nos permite ver que *el sujeto se objetiva en la forma*, esto es un movimiento dialéctico; el objetivarse implica desprenderse al mismo tiempo que se mantiene prendido.

La forma; por un lado, como *modo de ser*, y por otro, el *cómo es captada*, proyectada y reflejada; a través de la cual la realidad concreta es aprehendida, sitúa esta realidad en un plano más o menos distinto dentro del orden mismo del la realidad y del ser.

Si sentimiento es sentirse sentir, percibirse percibir, implican un acto reflexivo. Cuando hablamos de objeto estético, y en éste de su forma estética, ésta sería una forma que *expresa o manifiesta un modo de ser*.

La *forma de ser* o el *modo de ser* o *modalidad*, la podemos entender como *disposición*, *situación*, modo en el que alguien, o algo, está puesto o *determinado*. La forma como determinación implica distinción, diferencia por la cual una cosa no es otra, o no es semejante a otra. En ese sentido, la forma es *especie*. La manifestación de la forma de ser como *especie* podríamos decir que se da como aspecto o apariencia: *identidad*.

Cuando hacíamos la traducción de modo del sujeto por tono del sujeto, tensión del sujeto o temple. El temple, es un término que implica tensión como

disposición o estado afectivo o emotivo, podríamos entenderlo como un *estado* por el cual *uno se siente de una forma determinada* frente a sí mismo y frente al mundo;[100] determinación que nos *sitúa*, reflexivamente, ante uno mismo y ante al mundo: *condición*.

> Para Heidegger, el temple de ánimo o tonalidad afectiva *(Stimmung)* es aquel estado anterior a lo fisiológico y a lo psicológico, en que la Existencia se encuentra "en determinado estado" en medio de las cosas, de tal manera que el temple imprime en todas las afecciones una cierta "tonalidad". El temple de ánimo es el "modo de ser" de la Existencia en que nos es revelado el ente (por ejemplo, en el aburrimiento profundo) o la nada misma (por ejemplo, en la angustia). Por eso Heidegger habla de la Existencia como temple, indicando que "lo que *ontológicamente* queremos indicar con el nombre de temple, es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el temple de ánimo"... Pero el examen de este temple es anterior a toda psicología de los temples de ánimo…[101]

Para precisar la significación de *temple*[102] podría entenderse como 'tonalidad afectiva', 'estado de ánimo' o 'talante'. Los dos primeros denotan un estado determinado o la *determinación de un estado*. En lo que se refiere a 'talante', indica no solo un estado determinado, sino también una disposición total, es decir, una disposición de lo fisiológico, psicológico y espiritual.

Heidegger en el parágrafo 29 de *Ser y tiempo*, en lo que se refiere a "La constitución existencial del Ahí",[103] nos habla del *Dasein* (ser/estar-ahí) como disposición afectiva; Heidegger comienza diciendo que del hecho de que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el *Dasein* ya está siempre anímicamente *templado*. Por ello, el estado de ánimo manifiesta el modo "cómo uno está y cómo a uno le va". En este "cómo uno está", el temple anímico pone al ser en su "Ahí".

En el temple de ánimo, según Heidegger, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo.

---

[100] Ferrater Mora, J. "Temple", *Op. Cit.* p. 771 y ss.
[101] *Ibíd*.
[102] En la medida en que 'temple' se aplica generalmente a cuestiones de cantidad (denota propiedades físicas., por ejemplo: el temple de un metal), podríamos decir que en general se refiere a algo que es cuantificable, v. g. poco "poco temple", "mucho temple". Ahora bien, también denota modos de conservación o no alteración frente a circunstancias adversas o no propias del ambiente.
[103] Heidegger, M. "La constitución existencial del Ahí" en *Ser y tiempo.* (Tr. Jorge E. Rivera). Editorial Universitaria. Col. El saber y la cultura. 4ª ed., Chile, 2005. Pp. 158 y ss.

Lo que se muestra es, según Heidegger, la *condición de arrojado* de este ente en su Ahí; de modo que, en cuanto estar-en-el-mundo, el *Dasein* es el Ahí. El término "condición de arrojado" mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo,* es decir, se encuentra a sí mismo en su condición de arrojado. En la disposición afectiva, según Heidegger, el *Dasein* ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, en la forma de un encontrarse afectivamente dispuesto. Del análisis de esta condición afectiva Heidegger plantea el primer carácter ontológico: *la disposición afectiva abre al Dasein en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora.*

Continúa más adelante diciendo, el estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de "fuera" ni de "dentro", sino que, como forma del estar en el mundo, emerge de éste mismo. De esto se sigue, según Heidegger, que la disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *aperturidad cooriginaria* del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar en el mundo. Así, el temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del *Dasein* al mundo.

Por tanto, según Heidegger, sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es el del estar-en-el-mundo en disposición afectiva, pueden los "sentidos" ser "tocados" y "tener sentido para", de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección. Esto solo es posible porque el estar en el mundo es consignado a la posibilidad, bosquejada por los estados de ánimo, de ser afectado por el ente intramundano. *En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne.*

Finalmente, para Heidegger, la disposición afectiva[104] no sólo abre al *Dasein* en su condición de arrojado y en su estar consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el

---

[104] Para Heidegger no es un azar que la primera interpretación de los afectos sistemáticamente realizada, no haya sido hecha en el marco de la "psicología", si no en el ámbito de la Retorica. Según Heidegger, la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir. El orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo en forma adecuada.

Dasein se entrega constantemente al "mundo" y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquiva a sí mismo.

Por otro lado tenemos al término 'talante' (del árabe clásico *ṭal'ah*, aspecto o *semblante).*[105] Según Aranguren, el talante puede figurar, o desfigurar, las cosas; por medio del talante es posible una penetración (del sujeto en la realidad y de un sujeto en otros) que sin él se haría, si no imposible, mucho más difícil. Ahora bien, Araguren distingue, por un lado, el "talante desnudo", equiparable a un mero estado de ánimo espontáneo y prerracional y, por otro, un "talante informado y ordenado, penetrado de logos". El talante informado es, según Aranguren, la *actitud;* sin embargo, el talante sería un estado de ánimo profundo y fundamental: "mi temple anímico fundamental, aquel desde el que vivo y del que vivo –o me desvivo- es el que, por debajo de los pasajeros humores, importa y decide".[106]

Araguren, en su texto *El buen talante*, hace una aclaración del término talante así como un deslinde de Heidegger y otros, comienza diciendo "Debemos distinguir cuidadosamente, de un lado, el talante, estado de ánimo o sentimiento de la vida; del otro, la actitud, el estilo o el sentido de la vida…".[107] Posteriormente aclara que el sentimiento, estado de ánimo o talante [desnudo] es una disposición espontánea, pre-racional…un *encontrarse* sin saber porqué, triste, alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilos en medio del mundo. Sería la figura del hombre adánico o en situación de crisis, sin techo ni hogar espiritual, es el más propicio a entregar a esos puro estados de ánimo. Por el contrario, el

---

[105] Procede del griego *tálanton*, aquél por intermedio del latín *talentum*. Estas palabras latina y griega designaban cierta moneda de oro (primitivamente 'balanza', luego 'cierto peso de oro' y la moneda). Es probable que los dos sentidos de las dos palabras castellanas se deban a la parábola evangélica de los servidores que sacaron fruto de los talentos o suma de dinero confiados por su amo, mientras otro sirviente enterró sin provecho su tesoro: de aquí el tránsito a 'dotes naturales que deben aprovecharse' y luego 'disposición, propensión' y 'voluntad'. En la Edad Media, debió de generalizarse esta última acepción, por la tendencia eclesiástica a considerar más importante la buena voluntad que la inteligencia, y se empleó con la forma *talante*, tomada directamente del griego por el latín vulgar (quizá trasmitida a España desde Francia). El sentido 'dotes naturales, aptitud' en la Edad Media quedó confinado al bajo latín, y desde éste pasó a las lenguas vulgares en el Renacimiento al intensificarse la prédica religiosa por la Reforma y la Contra-Reforma, y así se le atribuyó la forma semiculta *talento*, tomada del latín clásico. Cfr. Gómez de Silva Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Ed. FCE, México, 2001.

[106] Ferrater Mora, J. *Op. Cit.*, "Talante", p. 771 y ss. y Aranguren José L., "El buen talante" en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013 [En línea]. Disponible en URL: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcmw462

[107] Aranguren, José L., *Op. Cit.*

apoyo en una tradición, la seguridad, el descanso en una fe racionalmente justificada, la posesión de una firme concepción de la vida convierten el "talante" en "actitud, dan "sentido" a la vida, le prestan "estilo" [talante informado]. A continuación nos dice Aranguren que, a lado de esta distinción entre talante y actitud y, en ocasiones, entrelazándose con ella, hay que distinguir, por su diferencia de arraigo, el estado anímico profundo y fundamental, aquel en que *consistimos. "*No es lo mismo, evidentemente, ser alegre que estar alegre…" Es, pues, continua Aranguren, posible que una misma persona se encuentre superficialmente colérica, doliente… y viviendo sin embargo, en lo profundo de su alma, la paz de Dios. Ante lo cual se pregunta ¿Cuál es la disposición anímica en que debe el hombre encontrarse para que se le descubra la verdad? Y responde: la admiración, el estudio, la Confianza y la Alegría. Es ahí donde hace su crítica a Heidegger. Según Araguren, Heidegger ha preferido… la *raistone* y la *diagoge*, "vida fácil" y "pasar el rato", respectivamente. Posteriormente, aclara que la filosofía puede llegar a ser expresión, no sólo del talante individual sino también del colectivo, de la época. Y así, a un tiempo de crisis, a un tiempo sombrío y desesperanzado, corresponderá una filosofía existencialista.

Araguren reconoce una jerarquía de estado de ánimo y en lo alto de ella reconoce al buen talante: la esperanza, la confianza, la fe, la paz. Según Aranguren, tales disposiciones anímicas requieren, para prevalecer en un *mundo* como éste [en crisis], un fundamento *supramundano*, religioso.

Ahora bien, esto no significa que el talante sea lo mismo que el estar fundamentalmente en la realidad; se trata más bien, aclaración que hace Ferrater Mora,[108] del modo de enfrentarse con la realidad, es decir, un hábito emocional[109] de carácter entitativo o cuasientitativo, este *qualis est unusquisque* que determina o al menos condiciona su modo de enfrentarse con la realidad o, más bien, la

---

[108] *Ibíd*.

[109] Así parece entenderlo Moreno Romo cuando dice "Detrás de toda filosofía, retoma José Luis L. Aranguren, hay un hombre, y detrás de cada hombre hay un *ethos*, o un *talante espiritual* que constituye el mantillo o el trasfondo de esa filosofía misma". Cfr. "El trasfondo espiritual de nuestros racionalismos. O sobre el preciso punto en el que difieren la modernidad más bien luterana y la genuinamente cartesiana" en *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 26, julio-diciembre, 2011, pp. 115-131.

apertura *inteligible* a la propia realidad interior, al 'tono vital' y a su temperamento peculiar a la realidad exterior.

Según lo expuesto en párrafos anteriores, es con Heidegger con quién se “aclaran” las consecuencias ontológicas de la percepción estética que hacíamos. En el plano que intentamos trabajar no es que descartemos la actitud, más bien esto es algo posterior. Buscamos precisamente ese modo o forma de estar fundamentalmente en la realidad: *modalidad existencial.* Es decir, que podamos ya de alguna manera emocionarnos o experimentar sentimientos hace evidente nuestra *condición, situación o disposición pasiva*, *emotiva* o *afectiva*. Si algo nos afecta es que porque siempre estamos ya potencialmente dispuesto a ser afectados: *disposición afectiva*, la llama Heidegger. Ésta responde, precisamente, a un estado preexistente del ánimo afectado.

Cuando Heidegger refiere a que estemos ya siempre anímicamente templados, supone este temple como el resultado entre la tensión entre sensibilidad y animo. Si el estado de ánimo manifiesta el modo o *modalidad existencial*, ésta es previa a la manifestación psicológica o fisio-psicológica. Esto es más claro cuando Heidegger nos dice que “No viene ni de fuera ni de dentro, sino que, como forma del estar en el mundo, emerge de éste mismo”. La primera consecuencia que nos importa es que este modo existencial o *modalidad existencial:* 1) es fundamental, 2) hace posible la apertura *cooriginaria* del mundo y 3) es esencialmente un estar en el mundo (como puede haber otros modos de estar o modalidades existenciales). La segunda consecuencia, ya de carácter ontológico-estético es: 1) por pertenecer a una *modalidad existencial* en *disposición afectiva*, pueden los “sentidos” ser “tocados” y “tener sentido para”, de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección; 2) por lo anterior, *se da existencialmente un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne;* y 3) *la modalidad existencial* es el modo existencial de ser en el que nos entregamos al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquiva a sí mismo.

Esta última consecuencia nos permitirá entender y responder a la pregunta que refieren a la instrumentalización de la identidad y de la estética. Ya que

precisamente porque siempre estamos ya en una *modalidad existencial* y una disposición afectiva posibilita, al mismo tiempo que origina, la comprensión de nuestro mundo, éste se nos abre y, en el modo en que se nos abre, determina la modalidad en que ha de ser comprendido. *Las formas que se imprimen en nuestra modalidad existencial* por un lado, nos *templan* y, por otro, nos *persuaden*, y no sólo eso, sino que estamos siempre ya *dispuestos* a la persuasión.

2.3. 2 Templum originario

Desde la perspectiva de Sánchez Vázquez la identidad esencial sólo existe ideal o imaginariamente, lo real e históricamente existente son las identidades concretas: de los individuos o comunidades humanas (etnia, clase, nación o entidades supranacionales, Europa, Latinoamérica); siempre dadas desde su carácter histórico, circunstancial y relativo. Así, la identidad es histórica y su conciencia de ella. Reconocer lo idéntico es reconocer ciertos referentes que permanecen a través del cambio[110].

Anteriormente habíamos señalado que *la modalidad existencial* aparece como *condición, disposición*, *situación*, es decir, como *determinación*. La forma de determinación implica, en ese sentido, *distinción* a su vez que *identidad*. Reconocernos a través de las formas perceptibles de un mundo, a eso el llamamos *identidad*.

El sentimiento de identidad, como sentimiento es sentir que se siente, implica la adecuación a una forma, pertenencia a lo igual. El sentimiento de identidad se manifiesta como un sentimiento de propiedad, de pertenencia, de con*formidad,* de concordia, a través del cual también se manifiesta lo propio como lo ajeno.

Anteriormente decíamos que la *forma* como *determinación* implica distinción, diferencia por la cual una cosa no es otra, o no es semejante a otra. En ese sentido, la forma es *especie*, así el sentimiento de pertenecía a esa forma se revela pertenencia a una *especie.* En el caso del ser humano lo esencial es la

---

[110] Sánchez Vázquez A., “Mitos y realidades de la identidad”… *Op. Cit.*, pp. 259

pertenencia a una comunidad, aquella condición de ser por la cual su existencia se desenvuelve por necesidad comunitariamente, y en un modo de comunitario que es productor de formas que le permiten interactuar con la comunidad.

Es curioso que las etimologías de *especie* y *aspecto* se relacionen, originariamente están relacionadas con el *mirar* (*specere*) y, específicamente, con el *mirar atentamente* y no sólo eso, sino con el *contemplar*. Podríamos pensar que buscamos *ad hoc* esta palabra para relacionarla con el *temple* que hablábamos anteriormente. Sin embargo, *contemplar*[111] proviene del latín *contemplarí* (mirar atentamente un espacio delimitado), que a su vez viene de *con-* y *templum,* ésta última significa *espacio que se abarca con la vista*.

Estos rodeos etimológicos no tienen otro fin que plantear que a un *temple* le corresponde un *templum.* Si bien, *contemplación* y *templum* como templo, tiene una fuerte carga filosófica y religiosa, cuando hablamos de *templum* como *espacio que abarca la vista* o la percepción en general, con ello nos queremos referir a una situación co-originaria de la *disposición* o *temple*. Si el *temple* determina una *modalidad existencial* al mismo tiempo estaría determinando un *templum*. Es decir, si siempre ya estamos en la disposición de ser seducidos y persuadidos, las formas de persuasión presuponen ya a las formas propias del *templum*, en ese sentido, *temple* y *templum* serían las condiciones para que se formen las ideas o apariencias, es decir, las condiciones formales de la percepción, la fundamentación del sentido. Esto así porque la ideología[112] es ya

---

[111] Contemplar es, originariamente, ver; contemplación es, pues, visión, es decir, teoría. En la Antigüedad se dieron varias interpretaciones de la voz *theoria* Plutarco y otros relacionaron (equivocadamente) *theoria* con theo (Dios). Los latinos relacionaron *theoria contemplatio,* dando a *contemplar* un sentido religioso (relativo a *templum)*. Según ello, la *theoria* o *contemplatio* designa el hecho de estar en comunidad en el *templum* y, por lo tanto, el hecho de la visión en común de algo que se halla en su ámbito. *Cfr*. Ferrater Mora, J. Op. Cit. 348-349.

