



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL DESAPEGO DE LA REALIDAD EN MÉXICO
EN LA OBRA DE SAMUEL RAMOS.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

TANIA ELIZABETH ORTIZ GUADARRAMA

ASESOR

DR. GUILLERMO MOISÉS HURTADO PÉREZ



MÉXICO, D.F.

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria

A mi padre, Armando y a mi madre, Ana Bertha,
a los que amo con todo mi corazón.

Agradecimientos

A mi madre, Ana Bertha, por su infinito amor, su ternura maternal, su paciencia y porque su simple presencia en mi vida la hace mejor

A mi padre, Armando, por todo su apoyo y amor incondicional, por ser un hombre excepcional que me sirve como el mejor ejemplo y llena mi vida de alegría.

A Brenda, por ser, no sólo mi hermana, sino también mi mejor amiga.

A Julio, por su compañía, su buen humor y calidez.

A Miguel, por todo su amor y su apoyo, por enseñarme que es posible estar bien y darme los mejores cinco años de mi vida.

A mi tía Alicia, por llenar mi infancia de bellos recuerdos y porque siempre la llevo en mi corazón.

A Dayanira, por la amistad incondicional, la asesoría técnica y por ayudarme a mantenerme cuerda durante este proceso.

Al Dr. Guillermo Hurtado, por todo su tiempo y paciencia, por sus consejos sobre la vida académica y su pasión por la filosofía mexicana que me sirve de ejemplo.

A la Dra. Ana Luisa Guerrero, por su gran ayuda, y su trato cálido y sincero.

Al Mtro. Victórico Muñoz, por su paciencia, su claridad de mente y su amabilidad.

Al Lic. Luis Patiño, por todo el tiempo que me ha dedicado, su ayuda y por sus muchísimos consejos.

Al Dr. Carlos Oliva, por la ayuda y el tiempo prestados.

A mis abuelos, los que conocí y lo que no, porque ustedes son los responsables de las hermosas personas que son mis padres, Armando y Ana Bertha.

A Gabriel y Rubén, por los buenos momentos que me han brindado y por su amistad duradera.

A Verónica, Yael, Nancy y Raúl, por su compañía, su amistad y su apoyo.

A mis tíos Georgina, Vicky, Víctor, Alfredo, Enrique, Fernando y Óscar por todo su cariño y su presencia en mi vida.

A mis primos Jocelín, Miguel Ángel, Liliana, Tomi, Verónica, Ricardo y Alejandro por su entrañable compañía y los imágenes con que llenan los recuerdos de mi infancia.

A la Kika y el Robin por alegrarme todos los días con su presencia.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por la excelente calidad de la educación que imparte y por la oportunidad que me ha brindado de estudiar en una de las más grandes casas de estudios del mundo.

Índice

Introducción	1
Capítulo I. La concepción del hombre de Ramos como fundamentalmente integrado a su mundo	7
1.1 Concepto del Nuevo Humanismo	8
1.2 La ontología regional de la realidad y la justificación de la antropología filosófica	11
1.3 El concepto de filosofía	12
1.4 La antropología filosófica	17
1.5 Las capas del ser del hombre	26
1.6 Objetividad de las categorías del conocimiento	30
1.6.1 Contraste con las categorías kantianas.....	32
1.7 Objetividad de los valores	33
Capítulo II. Proceso de desapego de la realidad en México	37
2.1 La generación del sentimiento de inferioridad según Alfred Adler	38
2.2 La distinción de los tipos generales de actitud de Carl Gustav Jung	42
2.3 El análisis psicológico que hace Ramos del mexicano	45
2.4 Problemas del análisis psicológico e interpretación de Ramos	50
2.5 Análisis psico-histórico que hace Ramos del mexicano	56

Capítulo III. Consecuencias del desapego de la realidad en México	75
3.1 Expresión del sentimiento de inferioridad en los diferentes tipos sociales mexicanos	76
3.2 Patrones de conducta generados por el desapego de la realidad en México	87
3.2.1 Mimetismo mexicano	87
3.2.2 Mexicanismo puro	92
3.3 El <i>abandono de la cultura</i>	98
3.4 <i>Ricorsi</i> o la falsa historia	107
Conclusiones	117
Bibliografía	125

Introducción

El trabajo de tesis que a continuación se desarrolla tiene como eje rector al desapego de la realidad nacional que sufre el mexicano, y como objetivo mostrarlo como la forma distorsionada que se da en México de la relación que todo hombre sostiene con su entorno. Este objetivo se cumple por medio de la relación entre los tres capítulos que componen este trabajo.

En el primer capítulo se expone la concepción del hombre que Samuel Ramos desarrolla y maneja en su obra *Hacia un Nuevo Humanismo*. Ramos explica y se adhiere al objetivo principal del Nuevo Humanismo que consiste en lograr que el hombre se conciba a sí mismo como un ser unitario en estrecha relación con su mundo, por medio de la cual accede a la totalidad del mundo, a lo universal.

El cumplimiento de este objetivo descansa en el ejercicio de una ciencia diseñada específicamente para ello, la antropología filosófica, cuyo establecimiento se justifica en la ontología regional de Husserl, y busca, en primer momento, desarrollar una concepción *a priori* del hombre y un esquema de la estructura de su ser, para luego enfrentar al hombre concreto particular.

En el segundo y tercer capítulo se aborda el caso concreto particular que Ramos analizó en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, el del hombre mexicano, para determinar la forma de la relación de este hombre con su mundo; por medio de un estudio de carácter psicológico, apoyado en la doctrina de Adler y Jung, e histórico, que abarca desde la Conquista hasta la época contemporánea de Samuel Ramos, en el que se revela que la relación con la realidad en México toma la forma del desapego.

Esta forma por la que el mexicano ve su realidad, y por tanto el mundo, se ha manifestado en su vida a través de diversos fenómenos históricos y conductuales, representando un mal que condena la mayoría de sus empresas al fracaso, y ha imposibilitado una reforma social y espiritual verdadera.

Es de vital importancia exponer la cronología de la creación y publicación de ambas obras mencionadas: Ramos publicó *El perfil del hombre y la cultura en México* en 1934, realizó una segunda versión de ésta obra en 1938 —a la cual aumentó únicamente el apartado “El indígena y la civilización” que se había descartado en la primera versión—, en 1940

publica *Hacia un Nuevo Humanismo* y en 1951 una tercera versión de *El perfil del hombre y la cultura en México*.

En esta edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* Ramos aumenta su volumen original a 145 páginas, al volver a prescindir de “El indígena y la civilización”, y agregar un importante prólogo y siete ensayos,¹ estos son: “La educación y el sentimiento de inferioridad”, “La pasión y el interés”, “Juventud utopista”, “La lucha de las generaciones”, “Cómo orientar nuestro pensamiento”, “La pedantería” y por último “Justo Sierra y la evolución política de México” los cuales no sólo continúan con la temática de la vida mexicana en esta obra sino que la rematan.

En el prólogo a la edición de 1951, en el cual Ramos responde a algunas objeciones hechas a las versiones de 1934 y 1940, éste señala:

Es claro que el problema filosófico acerca de la esencia del hombre es una cuestión de orden general que debe tratarse *in abstracto*, sin hacer referencia a ningún caso en particular. Pero aún así está considerado el tema en mi libro *Hacia un Nuevo Humanismo*, su elaboración fue impuesta por una idea surgida en el libro anterior,² la cual es su desarrollo filosófico. De esta manera, los dos libros quedan relacionados entre sí, uno como consecuencia del otro.³

En esta cita se revela que Ramos escribió *Hacia un Nuevo Humanismo* a raíz de las elaboraciones contenidas en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Sin embargo la estructura del presente trabajo de tesis rompe deliberadamente con la cronología de la obra de Ramos, que establece la creación de *El perfil del hombre y la cultura en México* en 1934, anterior a *Hacia un Nuevo Humanismo* en 1940, al realizar primeramente una lectura de *Hacia un Nuevo Humanismo* seguida por la de *El perfil del hombre y la cultura en México* debido a varias razones.

La primera consiste en que, de las tres versiones existentes de *El perfil del hombre y la cultura en México*, en este trabajo de tesis se usa primordialmente la tercera, debido a que el prólogo y los siete ensayos que se le adicionaron completan el carácter de la obra y, sobre

¹ Víctor Adib, “Samuel Ramos” en *Novedades* de México del 13 de julio de 1952. Consultado en el Archivo Samuel Ramos de la Biblioteca Eduardo García Máynez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en junio de 2009.

² Refiere a *El perfil del hombre y la cultura en México*.

³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 17.

todo, porque en las especificaciones realizadas en el prólogo al concepto del sentimiento de inferioridad, Ramos logra algo mayor, determinar el proceso psicológico por el que se trunca la relación del mexicano con su realidad; esta versión publicada en 1951 es posterior a *Hacia un Nuevo Humanismo* de 1940, lo cual denota la necesidad que Ramos sintió de regresar a *El perfil del hombre y la cultura en México* y ampliar su estudio del mexicano y su realidad.

A esto se suma que, en su época, la primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* causó cierto desconcierto en México debido a la novedad de su temática y a que su estudio de carácter psicológico e histórico no parecía estrictamente filosófico a primera vista, lo cual provocó que pasara tiempo en ser correctamente caracterizado como “un ensayo de caracterología y filosofía de la cultura”,⁴ pues el mismo Ramos señala que “una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia”.⁵

El pensamiento de José Ortega y Gasset, que todavía no era conocido a fondo en México,⁶ hubiera ayudado a probar la validez filosófica del estudio del mexicano, pero Ramos, que ya conocía su doctrina,⁷ no la usó íntegramente en la justificación de este estudio, más bien retomó ciertos conceptos de Ortega⁸ y de su lectura de Hartmann, Scheler, Boutroux, Husserl, Spengler, entre otros, para realizar *Hacia un Nuevo Humanismo* en 1940, en el cual crea una estructura *a priori* del hombre que refuerza el tratamiento filosófico del caso concreto mexicano en *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934.

Del apoyo y fortalecimiento de la validez filosófica que recibe *El perfil del hombre y la cultura en México* de *Hacia un Nuevo Humanismo*, se toma la consideración de que la lectura de la primera se enriquece, y adquiere mayor significado y sentido por medio de la lectura previa de la segunda, como Rafael Moreno escribe en 1969:

El perfil del hombre y la cultura en México y *Hacia un Nuevo Humanismo*, la obra de 1934 apunta e inicia la de 1940 y ésta proporciona la teoría que vuelve

⁴ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 10.

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ Julián Marías señala, en el prólogo a la tercera edición de *Meditaciones del Quijote* de 1984 de Ortega y Gasset, que cuando su Comentario a *Meditaciones del Quijote* apareció por primera vez en 1957, “uso de relieve lo sustancial de su contenido, sus conexiones con el resto de la obra de Ortega y con el pensamiento contemporáneo: todo lo que se había pasado por alto desde su publicación en 1914”.

⁷ Samuel Ramos publica *Hipótesis* en 1928, obra que incluye un artículo titulado “Ortega y Gasset, espectador” donde escribe acerca de la obra *El Espectador* de Ortega, sin embargo en *El perfil del hombre y la cultura en México* no menciona o cita a Ortega.

⁸ En esta obra Ramos utiliza el escrito “Vitalidad, Alma, Espíritu” de Ortega contenido en *El Espectador* y en la bibliografía aparecen las obras *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*.

totalmente filosófica a la primera. *El perfil del hombre y la cultura en México*, con las herramientas filosóficas y psicológicas de su hora es una antropología del hombre mexicano; *Hacia un Nuevo Humanismo* manifiestamente se define como un programa de antropología.⁹

Este esquema de trabajo coincide con la metodología propia de la antropología filosófica, la cual establece algunas ideas pertenecientes al concepto *a priori* del hombre para después darle contenido a través del ser concreto del mexicano, yendo de lo universal a lo particular.

En este trabajo la autora presenta primero la idea del hombre en abstracto, entendido como el hombre en relación con su mundo, para sentar las bases que propicien un mejor análisis y entendimiento del ser del mexicano y la relación que sostiene con su realidad.

También cabe señalar que el término *desapego* como tal, no fue usado por Ramos, mas en este trabajo se utiliza por considerar que encierra todas las formas por las que el mexicano se distancia de su realidad y niega la determinación que ésta ejerce sobre su ser y su vida, como el abandono, el olvido, el desdén, la omisión, etc.

La elección del desapego de la realidad en México como tema principal de este trabajo y como clave de lectura de *El perfil del hombre y la cultura en México*, por sobre temas más conocidos de la obra de Ramos, también se debe a varias razones.

Si bien muchos estudios sobre la obra de Ramos se han centrado en su concepto del sentimiento de inferioridad en el mexicano y éste constituye el elemento por el cual comúnmente se interpreta *El perfil del hombre y la cultura en México*, en este trabajo la clave de su comprensión e interpretación es el desapego de la realidad nacional por parte del mexicano, pues reúne el estudio psicológico e histórico del ser del mexicano realizado por Ramos, constituyendo un concepto verdaderamente filosófico, del ámbito de la filosofía de la cultura; mientras que el sentimiento de inferioridad representa un fenómeno y un concepto psicológico —el mismo Samuel Ramos dedica gran parte de su prólogo a la tercera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* a reafirmarlo como un mero error de la

⁹ Rafael Moreno, “El humanismo de Samuel Ramos. Guía para la sociedad contemporánea”, en *Excelsior* de México de julio de 1969. Consultado en el Archivo Samuel Ramos de la Biblioteca Eduardo García Máynez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en junio de 2009.

estimación propia y no como parte inherente del ser del mexicano—, que por sí mismo, anterior a una interpretación cultural, no es cabalmente filosófico.

De igual se puede tomar como criterio de lectura de ambas obras al desapego de la realidad, pues éste, al referir a la relación del mexicano y su medio, también refiere a la relación que cualquier hombre sostiene con su medio y remite a la ontología del ser humano, adquiriendo en este movimiento un carácter mucho más rico y un alcance más amplio que el del sentimiento de inferioridad.

Capítulo I. La concepción del hombre de Ramos como fundamentalmente integrado a su mundo.

En el primer capítulo del presente trabajo se expondrá la concepción que Ramos desarrolló del hombre, al que entendía como una unidad intrínsecamente ligada a su medio.

En el primer apartado se explicará el concepto de Nuevo Humanismo que Ramos maneja, cuyo objetivo consiste en establecer esta concepción integral del hombre, dándole su lugar correspondiente en el mundo. También se señalará el papel de este Nuevo Humanismo frente a las diversas concepciones unilaterales del hombre que se han dado históricamente.

En el segundo apartado se hará una breve exposición de la distinción de las regiones de la realidad realizada por Edmund Husserl, en la cual Ramos encuentra el fundamento de la antropología filosófica como una ciencia de contornos definidos cuyo objeto de estudio, la existencia humana, es irreductible.

En el tercero, se mostrará a la antropología filosófica como una rama de la filosofía, que a la vez se distingue de ella por su carácter explícitamente antropológico y se señalará la forma general de su método y muchos de los principios que Ramos le atribuye. En este mismo apartado se expondrá la axiomática de esta ciencia que —según Ramos— servirá de base para diversas indagaciones sobre los aspectos particulares del hombre.

En el cuarto apartado se abordará la concepción que José Ortega y Gasset posee de la estructura del ser del hombre como compuesta por tres capas o estratos, cuya interacción se explicará con ayuda de las doctrinas de Émile Boutroux y Nicolai Hartmann, así como la relación que éstas guardan con el mundo.

En los siguientes apartados se expondrá de forma separada el análisis realizado por Ramos de la objetividad de las categorías del conocimiento y de los valores humanos, correspondiendo ambos tipos de categorías con los componentes del estrato del ser del hombre que entra en contacto con el mundo, aquél en que se encuentra la posibilidad de realización del hombre. Además en el primero de estos apartados, el que aborda la objetividad de las categorías epistemológicas, se introduce un espacio específico para contrastar dicha objetividad con el carácter subjetivo que Kant atribuye a estas categorías.

1.1 Concepto del Nuevo Humanismo

A lo largo de la historia se han dado diferentes concepciones del hombre, la mayoría de las cuales sostienen a uno de sus componentes —espíritu, cuerpo, instinto, intuición, razón, creatividad artística, etc.— como el todo de la esencia humana. Debido a esto Samuel Ramos las juzga unilaterales y erróneas, y considera que éstas en su conjunto pueden ordenarse en dos grupos: aquéllas que conciben la esencia del hombre determinada por lo espiritual y aquéllas que la consideran determinada por lo material, representando un dualismo que ha permeado la vida y el desarrollo humano históricamente.

Especula que dicho dualismo se debe a la acción de diversas tendencias que operan en el interior del hombre y que lo llevan en direcciones opuestas, buscando la satisfacción del cuerpo o del alma, lo cual se ejemplifica por excelencia en la pugna existente entre la civilización y la cultura.

Toscano Medina en su obra *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos* señala que el término civilización en el pensamiento de Ramos refiere al «conjunto necesario de los medios materiales de crecimiento social»¹⁰ y el de cultura al proceso de conferir a toda actividad humana un sentido que contribuya a la realización del hombre y la espiritualización del mundo.

Ramos señala que a pesar de no ser elementos opuestos entre sí, en casi todas las sociedades y épocas se tiende a desarrollar uno en detrimento del otro, esto sucede si se piensa a la civilización como el aspecto meramente material o físico de la vida humana, separado de la cultura, la cual es entendida como su aspecto puramente espiritual o abstracto, siendo esto perjudicial para el hombre, ya que por separado estos elementos se tornan insustanciales y sus productos, carentes de valor real.

Escribe Toscano Medina en referencia al pensamiento de Ramos:

Cuando las condiciones materiales de una sociedad pretenden dominar la actividad y creatividad culturales el efecto es desastroso: las relaciones sociales en su conjunto, de manera real y concreta, pierden sentido y valor, se inicia un proceso de deshumanización (...) tampoco es positivo que las condiciones

¹⁰ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 160.

culturales pretendan imponerse y negar las determinaciones y necesidades materiales reales de la sociedad en que se desenvuelven.¹¹

Ramos mismo señala que «toda obra espiritual efectiva es el fruto de esa cooperación de elementos opuestos: un ímpetu ciego, pero enérgico, una dirección espiritual pero impotente,¹² en que la civilización aparece como el primer elemento y la cultura como el segundo.