[112] Según Eagleton la palabra "ideología", es un *texto* enteramente tejido con un material de diferentes filamentos conceptuales; está formado por historias totalmente divergentes, y probablemente es más importante valorar lo que hay de valioso o lo que puede descartarse en cada uno de estos linajes que combinarlos a la fuerza en una gran teoría global. Para mostrar esta variedad de significados, Eagleton relaciona al azar algunas de las definiciones ideología como: el proceso de producción de significados, signos y valores en la vida cotidiana; conjunto de ideas característico de un grupo o clase social; ideas que permiten legitimar un poder político dominante; ideas falsas que contribuyen a legitimar un poder político dominante; comunicación sistemáticamente deformada; aquello que facilita una toma de posición ante un tema; tipos de pensamiento motivados por intereses sociales; pensamiento de la identidad; ilusión socialmente necesaria; unión de discurso y poder; medio por el que los agentes sociales dan sentido a su

poner en juego la persuasión y seducción, así como la legitimación implica ya el uso de ideas y formas, no su invención.

La ideología tiene que ver con la *legitimación* del poder de un grupo o clase social dominante, *promocionando* creencias y valores afines a él; *naturalizando* y *universalizando* tales creencias para hacerlas evidentes y aparentemente inevitables; *denigrando* ideas que puedan desafiarlo; *excluyendo* formas contrarias de pensamiento; quizá por una lógica tácita pero sistemática; y *oscureciendo* la realidad social de modo conveniente a sí misma. Tal *mistificación*, como es comúnmente conocida, a menudo adquiere la forma de enmascarar o suprimir los conflictos sociales, de lo que se desprende el concepto de ideología como una resolución imaginaria de contradicciones reales[113]. La ideología tiene como fundamento la *identidad* o, al menos, está siempre en función de ella[114].

La *identidad* requiere de *ideas*, *figuras*, *tipos*[115], *ejemplares*, en general, *símbolos*[116] y representaciones para aparecer como tal.

> EL HOMBRE expresa con su presencia. La presencia de cualquier otro ente es más o menos reveladora de su género; normalmente, tiene para el conocimiento sólo el valor de un indicio. Pero, en el ente humano, la sola presencia es ya definitivamente e inequívocamente reveladora de la forma […] Hacerse presente es como declarar el ser propio: es un acto comunicativo […]
> La presencia es simbólica. El empleo de símbolos para la comunicación es posible porque el ser mismo es simbólico: el hombre es la "imagen y semejanza" del hombre. El yo es el símbolo del tú, o sea la otra mitad del tú que permite al yo *reconocerse a si mismo* en el otro [...] su ser mismo es una prueba de *identidad* [el subrayado es nuestro]. Un hombre

---

mundo, de manera consciente; conjunto de creencias orientadas a la acción; confusión de la realidad fenoménica y lingüística; medio indispensable en el que las personas expresan en su vida sus relaciones en una estructura social; proceso por el cual la vida social se convierte en una realidad natural. *Cfr*. Eagleton Terry, *Ideología, una introducción*. Ed. Páidos, (Tr. Jorge Vigil Rubio). España, 1997. Pp. 19-20

[113] *Ídem.* Pp. 24-25

[114] *Ídem* P. 42.

[115]'Tipo' (del lat. *typus,* y este del gr. τύπος), refiere a modelo, ejemplar o símbolo representativo de algo figurado, así como a ejemplo característico de una especie, de un género, etc. Cfr. RAE
Del griego τύπος: Golpe; marca del golpe, señal, cicatriz, hendidura; huella; cuño; copia, imagen, escultura, estatua; figura, forma, sello; modo de ser, carácter; esbozo, esquicio; modelo, ejemplo, tipo; tenor, contenido. *Cfr*. Pabón José y De Urbina M. S. *Op*. *Cit*., p. 594.

[116] 'S*ímbolo'* (del lat. *simbŏlum*, y este del gr. σύμβολον), refiere a una representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con esta por una convención socialmente aceptada. Cfr. RAE.
Del griego σύμβολον: Contrato, tratado de comercio; marca, distintivo, señal, signo, contraseña; emblema, símbolo, insignia; presagio, auspicio; convención, tratado. Pabón José y De Urbina M. S. *Cfr*. Pabón José y De Urbina M. S. *Op*. *Cit*., p. 553.

> puede identificar a otro hombre, en tanto que ser humano, porque éste se identifica a sí mismo con su acción de presencia.[117]

Se podría pensar que la *identidad* es más bien producto de la ideología, o más bien, una construcción a nivel ideológico.[118] Sin embargo, la identidad presupone ya su *condición* humana. Las ideas que se ponen en juego en la ideología, suponen que las ideas tengan sentido, al menos, para la comunidad que las pone en juego. Una *modalidad existencial* condiciona también sus formas simbólicas, su formación y su uso: contrato existencial. Estar dispuestos a la persuasión supone también nuestra disposición al diálogo. Toda forma de diálogo es como un contrato existencial[119].

> El hombre es un ser que existe contractualmente con su semejante; crea múltiples formas simbólicas de vinculación con él, mediante la comprensión común, no sólo porque con el símbolo efectúan ambos una referencia unívoca a la realidad común significada, sino porque la comunicación revalida el nexo contractual constitutivo.[120]

La *identidad* se manifiesta a través de la cultura,[121] a través de lo simbólico; el ser de lo simbólico recae en su ser *común, comunitario.*

Como categoría clave para revelar la esencia de la unidad nacional, la identidad cultural, constituye el conjunto de elementos, creaciones que tipifican la vida cultural nacional en un grado de desarrollo histórico como componente básico de la nación.

---

[117] Nicol, E. *Metafísica de la expresión*. Ed. FCE, 2ª ed. México, 2003. P. 227

[118] De acuerdo con esto, la identidad no se manifiesta en lo ideológico, sino que se construye a nivel ideológico. Las ideas son ideas, que no tienen otra forma de manifestación que en el discurso: actos del habla, acciones, usos y costumbres, cosas, símbolos, etc. Es decir, es en el espacio de lo objetivo en donde se manifiesta nuestra identidad, construida, elaborada en el espacio de lo ideológico. La identidad está definida por lo ideológico y se concretiza o se hace evidente en el discurso (entendiendo el discurso no solo como el enunciado o el acto del habla, sino además, todas las circunstancias contextuales que rodean al individuo dónde dice o hace, quién lo esta diciendo, a quién se lo esta diciendo, cuándo, el simbolismo que lo rodea, etc.). *Cfr*. Gállegos, Rafael, I*deología, identidad y cultura.* Artículo en línea. Disponible en URL: http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/83/Archivos/Departamento%20de%20Investigaciones%20y%20publicaciones/Articulos%20Doctrinarios/Pol%C3%ADticas/Ideologia%20Identidad%20y%20Cultura.pdf

[119] *Ídem*, p. 228

[120] *Ibíd*.

[121] La primera formulación explícita de cultura se debe al antropólogo británico Edward B. Tylor: “cultura... es aquel todo complejo que incluye conocimientos, creencias, arte, leyes, moral, costumbres y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad”. *Cfr*. Mosterín Jesús. *Filosofía de la cultura*. Ed. Alianza. España, 1993. P. 17

La identidad nacional designa el sistema de rasgos (*aspectos*) comunes que definen a un pueblo o nación, transitó por los mismos peldaños en que se funda y se determina la nacionalidad, la nación y la cultura nacional.

> La conciencia de identidad, que presupone las diferencias en los sujetos históricos, expresada en la cultura, como un todo complejo y contradictorio, como lo es la propia naturaleza humana en sus relaciones sociales, constituye un catalizador de energía creadora y de integración nacional. La identidad, en cuanto expresión de relaciones, comportamientos, actitudes, socialmente configuradas, proviene de lo relacional concreto y ella misma se vuelve concreción significativa específica, múltiple, a la vez que unificada.[122]

En el proceso dialéctico propio de cultura se hace patente la identidad de tal cultura así como sus rasgos específicos a través de la estética (*aspecto*), ésta es un resultado natural y espontáneo es en la cultura nacional (*especie*) que no brota con fines de manipulación sino de preservación colectiva o comunitaria.

La fijación de los referentes de lo idéntico, o la mayor acentuación de lo diferente en su seno, se hace siempre desde el fondo de ideas, creencias, actitudes y valores con que se teje determinada ideología. Por tanto, la identidad es siempre una construcción de individuos que se expresa en términos de un nosotros en contraposición con los otros (rasgos o elementos culturales) que constituyen su cultura.

> Somos criaturas susceptibles a este encanto y, en consecuencia, la estética ejerce también un papel constitutivo en la producción de imaginarios, la legitimación del poder, la construcción del conocimiento y, sobre todo, la presentación de las identidades[123].

Estamos siempre ya *dispuestos* a la persuasión, implica precisamente que estamos ya en una *disposición afectiva*, dispuestos y en *condiciones* de ser afectados o conducidos, persuadidos o seducidos (palabras que tienen la misma raíz *ducere:* ser llevado); sin embargo, en lo que a seducción se refiere, la seducción es la de un intercambio ritual ininterrumpido, la de un envite donde la

---

[122] ACOSTA PÉREZ, Betty. *La identidad nacional: una visión desde la sociedad cubana*. En: Revista Iplac. No. 1, Enero-Abril, 2010. [En línea] Disponible en URL: http://www.revista.iplac.rimed.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=109:qla-identidad-nacional-una-visi&catid=17&Itemid=118.

[123] Mandoki, K. *Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosaica II*. Ed. FONCA-CONACULTA-Siglo XXI. México, 2006. P. 8

suerte nunca está echada, la del quien seduce y quien será seducido, la línea que rinde la victoria de uno y la derrota del otro es ilegible.

La seducción se funda en la atracción de lo mismo (*identidad*), en la exaltación mimética de su propia imagen: "es seductor ser seducido, es el ser seducido lo que es seductor…la persona seducida muestra en la otra lo que la seduce, el único objeto de fascinación, a saber su propio ser, lleno de encanto y seducción, la imagen amable de sí mismo".[124]

La seducción y persuasión requieren de recursos y discursos; es decir, en términos de Retorica, la persuasión requiere de *inventio*, *dispositio* y *elucutio:* ideas y medio de persuasión, del orden de las ideas y los recursos, y del modo del discurso.

> Toda puesta en identidad no sólo informa al interlocutor respecto de con quién está tratando: también lo intenta persuadir, conmover, incluso fortalecer o someter, para lo cual pone en juego estrategias estéticas. El sujeto trasciende de la mera detección de la presencia del otro hacia su valoración gracias a procesos de índole estética que influyen de manera definitiva en sus actividades por los diversos espacios sociales.
> Por artificios estéticos se fabrican identidades a los productos para lograr la adhesión del consumidor, a los Estados para generar cohesión nacional, a las religiones para sustentar la devoción del creyente, a los profesionistas para mantener su credibilidad, a los acusados para persuadir de su culpabilidad o inocencia, y a los candidatos para que escalen a la silla presidencial. No hay conjunto social que no genere una estética.[125]

La convivencia cotidiana, nos enfrenta a formas ya preestablecidas a través de las cuales interpretamos, comprendemos y recreamos el mundo; conforman nuestra *modalidad existencial* que nos *disponen* y *predisponen* a percibir el mundo de determinada manera. Si bien, hay un extracto social que puede sacar provecho del conocimiento de estás formas (antiguamente los retóricos y demagogos), ello no implica que sean puramente inventadas, antes al contrario, porque tiene un fundamento ontológico se pueden instrumentalizar. ¿Estamos condenados a la persuasión y a la seducción? "Estando el sujeto

---

[124] Baudrillard Jean, *De la Seducción*, (tr. Elena Benarroch), Ed. Altaza, México 1999., p. 24.
[125] *Ídem* pp. 9-10

socialmente constituido, la objetividad radica menos en lo objetual del objeto que en las condiciones de percepción que comparten los sujetos".[126]

En la medida en que nuestra *modalidad existencial* se conforma y constituye por la puesta en práctica de formas ya preexistentes, estas formas de estar en la realidad se entregan por tradición, se heredan, se transmiten, conllevan ya cierta historicidad. La forma de ser en un mundo o cultura es una transmisión tradente (Zubiri), es la condición y, a su vez condición de estar, en un mundo, en la realidad.

> La identidad es social y depende de los otros para su consolidación, aunque es construida y proyectada por el sujeto e incluso lo trasciende más allá de su muerte. La identidad se nos otorga, ya que es siempre el producto de la *presentación* de la persona ante los demás que constituimos por estrategias que dependen de órganos sociales. Las identidades se constituyen por la pertenencia a una familia, a una etnia, profesión, nación, religión e incluso por el mantenimiento o destrucción de una reputación personal y por las obras que uno realiza a lo largo de la vida.[127]

La condición que permite la *modalidad existencial* es el mundo, un mundo con una forma determinada, al interior del cual *corren* formas que lo mantienen activo: cultura. La cultura es la forma suprema a través de la cual adquiere una forma determinada la *modalidad existencial*, ella es la condición agente de la condición, disposición agente de la disposición.

> …los miembros de cada sociedad generan un conjunto de máximas, a partir de las cuales dan sentido a sus acciones e interpretan los acontecimientos de la vida diaria. Esto implica que en las prácticas colectivas con las cuales interactúan entre sí, se aprenden nuevos comportamientos que pueden modificar sus ideas.[128]

La forma de percibir el mundo, supone precisamente el *fundamento* o causa de conformación, aquello a través de lo cual estructuramos u organizamos el mundo. Cualquier *disposición* presupone ya la *conformación* ontológica. La forma que nos permite conocer al mundo es propia del mundo, objetivación de la forma a través de una comunidad de sujetos, está forma *supra* e *intra* mundana a

---

[126] Mandoki, K. Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I… *Op. Cit.* p. 73

[127] *Ídem*, p. 76

[128] Mercado Maldonado A., y Hernández O. A., "El proceso de construcción de la identidad colectiva". En: *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*. Vol.17 no.53 (Mayo /Ago. 2010). [En línea] Disponible en URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=s1405-14352010000200010&script=sci_arttext

la vez, nos permiten comprender al mundo como una realidad esenciada (*formada*). Para estar en un mundo, se nos *condiciona* formalmente, lo cual nos sitúa y dispone, al mismo tiempo, a reconocer nuestra *modalidad existencial* a través de las formas perceptibles de un mundo: *identidad*.

> La proposición que complementa el concepto de cultura es que tanto las ideas como los comportamientos se aprenden y se transmiten en determinados contextos sociales. Esto significa que para que los nuevos miembros puedan integrarse a la sociedad e interactuar con los demás es necesario que aprendan los repertorios, y ello requiere de ciertos mecanismos de transmisión, los cuales también dependen del contexto social en donde se encuentren. Esto es, de las condiciones imperantes, del momento histórico–temporal.[129]

Las formas que operan en un mundo o cultura determinada forman el *modo existencial* o *tonalidad* a través de las cuales este debe ser comprendido y aprehendido. La formación de la cultura es un proceso dialéctico, un mundo solo es aprehendido y comprendido a través de sus formas, éstas solo son captadas a través de la materia conformada, la cultura aparece como el halo formal que impregna y manifiesta la comunidad de todas estas formas.

> … a través de la interacción se generan repertorios de ideas, que los individuos materializan en sus comportamientos, y éstos, a su vez, conllevan cambios en las normas, valores, creencias e ideales aprendidos y transmitidos por ciertos mecanismos. Esos repertorios de ideas y prácticas colectivas específicas son los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad, los referentes identitarios a partir de los cuales los sujetos construyen la identidad cultural[130].

La cultura abarca todas las formas simbólicas adquiridas en sociedad, es decir, no heredados genéticamente. La cultura comprende artefactos, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. La cultura puede caracterizarse como herencia, pero sólo como herencia social, no biológica. En ese sentido el concepto de cultura[131] que emplean es omniabarcador de las

---

[129] *Ibíd*.
[130] *Ibíd*.
[131] Scheller plantea la cultura en términos de una antítesis entre vida y espíritu, y se pregunta por el grado de capacidad de supervivencia de la cultura por encima de los grupos que la producen. En su opinión, la cultura se explica por medio de dos categorías indispensables: el alma colectiva y el espíritu colectivo. La cultura popular se origina en un alma colectiva, impersonal y anónima, en tanto que las formas superiores nacen del espíritu colectivo que sólo aparece en representantes individuales. Para Scheller, en consecuencia, el origen de la cultura es decididamente espiritual y ésta es, por lo mismo, “inmortal”. El cambio histórico debe ser comprendió como un envejecimiento de los materiales étnicos que sustentan las culturas y les sirve de base, un proceso que sólo roza secundariamente los contenidos ideales de una cultura, en principio inmortales.

actividades, procedimientos, valores e ideas humanas, siempre que éstas sean transmitidas por aprendizaje y no heredadas genéticamente.[132]

La cultura es un proceso constante de renovación e innovación, una *creatio continua*. La finalidad de este proceso es la humanización, la finalidad de la cultura es hacernos hombres. Con esta definición se pasa del terreno de la cultura objetiva a la cultura subjetiva. La afirmación se refiere tanto al proceso que nos hace hombres como la hecho de que todos los productos, culturales están impregnarnos de humanidad, son los más característicamente humano.

El hombre es evidentemente un ser creador que al enfrentarse a su ambiente trata siempre de transformarlo. Cultura es aquella parte del medio ambiente modificada por el esfuerzo humano. El hombre no sólo necesita de un trasto para cocer sus alimentos, sino que necesita que la *forma* del trasto lo satisfaga. En consecuencia, toda cultura presenta, por un lado, un aspecto utilitario o técnico, que va unida al desinterés. Toda cultura consta de una técnica y de una concepción del mundo dentro de la cual cobra sentido[133] esta técnica.

Toda esa gran cantidad de objetos, que pueden o no estar encarnados en un objeto natural, pero que en todos los casos hacen referencia a un valor o disvalor, constituyen el mundo de la cultura, cuya diferencia (por lo menos conceptual) con respecto al mundo simplemente natural comienza a reconocerse hoy con todas sus consecuencias y en toda su amplitud.

Scheller reconoce que el espíritu es un factor de determinación, no un factor de realización posible curso de la cultura. Si bien la cultura depende de las condiciones espirituales, la actividad que la produce está dirigida por impulsos y dirigida intencionalmente a la modificación de realidades. Cfr. Scheller M. *Sociología del saber,* versión electrónica Aleph, p. 71

[132] *Ídem*. P. 18

[133] La cultura se diferencia de la Naturaleza por no ser, como ésta, por decirlo así, mera presencia o el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento, sino objeto o proceso al cual está incorporado un valor, que tiende a un valor y está subordinado a él. De ahí que un objeto natural pueda ser también un objeto de la cultura y viceversa: la estatua, que es, desde el punto de vista de la Naturaleza, un trozo de mármol cuyos caracteres estudia la física y la mineralogía, es, desde el punto de vista de la cultura, una forma valiosa, un objeto al cual está incorporado el valor de la belleza o el valor de la utilidad. Los objetos de la cultura son así objetos formados o transformados por el espíritu. Pero la cultura no es solamente lo creado, lo formado y lo transformado; es también el acto de esta transformación, el proceso de la actividad humana que se objetiva en los bienes. A este proceso se llama habitualmente espíritu subjetivo, a diferencia del espíritu objetivo, de la vida humana objetivada, que constituye el orbe de los objetos culturales. *Cfr*. Ferrater Mora J. “Cultura”, *Op cit.,* pp. 390-392.

La cultura es el mundo propio del hombre, lo cual no significa que el hombre no viva también dentro de la Naturaleza y dentro o bajo lo trascendente. Lo que caracteriza al hombre es el espíritu, y éste puede ser entendido no sólo como una espontaneidad, sino también como un conjunto de formas que fueron antes vivas y espontáneas y que poco a poco se transforman en estructuras rígidas, en modelos.

Cultura es, como dice Scheller, humanización, pero esta humanización se refiere tanto al "proceso que nos hace hombres" como al hecho de que los productos culturales queden humanizados. Es en y a través de la cultura que se crean *formas* de estar en la realidad.

Cuando hablamos de lo sensible, desde el planteamiento de Sánchez Vázquez, esto sensible no está en el objeto estético pura y simplemente como un sustrato necesario, está como parte intrínseca, indisoluble, suya. Nuestra relación con la realidad reclama forzosamente su percepción sensible. Aunque solo sea primariamente como una estación de paso, de modo instrumental. Ahí se nos revela una de las principales funciones de los sentidos, la percepción en términos primarios nos permite sobrevivir.

Por otro lado, en el objeto estético, la relación perceptual, no es simple medio o estación de paso, sino un aspecto intrínseco e indisoluble del objeto estético. Lo sensorial se integra en un conjunto de relaciones con otros estímulos sensoriales, para constituir un todo. Lo sensible rebasa su significado elemental y asume un significado que no tiene de por sí. Si lo sensible es significativo, lo es porque ha sido organizado, *trabajado*, en cierta forma, justamente la que le permite encarnar un significado. *La forma ordena lo sensible para producir determinado significado*. Percibir es un proceso complejo en el que no sólo se percibe sensiblemente, sino que a su vez se recuerda, se imagina, se siente, y también se piensa.

Percibir es a la vez un acto individual y social. Se percibe dentro de un contexto social, cultural, que impone a la percepción individual ciertos hábitos, estructuras, o esquemas perceptivos, que determinan el modo como el sujeto

organiza los datos que le proporcionan sus sentidos.[134] Los hábitos con los que se organizan los datos sensibles, tienden a convertirse en normas o reglas rutinarias la percepción en la vida cotidiana tiende a repetirse en esquemas invariables.

2.4 Conclusiones parciales

Las observaciones hechas en párrafos arriba nos permiten decir que la identidad y la esencia no son términos puramente subjetivos o categorías instrumentales, inventadas por el Estado para su legitimación.

La función de la esencia es estructurar la realidad. La esencia puede ser considerada como aquello por lo cual la realidad es tal cual es (la talidad) y como aquello por lo cual la realidad es real (la trascendentalidad).

La identidad esencial tiene un sustrato real e histórico en el hombre, así como la conciencia de ella; esta identidad se fundamenta en el mismo carácter abierto de hombre, en su libertad y devenir: la realidad del hombre es constitutiva.

La realidad como "un sistema de notas constitucionales", conforma al mundo, es decir, el mundo está integrado por unas esencias constitutivas básicas que nacen, se extinguen, se repiten, engendran a otros individuos u originan especies nuevas. La cultura es un proceso constante de renovación e innovación, una *creatio continua*. La finalidad de este proceso es la humanización, la finalidad de la cultura es hacernos hombres. Es en y a través de la cultura que se crean *formas* de estar en la realidad. La cultura es la forma suprema a través de la cual adquiere una forma determinada la *modalidad existencial*, ella es la condición agente de la condición, disposición agente de la disposición. Las formas que operan en un mundo o cultural determinado forman el *modo existencial* o *tonalidad* a través de las cuales este debe ser comprendido y aprehendido. La formación de la cultura es un proceso dialéctico, un mundo solo es aprehendido y comprendido a través de sus formas, éstas solo son captadas a través de la materia conformada, la cultura aparece como el halo formal que impregna y manifiesta la comunidad de todas estas formas.

---

[134] Sánchez Vázquez, A. *Invitación a la Estética*. *Op. Cit.* pp. 131 y ss.

Para estar en un mundo, se nos *condiciona* formalmente, lo cual nos sitúa y dispone, al mismo tiempo, a reconocer nuestra *modalidad existencial* a través de las formas perceptibles de un mundo: *identidad*. Las esencias individuales forman las especies. La manifestación de la forma de ser como *especie* podríamos decir que se da como aspecto o apariencia: *identidad*. La identidad presupone ya su *condición* humana. En el caso del hombre, pertenecer a una especie, es pertenecer a un *phylum* (tipo) *determinado;* esa pertenencia es un momento constitutivo de la realidad sustantiva del hombre, sin la cual la propia sustantividad no podría tener realidad. La vida se transmite genéticamente, las formas de estar en la realidad se entrega por tradición: transmisión tradente. Es la capacitación para las formas de estar en la realidad

La revelación del ser a través de la forma, en la percepción, nos permite captar y acceder a la esencia. El tener acceso a la forma estética nos permite ver que *el sujeto se objetiva en la forma*, esto es un movimiento dialéctico; el objetivarse implica desprenderse al mismo tiempo que se mantiene prendido. Forma estética, ésta sería una forma que *expresa o manifiesta un modo de ser*.

Modo o forma de estar fundamentalmente en la realidad: *modalidad existencial.* Es decir, que podamos ya de alguna manera emocionarnos o experimentar sentimientos hace evidente nuestra *condición, situación o disposición pasiva*, *emotiva* o *afectiva*. Si algo nos afecta es que porque siempre estamos ya potencialmente dispuesto a ser afectados: *disposición afectiva*.

Siempre estamos ya en una *modalidad existencial* y una disposición afectiva posibilita, al mismo tiempo que origina, la comprensión de nuestro mundo, éste se nos abre y, en el modo en que se nos abre, determina la modalidad en que ha de ser comprendido. *Las formas que se imprimen en nuestra modalidad existencial* por un lado, nos *templan* y, por otro, nos *persuaden*, y no sólo eso, sino que estamos siempre ya *dispuestos* a la persuasión.

Una *modalidad existencial* condiciona también sus formas simbólicas, su formación y su uso: contrato existencial. La *identidad* requiere de *ideas*, *figuras*, *tipos*, *ejemplares*, en general, *símbolos* y representaciones para aparecer como tal. La *identidad* se manifiesta a través de la cultura, a través de lo simbólico; el

ser de lo simbólico recae en su ser *común, comunitario.* El *modo de una forma depende del modo del sujeto* en que dicha forma se recibe.

El temple es un *estado* por el cual *uno se siente de una forma determinada* frente a sí mismo y frente al mundo; determinación que nos *sitúa*, reflexivamente, ante uno mismo y ante al mundo: *condición*. Si el *temple* determina una *modalidad existencial* al mismo tiempo estaría determinando un *templum*.

En el siguiente capítulo revisaremos las reflexiones que se dieron, principalmente desde la filosofía, acerca de la identidad del mexicano, su sensibilidad, su carácter y los tipos de mexicanos.

Capítulo III: Filosofía de lo mexicano

3.1 La posibilidad del modo de ser mexicano

A lo largo de la historia de la filosofía, el tema de la *sensibilidad* ha preocupado a varios filósofos, no sólo en el ámbito de la estética sino también en los ámbitos psicológico, ontológico, cultural y ético. La *sensibilidad*, en un sentido particular se ha entendido como estado de ánimo, temperamento, carácter, humor, temple, talante, tonalidad afectiva, modo de ser, mentalidad, ideología, *Weltanschauung.* En general la *sensibilidad*, vista desde esta perspectiva, expresa un *modo de ser*.

> Cada cultura tiene su escala de pudor y de brío, de destreza y torpeza, de pusilanimidad o de fortaleza, y a estas escalas, y a sus matices, es a lo que suele designarse por "carácter nacional". Ese "carácter" pudiera vincularse a cierta sensibilidad conformada por generaciones para abrirse de distintos modos hacia cosas diferentes y cerrarse a otras en su afán de sobrevivencia y permanencia. Tales características no son innatas o inherentes al ser humano, pues se producen desde el contexto social por diversos mecanismos a partir de la inculcación deliberada en sentido vertical (de padres a hijos, maestros a alumnos, autoridades a súbditos) hasta el contagio involuntario en sentido horizontal (entre amigos, colegas y vecinos).[135]

Lo que dice Mandoki nos recuerda lo que dice Kant en su obra de juventud *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo* sublime, pues desde las categorías, precisamente estéticas, como lo bello y lo sublime, y con base en estereotipos muy superficiales, Kant intentó en el capítulo cuarto de obra recién mencionada[136], definir diversas identidades nacionales. Kant supone que "la *sensibilidad* para el honor es en el francés *vanidad*; en el español, *arrogancia*; en el inglés, *orgullo*; en el alemán, *ostentación* y en el holandés, *envanecimiento…* En el amor tienen los alemanes e ingleses un estómago bastante fuerte, con sensibilidad algo fina, pero que participa más del *gusto sano* y *rudo*… El italiano, en este punto, es *soñador*… el español, *fantástico*… el francés, *sibarita*"[137]. Kant opina que "el español es serio, callado y veraz" y "el holandés es un carácter ordenado y diligente". El inglés "es glacial siempre cuando uno comienza a

---

[135] Mandoki, Katya. "*La construcción estética del estado…". Op. Cit.* p. 105

[136] *Cfr*. Kant, I. "Sobre los caracteres nacionales en cuanto descansan en la diferente sensibilidad para lo sublime y lo bello" (Capítulo IV) en *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. Ed. Alizanza, México, 1973. Págs. 65-87

[137] *Ibíd*. Págs. 73-74

tratarle, y se muestra indiferente con un extraño...” pero el francés “es amable, cortés y complaciente”. Sus criterios para analizar cualquier nacionalidad se basan en la comparación entre ingleses, alemanes, franceses, italianos y holandeses. Kant no sólo delata sus prejuicios, sino que su juicio sirve como indicativo de los estereotipos “nacionales” de su época. Kant intuye que la identidad colectiva de una población se configura en buena parte por su estética o sensibilidad, pues se trata de *sensibilidades* formadas por ciertas costumbres y sus culturas.

Sin embargo, frente a la postura de Mandoki está la de un análisis existencial, como *modo de ser* expresa, según Heidegger, la cual expresa una disposición afectiva, condición originaria por la cual nuestros sentidos pueden ser tocados. Podemos decir, que el *modo de ser* como determinación permite, por un lado, la identidad, ya que a través de ésta se da el sentido propio de pertenencia o conformidad respecto a un mundo o cultura determinado y, por otro, la distinción y diferencia frente a otros mundos o culturas. La realidad del hombre (cultura o mundo) es *constitutiva, e*s en y a través de la cultura que se crean *formas* de estar en la realidad. Las formas que operan en un mundo cultural determinado forman el *modo existencial* o *tonalidad* a través de las cuales este debe ser comprendido y aprehendido.

El modo de ser o *modalidad existencial* condiciona también sus formas simbólicas o la comprensión de sus formas. Si hay *identidad* respecto a una cultura o mundo es porque en ella se da una autoproyección y autocomprensión. En la forma en cómo percibimos y se nos da la realidad, en cómo se nos pone en la existencia está de fondo un principio estructural existencial que expresaría la estructura de un *modo de ser*.

Ahora bien, antes de poder ahondar en esta afirmación, tendríamos que tener en cuenta a un filósofo mexicano ante el cual nuestro parecer podría ser más bien el contrario: Abelardo Villegas.

En su momento Abelardo Villegas, en su texto *Filosofía de lo mexicano,* se cuestiónó ¿Cómo es posible que una verdad elaborada por un hombre concreto, en una circunstancia concreta y sobre hombres igualmente concretos, tuviese

validez universal? ¿Cómo conciliar historia con filosofía? ¿Cómo justificar una filosofía de lo mexicano?[138] Lo que sigue es la presentación de este análisis.

Villegas había visto que esta filosofía se contradice en sus bases, ya que niega la posibilidad de la verdad absoluta, pero quiere hallar una verdad no sólo mexicana, sino humana. La pretensión es aparentemente absurda. Si la verdad es circunstancial, no cabe hablar de proposiciones universales; pero si la verdad es universal, parece imposible una filosofía de lo mexicano o americano. Desde un principio, Villegas entrevió alguna posibilidad de legitimar esta tendencia filosófica, pero como de hecho ya existe una filosofía de lo mexicano, Villegas juzgó conveniente hacer un análisis crítico de sus principales representantes: Caso, Vasconcelos, Ramos, Zea, Uranga, O'Gorman, Larroyo, y por último, propone soluciones personales.

Según Villegas, la filosofía no puede decir que la verdad es histórica y luego afirmar que existen algunas de validez universal, sin anularse a sí misma, sin que ambas proposiciones se supriman mutuamente.[139] Si la verdad es histórica y sólo pude expresar lo temporal e histórico, entonces patentemente podrá haber filosofía de lo mexicano.[140]

Villegas hace un análisis de los planteamientos de Ortega y Gasset, de quien afirma que acaba con cierta especie de terrorismo de la verdad, y con una especie de "yo tengo la verdad y el que no esté de acuerdo conmigo se equivoca". Ortega y Gasset, según Villegas, lo sustituye por "yo tengo la verdad, pero no sólo yo, tu también, él también". Sin embargo, el mundo de la perspectiva es el mundo en el que nadie se equivoca. Se trata, según Villegas, del delicioso mundo histórico en el que todos pueden ser justificados y nadie puede ser acusado. La verdad no puede ser nunca absoluta ni en el sentido tradicional ni el sentido perspectivista. Según Villegas, toda verdad se delimita o se determina frente al error o frente a la simple ignorancia. El conocimiento es siempre delimitación de la verdad frente al error. En ese sentido, lo que niega Villegas es que el hombre sea una perspectiva, una circunstancia.

---

[138] *Cfr.* Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano.* UNAM. México, 1979.
[139] *Ídem,* p. 213
[140] *Ídem, p.* 215

Si la verdad está hecha por el hombre y, es para el hombre, es objetiva, es también comunicable. Por tanto, apunta Villegas, esta verdad no puede ser una pura perspectiva, tiene que poseer una estructura tal que haga posible semejante objetividad. Nos encontramos frente al problema de conciliar la subjetividad con la objetividad, el problema de conciliar el sujeto con la cultura, el hombre consigo mismo. Villegas critica el historicismo, lo acusa de solipsismo, ya que para el historicismo el pasado es nuestro porque desde el presente se le infunde vida, se le hace hablar. El pasado, por sí sólo, ni habla ni vive. Los temas de la historia al ser solo reflejo de la situación vital del historiador hacen al pasado a imagen y semejanza del presente.