Analiza las diversas concepciones unilaterales del ser humano con ayuda del esquema de Max Scheler que las reduce a cinco¹³ para exponer cómo la ideología de cada época tiende a elevar un componente del ser del hombre al nivel de la totalidad humana, y agrega que la sucesión de estas concepciones de acuerdo a su momento histórico puede ser representada como una serie de curvas dependiendo del lugar que den al hombre en el universo.

Las cinco concepciones del ser humano que Scheler toma en cuenta son la griega, la cristiana, la de la ciencia natural, la de las ideologías pesimistas de Spengler, Lessing y Klage, y la de las doctrinas de Kerler, Hartmann y Scheler mismo.

Ramos considera a la concepción griega como un punto bastante equilibrado, pues no daba importancia desmesurada al espíritu sobre el cuerpo, luego la curva se eleva con el cristianismo que concebía al hombre como un ser puramente espiritual e incluso sobrenatural; después se da un movimiento descendente con el Renacimiento que acercó los valores humanos al ámbito terrenal y los colocó en una posición medianamente equilibrada, similar a la griega; más tarde la ciencia natural que entiende al hombre como un ser de instintos, orientado únicamente por la libido, el poder o lo económico, haría descender esos valores hasta un grado infrahumano.

Las ideologías pesimistas ya mencionadas constituyen más bien una reflexión sobre la concepción rebajada del hombre que dejó la ciencia natural y al considerar al hombre como un animal decadente en vías de extinción, continúan por la misma línea. Por su parte, las doctrinas de Hartmann, Kerler y el propio Scheler también son reflexiones que parten de su entorno histórico extendiendo su análisis a otras épocas, pero éstas sí presentan —según Ramos— una concepción diferente mediante esfuerzos renovados por hacer justicia al

¹¹ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 121.

¹² Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 73.

¹³ *Vid.*, Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*.

hombre y sus valores, al darles el lugar que les corresponde en el mundo, lo que no significa un regreso a la concepción griega ni al humanismo renacentista, pues este ~~n~~uevo humanismo tiene una conciencia más justa, más bien documentada de los valores originales del hombre y de sus relaciones cósmicas”.¹⁴

Ramos concuerda con estos últimos esfuerzos, por lo que apoya el establecimiento de un Nuevo Humanismo que no dé prioridad a uno solo de los componentes del ser humano por sobre los demás, sino que conciba al hombre como una unidad conformada por diversos aspectos que se comunican entre sí, que a su vez se encuentra siempre dentro de un contexto particular.

El nuevo humanismo⁴ apunta a un ideal bien definido: lo que Ramos llama el hombre concreto⁵.¹⁵

El Nuevo Humanismo, por la definición unitaria del hombre que sostiene, pretende resolver el malestar que resulta de las concepciones antropológicas incompletas y unilaterales, pues los elementos humanos que se han dejado a la sombra, pugnan por salir a la luz, ser reconocidos y verse satisfechos, generando una sensación de incomodidad en el hombre e imposibilitando su realización cabal.

Este malestar —según Ramos— es un indicio psicológico de que algo anda mal en ~~la~~ organización de la vida y en la actitud interna del hombre frente a ésta”,¹⁶ de que existe ~~una~~ falta de armonía del hombre con el mundo”,¹⁷ pues el hombre se encuentra desorientado debido a una falsa disposición mental que tergiversa el sentido de los valores y el orden natural de las cosas. En lo referente a la civilización y la cultura, sus valores se han acumulado y se les han atribuido poderes impropios a tal grado que han llegado a constituir un estorbo para el libre desarrollo humano.

Ramos señala que, frente a su panorama contemporáneo —aunque habría que considerar qué tanto de este panorama tiene vigencia en nuestros tiempos— donde la dignidad humana se encuentra rebajada y sus valores fundamentales en crisis, existe la necesidad de una reorganización de la sociedad, y de la forma en que el hombre se piensa a sí mismo y a su

¹⁴ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 35.

¹⁵ Carlos Lepe Pineda, “Samuel Ramos” en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* de María del Carmen Rovira Gaspar (coord. y colab.), p. 952.

¹⁶ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 8.

¹⁷ *Ibidem*.

mundo, una reforma espiritual¹⁸ que revele el verdadero ser del hombre frente al ser incompleto que le ha impuesto la sociedad y sus pasiones.

Este Nuevo Humanismo, entonces, tiene como fin desarrollar esa concepción integral del hombre, apoyándose en una ciencia relativamente nueva en la época de Ramos, la antropología filosófica, que busca determinar la esencia humana por medio de una reflexión rigurosa que de antemano analice las posibilidades del conocimiento en cuanto a los problemas antropológicos.

1.2 La ontología regional de la realidad y la justificación de la antropología filosófica

A continuación se expondrá la ontología regional de la realidad concebida por Husserl,¹⁹ mediante la cual Ramos pretende demostrar la diversidad de lo real y la caracterización de la existencia humana como una unidad, que necesita ser estudiada por una ciencia que posea una legislación y un método propios, dando fundamento a la actividad de la antropología filosófica.

Ramos comienza con una revisión del método utilizado usualmente en la práctica científica, el cual consiste en tomar un conjunto específico de ideas para explicar todos los aspectos de la existencia, e implica la noción de que “la realidad es por todas partes una y la misma, de que la rigen idénticas leyes y que por consecuencia todo es explicable por los mismos principios intelectuales”,²⁰ y que los fenómenos naturales de aspecto diverso son idénticos en el fondo. Esto corresponde con la corriente del intelectualismo, que se basa en la reducción de la multiplicidad de lo real a una unidad de concepto regida por un sistema de leyes universal.

Por su parte el método fenomenológico de Husserl busca entrar en contacto directo con aquello que se desea conocer por medio de una intuición libre de ideas preconcebidas —en la medida de lo posible—, la cual percibe y señala a la conciencia la existencia de territorios de diversa estructura ontológica, una multiplicidad de órdenes de la existencia que exige cada uno su propio conjunto de categorías para ser analizado y de leyes por las cuales regirse.

¹⁸ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 10.

¹⁹ *Vid.*, Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

²⁰ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 22.

Husserl ofrece un esquema de las diferentes regiones de la existencia: la de los objetos reales, que encierra a los hechos físico-químicos, biológicos y psicológicos; la de los objetos ideales, que comprende las relaciones, los objetos matemáticos y las esencias; la del mundo de los valores, y por último la de la existencia humana; cada una con su lógica propia, su método específico y un conjunto de categorías adecuadas para su comprensión y explicación.

Si bien cada región tiene cierto grado de interrelación y de independencia con respecto a las demás, Husserl señala que en la cuarta región se reúnen todas las demás formas de existencia, pues la existencia humana comprende la del hombre mismo y la de su mundo, superando por medio de esta relación indisoluble la antítesis del idealismo y del realismo.

Ramos enfatiza que la existencia humana se entiende como una región de la existencia completamente delimitada que necesita de un método y un sistema de leyes particular para poder ser comprendida a cabalidad y en esto radica la justificación de la antropología filosófica, pues ésta es la disciplina diseñada para estudiar a la existencia humana por medio de procesos y estatutos que le son propios.

1.3 El concepto de filosofía

A pesar de que la antropología filosófica se caracteriza como un quehacer autosuficiente en alto grado, constituye una rama de la filosofía, por lo que es importante señalar los elementos que hereda de ésta y cómo los aplica a su estudio peculiar del hombre. A continuación se comenzará por exponer brevemente el concepto de filosofía manejado por Ramos y cómo éste está influenciado por el pensamiento de Ortega.

La filosofía es, para Ramos, la reacción de la conciencia humana ante la totalidad del ser y la existencia, por medio de la cual el hombre da cuenta del carácter y los problemas de la existencia, y establece con ésta una relación conceptual por la que busca darle unidad y sentido,²¹ pues la existencia no se presenta al hombre de manera natural, espontánea e irreflexiva.

²¹ La unidad es la interpretación de la multiplicidad de lo existente y sus relaciones, el sentido es la manifestación de las causas y fines que se atribuyen a las cosas. De Marco Arturo Toscano Medina en *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 69.

Ramos agrega que “el universo contemplado en panorama produce una impresión honda y profunda: la emoción cósmica”,²² la cual se da con tal intensidad en la conciencia humana que imposibilita la impersonalidad, pues el hombre se siente impelido a conocer el universo o por lo menos, a especular acerca de su naturaleza.

Según Toscano Medina, Ramos considera a la filosofía como el resultado de la proyección de las expectativas humanas, de ciertas categorías y elementos psicológicos siempre en referencia a un hombre-tipo de acuerdo a su momento histórico y socio-cultural propio,²³ por lo que su problema fundamental se caracteriza como la cuestión del hombre y su mundo.

“Si el universo se dispersa en una variedad inagotable de hechos y de seres, un espíritu puede unificarlos en cuanto reacciona de idéntica manera para todos y cada uno de ellos”. Por tanto sólo esta reacción psíquica del hombre le permite unificar la heterogeneidad de la existencia de una manera vital.²⁴

Toscano Medina continúa y señala que Ramos entiende a la existencia humana como “determinada por dos condiciones: la histórico-cultural o ideal y la material o física”,²⁵ y que la filosofía no se agota en su mera descripción sino que también se ocupa de su valoración, pues el hombre se concibe a sí mismo como lo que es, y como lo que puede y debe ser. Si estuviera sujeto únicamente a los dictámenes de los hechos, no tendría sentido que realizar, esto lo posibilita el pensamiento cuando proyecta destinos que no son completamente naturales al hombre, que no le viene marcados desde su nacimiento.

Debido a esta doble caracterización del objeto de la filosofía, ésta adquiere su carácter de función vital que contribuye a la realización concreta del hombre en dos sentidos: globalmente, al determinar la esencia del hombre por medio de la abstracción de sus manifestaciones empíricas, y particularmente, al determinar las diversas formas de conciencia humana.

Este aspecto universal y a la vez particular de la filosofía radica en su pretensión de universalidad, que a la vez sólo puede ser lograda a partir de un horizonte particular e

²² Samuel Ramos, *Apéndice en Obras Completas*, Tomo I, p. 239.

²³ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 69.

²⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁵ *Ibid.*, p. 76.

históricamente situado, debido a que la conciencia que reacciona ante la totalidad del mundo —reacción que constituye la filosofía— nunca es un elemento abstracto que reaccione desde la nada. Cada filósofo realiza la unidad de la existencia desde su propia perspectiva, y la unidad que le interesa es una unidad orgánica y vital.²⁶

En este concepto ramosiano de filosofía se percibe la influencia de las nociones de *perspectiva* y *circunstancia* de Ortega, las cuales a su vez están estrechamente ligadas a su meditación acerca de la *razón vital*.

Comenzaremos abordando la cuestión que Ortega caracterizó como propia de la generación anterior a la suya, la disputa entre el racionalismo y el relativismo, como doctrinas que pretenden determinar el alcance del conocimiento del hombre. La primera sostiene que el conocimiento es la adquisición de verdades únicas e invariables por las que se nos manifiesta la realidad trascendente, lo cual sólo es posible cuando ésta es aprehendida por el sujeto sin deformación alguna, para lo que es necesario que este sujeto actúe como un medio completamente transparente, ultravital y extrahistórico. Esto es, el sacrificio de la vida a favor de la razón.

Por su parte, el relativismo sostiene que la realidad trascendente no existe, por lo cual su conocimiento es imposible y aunque ésta existiese, el sujeto siempre está “peculiarmente modelado”,²⁷ y siempre es mudable e histórico, por lo que no podría aprehender la realidad objetiva sin que ésta adoptara sus contornos particulares. Lo cual representa la salvación de la vida en detrimento de la razón.

Ortega señala que ninguna de estas dos doctrinas es satisfactoria, por lo que expone aquélla que considera representa *el tema de nuestro tiempo* —el tema de la generación de Ortega—, el *raciovitalismo* que considera que el sujeto funciona como un...

cedazo o red en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma (...) deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.²⁸

²⁶ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 69.

²⁷ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 92.

²⁸ *Ibid.*, p. 93.

Esto mismo sucede en cada pueblo y en cada época, pues cada uno posee un alma típica que funciona como la mencionada retícula y determina la amplitud o estrechez de su malla. Esta particular estructura que caracteriza a los individuos y a las entidades colectivas, y que funciona como filtro para los datos recibidos del exterior constituye su punto de vista o perspectiva, la cual es tan peculiar que no existen dos iguales.

Julián Marías en su interpretación del pensamiento de Ortega, señala que el sujeto da sentido y forma a la realidad por medio de su punto de vista, pues este último es para todo sujeto ~~la~~ condición de lo real y la posibilidad de acceso a su verdad”,²⁹ es el órgano por el cual adquiere la porción de verdad que le corresponde, ~~la~~ realidad no puede ser mirada sino es desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista”.³⁰

Carece de sentido, entonces, sostener que una perspectiva posee la verdad eterna, querer imponerla a las demás o descalificarla, sin embargo esto no implica que exista un punto de vista ubicuo, absoluto o una realidad que no esté sujeta a diferentes puntos de vista. La realidad no puede subsistir independientemente del hombre, pero no se reduce a él, no existe en sí ni sólo en mí.³¹

De hecho, Ortega considera que ~~la~~ realidad cósmica es tal que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva”³² y que la perspectiva es su forma de organización, escribe:

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.³³

La verdad integral sólo se puede obtener al reunir, articular y yuxtaponer las diversas perspectivas entre sí, esto es lo que Ortega considera el oficio de Dios y no del hombre —al cual no le es posible conocer la totalidad de las perspectivas, ni conocer a cabalidad otra

²⁹ Julián Marías, *Ortega I: Circunstancia y vocación*, p. 399.

³⁰ *Ibid.*, p. 402.

³¹ *Ibid.*, p. 443.

³² José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 97.

³³ *Ibid.*, p. 99.

más que la suya—, no porque Dios pueda contemplar directamente la totalidad de la realidad independientemente de la visión humana, sino porque su punto de vista reúne el de cada sujeto, de cualquier lugar y cualquier época.

En esta noción de Dios se advierte que Ortega mantiene a la verdad —y por ende la razón— intrínsecamente ligada a la vida particular del sujeto, y es que la vida sólo puede ser entendida de forma particular, referente a un horizonte histórico-cultural específico, que a su vez es siempre inseparable de una comunidad —de igual forma— determinada históricamente, por lo que indica que la vida es ~~un~~ proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto —individuo o pueblo— sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor”.³⁴

Toscano Medina señala que lo anterior se refleja en la idea de filosofía del mismo Ortega, a la cual concibe como una función que se ocupa de la vida humana concreta, es decir, del hombre en su circunstancia y que debe seguir dos principios: la autonomía, que le exige no apoyarse en ideas dadas por verdaderas sin previo análisis filosófico y la pantonomía, que consiste en el afán filosófico de conocerlo todo y que constituye una tendencia universalista que surge de las partes hacia la totalidad con un fin epistemológico,³⁵ lo cual reafirma que Ortega no abogaba por el aislamiento del filósofo en su circunstancia particular sino que la concebía como ~~un~~ medio de autoconocimiento y trascendencia hacia lo universal”.³⁶

Ortega consideraba que el punto de partida para cualquier labor filosófica debe ser la vida misma del filósofo, en la cual se encuentra implícita su propia circunstancia, pues en ésta se sintetiza el encuentro del mundo y el *yo*, y la apropiación del primero por el segundo con una finalidad determinada. Agrega que el tipo de inteligencia propio de la filosofía basada en la vida, es la *razón vital*, que al igualmente sólo se puede ejercer desde un horizonte histórico.

Ramos retoma del concepto de filosofía de Ortega la idea de que ésta tiene como problema fundamental la relación del hombre con *el* mundo, al cual llega partiendo de la cuestión básica de la relación del hombre con *su* mundo particular, y entiende que esta motivación debe mantenerse consciente a lo largo de la labor filosófica, sin permitir que

³⁴ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 17.

³⁵ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 52.

³⁶ *Ibidem*.

esta relación se considere como disociable y se emprendan análisis que consideren al hombre aislado del mundo.

1.4 La antropología filosófica

Ramos señala que la filosofía al buscar delimitar el *por qué* y el *para qué* de la actividad humana sigue su trayectoria particular, partiendo —de una ontología de la vida humana, pasa después hacia otros problemas que se alejan del hombre, pero que luego reconducen al punto de partida”,³⁷ en cuyo regreso el pensamiento se ha enriquecido y se ha ampliado el conocimiento del hombre que se tenía en un principio.

Si bien a la raíz de toda teoría o doctrina epistemológica, estética, moral, etc., de cualquier producto de la labor de una rama filosófica, se encuentra una concepción particular del hombre —el hombre como sujeto de conocimiento, de la moral, de la historia—, la antropología filosófica, que también constituye una rama de la filosofía, enarbola por excelencia a la existencia humana como su objeto de estudio, con el firme y consciente propósito de aprehenderla en su acepción íntegra, de forma que atienda a todos sus elementos constitutivos y explicita la relación esencial que mantiene con su entorno, debido a lo cual se erigirá como —una ciencia fundamental y básica con cuyos principios deben ser interpretadas y valorizadas las conclusiones de la ciencia que estudian aspectos parciales del hombre”³⁸ y señaladas sus directivas.

La noción de esta ciencia como una unidad completa que se desarrolla aislada de otras ciencias particulares se debe al reconocimiento de la existencia humana como un objeto peculiar, íntegro e irreductible que no necesita de datos ajenos para explicarse —reconocimiento que Ramos deriva de la ontología regional de Husserl³⁹—.

La antropología filosófica utiliza un enfoque filosófico para definir, plantear y analizar sus problemas, por ser la filosofía la disciplina que abarca la realidad en una visión de conjunto y que puede aportar soluciones concretas tanto en la modificación de las condiciones materiales como en la reedificación del mundo espiritual que tanto necesita la situación social moderna. Y se define como *antropología* debido a que la filosofía,

³⁷ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 16.

³⁸ *Ibid.*, p. 27.

³⁹ *Ibid.*, p. 28.

entendida como reacción de la conciencia humana frente a la existencia, caracteriza a su verdad, la filosófica, no como una verdad empírica ni absoluta, sino psíquica, una verdad humana, no porque la verdad sea antropocéntrica sino porque el universo es siempre asumido por el hombre.