En el fondo, según Villegas, el historicismo suprime el pasado para quedarse con el puro presente. Pero como hay tantos presentes como individuos, la vida humana es una serie de monólogos que sólo tienen sentido para el que habla.[141]

Villegas se pregunta, entonces: ¿qué vamos a entender por filosofía de lo mexicano? A lo cual responde que la filosofía de lo mexicano incluirá aquellos análisis sobre el mexicano que tengan como fundamento que el fenómeno humano es individual, y que más trasciende a su momento mientras más individual y original es. La filosofía del mexicano, pues, posee en relación con los demás pueblos para distinguirse lo que de original podamos aportar a los demás pueblos: experiencia histórica y cultura que ellos no tengan. La peculiaridad e individualidad del fenómeno histórico que trasciende “su momento” determina, en última instancia, los juicios que sobre él pueden hacerse en tanto que resiste determinado tipo de predicados, da margen a la verdad y al error.[142]

Villegas, en su *Filosofía de lo mexicano,* niega la posibilidad de hablar de una verdad elaborada por un hombre concreto o cultura en concreto pueda tener validez universal. Precisamente, porque la verdad es universal es imposible hablar una filosofía de lo mexicano. Toda verdad, según Villegas, se delimita o se

---

[141] *Ídem,* págs. 222-223.
[142] *Ídem.* pp. 228-230.

determina frente al error. En todo caso, si pudiera hablarse de una filosofía de este tipo tendría que tener un carácter trascendente.

Ahora bien, frente a esto podemos decir que la existencia propia se pone, a la vez que se realiza, en un tiempo y espacio determinado, no se agota ahí. Por ello, podemos creer que, defender un modo concreto de ser como universal podría resultar, si bien una idea deseable y aceptada, es también engañosa. Si partimos del hecho de que la *identidad*, entendida como *modo de ser* presenta, por un lado, un aspecto objetivo (mundo, cultura) y, por otro, uno subjetivo, se vive, se siente; ambos a su vez constitutivos y trascendentes. La dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo de la identidad se da en la autoafirmación. Al momento mismo en que se da esta autoafirmación podríamos decir que se da un fenómeno de apropiación, es decir, un modo de justificar nuestra existencia frente al mundo: *modo de ser.*

Ya que nuestro *modo de ser* o *identidad* se manifiesta a través de la cultura y la vida en común con otros a través de las cuales constituimos nuestro *modo de ser* y nos objetivamos. El *modo ser* concreto expresa una posibilidad de existir humanamente.

3.2 En busca del modo de ser mexicano: Diálogos entre Cine y Filosofía

Si se nos permite podríamos inquirir un poco acerca del *modo de ser* del mexicano para vislumbrar, en la medida de lo posible, la estructura subyacente a ese modo. Para tal análisis nos ayudaremos de dos películas *Los caifanes* (1966)[143] y *Mecánica nacional* (1971)[144]. Hemos elegido estas películas porque, a nuestro parecer, muestran gráficamente lo que décadas pasadas se había cocinado en la mente de los intelectuales bajo el tema de lo mexicano, de tal manera que entran en dialogo con el tema, y por otra parte muestran tópicos cotidianos del mexicano: la comida, la bebida, el deseo y los excesos.

3.2.1 Los caifanes y el nihilismo mexicano

[143] Ibañez, Juan. *Los Caifanes.* Estudios América y Cinematográfica Marte. México, 1966. Dur. 95 mín.
[144] Alcoriza, Luis. *Mecánica nacional*. Producciones Escorpión S. A. México, 1971. Dur. 104 mín.

Los caifanes de Juan Ibánez, con argumento de Carlos Fuentes, relata las aventuras de cuatro jóvenes *desmadrosos* y *gandallas*: *el capitán Gato, el Estilos, el Azteca y el Mazacote*, que se encuentran casi a media noche con dos jóvenes burgueses que han salido de una fiesta y han tomado el carro de "los caifanes" para una pirueta amorosa. Un *caifan*, según lo explica el *Azteca*, es el que las puede todas, no un *Pachuco,* ese es un papá grande, haciendo alusión a padrote.
¿Qué es la vida? Se preguntan en la primera escena de *Los Caifanes*, apenas y se escucha "La vida es la metáfora del astío", "Vivir intensamente es conseguir una impresión del vivir". La película parece mostrar una metáfora de la vida del mexicano de clase baja, contraponiéndose con la vida del mexicano de clase acomodada. Ésta está representada por la seguridad de la casa, de hecho es la primera escena de la película, aparecen en una convivencia, discutiendo y reflexionando sobre la vida. Sin embargo, es el juego, la coquetería y el deseo los que permiten que la pareja de burgueses: *Paloma* y *Jaime de Landa*, se encuentren con *los caifanes,* los que viven afuera y se han hecho a pulso. Una vez que se presentan, nos damos cuenta que ninguno tiene nombre, solo los conocemos por sus apodos. En una de las escenas finales, esto será motivo de escarnio por parte del joven burgués, los ningunea "no son nadie, no tienen nombre, no tienen nada que perder"... "Es muy fácil ser bravo cuando no se tiene nada qué perder".

Ciertas escenas y frases parecen entablar un diálogo, indirectamente, con las ideas que se habían forjado del mexicano en la primera mitad del siglo XX. En un primer momento de la película *Los caifanes* se asumen que el factor que los diferencia de los *jóvenes* es la suerte "Con suerte, uno nace perfumado". Ésta frase, al parecer, intenta responder a algunos de los planteamientos hechos sobre ser del mexicano, en el caso especifico de Ezequiel A. Chávez[145], quien en su

---

[145] Ezequiel A. Chávez, abogado, educador, filosofo, hijo del médico Ignacio T. Chávez, Director fundador del Colegio Preparatorio de Aguascalientes y Gobernador del mismo Estado, y de la Sra. Guadalupe Lavista de Chávez. En la adolescencia se traslada a la ciudad de México, se inscribe en la Escuela Nacional Preparatoria y más tarde en la Escuela de Jurisprudencia, recibiendo el título de abogado en el año de 1891, esto es cuando contaba 23 años. Entre sus maestros pueden nombrarse a Manuel Altamirano, Miguel Shultz, Miguel S. Macedo y Jacinto Pallares.
Antes de acabar sus estudios de jurisprudencia comienza a dar clases de Geografía en la Escuela Nacional Preparatoria donde más tarde impartiría las materias de Lógica, Moral y Psicología.

análisis sobre *La sensibilidad del mexicano*[146] señala cuatro tipos de mexicano o de sensibilidad del mexicano: 1) el hermetismo del indígena, 2) la emotividad de los criollos, 3) la excitabilidad menor y controlada de los "mestizos superiores", y 4) la sensibilidad variable del "mestizo vulgar" o sin raíces. Según Chávez la diferencia entre un mestizo y otro, el vulgar y el superior, es la estructura familiar: uno, el "mestizo vulgar", es resultado de "incesantes amasiatos" y el otro, el "mestizo superior", de "familias estables". Chávez asume que la diferencia del mexicano está dada por los tipos o clases, dicha diferencias sería el resultado del árbol genealógico produciendo así las diversas sensibilidades que conforman la sociedad mexicana, caracterizadas por el grado de abertura o bloqueo afectivo.

Para Chávez, los rasgos distintivos de la *sensibilidad*, como factor del carácter mexicano, son en primer lugar, en lo relativo a su producción, y, en segundo, en lo relativo a su duración. En lo relativo a su producción: difícil para el indio, fácil para el criollo, intermedia para el mestizo superior y variable para el mestizo vulgar; en sí misma y en lo concerniente a sus relaciones con la inteligencia, casi visceral para la mayoría de los indígenas, intelectualizada con las formas más groseras de la ideación para el mestizo vulgar, intelectualizada con más o menos completos ideales, para los mestizos superiores. En lo relativo a su

---

Chávez realizó otra innovación fundamental en la Preparatoria al introducir la *Lógica* de John Stuart Mill y en la cátedra de Moral *Los principios de moral de Spencer* así como en la de Psicología la obra del psicólogo inglés *E. Titchener.*

Movido por el interés que siempre tuvo en la enseñanza, Chávez elaboró el "Programa e instrucciones metodológicas para las escuelas primarias" que fue aprobado por la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes el día 27 marzo de 1909. Los periódicos católicos se opusieron a la nueva ley de instrucción pública de 1909, ya que obligaba a las escuelas particulares a incorporarse al sistema oficial, a ser vigiladas por inspectores y a que siguieran en sus textos los principales lineamientos de la ideología del Estado.

Luchó siempre por la cultura en México y porque la Universidad lograra un alto nivel académico, con este fin promovió el intercambio académico con otros países. Él mismo viajó por Estado Unidos, Europa y España impartiendo conferencias en las principales universidades y centros culturales. Desempeñó varios cargos de carácter consultivo e internacional. Se le otorgaron diversos cargos honorarios, entre los que pueden citarse: fundador y presidente de la "Sociedad Mexicana de Filosofía", de la de "Historia" y de la de "Psicología"; miembro honorario de la "Real Sociedad Geográfica" de Madrid; miembro honorario de la "Asociation Guillaume" de París; miembro honorario de la "Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística". Fue distinguido con la medalla de oro de la Universidad de Viena. El 27 de septiembre de 1925 fue proclamado "Maestro de la Juventud Mexicana". Fallece en 1946. Cfr. Rovira, Carmen. "Ezequiel A. Chavez", en *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX.* CEFILIBE, México, 2014. En línea: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/filosofos-mexicanos

[146] Chávez, Ezequiel. "La sensibilidad del mexicano", en *Anatomía del mexicano*, Roger Bartra, (comp.), Ed. Plaza y Janés. México, 2002. Págs. 25-45

duración: con raíces de ahuehuete, hondas y fuertes en el indígena, inquieta y versátil en el mestizo ínfimo, sistemáticamente permanente en los más perfectos de los mestizos; por último, en lo que se relaciona con los efectos de la propia sensibilidad, virtualizados, de carácter centrípeto, interno y con reacciones tardías, pero casi infalibles en el indio, dinámica-impulsiva en la hez del pueblo, dinámica-deliberante en los hijos superiores de la raza mezclada.

"Primero nacer y la segunda parte es la suerte. ¿Quién escoge su suerte y el tiempo para exprimirla?" expresa *el Azteca*, esta frase frente a las afirmaciones de Chávez, parece tener un sentido trágico, pues la cuna en la que se nace es cuestión de suerte, lo que determina el destino de la existencia es el azar.[147] La vida es un albur.

"¡Qué divino hablan! Hasta parece otra lengua", expresa *Paloma* en una ocasión. Uno de los elementos más significativos de la película es el lenguaje o frases a través de las que se expresan *los caifanes*.

"Lo que no aguanto es el tono siendo que el bote es mío", le dice *el Gato* a los jóvenes después de que estos se indignan de haber sido encontrados en plena demostración de cariño en el carro de *los caifanes.* Hay una correspondencia casi mágica entre la dignidad y la brusquedad, según Uranga.

> Más trágico que Edipo, México no acaba de reconocerse en su máscara. A la fatalidad y al azar, opone el "albur", temible negación de los demás que nos conduce al suicidio de no poder reconocernos fuera de nosotros mismos. El "albur", en México, es una operación del lenguaje que consiste en desviar el sentido llano de las palabras a fin de dotarlas de una intención insultante, agresiva, negadora de la personalidad de los interlocutores. El "albur" imposibilita todo dialogo. Por ejemplo: nadie puede decir, sencilla y rectamente, "Mi mujer está enferma", sin que esto suscite una serie de "albures" verbales en torno a la menstruación, la procreación, la luna, la cuaresma y la probable edad de la señora. Las elaboradísimas formulas de la cortesía verbal en México, el uso del subjuntivo, la constante apelación al diminutivo, son protecciones contra el "albur" y sus secuelas violentas. Se dice "Esta es su casa" a fin de que el invitado la respete como respetaría la casa propia; la formula encierra un temor al extraño, al ratero, al vándalo, al violador: las casas mexicanas se esconden detrás de altísimos muros coronados por vidrios rotos. Se dice "Si usted

[147] Emilio Uranga descubre que el mexicano tiene un *sentimiento de accidentalidad*, Ser accidental quiere decir *ser en otro*, ser frágil, oscilar entre la existencia y la nada, ser carente y azaroso, contingente y gratuito. Según Uranga "la vida mexicana está impregnada por el carácter sentimental… esa vida la da justamente el juego de la emotividad, la inactividad y la rumiación interior e infatigable. Cfr. Uranga E. "Ontología del mexicano" en *Anatomía del mexicano*, Roger Bartra, (comp.), Ed. Plaza y Janés. México, 2002. Págs. 145-158.

> tuviese la bondad de prestarme...” porque si se dice, secamente, “Préstame tal cosa”, la respuesta seria: “Y tú, préstame a tu hermana”. Se dice “mamacita” porque la escueta expresión “madre” puede desencadenar decenas de bromas, burlas, frases de doble sentido y aun la más temible invitación edípica de México, país en el que todos, menos el que habla, son hijos de la chingada: cada mexicano es un hijo de la virgen rodeado por millones de tenebrosos hijos de puta.[148]

El lenguaje cotidiano, el albur y lo cómico o comicidad del mexicano hacen patente, por un lado la renuencia a la aceptación de los valores impuestos y por otra la indecisión de hacer algo en contra, así como el disimulo.

La indecisión, tambaleo, tal vez cobardía, la falta de compromiso, el carácter relajado, son características del mexicano. Podríamos pensar que esto sería una manifestación del miedo hacia la libertad, o falta de ella, pero decidir no decir es también un elección, elegir no elegir. Estas conductas no solo se manifiestan frente a los valores de lo cotidiano, sino en el lenguaje mismo. Se pone en juego un lenguaje elusivo que logra escurrirse de cualquier compromiso, el sin sentido se convierte en, tal vez, el nuevo sentido.

> La desgana es precisamente el asco que nos sobrecoge cuando nuestra elección presentimos que va a contribuir a la consolidación de un sentido abyecto de las cosas. Toda acción es entonces valorada en el horizonte de una contribución a la podredumbre. De ahí que la desgana surja por el solo hecho de ser mexicano.[149]

Todo acto libre, según Uranga, presupone ya la dignidad, sin embargo la libertad está precedida por un acto por el cual el hombre se arranca de un sistema de motivaciones inferior, pero ello no es suficiente. Por eso van tan ligadas la dignidad, la desgana y la fragilidad.[150] El mexicano es muy susceptible, pero a la vez ha de estar muy alerta en frente a aquel que lo quiere someter por detrás de las palabras.

Si bien el lenguaje y lo cómico son ya una acción son, casi siempre, inacabadas, son desahogo o una salida a la frustración. “El mexicano vive siempre indignado. Ve que las cosas van mal y siempre tiene en la mano el principio de

---

[148] Fuentes, Carlos. “Tiempo mexicano”, en *Anatomía del mexicano*, Roger Bartra, (comp.), Ed. Plaza y Janés. México, 2002. Págs. 257-258
[149] Uranga, E. Op. Cit. Pág. 146
[150] *Ídem*. Pág. 151.

acuerdo con el cual las condena… lo único que hace es protestar, dejar escapar su indignación”.[151]

Podríamos decir que en el mexicano hay señales de cierto carácter dionisiaco, el cual le hace entrar en el plano de observación de la vida misma; el exceso y la desmesura parecen ser el límite mismo de la vida, lo que alcanza a soportar. El albur, que hace patente el vaivén del lenguaje, hace patente así mismo el vaivén de la vida. La vida es un albur, está en la mera incertidumbre, y para aferrarse a lo inmóvil o fijo crea valores absolutos e inamovibles. Lo cómico, como categoría estética permite criticar lo que tiene fundamento real y lo que no, contraponiéndolo. Pero la vida, puede llevar al absurdo a lo cómico mismo convirtiéndolo en tragedia. Si la tragedia la entendemos como lo inmerecido por alguien justo, la vida es el soporte mismo de lo cómico y lo trágico, solo a través de ella tienen sentido ambas categorías tanto estéticas como ontológicas.

Si es posible hablar de un carácter nihilista del mexicano, este es patente tanto en ciertas esferas de la existencia como en sus manifestaciones a través de del lenguaje y lo cómico, ya que no se afana por cambiar el signo de la existencia sino que la ve como es, con todas sus durezas, rarezas y extravíos. Tal vez vea que detrás de lo que se presenta como real o valioso no hay tal.

En lo cómico, el mexicano hace patente su estructura, ya que a la vez que elude o evade un compromiso con lo real o lo que se pretende real, tiene la oportunidad de manifestarse como algo; es decir, a través de lo cómico, el mexicano se empata con la humanidad, tiene que inventarse a sí mismo.

Cantiflas es uno de esos personajes que tratan de representar esta faceta del mexicano en la pantalla. Cantinflas, para Bartra, es

> …sólo una crítica conformista que propone la huída y no la lucha, el escurrimiento y no la pelea. El mexicano se convierte en un maestro de las fintas y de los albures. Se vuelve un ser torcido, alambicado, evasivo e indirecto, dominado por el “afán de circunloquio”, parece un lenguaje hecho a la medida para el arte de la finta.[152]

---

[151] *Ídem*. Pág. 146

[152] Bartra Roger, *La jaula de la melancolía, Identidad y metamorfosis del mexicano*. Ed. Grijalbo. México, 1987. Pág. 147.

Según Bartra es dudoso que el estereotipo cantinflesco pueda aplicarse a todos los mexicanos; en cambio: podría ser útil para definir el estilo político de los burócratas de gobierno. Bartra apunta que los dialectos que surgen en los barrios populares son originalmente formas de defensa; se trata de lenguajes que no sólo permite que los miembros de un grupo social se identifiquen con un modo de vida propio, sino también es una barrera que impide que otros entiendan sus conversaciones. Pero en el momento en que la jerga popular es sacada de su medio natural, pierde sentido y ocurre el fenómeno: el *sin sentido se convierte en el nuevo sentido del habla popular*.[153] Por ello el habla cantinflesca vacía de sentido al lenguaje y lo convierte en una forma de evitar cualquier compromiso.

Cantinflas salió de una barraca cerca de la Guitarra, del arrabal; se ha vestido con los andrajos dejados por otros andrajosos, menos que él. Su vestido, si se le puede decir así que vaya vestido, no son uniformes: su sombrero es de nevero, su camisa untada al cuerpo es de dependiente de pulquería, su pantalón, de ropavejero, su cinturón de *mecapalero* de la Merced, ¡ah! Su gabardina, una ilusión, un pretender ser *fifi*, roto o *tarzán*. La suntuaria de Cantinflas es un mosaico un plumaje. Su indumentaria lo hace parecer como el hombre más pobre de México, de tan baja condición social que su existencia no representa un fenómeno económico. Rara vez vive del hurto; se alimenta cuando puede de comida barata, que contumaz contienda con los perros andariegos, prefiere ser un vago a trabajar. No tiene domicilio fijo ni vida legal, ni un nombre de acuerdo con el Código civil; legalmente no es un hombre. No se peina; por eso no se quita el sombrero; el bigote lo usa sí, de aguamielero, no por lujo, sino porque carece de dinero para acicalarse.[154]

El personaje Cantinflas, la máscara, es su contrario el descaro, representa la astucia, el ladino, el latino, bien podría tener una discusión existencial con Pito Pérez, el que lo sabía se defendía mejor.[155]

---

[153] *Ídem*. Pág. 149

[154] Garizurieta, Cesar. “Catarsis del mexicano” en *Anatomía del mexicano*, Roger Bartra, (comp.), Ed. Plaza y Janés. México, 2002. Págs.124-125.

[155] *Ídem*. Pág. 127.

Cantinflas es un *pelado*, y qué *pelado,* que lleva el alma al aire, cínico entre los cínicos, estoicos entre los estoicos, hedonista entre los hedonista, escéptico entre los escépticos, a través de su vida estética representa la vida moral de los otros. Representa el relajo, la tensión y desvaloración de lo tan valorado, lo propio como lo ajeno, el humor es el arma más letal contra lo estatuido y pensado como universalmente serio, y más estos valores e instituciones posrevolucionarios.

Las críticas a su lenguaje no son válidas en tanto que Cantinflas es lo primero que invalida, la rigidez del lenguaje, ese juego de piernas lo traslada a la lengua. Buscarle un sentido a Cantinflas es algo absurdo, maestro de la falacia se burla del logos. A través de Cantinflas la realidad misma es cómica, se desvanece la unión palabra cosa, de que sirve nombrar lo evidente, es mejor quitarle su importancia. Verbalizamos muy en serio la vida, como si la vida y el mundo nos perteneciera, como si sentido fuera propio, el sentido de las palabras es como el toro en carrera, sólo hay que hacer una cosa, finta de piernas, finta de lengua.

En otra escena de la película *Los Caifanes*, cuando se van a comer tacos, llega un *Santa Claus* borracho gritando “Arriba la naquiza. Arriba mis nacos”, voz que vendría a ser el apócope de ‘totonaco’, sin una raíz precisa hace referencia a lo indígena o a lo popular, al barrio. Sin embargo, por el contexto de la escena de la película, viene a designar el conjunto de valores que hay entre *los caifanes,* pues el grito del *Santa Claus* viene después de que estos que expresan su mutuo aprecio por ser ley, ser parejos y el amor incondicional que se tienen entre ellos. Inmediatamente, antes de la entrada del *Santa Claus*, *el Azteca* suelta la frase “Denme piel, que soy pura alma” frase que interpela una idea que Ramos plantea sobre el *pelado.*

> [El pelado…] Es un individuo que lleva su alma al descubierto, sin que nada esconda en sus más íntimos resortes. Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros hombres procuran disimular. El <<pelado>> pertenece a una fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual un primitivo. La vida le ha sido hostil y su actitud ante ella es de resentimiento. Sus explosiones son verbales, y tienen como tema la afirmación de sí mismo en un lenguaje grosero y agresivo. Ha creado un dialecto propio cuyo léxico abunda en palabras de uso corriente a las que da un sentido nuevo. Es un

animal que se entrega a pantomimas de ferocidad para asustar a los demás, haciéndoles creer que es más fuerte y decidido.[156]

Si bien la frase *del Azteca* hace alusión a su condición de *pelado*, las acciones de *los caifanes* más bien parecen expresar una actitud de relajo que de resentimiento. No se quejan de su condición, saben que ella fue solo cuestión de suerte, del complejo de inferioridad que nos da cuenta Ramos como carácter del mexicano pelado, a nuestra consideración, aparece solo una vez, cuándo el *Estilos* se queda solo con *Paloma* y expresa "Como dijo Pedro Infante esa cosa de las diferencias sociales, no lo deja a uno aventarse". En todo caso, se satiriza e invierte la figura del burgués haciéndolo aparecer como *macho,* impotente ante las tácticas del *pelado, naco* o *caifan*. Precisamente expresa el joven *Jaime de Landa* algo que le desconcierta de la conducta de *los caifanes,* y expresa *"Todo es excesivo y peligroso, demasiado inmediato",* a todas luces le espanta su extremado carácter relajado.

Si recordamos la participación de Carlos Fuentes en el argumento de la película, podríamos recordar la acusación que se le hace de tomar las ideas de Portilla sin citarlo. El texto de Portilla *Fenomenología del relajo* (1966), publicado póstumamente, es contemporáneo a la película. Carecemos de los elementos para secundar la opinión que se tienen sobre Carlos Fuentes, en todo caso podríamos verlo como un tributo o considerar la perspectiva propia que tiene Fuentes acerca del relajo, ésta está expresada en el comportamiento y lenguaje de los personajes.

Para Jorge Portilla "lo que en México lleva el nombre de *relajo* no es una cosa, sino un comportamiento", esté se expresa a través de acciones complejas, con un sentido no explicito, pero preciso.[157] El sentido del relajo, según Portilla, es suspender la seriedad, es decir, aniquilar la adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad.

---

[156] *Cfr.* Ramos Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ed. Austral. México, 2001. Pp. 53-54

[157] *Cfr.* Portilla, Jorge, *Fenomenología del relajo y otros ensayos*. FCE, Biblioteca joven. México 1984. P. 17

Según Portilla, todos nuestros actos se ordenan hacia la realización de algún valor.[158] El valor pende siempre de la libertad, surge, justamente a partir de ella, o mejor dicho, la libertad es un perpetuo surgimiento hacia el valor. Por ello el valor se arraiga en la estructura misma de la existencia, es un integrante esencial de esa estructura: en ese sentido es consustancial al hombre.[159]

Ahora bien, existe la posibilidad de que la libertad pueda ser fuente de conductas orientadas hacia la libertad misma como valor; en este punto, según Portilla, el relajo, como desvío de valores, bien puede ser fórmula de *autoaniquilamiento*, por eso dice que "El relajo, conducta de disidencia, puede ser la expresión de una voluntad de autodestrucción"[160].

Esta idea de que el relajo sea una conducta orienta hacia la libertad misma como valor parece ser expresada en la película *Los caifanes* con la expresión *jalada*: "Vamos a hacer una jalada". 'Jalada' bien podría expresar un eufemismo sobre la masturbación del hombre o su auto gratificación sexual, pero también puede significar algo que no tiene sentido, algo que sale de las normas o las reglas cotidianas. La *jalada* se hace patente como un exceso, como algo fuera de lugar. Al parecer la *jalada* tiene el mismo sentido que el relajo, es decir, no lo tiene, es gratuita, expresión de pura de la libertad. En el relajo y la *jalada* hay cierta hermandad con la fiesta y lo cómico, pretenden intensificar la vida, a través de la fugacidad, el descontrol y el desvanecimiento de las fronteras que nos aprisionan en lo cotidiano; convocan a la complicidad a través de un contrato sin convenciones.

¿Por qué en relajo, la jalada y la fiesta parecen momentos dónde se intensifica la vida? ¿Por qué éstas aparecen como conductas de autoaniquilamiento o autodestrucción?

---

[158] *Ídem.* pp. 32-33.
[159] *Ídem*. P. 33.
[160] *Ídem*. p. 34.

Se encuentra que el mexicano no tiene sentido, pero tiene sentimientos. Las frases que se expresan a lo largo de la película se intercalan con otras de la cultura popular, por ejemplo con la letra de “Un puño de tierra”[161]

Vagando voy por la vida
nomas recorriendo el mundo
si quieren que se los diga
yo soy un alma sin dueño
a mi no me importa nada
pa' mi la vida es un sueño.

Yo tomo cuando yo quiero
no miento soy muy sincero
y soy como las gaviotas
volando de puerto en puerto
yo se que la vida es corta
al fin que también la debo

El día que yo me muera
no voy a llevarme nada
hay darle gusto al gusto
la vida pronto se acaba
lo que paso en este mundo
nomas los recuerdos quedan
ya muerto voy a llevarme
nomas un puño de tierra…

La letra de esta canción refleja, a la vez que exalta, al *alma libre.* Pareciera ser un himno a la parranda, al desenfreno y la inmediatez. Al nulificar la experiencia de esta vida, solo trasciende a aquellas que refieren al gusto, a lo estético y hedónico, un sentimiento que pareciera existir ya en la sabiduría del México prehispánico, resalta la fugacidad de la vida, su brevedad y con ello justifica su ensoñación y acciones en ésta. La vida es prestada, es ella misma una deuda, ¿con quién? No lo sabemos, pero la deuda se paga con la muerte. Lo único que vale pena, en esta fugacidad, es el gusto, hay que satisfacer a la voluntad cuando y en lo que pida, que al final, pareciera que nada trasciende. Nada nos llevamos de esta vida, lo único valioso es la vida misma y lo que en placeres nos pueda ofrecer.

[161] Algunos atribuyen la autoría de esta canción al compositor chiapaneco Jacob Moreno y otros a Antonio Aguilar, ambos mexicanos.

León Portilla afirma que “No debe olvidarse que existían grandes diferencias entre quienes participaban de la visión místico-guerrera del mundo, propia de los aztecas, y quienes pretendían un renacimiento de los antiguos ideales toltecas simbolizados por la figura de Quetzalcóatl.”[162] León-Portilla, para expresar cuál es el sentido de esta facción acerca del sentido de la existencia humana, reproduce un poema, el cual trata acerca del modo como debía vivir una mujercita náhuatl:

Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje
de quetzal, mi hechura humana, la nacida de mí. Tú eres mi
sangre, mi color, en ti está mi imagen.
Ahora recibe, escucha: vives, has nacido, te ha enviado a la
tierra el Señor Nuestro, el Dueño del cerca y del junto, el hacedor
de la gente, el inventor de los hombres.
Ahora que ya miras por ti misma, date cuenta. Aquí es de
este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia, preocupación,
cansancio. Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación.
Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde se rinde
el aliento, donde es bien conocida la amargura y el abatimiento.
Un viento como de obsidianas sopla y se desliza sobre nosotros.
Dicen que en verdad nos molesta el ardor del sol y del viento.
Es éste lugar donde casi perece uno de sed y de hambre. Así
es aquí en la tierra.
Oye bien, hijita mía, niñita mía: no es lugar de bienestar en
la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice que la tierra es
lugar de alegría penosa, de alegría que punza.[163]

Otra canción popular mexicana pareciera expresar y concordar con esta forma de sentir la vida:

No vale nada la vida
la vida no vale nada
comienza siempre llorando
y así llorando se acaba
por eso es que en este mundo
la vida no vale nada…[164]

Este nihilismo hacia la vida no expresa desprecio ante ella, más bien expresa una condición y una salida estética: el gusto, el placer y el goce, la satisfacción de la voluntad. La vida *en este mundo* es percibida como un lapso de

---

[162] León-Portilla M., *Los antiguos mexicanos a través de sus cantares.* Ed. SEP-FCE. Col. Lecturas mexicanas. No. 3. México, 1983. Pág. 148.
[163] *Códice Florentino* (textos de los informantes de Sahagún), Lib. VI, cap. XVII, Citado por León-Portilla M., *Op. Cit*. Pág. 149
[164] Jiménez, José Alfredo “Caminos de Guanajuato”.

dolor, condena que trae consigo la vida, sufrimiento y muerte, de ahí su liviandad o su ensoñación. Según Uranga:

> La emotividad es una especie de fragilidad interior; el mexicano se siente débil por dentro… Ha aprendido desde la infancia que su fuero interno es vulnerable y hendible, de aquí todas estas técnicas de preservación y protección que el mexicano se construye en su entorno para impedir que los impactos del mundo le alcancen y hieran… La fragilidad es la cualidad del ser amenazado siempre por la nada, por la caída en el no ser…[165]

Resulta así que el nihilismo mexicano es más bien un mecanismo de protección frente a la vida y la realidad misma.

Según León-Portilla

> Esta forma de comprender y vivir la existencia parecerá a muchos de increíble modernidad. Distinta de los moldes conceptuales conocidos por el hombre occidental, ofrece la posibilidad de contemplar, desde un punto de vista distinto, los eternos enigmas que circundan el existir humano en la tierra.[166]

Según León-Portilla la sabiduría prehispánica comienza a reflexionar sobre aquello que rodea al hombre, lleva a descubrir que todo está sometido al cambio y al término. Así, el hombre prehispánico descubre dos temas fundamentales de la existencia: inestabilidad de lo que existe y la muerte.

> Estas ideas, verdadera obsesión del cambio y la muerte, reforzadas por la antigua doctrina de los varios mundos que han existido antes del nuestro, destruidos todos ellos por un cataclismo, llevó a los sabios nahuas a concebir la vida como una especie de sueño, y al tiempo, *cáhuitl,* como "lo que nos va dejando. [167]

Según León-Portilla, el sabio náhuatl se empeñó en encontrar alguna forma de superar la inestabilidad y la muerte; de tal modo que encontró en la guerra y el sacrificio el modo de acercarse con el Dador de la vida, identificado en su pensamiento con el mismo Sol. Pero sabio náhuatl de influencia tolteca buscó otras respuestas de índole más íntima y personal. Surgieron así algunos atisbos que anacrónicamente pudieran describirse de carácter, según León-Portilla, “epicúreo”.

---

[165] Uranga E., *Op. Cit.* Págs. 146-147
[166] León-Portilla M., *Op. Cit.* Pág. 177.
[167] *Ídem*. 171-172

A esta forma de reacción pertenece la siguiente expresión poética:

Pero yo digo:
sólo por breve tiempo,
sólo como la flor del elote,
así hemos venido a abrirnos,
así hemos venido a conocernos
sobre la tierra.
Sólo nos venimos a marchitar,
¡oh amigos!
que ahora desaparezca el desamparo,
que salga la amargura,
que haya alegría...
En paz y placer pasemos la vida,
venid y gocemos.
¡Que no lo hagan los que viven airados,
la tierra es muy ancha...!
el existir humano sobre la tierra está sometido a la muerte y al cambio, pero también
es cierto que hay en él algunas cosas buenas.
la risa, el sueño, los alimentos,
nuestra fuerza y nuestra robustez,
y finalmente el acto sexual,
por el cual se hace siembra de gentes.[168]

Este poema lo podemos enfrentar también con otra letra de una canción popular, que reafirma ese carácter hedónico:

Mi gusto es
y quien me lo quitará
solamente Dios del cielo me lo quita
mi gusto es.[169]

Según Uranga "El contraste entre la brutalidad y la delicadeza es tan mexicano como el mexicano mismo…".[170] Si bien la vida está marcada por el dolor y el sufrimiento, en ella también hay alegrías, si bien los gemidos y el llanto es constante, "la vida es lugar de lucha, de esfuerzo, en la que es posible encontrar una solución". Es verdad, se sufre, pero ¿se puede mitigar el dolor? La existencia "tiende a desvanecerse como un sueño y a desgarrarse como las plumas de quetzal", pero en la lejanía parece brillar una respuesta.