Según Toscano Medina, Ramos entiende que esta ciencia hereda y toma su esquema de acción del «valor supra temporal y espacial de la verdad filosófica, al mismo tiempo que del carácter irrenunciablemente particular de dicha verdad»,⁴⁰ debido a lo cual su método se conforma de dos etapas, en la primera busca determinar la esencia humana *a priori*, su representación ideal, lo que necesariamente se piensa en la idea de hombre, cuya evidencia sea tal que no necesite de verificación empírica.

De la segunda etapa Ramos escribe:

...una vez definida la esencia *a priori* del hombre, es preciso comenzar la construcción de la ciencia propiamente dicha y enfrentarse con la realidad empírica del hombre y de las doctrinas que sobre él se han emitido.⁴¹

En esto último se observa que Ramos justifica, por medio del ejercicio de esta ciencia, la revisión que realizó de las diversas concepciones unilaterales del hombre que han provocado un desequilibrio en su vida. A esto mismo se debe que la antropología filosófica se distinga como la disciplina sobre la cual descansa el Nuevo Humanismo en su búsqueda de una concepción humana integral.

Es importante señalar que la concepción *a priori* que se busca en primer momento no apoya una idea del hombre como un ser aislado, sin influencia de su medio, pues por el contrario, esta concepción mostrará la forma universal de la relación que mantiene el hombre con su mundo, para, más adelante, remitirse a los casos concretos particulares, mediante los cuales da contenido a la forma abstracta del hombre. Respecto a esto Rafael Moreno señala:

Conviene saber que la antropología filosófica que se funda en la ontología, no es una abstracción ni una generalización. Es en rigor, de acuerdo como Ramos lo quiere, una «concepción del hombre concreto».⁴²

⁴⁰ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 77.

⁴¹ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 29.

También es importante explicitar que Ramos sienta las bases para esta primera etapa de la antropología filosófica en su obra *Hacia un Nuevo Humanismo*, mientras que la realización de la segunda corresponde con el estudio del mexicano, que se presenta como encarnación de la realidad empírica del hombre, realizado previamente en *El perfil del hombre y la cultura en México*;⁴³ metodología en la cual este trabajo lo acompaña al dedicar este primer capítulo tanto a la caracterización de la antropología filosófica como a la de la noción *a priori* del ser humano, y el segundo y tercer capítulo a aterrizar la idea abstracta del hombre en la figura del mexicano y exponer la definición ramosiana de su perfil —aunque cronológicamente y de acuerdo a su pensamiento filosófico el sentido es inverso, de lo concreto a lo universal—.

Igualmente hay que señalar que la mencionada obra, *Hacia un Nuevo Humanismo* es explícitamente un *programa de antropología filosófica* en que sólo se ocupa de fijar un itinerario de su proceso de realización sin desarrollarla cabalmente, por lo que deja sin explicar la relación entre algunos conceptos y algunos más quedan vacíos o sin definición explícita, el propio Ramos indica que se limita «a definir los problemas fundamentales de la antropología filosófica y a reunir en la unidad de una exposición las ideas que responden más o menos acertadamente a tales problemas».⁴⁴

Como guía para el cumplimiento de la primera etapa de la antropología filosófica, Ramos establece una axiomática formada por aquellas ideas del ser del hombre que aparezcan con mayor grado de evidencia a la inteligencia, filtradas por medio de una reflexión metódica que haga énfasis en su validez universal y, por lo tanto, filosófica.

Estos axiomas funcionarán como supuestos o categorías del conocimiento antropológico, que permitirán a la inteligencia adentrarse en ámbitos más alejados o específicos de la actividad humana —dando sustento a las ciencias que se ocupan de aspectos particulares del hombre y su quehacer— y, en última instancia, zambullirse en la vida humana concreta y situada sin perder universalidad.

⁴² Rafael Moreno, «El humanismo de Samuel Ramos. Guía para la sociedad contemporánea», en *Excelsior* de México de julio de 1969. Consultado en el Archivo Samuel Ramos de la Biblioteca Eduardo García Máynez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en junio de 2009.

⁴³ Sin embargo, éste no fue el propósito de Ramos cuando escribió *El perfil del hombre y la cultura en México* en 1934, pues todavía no había desarrollado sus reflexiones acerca de la antropología filosófica y su metodología, sino que escribió esta obra como un análisis de la cultura y el hombre mexicano, filosófico por sí mismo.

⁴⁴ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 27.

Ramos establece como primer axioma de la antropología filosófica, la caracterización de la existencia humana por la conciencia de su propio existir —que la distingue de las demás—, la cual no se da como un mero agregado o un accidente de su ser, sino de forma inherente a su estructura ontológica.

En el mismo instante en que el hombre es consciente de su propia existencia, también es consciente de que ésta está situada en medio de una multitud de existencias diversas, entre las cuales se encuentran algunas semejantes como la de otros hombres, y de que tiene una posición entre ellas, esto es el *estar en el mundo* de Heidegger, un inevitable estar inserto en él, siendo siempre influido por él y viceversa.

En este momento, el medio que rodea al ser humano le ofrece diversos conflictos y retos para su propia existencia, y se le presenta como un elemento hostil que se resiste a sus deseos e intereses, por lo que el hombre debe esforzarse para obtener de él los recursos para subsistir.

Al tomar conciencia de que no tiene poder alguno sobre su entorno y que éste parece dirigirse por sus propios parámetros, el hombre también se hace consciente de que el entorno es un ente independiente y diverso de él, un *otro* que existe en sí y por sí mismo, que marca su vida con la posibilidad de la muerte y la necesidad de asegurar su supervivencia, por lo que se genera un constante sentimiento de angustia que a su vez le provoca un sentimiento de inseguridad frente a la incontrolable naturaleza.

La noción de realidad se forma a partir de esta primera experiencia vital, donde el hombre comprende que su existencia no se encuentra aislada, sino relacionada íntimamente con su entorno.

A pesar de la consideración inicial del entorno como *lo otro* que se opone al hombre, éste pronto se da cuenta de que le es inseparable, pues en esta relación vital y originaria no concibe al mundo en su totalidad, sino sólo a aquello con lo que está en contacto, un radio marcado en torno suyo del cual nunca puede dejar de ser el centro —pues nunca se encontrará a sí mismo aislado, no rodeado de cosas—.

En este punto es importante señalar la diferencia entre los conceptos de *universo* y de *mundo* que maneja Ramos, distinción realizada por Abelardo Villegas⁴⁵ en la cual considera que radica la posibilidad ramosiana de establecer una filosofía de lo mexicano.

⁴⁵ Abelardo Villegas, “Samuel Ramos y la filosofía vitalista” en *Filosofía de lo mexicano*, p. 115.

Villegas indica que el *universo* es para Ramos la totalidad de lo existente, mientras que el *mundo* consiste en aquello que nos circunda, nuestro círculo inmediato de experiencias efectivas, nuestra circunstancia, por medio de la cual concebimos la relación del hombre con el universo.

Este concepto de *mundo* manejado por Ramos está seriamente influido por la noción de *circunstancia* de Ortega, el cual, en su obra *Meditaciones del Quijote*, la concibe como lo que nos rodea, lo que está en torno a nosotros, lo que está *circum me*, “las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor”,⁴⁶ como un concepto puramente *funcional* que “toma la realidad en toda su inmediatez y pureza”.⁴⁷

Para Ortega la *circunstancia*, la vida individual y lo inmediato son diferentes nombres para referir a “aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*”.⁴⁸

Julián Marías, al interpretar y comentar la obra de Ortega, considera que la *circunstancia* comprende no sólo al mundo exterior sino también al *interior*, lo no sensible, todo lo que no es estrictamente el *yo*, el *sujeto*,⁴⁹ es decir, que el *yo* estricto no radica en el cuerpo sino en la conciencia humana, de ahí el extracto *yo soy yo y mi circunstancia* de la famosa sentencia orteguiana *yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*,⁵⁰ siendo el primer *yo* el que sintetiza al *yo* estricto y su circunstancia —de igual forma Ramos maneja una noción del hombre que ya lleva implícita la idea de la necesidad de su relación con el mundo—.

Villegas señala que, para Ramos, el *mundo* también se constituye de la realidad interna —aquello del ser humano que no corresponde a la conciencia y sus actividades— y de la realidad externa, la cual no sólo incluye lo geográfico o físico, sino todo lo que es de interés vital para el hombre, como otros hombres, las relaciones entre objetos y eventos, el orden que guardan, los patrones que dibujan, etc.

Continuando con la axiomática de la antropología filosófica expuesta por Ramos, éste señala que de la noción de la realidad también surge en el hombre la necesidad de conocer aquello que le es extraño, cómo funciona y qué leyes obedece, estableciendo una relación

⁴⁶ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p. 65.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p. 68.

⁴⁹ Julián Marías, *Ortega I: Circunstancia y vocación*, p. 385.

⁵⁰ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p. 77.

epistemológica que consta de dos términos, el sujeto que conoce —el hombre— y el objeto a conocer —el mundo—.

Por medio de esta relación con su mundo, el hombre organiza los datos que recibe del exterior de acuerdo a sus categorías mentales, establece relaciones y patrones entre los objetos, forma cadenas causales que le permitan elaborar teorías acerca de cómo funciona el mundo y en un momento dado, confirmarlas, refutarlas o reelaborarlas, y genera diversos conceptos, como el de *universo*, *humanidad*, *sociedad*, etc., que de forma estricta son inexperienciables —todos estos son procesos psicológicos por los que el hombre atribuye una finalidad al mundo, lo cual remite a la concepción de la filosofía como la proyección de expectativas humanas al mundo—.

El concepto de conocimiento que Ramos maneja supone la existencia de objetos externos, que subsisten por sí mismos, lo que va en contra de lo postulado por la doctrina idealista, que niega o pone en duda la existencia de objetos externos o que el hombre tenga acceso a ellos, siendo una de sus tesis que el conocimiento es una “simple coherencia lógica de los pensamientos en una unidad de sentido”.⁵¹

La doctrina epistemológica kantiana es un ejemplo de lo anterior, pues considera que “lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio⁵² y cuyo verdadero correlato —la cosa en sí— no nos es, ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones”.⁵³

A pesar de que Kant no afirma que los objetos sean pura apariencia, ya que únicamente en el fenómeno los objetos se consideran algo realmente dado y tienen realidad objetiva, sí niega conocer la fuente de aquellas representaciones fenoménicas y suprime el papel del objeto en el proceso epistemológico, lo cual quita al conocimiento su carácter de relación, pues el sujeto no estaría obteniendo ni manejando datos reales de objetos, sino que estos se presentarían como una mera elaboración subjetiva.

Un problema derivado de esta noción idealista consiste en que, si se sostiene que no existen objetos reales con los cuales nuestro pensamiento y enunciados correspondan, no es

⁵¹ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 18.

⁵² En este caso Kant está exponiendo trascendentalmente sólo el concepto de espacio, aunque el tiempo también es una forma de las representaciones fenoménicas.

⁵³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 73.

posible atribuirles a estos últimos valores de verdad, no se puede decir que sean falsos o verdaderos, pues no existen objetos que sirvan como parámetro de estos juicios.

En este aspecto, la línea de pensamiento de Ramos se identifica con las nociones empiristas, al afirmar que ~~el~~ conocimiento es siempre conocimiento de algo y ese algo es un objeto real”⁵⁴ y que, si bien cabe la posibilidad de que lo que se predica de un objeto o lo que se cree conocer de éste sea falso, los objetos existen en sí, es real la relación que se mantiene con ellos y tienen sentido los valores de verdad.

Niega que el hombre sea una entidad primordialmente teórica, dedicada al conocimiento puro, mas bien lo considera una entidad vital cuya existencia es condición de posibilidad del pensamiento, el sentimiento, la emoción artística, la moral, etc.

Ramos señala que el hombre establece primeramente relaciones prácticas con el mundo que lo rodea, al que considera simultáneamente una fuerza opositora y el objeto satisfactor de sus necesidades, las cuales una vez satisfechas —momentáneamente— permiten desarrollar otras actitudes frente al entorno que son fundamentales para posteriores relaciones de conocimiento, afecto, deseo, entre otras.

Como ya se ha expuesto, la intuición humana inmediata de la realidad no abarca al mundo entero, sino al cerco de realidades próximas que le coexisten y esto es lo que mejor conoce, mientras que el conocimiento de lo más amplio y general lo ordena en su inteligencia bajo la perspectiva de lo inmediato, pues ésta es su única ventana a la totalidad del mundo.

Es decir, que a partir de lo que experimenta directamente, el hombre accede a aquello que sólo puede concebir idealmente y que los conceptos, cuya naturaleza es independiente de toda determinación temporal y espacial, para ser comprendidos, deben ser siempre referidos en cierta medida a los objetos que se encuentran dentro del círculo de experiencias efectivas del individuo.

Ramos sostiene que, a pesar de que el intelecto posee una estructura lógica común a todos los seres humanos, existe cierto relativismo debido a la peculiaridad de la circunstancia de cada hombre que se refleja en la aplicación particular de su inteligencia, en su contenido concreto y en la preferencia por ciertas ideas, lo cual le da al repertorio científico y filosófico de cada individuo su fisonomía particular.

⁵⁴ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 19.

A pesar de que no es el caso que dos hombres puedan compartir estrictamente la misma circunstancia —ya que ésta obedece a características tan íntimas del individuo y de su posición exacta en el universo que es imposible que alguien más las comparta de forma idéntica— Ramos señala que se puede hablar de modalidades particulares a determinado lugar o momento histórico; es decir que, si ciertos hombres comparten determinados aspectos de su circunstancia, si viven en la misma región o pertenecen a la misma generación, esto se llega a traducir en una modalidad psíquica que les es común.

De tal forma, lo particular se relaciona con lo general, desde la perspectiva del individuo se puede vislumbrar la forma del mundo entero y puede ampliar su círculo de conocimiento paulatinamente desde lo próximo hasta lo universal si procede con cautela y rigor filosófico para orientar su inteligencia, pues —como señala Toscano Medina— «sólo desde nuestras circunstancias podemos acceder a la realidad trascendente y objetiva».⁵⁵

El individuo no queda aislado del resto del mundo, pues posee puntos en común con otros hombres e incluso puede apelar a ámbitos de coincidencia tan amplios que lo conecten con la totalidad de la humanidad.

Otra característica de la existencia humana dada por la autoconciencia —según Ramos— es su dimensión temporal, pues esta conciencia de sí mismo es la condición de posibilidad para que el hombre sea consciente del momento presente, su *aquí y ahora*, para el funcionamiento de la memoria como órgano del pasado y de la previsión como órgano del futuro, mediante la cual el hombre contempla posibles escenarios que todavía no tienen realidad efectiva.

En el momento presente los eventos no se muestran a la inteligencia separados unos de otros, ni perfectamente delimitados, sino entretejidos, formando una continuidad ininterrumpida que constituye el tiempo y que permite al hombre organizar cronológicamente tanto los acontecimientos internos como los externos.

Ramos agrega que el tiempo aplicado al mundo externo «no es una realidad propiamente, sino una mera relación que toman las cosas al desfilar por el cauce de nuestra sensibilidad»,⁵⁶ pero aplicado al hombre sí es una realidad, es la forma de su sensibilidad, una realidad óptica inseparable de su existencia.

⁵⁵ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 77.

⁵⁶ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 30.

El hombre como el resto de los seres vivos es percibido como un proceso en constante devenir, pero a diferencia de ellos, no tiene un destino completamente determinado ya que su vida posee cierta proporción de fatalidad y cierta proporción de libertad, pero esta libertad se traduce en una serie de incertidumbres que el hombre puede vislumbrar desde su momento presente y frente a las que puede actuar de diversas formas, debido a lo cual Ramos lo entiende como un ser esencialmente *preocupado* —al igual que Ortega—, que actúa en función del porvenir.

El poder de previsión lleva al hombre a trascender el mero instinto de autoconservación, presente en todo ser vivo, lo impulsa a desarrollar sus propias potencias, tanto físicas como intelectuales, para hacer del medio el proveedor de materia prima para la obra de la civilización y cultura, y explícitamente, lo impele a buscar y dar un sentido a su existencia que la enriquezca, por lo que se yergue como una entidad teleológica, que puede construir conscientemente un estado ideal que oriente sus conductas actuales, y el uso particular de su inteligencia y su conocimiento.

Se hace evidente que la capacidad humana para vislumbrar destinos no naturales a los cuales tender y para realizarlos, no existiría si éste fuese un ser completamente determinado o si no tuviera conciencia de su propia temporalidad.

La previsión hace al hombre consciente, no sólo de *lo que es*, sino también de *lo que puede ser* y *lo que debe ser*, lo cual le confiere su carácter moral, y le hace obedecer imperativos y principios de carácter ideal.

El hombre entonces puede vislumbrar lo perfectas que pueden ser las cosas imperfectas por medio de normas de valoración, y proyectar idealmente un mundo de valores que sirva como meta de todas sus acciones, al proponerse fines que conscientemente considere valiosos, esto a menos que los conciba erróneamente o esté encaprichado con su logro.

Ramos recalca que la importancia de la antropología filosófica va más allá de la clarificación teórica de *lo que es* y *lo que debe ser* el hombre, su importancia también radica en las posibilidades concretas de una reforma de la conducta humana a nivel de las relaciones sociales, culturales, morales, etc., a través de dicha clarificación y del conocimiento de la estructura del ser del hombre.

1.5 Las capas del ser del hombre

Una vez que Ramos estableció la axiomática de la antropología filosófica sin entrar en detalles, se dedica a determinar la organización del ser del hombre, por considerar que esta disciplina también debe establecer una estructura esencial del ser humano, cuyo esquema sea válido universalmente y que pueda considerarse como la pauta en que se inscriben las variaciones de grupo o individuales, cuyo origen está en la historia, la raza, la cultura, etcétera”.⁵⁷

Utilizó el escrito “Vitalidad, Alma, Espíritu” de Ortega, en el cual este último realiza una topografía de las grandes zonas o regiones de la personalidad”,⁵⁸ con el fin de lograr una concepción del ser del hombre sin amputaciones.