> … flor y canto —poesía y arte— son tal vez la única manera de decir palabras verdaderas, capaces de dar raíz al hombre en la tierra. De todos los caminos que pueden llevar al hombre a vislumbrar de algún modo y a introducir en sí la misteriosa raíz que permita

---

[168] *Ídem*. Pág. 174
[169] Velarde, Domingo. Mi gusto es.
[170] Uranga, E. Op. Cit., pág. 147.

superar la muerte y el cambio, es la poesía, el arte y el simbolismo, flores y cantos, lo único capaz de colmar tal vez sus anhelos.[171]

A partir de esta formulación, germen de una visión estética de la vida, se encentra que la misión será descubrir nuevas flores y cantos. Es curioso que los principales filósofos mexicanos de principios del siglo XX apuesten por la estética, como una de las salidas de la existencia

En *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,*[172] desde un presupuesto kantiano sobre lo bello, Caso encuentra en Schopenhauer el modo en que se puede renunciar a los fines económicos o animales de la existencia. "Nietszche que, en punto de crítica artística, fue un gran maestro, transformó el pesimismo de Schopehauer en el pesimismo dionisiaco, que sabe que el mundo es malo, y se recrea, a pesar de ello, en la contemplación." [173]

Según Caso, la vida es siempre interesada, es una actividad asimiladora y disimiladora, económica, egoísta. Nutrirse, crecer, reproducirse, jugar, fabricar útiles, es economía pura, puro efecto del egoísmo, del informa esfuerzo imperialista. La ciencia, como la industria, es un instrumentalismo. El arte rompe la ley cósmica, implica su primera contingencia en lo humano. Es la otra ley de la existencia.[174]

Así, para Caso, el arte es desinterés innato que la vida no explica; reclama un esfuerzo enorme y su resultado es inútil. Las obras de arte no sirven a la

---

[171] León-Portilla M., *Op. Cit*. Pág. 176.

[172] Antonio Caso parte del hecho de que la vida biológica posee en sí una contradicción que la destruye, a la vez que la imposibilita para ser un fin en sí mismo. La vida no es más que la consecuencia de la muerte. El ciclo se completa, y, por tanto, no se entiende una sin la otra. En el caso del ser humano tiene que haber una idea de finalidad. Sin la idea de una finalidad consciente o inconsciente, es ininteligible el vivir. Pero la idea de vida, en el caso del ser humano, no puede estar exenta de sus características fisiológicas. Así, Caso analiza tres formas de existencia distintas e irreductibles: la existencia como economía, como desinterés y como caridad. La existencia como economía, según Caso, desde el punto de vista biológico, se define por su egoísmo, por su deseo de obtener el máximo de provecho con el mínimo de esfuerzo. La existencia como desinterés rompe por primera vez la ley biológica del egoísmo para dar lugar a la intuición artística o desinteresada. Y la existencia como caridad invierte la fórmula egoísta para conducir a la vida auténtica, la que afirma la personalidad, la que nos proporciona la fe y la esperanza, la que nos conduce a la inmortalidad. Caso, Antonio. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.* Ed. México moderno, México, 1919.

[173] *Ídem*. Pág. 82

[174] *Ídem*. Págs. 86-87

economía de la existencia.[175] Dado que en cuanto se entrega a su contemplación en cuanto representaciones, se produce la calma de un golpe y por sí misma, esa calma que buscábamos vanamente en la satisfacción de la voluntad y que sentimos de un modo perfecto al llegar al estado exento de dolor. [176]

> … la humanidad no va ninguna victoria final. El hombre es hoy tan miserable y tan grande como lo fue siempre; y si sufrir es un mal, sufrir muchos males muchos males no pude ser la circunstancia atenuante.
> La tabla de valores de la humanidad es ésta: mientras más se sacrifica y más difícilmente se efectúa el sacrificio de la vida meramente animal a fines desinteresados, hasta llegar –desde la contemplación estética y las simples buenas acciones- a la acción heroica, se es más noble.[177]

Caso y Vasconcelos, curiosamente, llegaron a la conclusión de que era necesario formar un nuevo hombre, darle sentido a su existencia desde una nueva forma de vida. Ambos coinciden en que ni la razón ni la ciencia son los medios para lograr los valores humanos.[178]

El mexicano debe ser desinteresado y caritativo, afirma Caso. La raza latina debe expresarse en términos de espíritu, dice Vasconcelos.

Según Vasconcelos, al hablar de la quinta raza nos dice que, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón, que explica pero no descubre; se buscará en el *sentimiento creador y en la belleza que convence*. Las normas las dará la facultad suprema, la *fantasía*; es decir, se vivirá sin norma, en un estado en que todo cuanto nace del *sentimiento* es un acierto.

> Dicha ley del gusto, como norma de las relaciones humanas, la hemos enunciado en diversas ocasiones con el nombre de la ley de los tres estados sociales, definidos, no a la manera comtiana, sino con una comprensión más vasta. Los tres estados que esta ley señala son: el material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético. Los tres estados representan un proceso que gradualmente nos va libertando del imperio de la necesidad, y poco a poco va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía. [179]

---

[175] *Ídem*., Pág. 91
[176] *Ibíd*. Pág. 106
[177] Idem., pág. 153
[178] Cfr. Hurtado Galves, José Martín. “Una revisión sobre el concepto de identidad del mexicano “. En: *Amerika*, núm. 4, 2011, Publicado el 31 marzo 2011, [En línea] Disponible en URL: http://amerika.revues.org/2067 ; DOI : 10.4000/amerika.2067
[179] Vasconcelos, J., *La raza, cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*, Ed. Agencia Mundial de Librería, Barcelona, 1925(?). pp. 21 y ss.

Según Vasconcelos, en vez de reglas, inspiración constante; *en el mundo del pathos estético*, sólo importará que el acto, *por ser bello*, produzca dicha.

La estética de Vasconcelos se vierte toda hacia el encumbramiento de su quinta raza, la cósmica. "Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el *sendero del gusto*, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el júbilo fundado en amor, ésa es la tercera etapa"[180].

Por otro lado, para Samuel Ramos el arte es dentro de la vida humana uno de los instrumentos de salvación.

> …Pero la función salvadora del arte se explica no solo dentro de una rotunda negación de los valores de la vida… vivir implica una tensión del ser humano cuya voluntad e inteligencia tiene que esforzarse en las relaciones prácticas, morales, sentimentales, etc. … la vida cotidiana es trabajo y lucha, preocupación y angustia, es también rutina y aburrimiento… De la tensión de la vida surge una necesidad de descanso…[181]

Las palabras de Caso, Vasconceles y Ramos parecen ir en acuerdo con el pensamiento prehispánico tolteca: "Si la vida se asemeja a un sueño; si habían sostenido los sabios indígenas que aquí en la tierra parece que sólo soñamos, que todo es como un sueño, podía afirmarse al menos que, sueño o no, esta vida tenía un sentido".[182] En todo caso el sentido de la vida, en este caso, es estético. Tendrá razón Milan Kundera cuando en su novela *La insoportable levedad del ser* expresa: "La carga más pesada es por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida. Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y verdadera será."[183] Al parecer, en lo que se refiere al mexicano, si. Al descubrir que la vida es fugaz, y que ese instante está cargado de dolor y sufrimiento, acrecienta el valor de la vida misma.

> El mexicano es un ser infundio… Infundio es carencia de fundamento, y sólo el hombre es el "fundamento sin fundamento de los valores", melancolía ontológica. La melancolía es el reflejo psicológico de nuestra constitución ontológica, de la estructura precaria de nuestro ser, que es fundamento de su nada y no de su ser… La liberta es el fundamento sin fundamento de los valores, el infundio fundamental que nos enferma de melancolía. Y en el mexicano esta melancolía forma el fondo de su ser, la nada en que reposa.[184]

---

[180] *Ídem*. Pág. 24
[181] Ramos, Samuel. *Filosofía de la vida artística.* Ed. Austral. México, 1991. Pág. 140
[182] León-Portilla M., *Op. Cit*. Pág. 179
[183] Kundera, Milan. *La insoportable levedad del ser.* Ed. Tusquets- Fábula, México, 1998. Pág. 2
[184] Uranga E. Op. Cit. Pág.153

Así, para hacer la existencia más real, se recurre al extremo de su exaltación, que en sus consecuencias puede desembocar en la muerte. La afirmación de la vida parece expresar un aspecto de la estructura esencial del mexicano: su carácter Dionisiaco. Pura voluntad. Su voluntad propia está en destruirse, pero no puede hacerlo, y esta impotencia misma es una segunda forma de destrucción de sí misma, que se hunde cada vez más en una autodestrucción impotente, es una tortura que reaviva su rencor, su ojeriza; pues acumulando incesantemente en la actualidad desesperación pasada, desespera de no poder devorarse ni de deshacerse.

> Todo lo humano reposa en "naderías", en ardientes o frías imaginerías, y toda imagen es sutil secreción de esa nada que es el hombre. El misterio de la imaginación calinda con el de nada y éste con el hombre. La melancolía expresa la intima trabazón entre el hombre, la nada y el sueño.[185]

El mexicano, en el fondo no desespera por no haber llegado a ser, lo que no soporta es no poder librarse de sí. Precisamente su dolor está en que no poder conseguirlo, esa es la agónica existencia del mexicano. La existencia implica para éste constante sufrimiento, el placer no le da la felicidad, sino el tedio. Su existencia es, pues, un perpetuo desvanecerse. Pareciera ser que solo le queda exaltar la vida, mientras dure.

---

[185] *Ibíd*.

3.2.2 Mecánica nacional, retratos del mexicano

Mecánica nacional, bajo la dirección de Luis Alcoriza, trata las contradicciones, limitaciones y manías del mexicano medio. *Mecánica nacional* se desarrolla en torno a una competición automovilística, donde decenas de personajes concurren a la cita, a modo de una peregrinación, a la que van tanto los dispuestos como los que no. En cierta medida, podríamos considerar que *Mecánica nacional* es un retrato del *Laberinto de la soledad* de Octavio Paz, ya que varias escenas las podríamos contrastar con extractos de este texto, así como con otras consideraciones acerca de la psicología del mexicano:

> El solitario mexicano ama las fiestas y las reuniones públicas. Todo es ocasión para reunirse. Cualquier pretexto es bueno para interrumpir la marcha del tiempo y celebrar con festejos y ceremonias hombres y acontecimientos. Somos un pueblo ritual. Y esta tendencia beneficia a nuestra imaginación tanto como a nuestra sensibilidad, siempre afinadas y despiertas. El arte de la Fiesta, envilecido en casi todas partes, se conserva intacto entre nosotros.[186]

La historia de la película comienza en la casa de una familia que se dispones ir la carrera Panamericana de automóviles “De costa a costa”; uno de los personajes principales es Eufemio, mecánico y aficionado a las carreras de autos; su esposa de éste, Refugio, quien retrata a la mujer mexicana dedicada al marido, a los hijos y al hogar; las hijas, a la cuales les toca el papel de reflejar la crisis de valores que hay de generación en generación; y su madre Doña Lolita, ejemplo de la mujer mexicana, mártir, abnegada, es el personaje que lleva al clímax y catarsis de la historia.

“¡A toda madre, ya se hizo!”

La comida, el alcohol, la música y el sexo, son componentes básicos de la cultura mexicana, así a lo largo de la película son retratados constantemente. La película comienza con escenas de los preparativos de una fiesta, en la cocina, echando *chisme*. La fiesta, en este caso, tiene tintes de *desmadre* a lo largo de la

---

[186] Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, Ed. FCE, 3ª ed., México 2002. Pág. 42

película; sin embargo, es un *desmadre* organizado, hay un método al inicio. Lo que sucede alrededor de la carrera, es fiesta, alboroto y drama.

Si bien la comida forma parte fundamental de la cultura, es esencial en lo que se refiere a la mexicana, aunque Novo diga, en su *Historia gastronómica de la ciudad de México,* que el mexicano es sobrio en su alimentación. El cine mexicano ha sabido explotar este tema de la comida y lo mexicano, ya que existe como un valor cultural: aunado al arraigo y a la identidad. La comida no sólo religa, sino que en términos sociales, contrasta. La comida como asunto social y cultural, también es ideológica, también es de clase. La comida es la síntesis cotidiana de la forma en la que los hombres gustan y se incorporan al mundo, es una forma de mostrar afecto, por ejemplo las madres, cuando nos preparan lo que más nos gusta a sus consentidos o reúne cuando invitamos a alguien a comer. La comida contrasta, en el sentido de que una cosa es comer lo que se debe y otra comer lo que se puede, una cosa es comer en cafés o restaurantes, y otra en la calle entre perros y transeúntes, en un puesto de tacos o con la garnachera. Contrasta el campo y la ciudad, contrasta entre los que comen en la cocina y los que comen en el comedor. Lo que comemos y dónde comemos es parte también de la consciencia de clase.[187]

Aunque humilde sea el ranchero… también le gusta el agasaje, el apapacho, darle gusto al gusto. El mexicano es pachanguero, fiestero, le encanta el relajo, pero a la vez, es el medio para mostrar el cariño y el aprecio por el otro, es un presente. En *Mecánica nacional*, en un díalogo entre Eufemio y su compadre, comentan cuando, le muestra los garrafones de pulque que lleva para compartir “Puro néctar de oso compadre, curadito de apio y de tuna pa’garganta supermex” ante lo cual responde Eufemio “como dijo el poeta: mi plumaje es de

---

[187] Varias películas del cine nacional hacen de este tema algo cotidiano, por ejemplo en *Ahí está el detalle* se desarrolla buena parte de la trama en una cocina, donde el trinquetero Cantinflas se pasa comiendo la comida de los patrones, bajo el argumento de que mientras se coma el pan con el sudor de la frente no hará por trabajar, y además si el trabajo fuera algo bueno, ya lo hubieran acaparado los ricos.
Los patrones comen en el comedor y los sirvientes en la cocina, porque en la cocina no se tienen que cuidar las formas, en la mesa del rico no tiene cabida el pobre, pero en la del pobre tiene cabida el rico, o al menos, con esa imagen termina *Ustedes lo ricos*, donde el mexicano se entrega a través de la comida, se da y se deja querer.

esos". La fiesta es en este lugar donde, según Paz, el mexicano se abre al exterior. ¿Será el agasaje o la fiesta una de esas llamadas estructuras existenciarias del *modo de ser* del mexicano? En el caso del mexicano, según Paz, la fiesta da ocasión de revelarse y dialogar con la divinidad, la patria, los amigos o los parientes.[188]

> En ocasiones, es cierto, la alegría acaba mal: hay riñas, injurias, balazos, cuchilladas. También eso forma parte de la fiesta. Porque el mexicano no se divierte: quiere sobrepasarse, saltar el muro de soledad que el resto del año lo incomunica. Todos están poseídos por la violencia y el frenesí. [189]

Mecánica nacional, puede considerarse una oda a la fiesta mexicana, donde el *atasque* y el agasaje son la manifestación de la estética barroca mexicana, del afán de saturación del gusto, pero no solo del gusto sino del estomago. Éste aparece insaciable, pero el mexicano para no hablar de gula, habla de botana. 'Botana', término que hace referencia al aperitivo, pero también al *post*, el cual podría tener su análogo en el hoy denominado, y tan de moda, *after.*

En una escena comenta Doña Lolita "a mí lo que importa es la cosa esa del *piquiniqui*, del arguende… pero ustedes son una bola de inconsecuentes… pa'cuidar la casa si soy buena y para criar a estas malcriadas, pero de que sale algo bonito… hay que se quede con la gata la vieja…". No confundamos una cosa es la comida y otra la botana, la botana es, apenas, el calentamiento de quijada. El mexicano no peca de gula, peca de consentir a la solitaria, pues se dice por ahí "primero comer que ser cristiano". La gula va de la mano de envidia o en todo caso de la soledad. Y es ahí donde en la soledad, doña Lolita quiere darle saciedad a su solitaria: "Hay solitaria… no te llenas nunca". En el pecado llevó la penitencia.[190]

La fiesta se convirtió en unos instantes en tragedia, en la tragedia de un empacho. Frente al atasque, al olvido del haber ya comido viene la indigestión.

---

[188] Paz, Octavio. *Op. Cit.* Pág. 43

[189] *Ídem*. Pág. 44.

[190]Juana Armanda Alegria nos dice que "La abnegación… constituye la trampa más perfecta para su nulificación humana… La mujer abnegada es aquella que sabe soportar con resignación enfermiza las adversidades de la vida…". Cfr. Alegría, Juana Armanda. "La sexualidad de la mexicana" en *Anatomía del mexicano*, Roger Bartra, (comp.), Ed. Plaza y Janés. México, 2002. Pág. 273

Es curioso que la figura de la madre, mártir desde el principio, cargue con el desenlace de la película. En sus manos está, al parecer, llevar a la reconciliación todas las normas llevadas al quebranto. Es la agonía de doña Lolita la que poco a poco restablece el orden. Es en este momento cuando el llanto aparece como digestivo, es el drama gástrico que vuelve todo, poco a poco, a la normalidad. El olvido fue el pecado de doña Lolita, comió más de lo que necesitaba, comió y bebió vorazmente dándole más atención a la comida que a los que los acompañaban. Es curiosa la figura de la madre y, en general de la mujer, ángel y demonio en esta película.

Según Alegria

> la abnegada madre mexicana…es fuente de todo amor y receptora de todo respecto… la imagen materna se tiende sobre el pueblo mexicano como una fuente de protección inmanente… cada hijo venera a su madre por encima de todas las cosas, pero nada más a la suya… dentro de él mismo… y sin embargo, al alcance de todos.[191]

La madre proporciona, a través de su paciencia y cariño, los insumos para la fiesta, es la que "se soba el lomo para guisarles a toda la bola de lombricientos", la que apapacha, muestra y da cariño a través de la comida, muere por exceso.[192]

La fiesta, como revolución axiológica se muestra en la película cuando la fiesta está en su apogeo y los efectos del alcohol intercambian los papeles, las mujeres ebrias (que al inicio se mostraron sumisas, dedicadas a cuidar y alimentar a los demás) comienzan a coquetear y pretendiendo liberarse del yugo del marido. "De que la desgracia llega, se trae sus cuatitas" dice el compadre de Eufemio después de que su mujer y la mujer de su compadre se fueran entre la oscuridad a agasajarse con los norteños, mientras está agonizando la madre de Eufemio.

La agonía de doña Lolita, no es sino la catarsis de la noche, el final del caos y el inicio de la purificación. Son las consecuencias del exceso, del atasque, de los tacos de chicharrón, de frijolitos charros, de los tacos de nana, de *nenepil*, de buche, de trompa, el caldo de oso, el curado de tuna, del rompope, del ron, del tequila y del brandy.

---

[191] *Ídem*. Pág. 278.

[192] En varias ocasiones aparecen en escena una pareja vestida de blanco que come salvajemente en su picnic, es una pareja de jóvenes atascándose de comida, resulta interesante que sus excesos, después, no tengan consecuencias.

Alto precio se pagó en la dispepsia o el empacho, ya que este fue el catalizador para la purga de la fiesta. Pariente del exceso y el atasque, aparece el hartazgo o embarazo gástrico, a falta de no poder dormir comiendo, aparece la frase que acompaña al pecado de la pereza y la gula "Me despierto y me da un hambre, como y me da un sueño… cálele a comer dormida a ver qué tal".

> La Fiesta niega a la sociedad en tanto que conjunto orgánico de formas y principios diferenciados, pero la afirma en cuanto fuente de energía y creación. Entre nosotros la Fiesta es una explosión, un estallido. Muerte y vida, júbilo y lamento, canto y aullido se alían en nuestros festejos, no para recrearse o reconocerse, sino para entredevorarse. No hay nada más alegre que una fiesta mexicana, pero también no hay nada más triste. La noche de fiesta es también noche de duelo.[193]

Este drama del empacho es el final de la fiesta, la cual para Paz, "es ante todo el advenimiento de lo insólito, desaparición del orden; donde el caos regresa y reina la licencia. Todo se permite: desaparecen las jerarquías habituales, las distinciones sociales, los sexos, las clases, los gremios".[194] La fiesta tiene su ser en lo colectivo, a través de ella se da el encuentro, la unión, pero también la diferencia. Al darse, se crea una nueva realidad, un nuevo ambiente; frente a lo rutinario, crea una circunferencia propia. "La Fiesta es una revuelta, una súbita inmersión en lo informe, en la vida pura. A través de la Fiesta la sociedad se libera de las normas que se ha impuesto. Se burla de sus dioses, de sus principios y de sus leyes: se niega a sí misma."[195]

La fiesta revuelve, en ella se crean lazos de placer y felicidad, la sociedad se disuelve y crea una asamblea, una ilusión de unanimidad. En el fondo, la fiesta revelos los intersticios, tensiones y representaciones cotidianas. Al ser un contrato sin convenciones da lugar, en ocasiones, a la muerte, al vómito, el apetito. "La Fiesta es un regreso a un estado remoto e indiferenciado, prenatal o presocial, por decirlo así. Regreso que es también un comienzo, según quiere la dialéctica inherente a los hechos sociales".[196] Es bajo el tema del exceso y el atasque donde lo mexicano se nos hace patente, en el sobrepasarse, salirse de las reglas o medidas.

---

[193] Paz, Octavio. *Op. Cit.* Pág. 45
[194] *Ídem*. Pág. 53
[195] *Ibíd*.
[196] *Ídem*. Pág. 54.

Hay varios temas recurrentes a lo largo de la película como la psicología mexicana, de hecho varias frases de don Eufemio traslapan entre lo psicológico y lo filosófico; por ejemplo cuando en una escena dicen "La cosa es psicológica… que el cinescopio… que el condensador… porque el bulbo… porque si le digo que la tele está mal dirigida, se larga con otro. Que le platique el *maistro*… no más por una bujía mala, cambiamos medio motor… Pero luego jalan más…". Tratando de justificar las acciones se recurre a un ámbito de condición de la totalidad "Lo que pasa es que así somos todos… acéptelo…es nuestra canija condición… el cuento, la movida chueca, el topillo, a ver a quién fregamos…" Lo que pasa mi mayor es que hay que ser vivillo, abusadillo… sabérselas todas e irse a las cargadas…".

> El verbo denota violencia, salir de sí mismo y penetrar por la fuerza en otro. Y también, herir, rasgar, violar —cuerpos, almas, objetos—, destruir. Cuando algo se rompe, decimos: "se chingó".
> Cuando alguien ejecuta un acto desmesurado y contra las reglas, comentamos: "hizo una chingadera".
> La idea de romper y de abrir reaparece en casi todas las expresiones. La voz está teñida de sexualidad, pero no es sinónimo del acto sexual; se puede chingar a una mujer sin poseerla. Y cuando se alude al acto sexual, la violación o el engaño le prestan un matiz particular. El que chinga jamás lo hace con el consentimiento de la chingada. En suma, chingar es hacer violencia sobre otro. Es un verbo masculino, activo, cruel: pica, hiere, desgarra, mancha. Y provoca una amarga, resentida satisfacción en el que lo ejecuta…
> La palabra chingar, con todas estas múltiples significaciones, define gran parte de nuestra vida y califica nuestras relaciones con el resto de nuestros amigos y compatriotas. Para el mexicano la vida es una posibilidad de chingar o de ser chingado. Es decir, de humillar, castigar y ofender. O a la inversa.[197]

Chingar o ser chingado he ahí el dilema del mexicano. El acto de chingar no es propio del hombre hacia la mujer, puede ser de hombre a hombre, de mujer a hombre, de mujer a mujer; es una condición cotidiana, el triunfo radica en salir bien librado, no ser chingado o en todo caso, chingarse a todos los demás. La acción del chingar delimita más bien una esfera existencial que marca el límite entre lo que uno es y hace y lo que los otros son y hacen.

En una parte de la película dice Eufemio "El asunto es más bien… de orden psicológico….lo importante es el balance entre víctima y fregador… porque si el fregador es uno y las víctimas son muchos, pues se produce la inflación… pero si el tú me friegas y yo te friego… pues ahí es donde viene el balance democrático... lo del balance que decía mi compadre es filosofía…". Sin embargo, esto que

[197] *Ídem*. Pág. 81

pudiera creerse lo solo en el ámbito psicológico lo hacen trascender a una norma social “Olvídese de las leyes, aquí la única ley que rifa es la de Herodes…”. Podríamos decir que dicha ley, más que se una condición psicológica es parte de la economía de la existencia misma, vista desde el intercambio y las relaciones interpersonales de los mexicanos. A la vez que implica un estado de resignación que evoca una condición, que ante la distracción o exceso de confianza, puede ser víctima cualquiera “O te chingas o te chingo”. Esto lleva a un estado constante del cuidado del otro, en un sentido preventivo, más que cuidado es alerta constante.

3.3 Conclusiones parciales

La sensibilidad, puede ser vista desde el aspecto psicológico u ontológico, dado que detrás de ella parece manifestarse un presupuesto metafísico, el tema ha tambaleado entre ambas ciencias. Si partimos del supuesto de que existe el *modo de ser* como estructura ontológica que da sentido a un forma de sentir en particular, a un modo vivir la humanidad o apropiársela, tal supuesto tiene sentido.

En nuestro caso tal supuesto tiene la forma de *modo de ser,* el cual en su interioridad o externación se manifiesta como identidad. Pertenece tanto al ámbito subjetivo como objetivo.

Si bien podemos encontrar a quienes niegan tal posibilidad, dado que solo admiten el carácter universal de dicha manifestación, tendríamos que admitir que un *modo concreto de ser*, es a la vez, relativamente particular y relativamente universal, dado que la forma humana universal solo existe como tal, como pura forma, entonces la particularidad de la existencia humana, dentro de sus posibilidades es por mor de una cultura determinada, la humanidad se concretiza en ella.

La vía que utilizamos en esta investigación podría ser cuestionada, pero tómese en cuenta de que partimos de productos culturales relativos a la cultura o mundo que tratamos de analizar. Tratamos de vislumbrar las estructuras subyacentes al modo de ser del mexicano, partiendo desde el sentimiento de

identidad dado con estos referentes, y por lo cual, suponemos, presentan cierta actualidad.

Resulta evidente que los análisis que se han hecho acerca del mexicano se han servido de estereotipos, a modo de hacer comprensibles sus análisis se han recurrido a este tipo de conceptos. Podríamos de decir, que los estereotipos son tanto formas que aparecen reproducidas en la cotidianidad para hacerla comprensibles, pero también nos reproducimos en ellas a modo de identificación para saber qué lugar ocupamos en la realidad. Es muy kantiano, pero podríamos decir que solo conocemos la realidad en la medida en que le damos forma, pero tales formas no están desligadas de la existencia concreta, son dialécticas. Si bien en estas formas podemos reconocer rasgos y analizarlos, son parte de un todo. Si ontologizamos las formas es porque ellas nos hacen ser de cierta manera.

No deja de resultar interesante, como para algunos pensadores, principalmente para los que iniciaron el siglo XX, veían en estas formas o estereotipos una condena posible de superar: el indio, el mestizo, el pelado, el naco, el pachuco, el caifan, etc. De tal modo que no se conformaron a describir a los estereotipos a través de sus rasgos más característicos, sino que intentaron superarlos a través de prototipos (modelos deseables) que permitieran superar la realidad. Los fracasos de los proyectos políticos (La Revolución, principalmente) daban pie a preguntarse cuál era la causa del fracaso (Caso, Vasconcelos, Ramos). Comenzaron con el diagnóstico de la realidad y circunstancia histórica que les era propia, sería injusto juzgarlos en sus equivocaciones. Ante lo cual no deja de ser relevante el compromiso que tuvieron, sus cuestionamientos y respuestas excedían, tal vez, a la filosofía; pero en todo caso tendríamos que admitir su intento por hacer comprensible la realidad, en particular, la del mexicano, y encontrar en ella problemáticas que eran posibles de superar.

Después de la mitad de siglo XX, tanto Paz, como Portilla y Uranga, tiene conocimiento de otros métodos que permiten nuevos análisis, que en el caso de los dos últimos tratan de superar los estereotipos, pero que no dejan de recurrir al análisis de los rasgos que conforman al mexicano, buscando en ellos una estructura fundamental.

Los rasgos y estructuras que pudimos encontrar desde lo analizado, podríamos entenderlos en su doble faceta, tanto ontológica como psicológica:

La vida y la existencia son sentidas y vistas desde el albur, el azar y la incertidumbre. Se resalta constantemente la vida, desde su carácter efímero. Se renuncia a ubicarla en valores trascendentales, lleva a la renuencia e indecisión, al disimulo: las cuales son patentes en el relajo, la jalada, la fiesta y lo cómico. Se manifiesta varios ámbitos, uno de los más notables es lenguaje, siempre elusivo, escurridizo. Se patentiza constante el aniquilamiento a de la adhesión a algún valor. La libertad, trata de manifestarse negativamente, como libertad fuera de cualquier valor. Así, la existencia que asume este tipo de libertad aparece como *autoaniquilamiento* y voluntad de autodestrucción.

En la vida y la existencia, el mexicano reconoce que nada trasciende, nada hay más valioso que vida. La afirmación de la vida parece expresar un aspecto de la estructura esencial del mexicano: su carácter Dionisiaco. Pura voluntad.

4. Conclusiones finales

Los asuntos tratados a lo largo de estos tres capítulos nos permiten apuntalar lo siguiente:

El problema de la identidad, no es un tema ya concluido, si bien otras ciencias sociales han contribuido y tratado el tema, no lo han agotado. Siguen siendo pertinentes las preguntas ¿Quiénes somos? ¿Cómo hemos llegado a dónde estamos? ¿Hacia dónde nos dirigimos? ¿Habrá alguna condición inserta en nuestro ser colectivo que no nos permita superar los problemas de nuestra realidad?

Así hablar acerca del carácter nacional, no solo trata de responder a aquello que nos une o nos condiciona a ser participes de una realidad en común, sino también a preguntarnos ¿por qué sentimos como sentimos, por qué ciertas manifestaciones nos unen y nos permiten identificarnos?

Podríamos decir que la nación, es solo una de las manifestaciones de lo que nos hace tener un ser común. Desde el ámbito científico, el concepto nación explica ciertos valores compartidos, así como el sentido y realidad de ciertas instituciones fundadas en el ser de esa comunidad. Si bien a ese ser común lo atraviesa la ideología, que pareciera funcionar como un instrumento de dominación y alienación; resulta por otro lado, tal vez en un sentido positivo, que precisamente es la mejor expresión del ser común, ya que a través de ella aparece los nos han heredado y transmitido generaciones pasadas, en ese sentido el conocimiento que tenemos acerca de nosotros mismos se funda en lo ya conocido, en la herencia y tradición.

La ideología, ha tenido un significado peyorativo desde hace ya algunos siglos. Sin embargo, la ideología no queda solo en el ámbito conceptual, sino que en la realidad permite que los individuos que perteneces a ella se comuniquen, activa el intelecto individual, por ello parece mostrarse como aquello que condiciona el entendimiento colectivo, a través de productos que permiten su continuidad. Estos productos nos son puramente conceptuales, más bien se insertan en la sensibilidad cotidiana.

El Estado-nación ha sabido utilizar en beneficio de su propia conservación los productos que se forjan a nivel colectivo como instrumentos (aparatos ideológicos) de legitimación, ya que al mismo tiempo que son intrumentalizados, a la vez, cumplen con la función de crear y recrear identidad de una comunidad. El Estado-nación, recurre a la cultura nacional para legitimarse, precisamente porque la cultura y la ideología nos hacen ver como parte del todo, natural y justificado. Una vez que se recurren a estos ámbitos poder decir, que cuando se instrumentalizan son, a la vez, "estrategias estéticas". Esto le permite al Estado nación colarse a través de los sentidos para lograr, en la medida de lo posible, la hegemonía, pues a través de la adhesión afectiva e identificación del pueblo o colectivo, el Estado, en el caso mexicano, lleva a cabo su afán de legitimación.

Sólo cuando la "construcción" de identidades nacionales con fines políticos logra cimentarse en la población, se puede hablar de una cultura nacionalista. El nacionalismo se nutre de la cultura, de la historia, de las tradiciones y costumbres, así como de expresiones más intelectuales, por decirlo así, como el arte y la filosofía.

La identidad tiene su fundamento en el concepto de talidad, es decir, aquello por lo cual la realidad es tal cual es; así la función de la esencia, entendida como esencia, no es especificar la realidad sino estructurarla. Es la cosa misma en cuanto es real, algo absolutamente individual, es lo propio y característico de cada cosa. Las esencias individuales, al dar lugar a otras, forman especies. El mundo está, en último término, integrado por unas esencias constitutivas básicas que nacen, se extinguen, se repiten, engendran a otros individuos (generación) u originan especies nuevas (evolución). La esencia del hombre es esencia abierta: constitutiva, es una *realidad personal,* en la que se hace posible que lo individual, lo social y lo histórico sean sus propias dimensiones.

El hombre como esencia abierta está condicionado con un modo o forma de estar fundamentalmente en la realidad: *modalidad existencial.* En ese sentido estaría dentro de la posibilidad de ser hombre la estructura ontológica o existencial que permitiría que él mismo sea afectado por el mundo así como el modo en que

sería afectado. Si algo nos afecta es que porque siempre estamos ya potencialmente dispuesto a ser afectados: *disposición afectiva*, la llama Heidegger. Ésta responde, precisamente, a un estado preexistente del ánimo afectado.