Ortega propone que el ser del hombre está conformado por tres estratos: Vitalidad, Alma y Espíritu. La Vitalidad o *alma corporal* es la base de la estructura de la intimidad humana, la porción de la psique humana fundida en el cuerpo que abarca todos los instintos y sensaciones orgánicas, donde se reúne lo psíquico y lo somático, y constituye el *intracuerpo*, que es el fenómeno invisible de las sensaciones y percepciones internas que cada individuo tiene de su propio cuerpo.⁵⁹

A pesar de que el hombre sano suele no reparar en el *intracuerpo*, éste es de gran importancia ya que constituye el marco dentro del cual aparecen los eventos de la vida psíquica y del mundo exterior; sólo la enfermedad lo revela a la conciencia, desviando la atención del individuo del exterior al interior.

El Alma es el estrato intermedio entre la Vitalidad que es, de cierto modo, inconsciente y el Espíritu, que se da con plena conciencia y representa la autonomía del individuo. Ésta

⁵⁷ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 39.

⁵⁸ José Ortega y Gasset, “Vitalidad, Alma, Espíritu” en *El Espectador*, p. 64.

⁵⁹ En *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, Carlos Lepe Pineda señala que “para Ramos el hombre se compone de cuatro ámbitos o dimensiones esenciales: el cuerpo, la Vitalidad, el alma y el espíritu”, p. 953; sin embargo la autora del presente trabajo considera que Ramos sólo señala tres capas del ser del hombre: Vitalidad, Alma y Espíritu, no sólo porque así lo demuestra la lectura del escrito de Ortega, de donde Ramos retomó esta idea, sino también porque el estrato de la Vitalidad es aquel que encierra la idea del cuerpo físico siempre ligado a la conciencia o la psique del individuo, la Vitalidad es el *intracuerpo*, el cuerpo sentido desde dentro, por la conciencia. Hacer del cuerpo un estrato diferenciado de la Vitalidad —al parecer de la autora— apoya la distinción tradicional entre el cuerpo y *lo no tangible* del ser del hombre (alma o espíritu), en este caso cuerpo-(Vitalidad, Alma y Espíritu). Vid., Carlos Lepe Pineda, “Samuel Ramos” en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* de María del Carmen Rovira Gaspar (coord. y colab.).

conforma el mundo privado de la vida individual constituido como el conjunto de los movimientos internos, tales como los sentimientos, emociones, deseos e impulsos, que no son provocados por la voluntad íntima del individuo y se producen a su pesar. Estos fenómenos duran en el tiempo y se presentan como una corriente atmosférica ininterrumpida, como el estar triste, feliz, enojado, que puede durar un momento, un año, etc.

El Espíritu, compuesto por la voluntad y el pensamiento, es el conjunto de actos íntimos de los cuales el individuo se siente autor y que no tienen duración en el tiempo como, por ejemplo, el acto de comprender o tomar una decisión que apenas ocupa un instante. Las inclinaciones y emociones que el Alma presenta son materia prima de este querer y pensar, de tal forma que la voluntad es la encargada de liberarlas o reprimirlas, y el pensamiento de contemplarlas y analizarlas, pero ninguna de las funciones del Espíritu puede crearlas o aniquilarlas.

La autoría que el hombre siente sobre los actos del Espíritu se debe a que éste constituye estrictamente el *yo* del hombre, por lo que la voluntad persigue intereses e inclinaciones propias y realiza los actos de elegir, decidir, desear, etc. que manan desde este punto céntrico, al igual que los actos del pensamiento como el conocer, entender, razonar, etc.

A pesar de esto, tanto el pensamiento como la voluntad —el Espíritu—, están sujetos a normas impersonales y objetivas: el pensamiento obedece normas lógicas, lo cual establece una estructura del pensamiento común a todos los hombres, mientras la voluntad se rige por valores y normas del deber ser, haciendo del Espíritu el elemento subjetivo determinado objetivamente del hombre.

Lo anterior se reafirma en la doble caracterización de los fenómenos intelectuales y los volitivos del mismo Ortega —en su obra *El tema de nuestro tiempo*—, que surge a su vez de su noción de la doble forma de existencia del objeto; Ortega escribe respecto a éste:

Por una parte es una estructura de cualidades reales que podemos percibir; por otra es una estructura de valores que sólo se presenta a nuestra capacidad de estimar.⁶⁰

⁶⁰ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, p. 63.

Estas capacidades humanas de percibir y estimar —como ya se había mencionado— se manifiestan por medio de fenómenos de doble determinación.

Los fenómenos intelectuales nacen como una necesidad vital del individuo, bajo la ley subjetiva de la utilidad, pero consisten fundamentalmente en la aprehensión de las cosas y la adecuación del pensamiento a éstas, pues son gobernados por la ley objetiva de la verdad. Mientras que los fenómenos volitivos representan lo propio, nuestro querer hacer y nuestro pulso vital individual o colectivo, en lo cual interviene la norma objetiva del bien, pues cada decisión tomada a raíz de una deliberación se basa invariablemente en lo que nos parece mejor para un fin cualquiera.

Así es como estas descripciones recalcan la idea orteguiana de que las funciones del pensamiento y la voluntad poseen tanto un factor subjetivo como un factor objetivo.

Para explicar de mejor manera las relaciones que las diversas capas del ser del hombre mantienen entre sí, Ramos se apoya en el pensamiento de Boutroux⁶¹ y Hartmann.⁶² A partir de la noción del universo de Boutroux, Ramos lo considera como ~~una~~ una totalidad compuesta de estratos o capas de diverso contenido existencial, que aún cuando se apoyan unas en otras poseen un modo de ser particular y autónomo: es un universo pluralista constituido por varios mundos que se escalonan como los pisos de un edificio”,⁶³ de lo cual se deriva la idea de la existencia de ~~una~~ una relativa dependencia y una relativa independencia”⁶⁴ entre los diversos niveles.

Ramos suma a esto la legislación de las relaciones entre los diversos estratos del mundo de Hartmann, éste señala la existencia de niveles que actúan como base para otros, que establecen las condiciones de posibilidad de niveles subsecuentes y que son considerados más fuertes por poseer un mayor grado de autonomía, ya que necesitan de ninguna o casi ninguna condición de existencia proveída por niveles inferiores.

Los estratos van disminuyendo en fuerza a medida que su posición es más alta, pues necesitan de muchas más condiciones para conformarse y dependen de cada uno de los niveles sobre los que se levantan, pero ganan importancia al ir aumentando su libertad para escoger sus propios fines, por lo que su naturaleza es más rica, compleja y valiosa.

⁶¹ *Vid.*, Émile Boutroux, *Las leyes naturales*.

⁶² *Vid.*, Nicolai Hartmann, *Metafísica del conocimiento*.

⁶³ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 37.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 38.

El estrato más fuerte y autosuficiente es la materia inanimada,⁶⁵ pero su desarrollo está predeterminado casi en su totalidad, por lo que adolece de libertad, mientras que el estrato más débil es el espíritu, que para existir necesita de múltiples condiciones vitales y psíquicas, pero posee gran libertad para plantearse finalidades propias. Debido a lo anterior no es posible explicar los estratos superiores por medio los inferiores, ya que contienen elementos que los exceden. Respecto a esto Ramos señala que:

Esta jerarquía de las fuerzas no altera en absoluto la jerarquía de valores que se ordena en sentido inverso.⁶⁶

Como se ha mencionado anteriormente la antropología filosófica se interesa en estas leyes de articulación de los estratos del mundo para comprender mejor la coordinación de las diferentes capas del ser del hombre. Se entiende, entonces que la Vitalidad es la base del ser humano —semejante a lo orgánico y lo material— que constituye la condición de posibilidad del Alma y ésta a su vez del Espíritu; a pesar de lo cual, el Espíritu posee una mayor libertad que el Alma para desarrollarse y proyectarse los fines que desee, y ella a su vez, mayor libertad que la Vitalidad.

El Espíritu no puede darse sin la Vitalidad ni el Alma, pero resulta más valioso para Ramos en el sentido de que éste es el responsable de las actividades humanas más importantes como el arte, la filosofía y la cultura por medio la cual el hombre se realiza.

Más aún la antropología filosófica también se interesa en este análisis para determinar cómo el hombre se relaciona con su realidad.

Scheler define al Espíritu como la posibilidad de ser determinado por los objetos y Ortega agrega que éste ~~no~~ vive de sí mismo, sino de la Verdad, de la Norma, (...) tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo”,⁶⁷ mientras Ramos —en el mismo tono— lo considera la parte del sujeto que, a pesar de existir solamente dentro de la concentración individual llamada *persona*, trasciende su propia individualidad.

Ortega agrega que quien vive primordialmente a través del Espíritu no tiene su centro en sí mismo y no vive para sí mismo sino con el mundo, pues su centro coincide con el centro

⁶⁵ Ramos no nombra cada uno de los estratos contemplados por Boutroux y Hartmann, pues su intención es trasladar este análisis a los estratos del ser del hombre.

⁶⁶ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 38.

⁶⁷ José Ortega y Gasset, “Vitalidad, Alma, Espíritu” en *El Espectador*, p. 86.

sobreindividual de la Razón del Universo. El que vive en la pura Vitalidad hace coincidir inconscientemente su centro con el de la Naturaleza, lo cual también lo conduce a regiones extraindividuales, aunque éstas son inferiores a las que conduce el Espíritu y no señalan nada particular del hombre por ser compartidas con los demás seres vivos.

Ambos individuos tienen su centro fuera de sí, situado en el cosmos, mientras que el que vive a través del Alma, vive aislado, encerrado en sí mismo, pues –sólo el hombre en quien el alma se ha formado plenamente posee un centro aparte y suyo desde el cual vive sin coincidir con el cosmos”.⁶⁸ Ortega escribe:

Pensar es salir fuera de sí y diluirse en la región del espíritu universal. Amar, en cambio, es situarse fuera del todo que no sea yo y ejercer por propio impulso y propio riesgo esa peculiar acción sentimental.⁶⁹

La concepción del Espíritu de Ortega es la que da forma a los siguientes apartados de este capítulo, ya que la división de éste en las facultades del pensamiento y la voluntad, regidas por directivas puramente objetivas, se ve representada en el desarrollo que Ramos hace de la objetividad de las categorías del conocimiento y la objetividad de los valores.

1.6 Objetividad de las categorías del conocimiento

Ramos señala que la visión del conocimiento humano propia de la antropología filosófica propone que la perfecta adecuación existente entre las categorías del conocimiento y la realidad se debe a que nuestra inteligencia tomó de esta última los parámetros por los cuales ha de entender y ordenar al mundo, es decir, que las categorías del intelecto humano son un reflejo de su realidad.

El pequeño círculo de experiencias inmediatas que es la ventana del hombre al mundo y la fuente de su conocimiento de primera mano, juega un importante papel en la determinación de las categorías del individuo, ya que éstas obedecen a las particularidades del medio y a la inclinación por ciertas ideas de la inteligencia de acuerdo a su momento histórico, y en general, a la mediación entre el sujeto y el objeto. Ramos enfatiza:

⁶⁸ José Ortega y Gasset, “Vitalidad, Alma, Espíritu” en *El Espectador*, p. 88.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 87.

Los marcos de conocimiento resultarían de un compromiso entre ciertos intereses y demandas particulares de la inteligencia, por una parte, y la realidad con su propia manera de ser, por la otra.⁷⁰

Esta noción de las categorías por las cuales el hombre conoce, coloca su origen, no en el sujeto, sino en la relación de éste con su entorno. Las categorías intelectuales del hombre cambian en cada época y en función de los rasgos específicos de su inteligencia, pues ésta se presenta como ~~un~~ instrumento plástico susceptible de una reforma constante, modelado por la experiencia misma que dicta las formas de la intelección adecuadas”.⁷¹

Para que la inteligencia presente esta flexibilidad es Ramos indica que es necesario deshacerse del cúmulo excesivo de ideas producidas por la cultura y la ciencia, que llegan a funcionar como un peso muerto constituido por prejuicios, que entorpece la recepción de datos objetivos por parte de la inteligencia y el manejo asertivo de los problemas que la realidad presenta.

Sólo poniendo entre paréntesis el gran acervo del conocimiento, el hombre podrá adoptar una actitud de apertura ante su entorno y de sinceridad frente a los datos que de él recibe, y adquirir una experiencia inmediata de la realidad por medio de su intuición, lo cual corresponde con el método fenomenológico de Husserl, en que primeramente se debe intuir la esencia de las cosas al asumir una actitud preteórica.

De esta forma la intuición funcionará como un auxiliar de la razón, que le permitirá entrar en contacto directo con los objetos, al captar objetivamente realidad y las categorías que esta misma señala como adecuadas para su comprensión, y le servirá como criterio para seleccionar los *a priori* que la orienten y las pautas para reformarla cuando el cambio de las circunstancias lo requieran.

Aún así para Ramos la razón es la única facultad humana capaz, en tanto actividad cambiante y diversa que se basa en la vida, de dar unidad y sentido a la realidad, y un carácter ético a la relación del hombre con el mundo.

⁷⁰ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 22.

⁷¹ *Íbidem*.

1.6.1 Contraste con las categorías kantianas

Los principios de la antropología filosófica difieren de la proposición de la doctrina epistemológica kantiana que establece que la forma de la representación de los objetos sólo se rige por la facultad cognoscitiva del hombre, pues «sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas».⁷²

Kant, en su obra *Crítica de la razón pura*, no se ocupa del contenido concreto del conocimiento humano ni de la fuente de este contenido, ya que concibió a esta obra como un *canon* de la facultad cognoscitiva, un medio para ordenar el conocimiento⁷³ que determina los procesos y alcance de la razón.

Sostiene que el pensamiento humano posee una estructura compuesta por formas puras de la sensibilidad de acuerdo a las cuales el hombre ordena los datos que recibe y les da sentido, y que la *Estética trascendental* es la ciencia que estudia estos principios de la sensibilidad *a priori*.

Dichos principios explican sin poder ser explicados ellos mismos, son formas puras de la intuición que se encuentran en el ser humano previas a toda percepción, que posibilitan y dan forma a la representación sin pertenecer ni a la sensación, ni al entendimiento.

La *idealidad trascendental* que Kant atribuye a estas categorías consiste en la colocación de su origen en el sujeto, pues sostiene que son parte inherente y fundamental de la constitución del pensamiento humano, y que por ser formas puras de su sensibilidad no pueden ser despojadas de su condición subjetiva.⁷⁴

Si bien la intuición es la única forma que puede aportar conocimiento a la inteligencia, ya que de los conceptos puros sólo se obtienen proposiciones analíticas que no amplían el conocimiento, sólo en su forma pura —no empírica— la intuición puede producir conocimiento ampliativo necesario y universal en la forma de proposiciones sintéticas *a priori*, pues de la intuición empírica sólo se generan proposiciones que no contienen necesidad, ni universalidad alguna.

⁷² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 21.

⁷³ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 78.

Por su parte Ramos niega que las categorías sean una pura emanación del sujeto que, al elaborar el conocimiento, actúa como “legislador del universo”⁷⁵ pues considera que si bien parte de estos principios responden a particularidades de su propia inteligencia, otra parte es dictada de acuerdo a la forma de los objetos que lo rodean, lo cual reafirma su concepción del hombre inherentemente ligado a su medio.

1.7 Objetividad de los valores

Ramos señala que la antropología filosófica también señala la necesidad de una metafísica que señale cómo debe ser el hombre y que lo instituya como un ente axiológico cuya vida está orientada hacia ciertas finalidades que le dan sentido, la enriquecen y justifican, sin ser de su competencia el determinar cuáles son los valores específicos que el hombre persigue.

La vida cultural es el resultado de la actividad del pensamiento y la voluntad, ésta expresa la voluntad humana de darse un destino que no le es innato, de exceder las propias determinaciones biológicas para darle un sentido no natural a su entorno y a su vida, la cual culmina en la formación de una personalidad individual o colectiva que conecta al hombre con la vida universal. Según Ramos, la cultura es una manifestación de esta necesidad, por ser “un proceso de *humanización* que irradia del hombre y se extiende a la naturaleza que lo rodea”.⁷⁶

Ramos pensaba que su época se caracterizaba por una crisis de valores en que estos se tenían por meras apreciaciones subjetivas, a raíz de la suposición de la inexistencia de un común denominador por medio del cual fuese posible juzgar la belleza, el bien, la verdad, etc. colocando al capricho individual como único árbitro de la conducta humana.

Consideraba que en México es aún más evidente la tendencia a permitir que los valores que operan en la sociedad sean influenciados e incluso dictados por las condiciones subjetivas. “Esto significa que atribuimos un valor a las cosas sólo en relación con nuestros intereses”.⁷⁷ Lo anterior se debe a que —como se señalará en el próximo capítulo— el mexicano está dominado por sus pasiones.

⁷⁵ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 22.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 43.

Frente a esta relatividad de valores el Nuevo Humanismo pugna por una reivindicación de la independencia de estos frente a las condiciones subjetivas, y por su ordenamiento bajo leyes objetivas, basándose en la noción de la existencia de valores intrínsecos a la vida humana, ya que la antropología filosófica sostiene que por medio de una conciencia desprejuiciada, en los momentos en que se abre la realidad de las cosas, se pueden encontrar ~~tras~~ "el velo de los valores aparentes",⁷⁸ valores propios de las cosas que no pueden ser afectados por la voluntad del sujeto.

Según Ramos ~~no~~ "no valen las cosas porque las deseamos sino que las deseamos porque valen",⁷⁹ son los valores objetivos los que dictan los juicios de valor de los hombres de profunda conciencia moral o estética que hacen caso omiso del agrado o desagrado que puedan sentir hacia aquello que están juzgando. Respecto a esto Toscano Medina señala:

Recordemos que para Ramos, el mundo de los valores es supraindividual, el hombre que los realiza como fines no los hace valiosos sino que él da sentido a su vida por medio de ellos; deja de ser un medio para convertirse en un fin, lo que realiza pasa a ser parte constitutiva de su ser.⁸⁰

Además de los valores intrínsecos a los objetos, hechos o personas, Ramos indica que el hombre también percibe valores abstractos que señalan cómo deberían ser esos objetos, ya que toda valoración está condicionada por valores puros que son el modelo con el cual comparamos los hechos y objetos reales, lo que constituye una especie de platonismo de valores, mas no de ideas, al suponer la existencia de valores de absoluta perfección, independientes de su realización en lo concreto, aunque su propia naturaleza pide que así sea.

Esto se debe a que Ramos considera que los valores poseen en sí mismos un principio dinámico que los impulsa a pasar del plano ideal al real, lo cual se presenta en la conciencia como el sentimiento del deber, pues al ser considerados como valiosos y deseables demandan la realización del estado óptimo que representan, ~~si~~ "algo vale, *debe ser*".⁸¹

⁷⁸ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 45.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁰ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 195.

⁸¹ Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*, p. 46.

El deber es el puente entre el mundo del ser y el del no ser, y a su vez constituye el mundo del *deber ser* frente al mundo del ser y aunque éste se impone al hombre por necesidad natural, siendo más fuerte respecto del mundo del *deber ser*, este último es más valioso.

Se vislumbra en este punto un paralelismo con respecto a la estratificación de la realidad que se ha expuesto anteriormente, tanto en la estratificación de lo real como en la de los valores —concretos e ideales— se aspira a los estratos más altos que poseen un nivel de complejidad y libertad superiores, a pesar de ser más débiles por necesitar de otros para existir.

El mundo del ser y el del deber ser que se pueden considerar inconexos, son pensados por Ramos como comunicados por un puente constituido por el mencionado impulso de realización inherente a los valores, siendo el hombre el mediador entre estos, por ser él quien se propone determinados valores como fin de su actividad y les da facticidad al realizarlos en su vida práctica, insertando finalidades valiosas en el mundo causalmente determinado que no posee finalidad ni sentido alguno por sí mismo.

Por su parte Toscano Medina considera que este proceso representa una transformación de la naturaleza, pues al imponerle el hombre sus propios fines e intereses, la eleva a un plano donde adquiere sentido y la humaniza, lo cual constituye el mecanismo de la civilización y la cultura.

Así pues, para Ramos el carácter ético y moral de la cultura consiste en crear un *sentido a la existencia y a la sociedad humana* (...) unificar *lo que es* con *lo que debe ser*, conectar *el mundo real con el mundo ideal*; y concebir al hombre como *la unidad* (o su realización) *de lo material y lo espiritual, lo social y lo cultural*.⁸²

Hasta aquí llega la exposición de las pautas que Ramos establece como parte del concepto *a priori* del ser humano, al cual entiende como inherentemente ligado al mundo, lo cual representa una aproximación al cumplimiento del primer paso metodológico de la antropología filosófica.

⁸² Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 122.

En adelante, se abordará el asentamiento de este concepto antropológico en el caso concreto del mexicano y *su* mundo, en el que se ven realizadas las bases del segundo paso metodológico de dicha ciencia. Esto se realizará haciendo énfasis en el mal que ha marcado la existencia mexicana, el desapego de su realidad, el cual representa la forma alterada de la relación que el mexicano sostiene con su entorno.

Capítulo II. Proceso de desapego de la realidad en México

En este capítulo se expondrá el proceso de desapego de la realidad en México, que se encuentra en la obra *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, en la cual aborda los elementos psicológicos e históricos que contribuyeron a este proceso en la vida mexicana.

Se comenzará por señalar el uso que Ramos dio a la obra de los psicólogos Alfred Adler y Carl Gustav Jung para realizar un análisis psicológico que determine cómo se genera el sentimiento de inferioridad en el hombre, puntualizando cómo este sentimiento se perpetua en el individuo introvertido y lo puede llevar a un estado patológico que lo desconecte por completo de la realidad.

Después se explicará cómo se aterriza este análisis psicológico del hombre abstracto al en el caso mexicano, y la interpretación que Ramos hace de los eventos históricos más importantes de la vida de México como contribuyentes o manifestaciones del desarrollo del sentimiento de inferioridad y la suplantación de la realidad en el alma mexicana. Es decir que, en este capítulo se aborda en primer lugar el análisis psicológico del proceso de desapego de realidad y después se le introducen elementos históricos, por lo que al situarse este estudio en el caso concreto del mexicano, adquiere un carácter psico-histórico,⁸³ correspondiendo esta metodología con el concepto ramosiano de la cultura.

Finalmente en los últimos apartados se exponen los problemas derivados de la interpretación que Ramos hace de diversos conceptos psicológicos e históricos, pues éste frecuentemente los adecuaba a su propia visión del hombre y de la mecánica del ser mexicano.

⁸³ Vid., Antonio Caso, “El genio español” en *Obras Completas*, Tomo IX. Se aprecia cierta proximidad entre la metodología que Ramos utiliza para analizar el perfil de la cultura y el hombre mexicanos, y la idea de Antonio Caso sobre el carácter particular que presenta cada alma colectiva, pueblo o nación. —Haced hablar, creer y pensar conjuntamente a un grupo humano y su lengua —reflejo de su razón—; sus creencias religiosas —amparo y símbolo de su sentimiento—; sus costumbres y tradiciones —ejercicio sistemático de su voluntad—, engendrarán una nueva realidad psíquica e histórica que adquirirá los contornos espirituales de un individuo, de una personalidad”, p. 9.

2.1 La generación del sentimiento de inferioridad según Alfred Adler

Alfred Adler desarrolló una teoría psicológica que describe el proceso psíquico por el cual se genera el sentimiento de inferioridad en el hombre. Parte de la consideración del hombre como un ser poco desarrollado frente a la naturaleza, pues su cuerpo no está provisto de gran número de recursos orgánicos como gran tamaño o fuerza, por lo que necesita de una gran cantidad de medios auxiliares para sobrevivir.

El hombre es, frente a la naturaleza y frente a otras criaturas, inferior en su capacidad de subsistencia, por lo que la naturaleza se le presenta en principio como hostil, como un ente extraño del cual debe cuidarse. Esta inferioridad de recursos se presenta a la conciencia humana como un sentimiento de inseguridad que funciona como un constante estímulo para hacerse de formas que compensen sus carencias.

Según Adler el proceso de generación del sentimiento de inferioridad se sitúa en una etapa específica de la vida humana, la infancia, pero el germen de dicho sentimiento se da desde la lactancia,⁸⁴ debido a que en esta etapa inicial de la vida todo ser humano se encuentra indefenso y dependiente de los cuidados de los adultos, de seres que le aventajan en capacidades y desarrollo orgánico.

En la infancia el niño se hace consciente de su propia incapacidad, lo cual genera en él un anhelo de crecer para desarrollar sus capacidades, para llegar a ser igual a los demás, que estos reconozcan su valía, e incluso para ser más que ellos.

Esta forma de manejar el sentimiento de inferioridad, por la que el niño busca hacerse de medios de poder y autoridad frente a los demás, es la que más interesó a Adler, aunque también existe aquella en que el niño busca protección y abrigo al hacer ostentación de su propia debilidad, y he aquí la razón por la cual Adler consideró que el sentimiento de inferioridad encierra la capacidad de educación del niño,⁸⁵ pues un niño que quiere hacerse valer buscará aprender a desarrollar sus capacidades, al contrario del que busca causar lástima, que se contenta en su incapacidad.

Adler caracterizó al sentimiento de inferioridad como la condición de posibilidad del desarrollo humano, pues el sentimiento de inferioridad representa un estado de incapacidad,

⁸⁴ Alfred Adler, *Conocimiento del hombre*, p. 35.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 36.

y, el querer o voluntad,⁸⁶ una excitación que busca pasar de un estado de incapacidad a otro de capacidad; por lo que al experimentar el hombre el sentimiento de inferioridad se da la base necesaria para que la voluntad busque hacerse de los medios necesarios para saciar sus necesidades.

Sin embargo el sentimiento de inferioridad por sí mismo no es suficiente para despertar en el alma humana este deseo de superación del estado de incapacidad, de ser así todo niño que experimentara dicho sentimiento buscaría hacerse valer frente a los demás y ninguno echaría mano de su propia debilidad para seguir gozando del auxilio de otros, por lo que Adler sostiene que la forma de actuar que cada individuo adopta responde a rasgos de su propio carácter.

En ciertos niños el repetido fallo de sus empresas hace que comiencen a vislumbrar los mejores modos de conseguir lo que desean y vayan aprendiendo gradualmente a satisfacer sus necesidades por ser ~~personas~~ en periodo de devenir [...] que se acercan a la madurez”.⁸⁷

Si bien el hombre se encuentra naturalmente en desventaja en cuanto a recursos orgánicos, Adler señala que lo compensa por medio de su órgano espiritual que comprende las capacidades del pensar, sentir y obrar, que se expresan en la previsión, experimentación, comparación, aprendizaje, razonamiento, voluntad, etc., pues sólo a través del extremo desarrollo de las capacidades del órgano espiritual, una criatura tan desvalida en todos los demás aspectos como el hombre, podría sobrevivir y llegar a tener tal dominio del mundo.

Adler refiere al hombre siempre en relación con el medio y no como un individuo aislado, por considerar que nada se puede concluir acerca de su personalidad sino ~~dentro~~ de su situación, entendiendo por situación la posición del hombre ante el mundo y ante su ambiente y su actitud ante las cuestiones que le salen al paso”,⁸⁸ ya que las impresiones procedentes del medio ambiente influyen decisivamente en la actitud del niño y más tarde en el adulto.

En el momento en que el niño se hace consciente de su yo —lo que Adler llama hallazgo del yo⁸⁹— éste ya es consciente de la relación existente entre él y el mundo, ante el cual no

⁸⁶ Alfred Adler, *Conocimiento del hombre*, p. 33.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 74.

puede permanecer neutral sino que debe tomar ante él una actitud que constituirá su imagen del mundo, estos momentos del hallazgo del *yo* y de la conciencia de la relación *yo*-mundo están tan íntimamente relacionados que se sincronizan, lo cual explica la importancia que Adler da al medio cuando considera al individuo.

A partir del constante sentirse incapaz e inseguro, del que surge en el hombre un impulso de sobrepasar su condición inferior, éste concibe que el logro de sus metas sólo puede darse dentro de la asociación con otros hombres, aceptando las condiciones que exige la vida en común.

De tal forma que el hombre se entiende como la relación hombre-mundo y más específicamente individuo-comunidad-mundo, por lo que se considera un ser social, y si bien es muy importante la necesidad que tiene el hombre de la comunidad, también es importante la actitud que toma hacia ella para la conformación de su carácter.

El interés del hombre por los demás, la capacidad de identificarse con aquellos con los que convive y la preocupación por las temáticas comunes constituyen lo que Adler llama el *sentimiento de comunidad*,⁹⁰ el cual se ensancha posibilitando la identificación del individuo con grupos humanos cada vez más grandes, que incluso puedan llegar a comprender a la Humanidad, y en ocasiones, sobrepasando el ámbito humano, incluso al universo, pero siempre partiendo de su círculo social inmediato.

El sentimiento de comunidad es el único que puede contener el impulso individualista que implica el sentimiento de inferioridad, lo modera de tal forma que no se anule la fuerza de superación del individuo pero tampoco se extinga en éste el sentimiento que lo liga a la comunidad. Debido a lo anterior Adler consideró que el comportamiento de cada individuo está determinado por la proporción en su alma entre el sentimiento de comunidad y el afán de poder surgido a partir del sentimiento de inferioridad.

Dicho sentimiento de comunidad es de gran importancia para la supervivencia del hombre, pues gracias a él no sólo se congregan y asocian los hombres adultos para darse seguridad y apoyo entre sí, sino que se prodiga a los niños la protección y el cuidado necesarios para su supervivencia, posibilitando la continuación de la especie. Por su parte el sentimiento de inferioridad hace que el hombre se imponga metas, le impulsa a descubrir los medios para alcanzarlas, y encierra el potencial humano de aprendizaje y desarrollo.

⁹⁰ Alfred Adler, *Conocimiento del hombre*, p. 33.

Estas metas deben ser contrarias al sentirse inferior e incapaz, y augurarle seguridad, tranquilidad y poder, obligándole por lo mismo a trazar una trayectoria del estado actual de incapacidad al estado deseado de capacidad, enfocando hacia éste todos sus esfuerzos y recursos, siendo todos sus actos, en adelante, formas diversas en las que tiende a este estado.

El objetivo que el sentimiento de inferioridad plantea al hombre es el de obtener dominio sobre el medio ambiente y superioridad sobre los demás, y tiene como fin hacerle ver la vida como tolerable e incluso digna de vivir, también cumple la función de valorar las sensaciones y gobernar las percepciones, conformar las representaciones, forjar los conceptos, guiar la fuerza creadora del hombre y constituir su perspectiva.

En este punto es importante señalar que Adler utilizó el método heurístico⁹¹ para el análisis del alma humana en su obra *Conocimiento del hombre*, que se basa en la suposición de la existencia de un objetivo o ideal por el cual se explican todos los actos de un individuo sin importar cuán contradictorios parezcan entre sí para tratar de comprender su comportamiento, pero concluyó, basándose en su experiencia, que esta suposición no sólo sirve como auxiliar metodológico sino que coincide con la realidad de los procesos anímicos; es decir, que el punto hipotético hacia el que tienden todos los actos de una persona o entidad colectiva existe realmente en la mecánica del alma humana.

También utilizó como método de estudio de la psique humana el trazar una directriz o línea de movimiento que conecte los eventos más tempranos de la vida con los momentos presentes o los que se estén estudiando, pues consideró que por diferentes que sean las manifestaciones del alma, la actitud de un individuo no cambia mucho desde la niñez e incluso desde la lactancia; lo cual apoya lo dicho anteriormente acerca de la suposición de la existencia de un hilo conductor que atraviesa la existencia de un individuo y que conforma su imagen del mundo.

⁹¹ Alfred Adler, *Conocimiento del hombre*, p. 78.

2.2 La distinción de los tipos generales de actitud de Carl Gustav Jung

Carl Gustav Jung realizó una distinción psicológica de los tipos generales de actitud en tipo extravertido y tipo introvertido, basada en la dirección del interés de un individuo, el movimiento u orientación de su libido y su actitud frente al objeto.

Estos tipos de actitud son procesos de adaptación debido a que representan la postura que sostiene el sujeto ante el objeto, y a que la relación biológica entre sujeto y objeto siempre es de mutua adaptación y modificación.

Dichos tipos no responden a una elección consciente del sujeto, sino a una causa inconsciente e instintiva, por lo que la oposición fundamental de tipos —que enfrenta al ser cerrado y hermético o introvertido con el ser influenciado que también influye en otros o extravertido— como fenómeno psicológico ha de tener precedentes biológicos.⁹²

Jung sostiene que estos tipos de actitud no están en sí mismos determinados por el estilo de vida, la educación o el entorno, sino por una disposición individual que desde la infancia hace que se manifieste una determinada actitud en cada ser humano, y aunque se declara ignorante de la naturaleza de esta disposición, especula que puede responder a razones fisiológicas.

De los tipos generales de actitud, la actitud típica del tipo extravertido es la de prodigarse del medio, tener una actitud positiva ante el objeto, afirmar su importancia y orientar su subjetividad por los datos que recibe del objeto; y la del introvertido es la de abstraerse, sustraer la libido al objeto y hacerse de una posición aislada, segura y poderosa ante él.

La actitud extravertida se caracteriza por orientar preponderantemente sus actos y la toma de decisiones por el objeto y por las condiciones objetivas externas, haciendo de lado las opiniones y condiciones subjetivas, incluso la parte subjetiva de la percepción, por lo que el hombre que tiene un tipo de actitud extravertido vive vertido hacia el exterior. Jung escribe:

Si alguien piensa, siente, actúa, o, dicho con una sola palabra, si alguien vive en correspondencia *inmediata* con las circunstancias objetivas y sus exigencias, tanto en el buen sentido como en el malo, se trata de un extravertido.⁹³

⁹² Carl Gustav Jung, *Tipos Psicológicos*, p. 398.

⁹³ *Ibid.*, p. 401.

Su interés se encuentra fuera de sí y su actuar está determinado por los datos objetivos que recibe del exterior y por elaboraciones basadas en estos, se ajusta a los objetos pero no se adapta a ellos, pues la adaptación implica una observación de leyes generales por sobre las propias condiciones locales y temporales, cosa que el extravertido generalmente no hace. No tiene, entonces, pretensiones de ir más allá de los datos objetivos y se ajusta a ellos sin oponer resistencia, manteniéndose dentro de los estándares de lo normal, pero su debilidad es que puede llegar a perderse en los objetos y desatender por completo lo subjetivo, incluyéndose a sí mismo.

Por su parte la actitud introvertida se caracteriza por orientarse preponderantemente por el factor subjetivo, y por siempre interponer su punto de vista entre la percepción del objeto y su forma de actuar. Al igual que el extravertido percibe las condiciones externas, pero ya que su principal determinante es el factor subjetivo, se guía por aquello que hay en el percibir y conocer que representa a la disposición subjetiva y receptiva. Jung aclara:

Yo llamo factor subjetivo a aquella acción o reacción psíquica que se funde con la influencia ejercida por el objeto para formar una nueva situación factual psíquica.⁹⁴

A pesar de lo que podría pensarse, al orientarse por el factor subjetivo el introvertido tiene una base estable, ya que éste es una condición universalmente presente y absolutamente ineludible de la adaptación psíquica, pues Jung no entiende al factor subjetivo como el *yo* individual y concreto, o como la conciencia individual, sino como el *sí-mismo* que abarca tanto la conciencia como la inconciencia y constituye la estructura perceptiva, sensitiva e intelectual que sostiene al *yo* individual.

Es importante señalar que para Jung estas son las actitudes *típicas* de los tipos generales de actitud que demuestran cuál es la orientación consciente de un individuo, pues su contraparte, el tipo opuesto, siempre está presente en menor medida en las funciones que se encuentran en la parte inconsciente; por ejemplo, si una persona presenta preponderantemente rasgos y actitudes que corresponden a una personalidad introvertida, también presentará en determinadas ocasiones actitudes de un carácter extravertido por obra del inconsciente.

⁹⁴ Carl Gustav Jung, *Tipos Psicológicos*, p. 446.

Según Jung lo consciente y lo inconsciente guardan una relación de compensación,⁹⁵ a un modo de ser se le llama extravertido o introvertido según la función psíquica más diferenciada, más cercana a la conciencia y sobre la que se tiene mayor control, mientras que las funciones oprimidas por la función principal, que sobreviven en el inconsciente, poseen tendencias del tipo de actitud opuesto, lo cual funciona como un mecanismo de compensación de la función principal.