En lo que refiere a la identidad y esencia del ser humano, aparecen como el resultado de una tensión, la cual implica ya cierta estructura existencial. Precisamente porque estamos ya siempre anímicamente templados, es decir, nos encontramos ya de antemano en un *modo existencial* o *modalidad existencial* fundamental. Precisamente porque ésta hace posible que el hombre sea una esencia abierta, permite a su vez la comunicación y conformación respecto al mismo mundo, es una forma de estar en él como otras.

Esta forma, como apertura originaria, permite que los "sentidos" puedan ser "tocados", y lo que en ellos manifiestan o comunican aparecen como algo significativo, es decir, tiene sentido; de tal manera que lo que los toca se muestre en la afección; el modo en que somos y, a la vez, nos afecta el mundo.

Precisamente porque siempre estamos ya en una *modalidad existencial* y una disposición afectiva, ello posibilita, al mismo tiempo que origina, la comprensión de nuestro mundo, éste se nos abre y, en el modo en que se nos abre y cierra, determina la forma o modo en el que ha de ser comprendido. *Las formas que se imprimen en nuestra modalidad existencial* por un lado, nos *templan* y, por otro, nos *persuaden*, y no sólo eso, sino que estamos siempre ya *dispuestos* a la persuasión.

Lo que nos afecta es lo sensible, es la apertura con una forma determina la nos afecta y a la cual se le da significado. Si lo sensible es significativo, lo es porque ha sido organizado, *trabajado*; esto es lo que le permite encarnar un significado. *La forma ordena lo sensible para producir determinado significado*. Percibir es un proceso complejo en el que no sólo se percibe sensiblemente, sino que a su vez se recuerda, se imagina, se siente, y también se piensa.

Percibir es a la vez un acto individual y social. Se percibe dentro de un contexto social, cultural, que impone a la percepción individual ciertos hábitos, estructuras, o esquemas perceptivos, que determinan el modo como el sujeto

organiza los datos que le proporcionan sus sentidos. Los hábitos con los que se organizan los datos sensibles, tienden a convertirse en normas o reglas rutinarias, la percepción en la vida cotidiana tiende a repetirse en esquemas invariables.

Estos esquemas permiten comprender e insertase en el mundo del cual se forma parte. El mundo o la cultura tienen la finalidad de humanizar, es decir, hacernos hombres respecto de un mundo. Es en y a través de la cultura que se crean *formas* de estar en la realidad. La cultura es la forma suprema a través de la cual adquiere una forma determinada la *modalidad existencial*, ella es la condición agente de la condición, disposición agente de la disposición. Las formas que operan en un mundo o cultural determinado forman el *modo existencial* o *tonalidad* a través de las cuales este debe ser comprendido y aprehendido. La formación de la cultura es un proceso dialéctico, un mundo solo es aprehendido y comprendido a través de sus formas, éstas solo son captadas a través de la materia conformada, la cultura aparece como el halo formal que impregna y manifiesta la comunidad de todas estas formas.

Para estar en un mundo, se nos *condiciona* formalmente, lo cual nos sitúa y dispone, al mismo tiempo, a reconocer nuestra *modalidad existencial* a través de las formas perceptibles de un mundo: *identidad*. Las esencias individuales forman las especies. La manifestación de la forma de ser como *especie* podríamos decir que se da como aspecto o apariencia: *identidad*. La identidad presupone ya su *condición* humana. En el caso del hombre, pertenecer a una especie, es pertenecer a un *phylum* (tipo) *determinado;* esa pertenencia es un momento constitutivo de la realidad sustantiva del hombre, sin la cual la propia sustantividad no podría tener realidad. La vida se transmite genéticamente, las formas de estar en la realidad se entrega por tradición: transmisión tradente. Es la capacitación formal de estar en la realidad

La revelación del ser a través de la forma, en la percepción, nos permite captar y acceder a la esencia. El tener acceso a la forma estética nos permite ver que *el sujeto se objetiva en la forma*, esto es un movimiento dialéctico; el objetivarse implica desprenderse al mismo tiempo que se mantiene prendido.

Forma estética, ésta sería una forma que *expresa o manifiesta un modo de ser* de estar fundamentalmente en la realidad.

Una *modalidad existencial* condiciona también sus formas simbólicas, su formación y su uso: contrato existencial. La *identidad* requiere de *ideas*, *figuras*, *tipos*, *ejemplares*, en general, *símbolos* y representaciones para aparecer como tal. La *identidad* se manifiesta a través de la cultura, a través de lo simbólico; el ser de lo simbólico recae en su ser *común, comunitario.* El *modo de una forma depende del modo del sujeto* en que dicha forma se recibe.

La existencia propia se pone, a la vez que se realiza, en un tiempo y espacio determinado. La *identidad*, entendida como *modo de ser* presenta, por un lado, un aspecto objetivo (mundo, cultura) y, por otro, uno subjetivo, se vive, se siente; ambos a su vez constitutivos y trascendentes. La dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo de la identidad se da en la autoafirmación o apropiación de un modo de ser frente al mundo. El *modo ser* concreto expresa una posibilidad de existir humanamente.

En lo que respecta al mexicano, su modo de ser o forma de apropiarse del mundo, resulta que su propia existencia se le aparece y es sentida como un constante juego o al menos sometida a las reglas de este: al azar, al albur.

Frente a la incertidumbre, la vida se vuelve lo que único que habría que valorar, pero como la vida siempre se manifiesta como una voluntad que propone valores; una actitud constante del mexicano es su renuncia a ellos o puesta en crisis; así parece nulificarse el valor de ella misma. Así lo que se dan actitudes como la renuencia e indecisión, el disimulo, el relajo, la jalada, la fiesta, lo cómico y el lenguaje. Se patentiza constante el aniquilamiento, la adhesión a algún valor. Si la vida es juego, incertidumbre habría que entenderla fuera de toda determinación. Así, la libertad es negativa, o afirmación de ella misma, libertad fuera de cualquier valor. Así, la existencia de mexicano aparece como *autoaniquilamiento* y voluntad de autodestrucción.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*, *Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* Ed. FCE. México, 1993.
- Aristóteles, *Acerca del Alma,* (Tr. Patricio de Azcárate). Ed. Losada, Argentina 2004.
- Bartra Roger (comp.). *Anatomía del mexicano*, Ed. Plaza y Janés. México, 2002.
- Bartra Roger, *La jaula de la melancolía, Identidad y metamorfosis del mexicano*. Ed. Grijalbo. México, 1987.
- Baudrillard Jean, *De la Seducción*, (tr. Elena Benarroch), Ed. Altaza, México 1999., p. 24.
- Béjar Navarro, Raúl. *El mexicano: aspectos culturales y psicosociales*, Ed. UNAM, 2a. ed., México, 1981.
- Béjar, Raúl y Rosales, Héctor. *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural nuevas miradas*. Ed. UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México, 2005.
- Bonfil Batalla G. *México profundo. Una civilización negada*. Ed. Grijalbo. Col. Los noventa. México, 1990.
- Brading, D. *Patriotismo y nacionalismo en la historia de México*. Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. 1995
- Cansino Cesar. “Usos, abusos y desusos del nacionalismo en el México contemporáneo”. Araucaria. Año 7. No. 13. Primer semestre de 2005.
- Caso, A. “La patria dolorosa” en Gabriela Mistral *Lectura para maestros*. Ed. UNAM, México, 2001.

- Caso, A. “La patria dolorosa” en Gabriela Mistral *Lectura para maestros*. Ed. UNAM, México, 2001.

- Eagleton Terry, *Ideología, una introducción*. Ed. Páidos, (Tr. Jorge Vigil Rubio). España, 1997.
- Fernández Perea, M. en Florescano, Enrique *Mitos mexicanos.* Ed. Aguilar, México 1995.

- Ferrater Mora J. *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1965.
- Florescano Enrique. *La historia y el historiador*. Ed. FCE, Fondo 2000. México, 2000
- Florescano, Enrique*, El nacionalismo cultural 1920-193*, en la *La Jornada*, 26/08/2004.
- Florescano, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, Ed. Taurus, México, 2002.
- Frost Elsa C., *Las categorías de la cultura mexicana*, Ed. UNAM, 2ª ed. México, 1990.
- Gómez de Silva Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Ed. FCE, México, 2001.
- Pizarro Ana. *Hacia una historia de la literatura latinoamericana.* Ed. El colegio de México, 1987.
- Habermas Jünger, *Identidades nacionales y postnacionales*, Ed. Tecnos, (Tr. Manuel Jiménez Redondo) 3ª ed. Madrid, 2007.
- Heidegger, M. "La constitución existencial del Ahí" en *Ser y tiempo.* (Tr. Jorge E. Rivera). Editorial Universitaria. Col. El saber y la cultura. 4ª ed., Chile, 2005.
- Kant, Immanuel. *Critica del Juicio*, (Tr. M. García Morente). Ed. Porrúa, México, 1969
- Kant, Immanuel. *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. Ed. Alianza, México, 1973.
- Kundera, Milan. *La insoportable levedad del ser.* Ed. Tusquets- Fábula, México, 1998. Pág. 2
- León-Portilla M., *Los antiguos mexicanos a través de sus cantares.* Ed. SEP-FCE. Col. Lecturas mexicanas. No. 3. México, 1983
- Mandoki, K. *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I*. Ed. FONCA-CONACULTA-Siglo XXI. México, 2006.
- Mandoki, K. *Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosaica II*. Ed. FONCA-CONACULTA-Siglo XXI. México, 2006.

- Mandoki, Katya. *La construcción estética del estado y de la identidad nacional. Prosaica III.* Ed. Siglo XXI, México 2007.
- Monsiváis C. “Léperos y catrines, nacos y yupis”, en *Mitos mexicanos,* Enrique Florescano (comp.) Ed. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, México, 1995.
- Monsiváis, Carlos. *Cultura y sociedad en los 70,* en Cultura y sociedad en México y América Latina, Ed. CENIDIAP-INBA, núm. 4, México, 1987
- Mosterín Jesús. *Filosofía de la cultura*. Ed. Alianza. España, 1993.
- Nicol, E. *Metafísica de la expresión.* Ed. FCE, 2ª ed. México, 2003.
- Pabón José y De Urbina M. S. *Diccionario Manual Griego*. *Ed. Vox 2000.*
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*, Ed. FCE, 3ª ed., México 2002.
- Portilla, Jorge. Fenomenología del relajo y otros ensayos. Ed. FCE, Biblioteca joven. México 1984.
- Ramírez, Santiago., *El mexicano; psicología de sus motivaciones*. Ed. Grijalbo México, 1977.
- Ramos Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ed. Austral, México, 2005
- Ramos, Samuel. *Filosofía de la vida artística.* Ed. Austral. México, 1991. Pág. 147
- Sánchez Vázquez A. *Filosofía y circunstancias*. Ed. Anthropos-UNAM). México. 1997.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Invitación a la Estética*. Ed. Grijalbo México, 1992.
- Segovia, Rafael. *La politización del niño mexicano*. Ed. Colegio de México. 2ª ed. México. 1979.
- Tibón G. *Historia del nombre y de la fundación de México*. Ed. FCE. México, 1975.
- Vasconcelos, J., La raza, cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur, Agencia Mundial de Librería, Tipografía Cosmos, Barcelona, 1925(?), 2 hojas + 294 pp.

- Verneaux, R., *Epistemología general o crítica del conocimiento*. (Tr. L. Medrano). Ed. Herder. 10ª ed. Barcelona, 1999. Pág. 172
- Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano.* UNAM. México, 1979.
- Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, Ed. SEPsetentas, México, 1973.
- Zubiri X. *Sobre la esencia*. Ed. Alianza. España. 1985.

En línea

- ACOSTA PÉREZ, Betty. *La identidad nacional: una visión desde la sociedad cubana*. En: Revista Iplac. No. 1, Enero-Abril, 2010. [En línea] Disponible en URL: http://www.revista.iplac.rimed.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=109:qla-identidad-nacional-una-visi&catid=17&Itemid=118.
- Aguilar Camín H., "Notas sobre nacionalismo e identidad nacional. La invención de México", en Nexos, núm. 187, julio de 1993. [En línea] Disponible en URL: http://www.nexos.com.mx/?p=6803
- Aranguren José L., "El buen talante" en Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013 [En línea]. Disponible en URL: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcmw462
- Astancio, Martín. La identidad en la esencia metafísica. En *Aparte Rei* Núm. 13. [En línea] Disponible en URL: http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/identidad.pdf
- Bartra R. "Los hijos de la Malinche", en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Margo Glantz (comp.). Ed. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara. México, 2002.
- Biagini, E. *Filosofía Latinoamericana*. En: CECIES [en línea]. Disertación pronunciada en el Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile (06/2005). Disponible en URLhttp://www.cecies.org/articulo.asp?id=61>
- Casas Pérez M. "La identidad nacional mexicana como problema" en: Arte y cultura 27/02/11. Disponible en URL: http://arteycultura2011.wordpress.com/2011/02/27/

- Hurtado Galves, **José Martín**, “Una revisión sobre el concepto de identidad del mexicano “. En: *Amerika*, núm. 4, 2011, Publicado el 31 marzo 2011, [En línea] Disponible en URL: http://amerika.revues.org/2067 ; DOI : 10.4000/amerika.2067
- Cota Meza, R. “La búsqueda de lo mexicano”. En: Milenio. (04, 2010). Disponible en URL: http://bajacalifornia.milenio.com/cdb/doc/impreso/8826777
- Gállegos, Rafael, I*deología, identidad y cultura.* Artículo en línea. Disponible en URL: http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/83/Archivos/Departamento%20de%20Investigaciones%20y%20publicaciones/Articulos%20Doctrinarios/Pol%C3%ADticas/Ideologia%20Identidad%20y%20Cultura.pdf
- Gramsci Antonio. *La formación de los intelectuales* [En línea] Disponible en: http://www.ibe.unesco.org/publications/ThinkersPdf/gramscis.pdf
- Guerrero Aguilar A., *El significado del nombre de México*. En Sociedad de Historia. [En línea] (2010), [consultado 21.Feb. 2011]. Disponible en: < http://www.sociedaddehistoria.com/textos/Significado_Mexico.pdf >
- Guerrero Aguilar A., *El significado del nombre de México*. En Sociedad de Historia. [En línea] (2010), [consultado 21.Feb. 2011]. Disponible en URL: http://www.sociedaddehistoria.com/textos/Significado_Mexico.pdf
- Knight Alan. *La identidad nacional*. En: *Nexos* [En línea]. (Agosto, 2010). Disponible en: URL: http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulov2print&Article=248554
- Mercado Maldonado A., y Hernández O. A., “El proceso de construcción de la identidad colectiva”. En: Convergencia Revista de Ciencias Sociales.. Vol.17 no.53 (Mayo /Ago. 2010). [En línea] Disponible en URL: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=s1405-
- Moreno Romo Juan, C. “El trasfondo espiritual de nuestros racionalismos. O sobre el preciso punto en el que difieren la modernidad más bien luterana y la genuinamente cartesiana” en *Signos Filosóficos*, vol. XIII, núm. 26, julio-diciembre, 2011, pp. 115-131.

- Pérez Montfort, Ricardo. *Las invenciones del México indio. Nacionalismo y cultura en México 1920 – 1940.* [En línea] Disponible en URL: www.prodiversitas.bioetica.org/nota86.htm
- Reynoso Jaime, J. “Enrique Florescano Mayet: el nombre y su condición histórica”. En: Proyecto de ensayo hispánico, Crítica. [En línea] Dispobible en URL: http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/florescano.htm
- Rovira, Carmen. “Ezequiel A. Chavez”, en *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX.* CEFILIBE, México, 2014. [En línea] Disponible en URL: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/filosofos-mexicanos
- Scheller M. *Sociología del saber,* versión electrónica Aleph
- Vasconcelos José. *La raza cósmica, Misión de la raza iberoamericana*. *Notas de viajes a la América del Sur*. Ed. Agencia Mundial de Librería. Madrid 1925. [En línea] Disponible en URL: http://www.filosofia.org/aut/001/razacos.htm
- Zubiri, X. *El hombre, realidad personal*, 1963. [En línea] Disponible en URL: http://www.zubiri.org/works/spanishworks/hombrerealidadpersonal.htm
- Zubiri, X. La dimensión histórica del ser humano. Lección dada el 31 de enero de 1974, en la Sociedad de Estudios y Publicaciones [En línea] Disponible en URL: http://www.zubiri.org/works/spanishworks/Dimensionhistorica.htm

Películas

- Ibañez, Juan. *Los Caifanes.* Estudios América y Cinematográfica Marte. México, 1966. Dur. 95 min.
- Alcoriza, Luis. *Mecánica nacional*. Producciones Escorpión S. A. México, 1971. Dur. 104 min.
- Bustillo Oro, Juan. *Ahí está el detalle.* Grovas-Oro Film. México, 1940. Dur. 112 min.