Si bien este mecanismo es normal, cuando la opresión de las funciones secundarias ha sido muy fuerte y la función principal se ha desenvuelto exageradamente, los elementos de las funciones secundarias que se encuentran en el inconsciente ya no buscan compensar lo consciente sino que se le oponen y emergen descontroladamente, adquiriendo un carácter patológico.

Si el riesgo del extravertido es perderse en los objetos y olvidarse de sí mismo, el del introvertido es confundir el *sí-mismo* con su *yo* individual, pues esto constituye una subjetivación patológica⁹⁶ de la conciencia que provoca una desmedida pretensión de poder y egocentrismo.

Este caso anormal implica una oposición del *yo* al objeto que siempre resulta en una desventaja del *yo*, pues en reacción surge una inconsciente vinculación incondicional con el objeto que poco a poco vuelve al individuo un esclavo de los datos objetivos, cosa que no sucedería si se opusiera el *sí-mismo* al objeto o mundo exterior.

De esta forma el inconsciente busca destruir la ilusión de exagerado poder y superioridad que domina la conciencia, la cual intenta dominar cada vez más violentamente al objeto que se le resiste, por lo que se activan *sistemas de seguros*⁹⁷ —concepción que Jung retoma de Adler— por medio de los cuales el *yo* busca preservar la ilusión de superioridad y reafirmarse a sí mismo.

Este conjunto de eventos constituye una forma de neurosis llamada psicastenia,⁹⁸ que se caracteriza por una gran susceptibilidad y cansancio crónico causado por la constante e infructuosa oposición al objeto, y genera una variedad de fantasías de poder, miedo inconsciente a los objetos y a la influencia que pueden tener sobre el sujeto.

⁹⁵ Carl Gustav Jung, *Tipos Psicológicos*, p. 405.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 447.

⁹⁷ Remite a los mecanismos de defensa manejados por Adler.

⁹⁸ Carl Gustav Jung, *Tipos Psicológicos*, p. 450.

2.3 *El análisis psicológico que hace Ramos del mexicano*

Ramos integró los análisis psicológicos realizados por Adler y Jung a su explicación de cómo surge el sentimiento de inferioridad en el alma mexicana, adecuando los elementos principales de estas teorías a su propia concepción del sentimiento de inferioridad.

Al aplicar el conocimiento tomado de Adler y Jung al caso específico del hombre mexicano, puso en estas ideas mucho de su propio enfoque de la situación mexicana y de su propio sentir, y abstraigo de los conceptos psicológicos lo que servía para explicar el caso mexicano tratando de no quitarles su carácter original, por lo que primero abordó la generación del sentimiento de inferioridad en un sujeto cualquiera, después cuál es la actitud ante el mundo que tiene tanto el extravertido como el introvertido y luego aplicó las elucidaciones resultantes al hombre mexicano.

Ramos sostiene en *El perfil del hombre y la cultura en México* que el hombre necesita satisfacer un mínimo de necesidades para llevar una vida tolerable, las cuales no son sólo de carácter orgánico sino también psíquico, y que una de las necesidades de carácter psíquico más importantes para el hombre es la de sentirse seguro y capaz de proveerse del medio.

Si bien este sentimiento depende importantemente del medio ambiente, en tanto se presenta al hombre como hostil o dócil, es determinado primordialmente por un factor interno, ya que la naturaleza de los sentimientos tiene que ver más con la apreciación que el individuo hace de una cosa o evento, que de su real y objetiva condición.

Este sentimiento se va formando a través del repetido éxito de las empresas del hombre, de la armonía de sus capacidades y facultades con sus aspiraciones, por lo cual el hombre comienza a sentir que es capaz de procurar su propio bien y que posee lo necesario para cumplir sus metas, pero la necesidad de sentirse seguro no se satisface con la adquisición de lo estrictamente necesario para sobrevivir al día, sino que exige asegurar el sustento de días posteriores.

Este sentimiento busca fortalecerse persiguiendo tareas que cada vez requieren de mayor esfuerzo, capacidades y recursos, excediendo sus necesidades básicas, lo que significa que el hombre ya no sólo busca sentirse seguro sino también sentirse poderoso; este instinto de poder es inherente a la existencia humana y es impulso para los grandes avances del

hombre, pero también puede llevarlo a situar sus aspiraciones más allá de lo que sus capacidades y recursos pueden proporcionarle, sobrepasando su alcance, de manera que sus aspiraciones se encuentran en tal desproporción con sus facultades que el fracaso de sus esfuerzos sea inevitable.

Ramos señala que el alma humana puede resentir el fracaso de una empresa a tal grado que se ponga en peligro su sentimiento de seguridad al proyectar este fracaso sobre otras áreas de su vida y sobre futuras tareas, llegando a pensarse a sí mismo como inferior a los demás y a todas las circunstancias, generándose en su ser el sentimiento de inferioridad.

Éste produce en el alma humana una visión pesimista de su propia condición, que le impide vislumbrar que la razón de dicho fracaso fue que su capacidad era inferior sólo respecto de la exagerada aspiración que se había propuesto, por lo que su inferioridad no es absoluta sino relativa.

Un hombre perfectamente conformado, sin deficiencias físicas o mentales patentes, puede plantearse metas u objetivos que excedan sus recursos o su propio desarrollo, tal como lo ejemplifica Ramos:

Si un hombre que no sea físicamente débil pretende destacarse en un deporte, no teniendo, sin embargo, el grado de capacidad para lograrlo, puede muy bien contraer el sentimiento de inferioridad.⁹⁹

Este sentimiento de inferioridad va en contra de una de las necesidades más básicas del hombre, la de sentirse seguro, lo cual la hace una idea contraria a la vitalidad humana, intolerable para la conciencia y puede adquirir un carácter suicida. El hombre no puede vivir mucho tiempo siendo consciente de este sentimiento, por lo que inmediatamente se activan mecanismos psíquicos de defensa que buscan aliviar o liberar al alma humana de la carga deprimente del sentimiento de inferioridad.

En algunos casos el hombre cae en cuenta de su error al realizar una justa valoración de sus capacidades respecto de la meta propuesta, comprendiendo la desproporción existente entre ellas y tomando conciencia de que el fracaso se debió a una inadecuación de su querer y su poder, y no a una inferioridad inherente a sus facultades.

⁹⁹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3^o edición, 1951, p. 12.

En este caso, el hombre no se concibe ya en una situación de inferioridad absoluta, sino de inferioridad relativa a una empresa desmesurada y desaparece de su alma el sentimiento de inferioridad y su influjo, comprendiendo que en adelante debe medir sus capacidades a la hora de fijar sus metas.

Ramos deja claro que la única forma en que el hombre puede librarse satisfactoriamente del sentimiento de inferioridad inicia con la conscientización, pues únicamente cuando el hombre reconoce el verdadero alcance de su poder y las exigencias de sus aspiraciones, puede reconectarse con la realidad de su propio ser y de las circunstancias.

Es pertinente en este punto recordar algunas palabras de Antonio Caso:

El verdadero redentor no es el iluso que desconoce el suelo donde pisa, sino el sabio que combina lo real y lo ideal en proporciones armoniosas. Lo ideal no es lo irreal, sino la realidad misma que se combina con la inteligencia y se depura y magnifica en ella.¹⁰⁰

Ramos señala que por el contrario existen otras formas por las que la psique humana busca hacer tolerable el sentimiento de inferioridad, que no involucran la toma de conciencia y justo análisis de la situación,¹⁰¹ indica que éstas se dan en personas que no están dispuestas a cambiar la estima que tienen de sí mismos, que tienen una personalidad introvertida,¹⁰² cuyos actos tienen como única meta hacer predominar su *yo* por sobre todo lo demás y que viven vertidos hacia su interior, desatentos de los objetos de su realidad, considerándolos sólo por lo que pueden aportar a su propio enaltecimiento.

En este tipo de personas el instinto de poder se encuentra exacerbado a tal grado que la reafirmación de su poder se convierte en el fin de todos sus actos, mientras los objetos que deberían satisfacerle pasan a ser meros medios para obtener dicha reafirmación, es decir, se da una inversión de medios y fines. Ramos escribe:

El amor, el dinero, la cultura, son ante él simples medios para hacer valer su personalidad.¹⁰³

¹⁰⁰ Antonio Caso, "México: ¡Alas y plomo!" en *Obras Completas*, Tomo IX, p. 86.

¹⁰¹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 13.

¹⁰² Esto según la interpretación que hace Ramos del tipo de actitud introvertido descrito por Jung, más adelante se abordarán los problemas de esta interpretación.

¹⁰³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 13.

En el alma del introvertido el sentimiento de inferioridad genera un conflicto con la sobreestimación que tiene de sí mismo que sólo puede culminar, o de forma violenta, superando los límites de la normalidad, en una neurosis, o de forma que se mantenga dentro de los límites de la normalidad, pero no apegada a la realidad.¹⁰⁴

Como el introvertido no está dispuesto a reconocer la realidad, se desapega de ella y la sustituye inconscientemente por una ficción que maquina de acuerdo a sus deseos, negando así la existencia del sentimiento de inferioridad, el cual, sin embargo, sigue operando bajo la superficie.

A su realidad ambiente y su ser auténtico superpone un entorno inventado con cualidades, recursos y exigencias diferentes, y un personaje de sí mismo con capacidades y necesidades diferentes de las propias, debido a que esta ficción está conformada de acuerdo a valores que el individuo estima y considera deseables. Esta *solución* representa un desapego, abandono u omisión de la realidad, lo cual constituye el tema central de este trabajo de tesis.

Este proceder no es realmente una solución, ya que no libera al hombre del sentimiento de inferioridad, sino sólo lo vela y oculta bajo una realidad falsa, dentro de la cual el hombre no debe preocuparse de sus limitaciones, puede perseguir cualquier meta e identificar el *querer* con el *poder*. Al encontrar una satisfacción fácil pero falsa, se anula en el individuo todo deseo de ocuparse de lo real y cesan sus esfuerzos por desarticular verdaderamente el sentimiento de inferioridad.

En este mundo tergiversado que resulta del desapego de la realidad, el introvertido puede dedicarse a lo que constituye su único fin, hacer prevalecer su yo, pero en tanto el sentimiento de inferioridad se encuentre oculto actuará desde el interior del individuo, determinando gran parte de su personalidad, constituyendo inconscientemente su principal móvil de acción, causando ensimismamiento, debilitamiento del sentido de lo real, deterioro del sentimiento de comunidad¹⁰⁵ —efecto señalado por Adler—, y desconocimiento de las propias y auténticas necesidades e intereses.

Esta elaboración de Ramos pretende enfatizar los devastadores efectos del sentimiento de inferioridad en los individuos de personalidad introvertida, pues a estos les es

¹⁰⁴ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 14.

¹⁰⁵ Alfred Adler, *Conocimiento del hombre*, p. 74.

particularmente difícil liberarse de tal complejo debido a su ensimismamiento, la alta estima que tiene de sí mismos y en ellos se perpetua su efecto perjudicial.

Según Ramos en el hombre más apegado a la realidad, cuya personalidad es del tipo llamado extravertido¹⁰⁶ por Jung, el sentimiento de inferioridad es usualmente una reacción momentánea frente al fracaso, seguida por el reestablecimiento de una justa valoración de la situación y de sí mismo; mientras que en el hombre de personalidad introvertida el efecto deprimente del sentimiento de inferioridad se extiende a la totalidad de las futuras empresas y es causa de una absoluta pérdida de seguridad, y una visión del mundo bajo la óptica de *lo superior y lo inferior*, colocándose a sí mismo en el más bajo estrato de esta jerarquía.

Mientras el extravertido considera la experiencia del fracaso como una oportunidad para tomar conciencia de sus capacidades y necesidades, el introvertido resiente la caída como si hubiese caído de muy alto, pues así tan alto se tenía a sí mismo, y al no lograr conciliar el fracaso no abstrae ni aprende nada del mismo.

De los efectos del sentimiento de inferioridad sobre la personalidad introvertida señalados por Ramos, este trabajo de tesis se interesa especialmente por el fenómeno del desapego de la realidad y su sustitución por imágenes artificiales, por considerarla causa de muchos de los males que han aquejado al mexicano.

Continuando con el pensamiento de Ramos, si bien éste no considera que el sentimiento de inferioridad sea un elemento exclusivo de la personalidad mexicana, pues hombres de otros países y otras culturas también lo pueden padecer, debido a la facilidad con que el hombre excede el límite de sus capacidades empujado por el instinto de poder, sostiene que en México éste constituye un fenómeno tan generalizado que alcanza magnitudes colectivas, permitiéndonos hablar de él como un problema del alma mexicana.

Ramos se interesó por el concepto del sentimiento de inferioridad después de contemplar por mucho tiempo las diferentes conductas y modalidades del ser del mexicano, su visión y postura ante el mundo, su conducta para con los demás, su valoración de estos y de sí mismo, y también porque pensaba que todas estas formas estaban dirigidas por un mismo móvil, el sentimiento de inferioridad —concepto de Adler que Ramos retoma y adapta a sus observaciones—, sin negar por esto la posibilidad de que existieran modalidades del ser del mexicano que respondieran a otro móvil.

¹⁰⁶ Carl Gustav Jung, *Tipos Psicológicos*, p. 401.

Por lo anterior se puede apreciar que Ramos también retomó la idea que encierra el método heurístico del análisis psicológico de Adler, pues consideraba que las diversas modalidades de la personalidad mexicana, sin importar cuán contradictorias parecieran entre sí, estaban orientadas hacia un mismo objetivo, la compensación del sentimiento de inferioridad y que el devenir de la historia del pueblo mexicano era el camino recorrido en búsqueda de dicho objetivo.

2.4 Problemas del análisis psicológico e interpretación de Ramos

La idea que Ramos presentó acerca del sentimiento de inferioridad como elemento primordial del carácter mexicano despertó tanta polémica en el ámbito filosófico de su época que tuvo que clarificar este concepto —en el prólogo a la tercera edición de su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*—, enfatizando que refería a un sentimiento, que por su propia naturaleza no refleja un hecho real, sino una apreciación que el mexicano hace de sí mismo.

Aclaró que no atribuía al mexicano una inferioridad patente,¹⁰⁷ sino que consideraba que su carácter estaba afectado por un sentimiento de inferioridad que lo hace considerarse inferior en absoluto y que en realidad sólo es inferior relativamente, en tanto que sus recursos y capacidades no están a la altura de ciertas metas y que éste es el único tipo de inferioridad que atribuía al mexicano. Respecto a esto Toscano Medina agrega:

Más que la expresión de una debilidad intrínseca del ser mexicano lo que se evidencia es una voluntad débil para autoafirmarse sin complejos ni culpas.¹⁰⁸

En este punto cabe señalar que si bien es cierto que el tipo de inferioridad al que Ramos refiere siempre es relativo a algo, no por ello deja de ser —en cierto sentido— una inferioridad real, más bien en tanto su naturaleza depende de la relación entre el sujeto que aspira desmedidamente y el objeto de su aspiración, se puede decir que esta inferioridad, aunque es real, no radica en el sujeto —el mexicano—.

¹⁰⁷ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3° edición, 1951, p. 10.

¹⁰⁸ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 145.

Esta desproporción entre el querer y el poder remite a la caracterización del hombre prudente que realiza Aristóteles —cosa que Ramos no aborda en su obra—, el cual concibe a la prudencia —*phronesis*— como una virtud de la parte calculadora de la porción racional del alma que representa la facultad de deliberar acertadamente entre una variedad de opciones referentes a las cosas buenas y provechosas para el mismo individuo o para una colectividad. Por lo tanto es prudente el hombre que calcula correctamente lo que conviene a un fin que le es benéfico y determina la forma de actuar adecuada para su logro.

Escribe Aristóteles en el libro VI de su obra *Ética Nicomaquea* que ~~una~~ de las formas de saber prudencial es conocer cada uno lo que le atañe a sí mismo”,¹⁰⁹ por lo que es prudente quien ~~sabe~~ lo que le atañe y se afana en ello”¹¹⁰ y quien se afana en lo que no le atañe o no le conviene no es prudente, ni quien delibera una situación en la que dice perseguir un bien, cuando en realidad persigue otro, pues no se da la correspondencia entre la forma de actuar que resulta de la deliberación y el fin que dice perseguir.

En este punto el concepto del hombre prudente aristotélico señala a la conducta del mexicano descrita por Ramos como propia de un hombre imprudente, pues al no medir la proporción entre sus posibilidades y sus aspiraciones, en realidad se afana en algo que no le atañe ni le conviene ni le compete y coloca sus fines en un terreno que, en la situación concreta, no le corresponde. De lo cual se concluye que, cuando persigue fines que no les son adecuados, no persigue su propio bien y se hace a sí mismo un mal. Aristóteles escribe:

La prudencia es imperativa, pues su fin consiste en determinar lo que debe o no hacerse.¹¹¹

Ramos consideró que si bien el ser del hombre mexicano está atravesado por el sentimiento de inferioridad —y más importantemente, según la autora de este trabajo, por el desapego de la realidad—, éste tiene en sí todos los recursos y la voluntad para desarrollar su potencial, y posee toda la inteligencia y vitalidad para salir de la situación deprimente que el sentimiento de inferioridad implica, sólo hace falta que reconozca y aprenda de sus pasadas experiencias.

¹⁰⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, p. 79.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, p. 81.

Señala que la inferioridad relativa no anula la posibilidad de la superación del mexicano por medio de su esfuerzo, no aboga por una visión mediocre del poder humano, sino que cree que el hombre puede desarrollar sus capacidades y transformar su medio —en cierto grado— con el fin de alcanzar metas más altas, pero no tiene capacidad infinita de transformación del medio, ni de adquisición de facultades, pues sus poderes y facultades no son ilimitados.

El mexicano, como todo hombre, tiene cierto ámbito de libertad para desenvolverse, pero no le es posible hacer todo lo que imagine, pues también está determinado en cierta medida por el medio y por su propio carácter, por lo que Ramos propone que aproveche y desarrolle al máximo sus capacidades y recursos.

Sin embargo en este punto se puede vislumbrar una problemática si se considera el uso que hizo Ramos de la obra *Conocimiento del hombre* de Adler, pues en ésta Adler habla del desarrollo de capacidades en diferentes niveles, entre un niño y un adulto, por ejemplo ambos pueden hablar pero el niño no puede hacerlo tan clara y coherentemente como el adulto, es inferior en capacidades frente al adulto pero completamente capaz en tanto niño, a menos que un padecimiento orgánico o psíquico afecte el desarrollo de sus capacidades, en cuyo caso éstas serán inferiores respecto a las de otros niños de su misma edad.

Cuando Ramos trasladó el análisis adleriano del sentimiento de inferioridad que se presenta en todo niño a su análisis del carácter del mexicano, dio a este último el papel del niño y al *otro* hombre el papel del adulto, escribe:

Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación con la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil.¹¹²

El hecho de que Adler estableció que el niño es realmente inferior en capacidades al adulto y que Ramos dio al mexicano el papel del niño, podría alimentar la polémica que se sostuvo a raíz de la primera publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México*, ya

¹¹² Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 51.

que alguien se podría argumentar que Ramos atribuía al mexicano una inferioridad real de capacidades frente al europeo y no sólo un sentimiento de inferioridad.

Existe aquí otra consideración importante; ya no se está hablando únicamente de capacidad o incapacidad —relativa o real—, sino que al tratar la diferencia de capacidades entre un niño y adulto hablamos de niveles de madurez, dándose el tránsito a otro ámbito de argumentación, pues primero se habla del sentimiento de inferioridad como elemento psicológico que puede afectar a cualquier hombre, lo cual pertenece a una discusión de orden psicológico, y luego se introducen términos referentes a la madurez y a etapas de desarrollo de las naciones, con lo que se adentra en un ámbito histórico y cultural.

Lo anterior se debe a que, al inicio de su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, Ramos se pregunta cómo es la cultura mexicana y señala que para poder aprehenderla tendría que tener de antemano una idea de en qué consiste la cultura mexicana para no confundirla con algún otro objeto, pero desconoce si ésta existe o no y qué características podría tener. Entonces da un paso atrás y se pregunta en qué consiste la cultura de un pueblo, y afirma:

Sabemos que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia.¹¹³

Ramos deseaba saber qué es lo que determina la cultura de un pueblo, para rastrear esos elementos en el caso de México y poder vislumbrar cómo sería su cultura en caso de existir, para lo cual usó dos clases de análisis, uno de carácter psicológico que se ocupara de la determinar la estructura mental del mexicano y otro de carácter histórico que abordara cómo los accidentes de su historia lo han moldeado, utilizando obras de psicología e historia para seguir la línea metodológica que su concepto de la cultura propone.

Regresando a la consideración señalada previamente, cuando Ramos consideró a México como un niño que desarrolla un sentimiento de inferioridad frente a naciones de civilización más madura, seguramente no consideró dentro de estas naciones a pueblos asiáticos cuyas civilizaciones se consideran de las más antiguas, ni a los Estados Unidos que al momento del nacimiento de México como nación tenían poco tiempo de haberse consolidado; más bien se refería a las naciones europeas cuyos hombres se tenían entonces

¹¹³Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3^o edición, 1951, p. 20.

como el arquetipo del hombre, como pensaba Leopoldo Zea, el Hombre es el europeo y los demás son sólo hombres.¹¹⁴

Ramos entendía a las civilizaciones maduras como aquellas cuyo pensamiento y tecnología se consideraban más desarrollados; y me parece que este pensamiento pertenece a la idea generalizada de que los avances tecnológicos o los cambios ideológicos de un pueblo corresponden a estratos de desarrollo y por lo tanto que el nivel de su civilización puede ser medido de acuerdo al estrato que han alcanzado, lo cual supone una escala y un criterio universal de valoración de la civilización, aplicable a toda cultura y a toda nación.

Ramos participa de esta idea cuando dice –Al nacer, México se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores”, ya que no se está refiriendo a *nacer en el mundo y tener la sensación de ser un niño frente a sus mayores* sino que coloca el origen del sentimiento de inferioridad en la situación de facto de *estar en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores*, lo cual da material a la polémica ya mencionada.

También se presenta otra problemática de la interpretación que hace Ramos de la obra de Adler y la discrepancia de los conceptos que ambos manejan, pues si bien Adler considera que el sentimiento de inferioridad se da en la niñez de todo hombre y lo entiende como la condición inicial de la vida de todo ser humano, Ramos señala que hombres de diferentes tipos de personalidad, procedentes de diferentes locaciones y culturas pueden llegar a sufrirlo por la facilidad con que el instinto de poder lleva al hombre a extralimitarse en sus aspiraciones, pero no lo considera una condición propia de la vida humana, sino más bien un accidente de ésta.

Para Adler el sentimiento de inferioridad es la condición de posibilidad del desarrollo de las capacidades humanas y la motivación del quehacer humano, y por el contrario, Ramos considera que el padecimiento prolongado de este sentimiento es la causa, en algunos casos, de tendencias suicidas y, en la mayoría, de graves vicios en el alma humana al generar un círculo vicioso de desconexión con la realidad.

Debido a lo anterior, para Ramos la compensación del sentimiento de inferioridad es el conjunto de mecanismos por los que el alma humana intenta aliviar el deprimente influjo de este sentimiento y ocultarlo a la conciencia, mientras que para Adler la compensación de

¹¹⁴ Vid., Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*.

este sentimiento es un fenómeno natural en el hombre y el estado anormal, es la sobrecompensación como el afán morboso de dominio que corresponde a un sentimiento de inferioridad demasiado deprimente.

La compensación del sentimiento de inferioridad descrita por Ramos es lo mismo que la sobrecompensación de este sentimiento descrita por Adler y ambas constituyen un estado anormal de la psique humana, sin embargo Adler considera normal el estado del alma humana afectada por el sentimiento de inferioridad, mientras que Ramos no da cabida a este sentimiento en el correcto funcionar humano.

En el anterior análisis se advierte que Ramos retomó varias ideas de Adler y las situó en niveles diferentes, para él el impulso del desarrollo humano tiene más que ver con el instinto de poder y la búsqueda de satisfacción de las necesidades del hombre que con el sentimiento de inferioridad, mientras que para Adler este mismo impulso se origina en la toma de conciencia de la propia inferioridad.

Existe otra problemática en la interpretación que Ramos hace de las obras psicológicas que retoma, a raíz de la distinción de tipos de actitud de Jung, Ramos identifica la conducta general del mexicano con la actitud típica de la personalidad introvertida, caracterizando al mexicano como un hombre que siempre opone su opinión a los datos objetivos y los pasa por el filtro de su perspectiva personal, y más aún, considera que el mexicano desatiende tanto a los objetos externos como a su propia circunstancia y vive en el desapego de la realidad al imponer a ésta una ficción fabricada por él mismo por la que busca satisfacer todos sus deseos.

Sin embargo las características que atribuyó al hombre mexicano no corresponden estrictamente a la concepción jungiana de la actitud típica introvertida, sino con la actitud introvertida anormal, que se distingue por una subjetivación patológica o artificial¹¹⁵ en que se eleva el *yo* al nivel del *sí-mismo*, provocando egocentrismo, ilusiones de omnipotencia y desconexión con los objetos exteriores.

Si bien Ramos adopta la oposición fundamental de los tipos generales de actitud de Jung, no contempla en su análisis la distinción de los tipos en su aspecto consciente e inconsciente, ni en los casos normales y anormales, ni los subtipos señalados por Jung, y presenta una visión simplificada de los tipos de actitud, donde el tipo extravertido aparece

¹¹⁵ Carl Gustav Jung, *Tipos psicológicos*, p. 446-447.

como el individuo que maneja de forma adecuada los datos objetivos —de forma no patológica, normal— y el tipo introvertido, como el que los considera de forma anormal y enfermiza, dando a este tipo una carga negativa y por oposición, una carga positiva al tipo extravertido.

En la interpretación de Ramos la extraversión aparentemente pone al sujeto en plena y justa relación con los objetos, permitiéndole trabajar con los datos que estos aportan sin hacer de lado sus propias condiciones subjetivas, mientras la introversión es presentada como una relación unilateral y fallida con el objeto, como un aislamiento del sujeto en su propio mundo conformado por imágenes falsas y caricaturizaciones de los objetos externos.

Si a esto agregamos la distinción de los estratos del ser del hombre realizada por Ortega, se vislumbra que Ramos considera que el mexicano es un introvertido que vive en el recogimiento propio de quien vive primordialmente a través del Alma, encerrado en su propio sentir, mientras que el hombre extravertido vive en contacto con la realidad, a través de la Vitalidad o el Espíritu, aunque debido a la connotación positiva que Ramos da a la actitud extravertida, se podría especular que sostiene que éste vive a través del Espíritu.

Si bien Jung reconoce a la actitud extravertida y la introvertida como importantes visiones del mundo, enfatizando que nunca se dan de forma pura, pues su opuesto se presenta como elemento de compensación en los casos normales o de oposición en los casos anormales, derivando en estados psíquicos patológicos; la autora del presente trabajo considera que Ramos atribuyó al mexicano un carácter introvertido porque lo que vislumbró en el fondo de todas las modalidades del ser mexicano, no fue tanto el sentimiento de inferioridad, sino el vicio recalcitrante de distanciarse de la realidad, de ignorar las condiciones objetivas de su entorno y de su propio ser, e inventarse destinos, las cuales son características propias del introvertido patológico.

2.5 Análisis psico-histórico que hace Ramos del mexicano

Bajo el supuesto de que el sentimiento de inferioridad es el móvil inconsciente de toda actividad mexicana, Ramos analizó los momentos históricos más importantes de México como se observan las etapas de la vida de un individuo y aplicó el conocimiento psicológico adquirido referente al sentimiento de inferioridad a la unidad colectiva histórica

que constituye México, para comprender la naturaleza y características de su ser, y tratar de identificar en su historia los momentos que contribuyeron a la generación de este sentimiento y al desapego de la realidad.

Abordó principalmente los eventos históricos de la Conquista, la Colonia y la Independencia de México debido a su gran importancia en la conformación del espíritu mexicano y a que consideraba, al igual que Adler, que los eventos tempranos de la vida de un individuo o entidad colectiva marcan la trayectoria de su desarrollo, por lo que incluyó en su análisis a la Conquista y la Colonia, a pesar de concebirlas —estrictamente— como etapas anteriores a la conformación de México como nación.

Ramos consideraba que nuestra raza es mestiza, por provenir principalmente de dos raíces, la española y la de los indígenas que habitaban el territorio mexicano antes de la llegada de los españoles; y que nuestra cultura es *criolla*,¹¹⁶ pues aunque se dio el mestizaje de sangre, no se dio el de culturas, resultando más bien en un trasplante de la cultura española a tierra americana apenas influida por el carácter de la cultura indígena. Toscano Medina señala:

Para Ramos la llegada de los españoles a México, supuso la destrucción de las culturas indígenas. Se trató de una destrucción no necesariamente física, ni cultural en realidad, pero sí de su papel histórico.¹¹⁷

Ramos considera que en la Conquista se dio el choque de dos culturas que no habían tenido previo contacto y que guardaban entre sí importantes diferencias y similitudes, lo cual dio lugar a una particular interacción entre ellas con resultados heterogéneos no muy afortunados.

La idea anterior es compartida en cierto sentido por José Vasconcelos, el cual expresa —en reacción a las ideas de Herbert Spencer que avalan la supremacía del blanco y rechazan al mestizaje¹¹⁸—, que el mestizaje entre razas de estirpe similar es fructuoso, mientras que —el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho en plasmar. Entre nosotros el mestizaje se suspendió antes de que acabase de estar formado el tipo racial, con motivo de la

¹¹⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 30.

¹¹⁷ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 142.

¹¹⁸ *Vid.*, Rosa Elena Pérez de la Cruz, —Vasconcelos— en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX* de María del Carmen Rovira Gaspar (coord. y colab.).

exclusión de los españoles, decretada con posterioridad a la independencia”,¹¹⁹ por lo cual se puede especular que considera a este mestizaje interrumpido, característico del mexicano, como raíz de un problema nacional que ha sobrevivido hasta la actualidad.

Lo anterior es explícitamente planteado por Antonio Caso, al señalar que el *problema de México* es el problema de “la unificación de la raza y la homogeneidad de la cultura”,¹²⁰ que no se ha resuelto desde la Conquista debido a la desadaptación de dos grupos humanos muy diversos entre sí.

En su momento este evento histórico fue contemplado predominantemente desde la óptica de los conquistadores y del Viejo Mundo, que compararon lo americano con lo europeo, teniendo a Europa como modelo y considerando cualquier distanciamiento de éste como una degeneración.

Los nativos americanos fueron considerados, por algunos europeos como salvajes y bárbaros sin leyes ni gobierno, pertenecientes a un estadio anterior al hombre, y por otros, como hombres inocentes sin pecado, pero en general fueron vistos como hombres no civilizados o de menor civilización, gobernados por sus propias pasiones, que no obedecían a la razón.

Antonello Gerbi señala que estas creencias se reflejaron en los escritos de personajes como Buffon y De Pauw, los cuales consideraban que en América la naturaleza había degenerado, De Pauw —en 1768— no sólo creía que los nativos y los mestizos eran seres degenerados, sino también los criollos por influjo del ambiente;¹²¹ mientras que a los indígenas les imputaba cuatro vicios: la glotonería, la embriaguez, la ingratitud y la pederastia.

Gerbi aborda la intensa polémica suscitada entre De Pauw y el jesuita Francisco Xavier Clavijero, en que este último le respondió con su obra *Historia antigua de México* en 1780, en la cual defiende a los indígenas y niega rotundamente los vicios que se les atribuyen —aceptando a lo más el segundo, el cual considera se difundió con la llegada de los españoles— y “describe a los mexicanos como sanos, hermosos y robustos”,¹²² de gran

¹¹⁹ *Vid.*, José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza Iberoamericana*.

¹²⁰ *Vid.*, Antonio Caso “El problema de México” en *Obras Completas*, Tomo IX.

¹²¹ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, p. 255.

¹²² *Ibid.*, p. 256.

inteligencia y capacidad para el aprendizaje, y señala que si no son cultos —el obstáculo no es natural, sino social. No se trata aquí de imbecilidad, sino de miseria—. ¹²³

Las ideas de De Pauw serían luego retomadas por Hegel, quien se enfrentaba al problema de cómo incluir a América en su sistema triádico de la organización mundial conformado por Europa, Asia y África —dejando fuera a Oceanía—, y en última instancia, —encontrar una explicación unitaria de la diversidad infinita del mundo, *una* ley que explique la naturaleza de los *dos* hemisferios—. ¹²⁴

Gerbi indica que, partiendo de las sentencias de De Pauw, Hegel considera a América como inmadura y débil, y va más allá cuando le atribuye la característica de la impotencia, ¹²⁵ considerándola como carente de necesidad interna, como lo que bien puede no ser y entiende al americano —como el hombre de la Naturaleza, como el primitivo rousseauiano cuya existencia ocurre en contacto íntimo con la Naturaleza y en ella percibe el espíritu de Dios—, pues sostiene que los pueblos menos evolucionados en la libertad espiritual se mantienen siempre más cercanos a la Naturaleza.

Hegel reafirma la noción de De Pauw que sostiene que América es un continente degenerado y expresa que la principal condena del americano es vivir en el continente americano, pues las razas del mundo están telúricamente condicionadas, de forma que el terreno americano heredó su ser deficiente, impotente e impreciso al ser de sus habitantes.

A pesar de lo anterior, Hegel no persigue una tesis denigratoria del americano, sino más bien una tesis que enaltezca al Viejo Mundo y reafirme su modelo triádico, que contempla únicamente tres razas correspondientes con los únicos tres continentes a los cuales reconoce una existencia necesaria: la raza caucásica, la etíope y la mongólica, considerando a la americana y la malaya meramente como —un agregado de particularidades infinitamente diferenciadas—. ¹²⁶

En general, Hegel parte de la Conquista como un hecho consumado cuyo fin dentro de la Historia consiste en la desaparición de los nativos americanos, dejando el continente en manos de —las sociedades y razas de cepa europea—, ¹²⁷ lo cual parece apuntar a la idea de

¹²³ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, p. 528.

¹²⁴ *Ibidem.*

¹²⁵ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, p. 538.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 545.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 550. Debido a esto contemplaba a Estados Unidos como el modelo para el resto de América y como el *pais del Porvenir*, pues, aunque todavía no era un país maduro, su población era en mayoría criolla,

América como un terreno más donde esparcir el poderío europeo prescindiendo del inconveniente de su población original.

Esta visión hegeliana se apoya claramente en la organización político-social que usualmente se daba en las tierras conquistadas, en que los colonizadores no se dedicaban a crear un nuevo orden, sino a reproducir en ellas el modelo europeo; Ramos señala que los españoles en particular trasladaron miméticamente a América las instituciones peninsulares, por lo que su actividad representó más bien ~~la~~ amplificación, el ensanchamiento del mundo político, religioso y cultural que ya existía en Europa con el nombre de España”.¹²⁸

Ramos, por su parte, consideró que el punto de encuentro entre la raza española y la indígena durante la Conquista fue la pasión religiosa, pues ambas razas eran muy devotas de sus creencias y seguían celosamente los preceptos de su religión.

Sin embargo, las creencias religiosas de los indios fueron consideradas mera idolatría y si no se les tuvo por herejes fue debido a que los creían ignorantes de la verdadera fe, por lo que los españoles tomaron como tarea el introducirlos a la civilización y la religión verdadera, para lo cual les fue de ayuda la gran receptividad religiosa de los indígenas. Por lo que los españoles enarbolaron que se daban a la conquista por motivos nobles a los indios, como expresa Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* —citado por David Brading—:

[...] por servir a Dios y a su majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas y también por haber riquezas [...]¹²⁹

Ramos señala que durante la Colonia, España se aisló a sí misma y a sus colonias de ideas y corrientes modernas que atentaran contra su religión o que buscaran reformarla, por lo que aprovechó que sus colonias se encontraban alejadas de Europa para impedir su comercio con otros países e intentar controlar la ideas que se daban a conocer en ellas.

Debido a que la Iglesia Católica fue el único agente civilizador de las colonias españolas en esa época, a que las mantuvo bajo un régimen medieval, y que los pueblos nativos

de ascendencia europea y su conformación avanzaba en relación paralela a Europa, pero libre de su pesado bagaje histórico; lo cual coincidía con su pronóstico del papel de América en la historia universal.

¹²⁸ Samuel Ramos, *Historia de la Filosofía en México en Obras completas*, Tomo II, p. 117.

¹²⁹ David Brading, *Orbe indiano*, p. 69.

acogieron el catolicismo con fervor por estar habituados a un orden social religioso, se reafirmó el profundo carácter religioso de la nueva cultura.

De la mezcla de la sangre española e indígena surgió una raza mestiza que, sin embargo, tenía una cultura derivada que se encontraba lejos ser una fusión de ambas culturas, era — para Ramos— más bien una cultura *criolla*, lo cual ocasionó que estos hombres se sintieran sin tierra y sin herencia, no eran españoles porque nacieron y vivían en tierras americanas que ejercían sobre ellos un poderoso influjo, pero tampoco se sentían autóctonos de estas tierras pues sus ideas y tradiciones no correspondían a ellas;¹³⁰ este conflicto psicológico y esta falta de identidad marcarían en adelante la pauta de los accidentes particulares de la historia de México como nación.

Ramos consideró que el aspecto español tenía mayor predominio en la cultura *criolla*, pues en ésta lo español se presentaba como —una manera genérica de reaccionar que se encuentra en todas las tendencias, por divergentes que sean entre sí”.¹³¹

El hombre español de espíritu aventurero y apasionado que tiende a la dispersión como impelido por una fuerza centrífuga heredó a la cultura *criolla* el individualismo, la tendencia a rebelarse a todo encadenamiento de la vida colectiva, permitiéndola sólo en tanto proporcione un beneficio inmediato.

Esta idea acerca del carácter español es compartida por otros pensadores como Francisco García Calderón, el cual considera que —el individualismo es la nota fundamental de la psicología española. Rasgo ibérico, tiene la fuerza de un imperioso atavismo (...) La audacia, el espíritu aventurero, el aislamiento, son formas de exaltación personal”.¹³² Ezequiel A. Chávez también refiere que los europeos en general, entre ellos los españoles, poseen una sensibilidad de fácil excitación, lo cual se ve reflejado en los criollos, y en menor grado en los mestizos.¹³³ Por su parte Antonio Caso consideraba que el español de la época de la Conquista se caracterizaba por la soberbia, la creatividad —más no el

¹³⁰ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3° edición, 1951, p. 34.

¹³¹ *Ibid.*, p. 30.

¹³² Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América*, p. 9.

¹³³ *Vid.*, Ezequiel A. Chávez, —Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano” en *Pensamiento Filosófico Mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III, de María del Carmen Rovira (comp.).

perfeccionismo—, la intuición, la codicia, el entusiasmo, la pasión, una gran fe y un afán aventurero, coincidiendo con los pensadores ya mencionados y con Ramos.¹³⁴

Según este último en el mestizo la fuerza aventurera de raíz española fue sosegada por la influencia de la raza indígena y por haber nacido en un vastísimo medio que casi no había sido transformado por el hombre.

Consideraba que la raza indígena tendía a la inmutabilidad —a lo cual llamaba egipcismo indígena¹³⁵—, tal vez debido a que era propio de los pueblos prehispánicos regirse por rígidas tradiciones y hábitos para mantener el orden social, y tratar de no alterar demasiado el medio ambiente en que vivían, pues su concepción religiosa les impedía transformar importantemente lo que los dioses habían dispuesto de cierta forma, de ahí que a su llegada los españoles encontrarán, a excepción de las grandes ciudades, una inmensa longitud de tierra poco trabajada por el hombre.

Caracterizó a la raza indígena como pasiva e “insensible para los estremecimientos más profundos de la vida”,¹³⁶ lo cual recuerda a algunos testimonios de españoles recién llegados a América recogidos por Clavijero, el cual deja escrito que la mayoría concedían a los mexicanos gran habilidad para la imitación, pero no para la invención y que confundían a menudo el sufrimiento silencioso de los indios con la indolencia, y su desconfianza con ingratitud, de donde nació el proverbio que reza que el indio ni siente agravio, ni agradece beneficio.¹³⁷

Chávez también se ocupó de definir la conducta y el carácter indígena, tomando la sensibilidad como su rasgo director, sostenía que la sensibilidad indígena se despierta de forma lenta y trabajosa, con una resistencia tan alta a los excitantes que llega a ser casi inmovible, lo cual puede hacer parecer que posee un desdén por todo, tanto por el progreso como por el retroceso, por la muerte como por la vida, por el trabajo como por el descanso, por la esperanza como por la desesperación.¹³⁸

¹³⁴ Vid., Antonio Caso, “El descubrimiento de América” en *Obras Completas*, Tomo IX.

¹³⁵ Vid., Samuel Ramos, “El egipcismo indígena” en *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3^o edición, 1951, p. 36-40.

¹³⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3^o edición, 1951, p. 37.

¹³⁷ Vid., Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México*.

¹³⁸ Ezequiel A. Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano” en *Pensamiento Filosófico Mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III, de María del Carmen Rovira (comp.), p. 575.

Debido a esto parece coincidir con la inmutabilidad que Ramos atribuía a los indígenas y con los comentarios que comúnmente se hicieron durante la Conquista y Colonia acerca de su apatía y desidia —algunos de los cuales sobreviven en la actualidad—, sin embargo Chávez considera que a pesar de la difícil expresión de sentimientos que presentan, aquellas emociones que llegan a sentir son de una fortaleza y profundidad impresionantes, las cuales no se notan debido a que quedan contenidas en el interior de su ser.

Según Chávez, su sensibilidad se reduce a unas cuantas emociones, las cuales conforman una tetralogía: el amor a la tierra, la aversión a lo despótico, la inclinación a la embriaguez y su indiferencia por la muerte;¹³⁹ sin embargo menciona otra emoción que no incluye en dicha tetralogía y que considera la corona a todas, la adoración por todo aquel o aquello que lo ayuda en su momento de máxima desesperación, de donde viene su profunda devoción religiosa.

Chávez niega una insensibilidad estricta del indígena y sufre en este punto un desencuentro con Ramos. Este último agrega a la idea del egipcismo indígena su consideración de que el progreso y la civilización se rigen por la ley del devenir, haciendo inasimilable el indígena a la civilización¹⁴⁰ debido a su inmutabilidad y a que este mismo —siente que todo elemento extraño de civilización es incompatible con su naturaleza”,¹⁴¹ lo cual —según Ramos— ha provocado que sus rasgos no figuren importantemente en la cultura *criolla* sino que sólo han funcionado como un mero freno al ímpetu español.

Ramos sostenía que en la mezcla de la raza indígena y la española, aquello de la pasividad indígena limitó la temeridad española, y que el aletargamiento también se hizo propio de la cultura *criolla* debido a que se vivía en una tierra inmensa con poca población que se concentraba en ciudades distanciadas unas de otras, que estaban ordenadas al estilo de vida conventual de la Colonia, donde el hombre sólo trabajaba determinadas tierras, existían pocas profesiones libres y toda la vida estaba gobernada por el sopor de la vida religiosa.

¹³⁹ Ezequiel A. Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano” en *Pensamiento Filosófico Mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III, de María del Carmen Rovira (comp.), p. 575.

¹⁴⁰ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 37.

¹⁴¹ *Íbid.*, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 2ª edición, 1938, p. 48. Poco más adelante Ramos acepta que no se puede esperar que el indio tenga simpatías por la civilización de los hombres que han causado su desgracia’.

La decadencia que vivía España también afectó a la Nueva España, pues acentuó sus vicios de organización social y al encontrarse aislada de nuevas corrientes de pensamiento sufrió un enfriamiento de todo ímpetu de renovación.

Ramos señala que en la Ley de la Indias existía una disposición que prohibía que los americanos escribiesen o estudiaran materias relativas a las colonias, su situación social, cultural, etc. y señala que —en esta vejatoria legislación hay que buscar una de las causas de la actitud de los intelectuales mexicanos —que ha persistido hasta nuestros días—, de no ocuparse de los problemas reales de su vida y preferir el estudio y la meditación sobre lo extraño”¹⁴².

Aún así el impulso individualista heredado de los españoles sobrevivió en cierto modo y llevó a la Nueva España —vía hombres criollos— a buscar emanciparse a pesar no estar preparada para sostenerse a sí misma, por lo que el movimiento independentista no fue el movimiento natural de una colonia que poco a poco se vuelve autónoma, hasta que ya no necesita más la dirección de un agente externo y se separa de él para gobernarse a sí misma; más bien fue resultado de un separatismo *criollo* que —en palabras de José Vasconcelos— —se consumó por desintegración, no por creación”¹⁴³ y que encontró justificado su deseo de rebeldía en ideas venidas de Europa, principalmente Francia, por medio de Estados Unidos.

En el momento del nacimiento de México como país autónomo y su entrada a la —escena histórica”,¹⁴⁴ el mexicano que todavía no desarrollaba una identidad propia se enfrentó a otros hombres que cuestionaban su ser y le veían como un extraño, se encontró de pronto en un pleno donde los modelos de acción y pensamiento ya estaban determinados, donde los conceptos de sociedad, ciencia, familia, arte, filosofía, etc. ya estaban establecidos, hechos a la forma europea, y donde los criterios de valoración de ciertas naciones se extendían sobre el globo terráqueo y se usaban para juzgar las formas de otras naciones, declarándolas inválidas si respondían a paradigmas o valores diferentes.

La duda acerca de la humanidad y la valía del indígena fue heredada por el por la cultura *criolla* y el mexicano, el cual hizo suyas estas dudas cuando, al comparar su realidad con la de las naciones europeas que se pensaban más civilizadas, consideró a su condición tan deprimente, atrasada y lejana de aquéllas que despreció su propia realidad, tanto la del

¹⁴² Samuel Ramos, *Historia de la Filosofía en México en Obras Completas*, Tomo II, p. 133.

¹⁴³ José Vasconcelos, *Ulises Criollo*, p. 34.

¹⁴⁴ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 33.

medio en que vivía como la de su ser, viéndola como un obstáculo para hacer y ser lo que deseaba, en vez de reconocer su propio valor y considerarlo tan legítimo como el de cualquier otro.

De esta comparación que el mexicano hacía entre su propia situación y otra ajena que consideraba ideal, su realidad siempre salía en desventaja, lo cual se agravó en el momento en que, terminado el movimiento de Independencia, se presentó la urgente necesidad de organizar al país y darle estabilidad, haciéndose clara la incapacidad de la nueva nación para gobernarse a sí misma y para ofrecer soluciones reales a sus problemas.¹⁴⁵

Ramos indica que el panorama interior del México independiente no era halagador, diversos grupos peleaban por establecer la forma de gobierno y organización que creían más adecuada, la comunicación entre las diferentes regiones del país era difícil y lenta, el aislamiento que se había vivido durante la Colonia se tradujo en un atraso ideológico y tecnológico, la población estratificada en grupos étnicos no se identificaba entre sí y no existía siquiera un germen de identidad nacional.

Frente a esta desesperada situación, el mexicano reaccionó con pesimismo, despreció su propia realidad, olvidó las necesidades que ésta le exigía, e intentó igualar en un solo paso el pensamiento y tecnología que otras naciones habían desarrollado en cientos de años, y él mismo trató de hacerse de los rasgos de carácter europeos, siendo el resultado de esta empresa absurda un fracaso rotundo.

Ramos coloca en esta primera gran decepción la detonación del sentimiento de inferioridad que ya llevaba tiempo incubándose en el mexicano —desde el choque de las dos culturas que lo engendraron— y que se alimentó de la comparación, la autodenigración, la desproporción entre el querer y el poder, y la desatención de la realidad.

La generación del sentimiento de inferioridad en el alma mexicana, según Ramos, se debió en parte a las condiciones históricas en que se formó México y también a los defectos de carácter del mexicano, ya que ambos elementos están estrechamente relacionados, pues si bien las condiciones históricas afectaron la formación de la nación mexicana y determinaron importantemente los rasgos del carácter de sus hombres, también estos eventos son reflejo de la voluntad y personalidad mexicana.

Ramos señala que desafortunadamente la reacción del alma mexicana a este sentimiento

¹⁴⁵ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 38.

deprimente fue una forma compensatoria que no iba dirigida a resolver el conflicto sino a ocultarlo a la conciencia, de tal forma que el mexicano optó por desapegarse de la realidad que despreciaba y el sentimiento de inferioridad se conformó inconscientemente como el móvil de todas sus acciones.

El mexicano abandonó los problemas de su entorno y se dedicó únicamente a imitar la cultura europea y a amoldar su ser a criterios ya establecidos; continuó imitando lo que encontraba deseable durante tanto tiempo que esta imitación irreflexiva se convirtió en su norma de acción, trasplantando ideas extranjeras a suelo mexicano sin criterio de aplicación alguno, sin tomar en cuenta si estas ideas respondían a sus verdaderos intereses o necesidades y creyendo incorporar de esta forma la civilización al país.

A lo anterior se debe que, cuando Ramos analizó los eventos históricos posteriores a la Independencia, para buscar las manifestaciones del verdadero ser del mexicano —por encontrarse ya libre del dominio de la metrópoli— y para determinar la imagen que el mexicano tenía de sí mismo y del mundo, encontró que esta imagen no correspondía a su verdadero ser y entorno, pues muy temprano en su vida independiente su ser había sido afectado por el sentimiento de inferioridad, y éste había determinado su perspectiva y la orientación de su conducta.

Ramos también analizó a la pasión como un elemento primordial de la vida y del carácter mexicano —pues considera que en el alma mexicana adquiere dimensiones de factor histórico—, no la caracterizó como aquella pasión que lleva al individuo a interesarse con entusiasmo y ahínco por objetos, eventos, etc., sino como una fuerza que ~~una~~ vez que emprende su marcha, desarrolla una impulsividad ciega e irrefrenable que no admite transacción alguna”.¹⁴⁶

Estableció que el mecanismo de este tipo de pasión estaba estrechamente relacionado con los procesos de la personalidad introvertida, pues ésta sólo busca satisfacer los fines individuales del amor propio, la vanidad y el orgullo, que corresponden a la reafirmación del *yo* individual, y busca a los objetos externos únicamente para proyectar sobre ellos su *yo*, lo cual corresponde a la inversión de valores que se da en la personalidad introvertida.

Según Ramos, mientras el hombre de personalidad extravertida sujeta sus actos, ideas y sentimientos a la norma de los datos objetivos, el de personalidad introvertida supedita los

¹⁴⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 118.

objetos y sucesos externos a la norma única de la voluntad de su *yo* individual, a lo cual agrega:

En un caso, la pasión, con su potencia impulsora, está al servicio de un interés vital o aún espiritual; en el otro, el interés vital o espiritual está al servicio de la pasión.¹⁴⁷

En este sentido Ramos distingue la pasión como un impulso al servicio de un interés como se da en la personalidad extravertida, de la pasión como fin de todo interés como sucede en la personalidad introvertida, una pasión orientada al interior del individuo que representa una fuerza negativa para la vida social.¹⁴⁸

El tipo de pasión que caracteriza al alma mexicana, entonces, es el de la personalidad introvertida —lo cual confirma la atribución al mexicano de un carácter introvertido por parte de Ramos—, cuyos intereses individualistas son contrarios a los de la comunidad, pues provocan el aislamiento del individuo e implican el deseo de someter a los demás, mientras que la pasión en la personalidad extrovertida encauza el impulso motor del hombre hacia el exterior, permitiéndole sentirse identificado con la comunidad e invertir sus esfuerzos en el terreno fértil de la realidad.

Ramos creyó identificar en la base común de todas las modalidades de ser del mexicano, las características propias de la personalidad introvertida como la obsesión por el *yo*, un correlativo desinterés por la comunidad y el desapego de la realidad.

Este desapego supone a su vez, un falseamiento del proceso cognitivo debido a que la atención y facultades del mexicano no están enfocadas en los objetos y sucesos reales, e ignora sus verdaderas cualidades y en cambio cree conocer tanto los objetos externos como su propio ser, pero en verdad tiene de ellos sólo imágenes distorsionadas por sus ficciones internas.

Este mundo de imágenes huecas en que vive el mexicano funciona como un escenario sobre el cual proyecta sus aspiraciones e impone los contenidos que desea, el cual es tan atractivo y le parece tan satisfactorio que ya no busca hacer una justa valoración de sí y de su circunstancia. Ramos escribe:

¹⁴⁷ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 120.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 121.

Este vicio ha impedido que nuestros hombres, contando con los elementos de la civilización europea, realizaran, si no obra creadora, al menos una obra más espontánea en la que se revelara con toda sinceridad el espíritu mexicano.¹⁴⁹

El mexicano podría librarse del sentimiento de inferioridad si reconociera su situación y poder real, pero ni siquiera ha podido concebir que está equivocado en cuanto a su autoestima e inconscientemente ha recurrido como intento por compensar el sentimiento de inferioridad a uno de los mayores males de nuestra historia, el falseamiento de la realidad, al sustituirla por un artificio donde no existen límites para sus deseos y puede ocuparse de su más grande interés, afirmarse a sí mismo.

Lo anterior explica porque el mexicano nunca parece tomar en cuenta sus necesidades y problemas reales ni su propio potencial y sus limitaciones a la hora de fijarse metas, ocupando en cambio todo su tiempo y esfuerzo en tareas que no le son primordiales, fracasando la mayoría de las veces, no sólo porque éstas respondan —casi siempre— a necesidades e intereses ajenos —pues puede resultar que estos se identifiquen con los nuestros—, sino porque se ha interesado sólo en el producto terminado que resulta de estas empresas sin ocuparse de recrear su proceso.

Para el mexicano que tiene —según Ramos— como norma de acción a la imitación irreflexiva cada fracaso de la adopción arbitraria de valores extranjeros reafirma el sentimiento de inferioridad, ya que este tipo de imitación perpetua el deseo del mexicano de vivir en una realidad diferente a la suya y promueve la aplicación en ésta de modelos de conducta e ideologías que sólo funcionan en otras naciones o circunstancias.

Lo que el mexicano no ha comprendido es que, como expone José Gaos, las ideas no son absolutas, ni puro sentido abstracto autosuficiente, sino —una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una finalidad precisa”,¹⁵⁰ lo cual denota su papel activo.

El mexicano —piensa Ramos— no puede pretender trasplantar ideas extranjeras al territorio mexicano y que éstas conserven la misma estructura y dinámica que tenían cuando se encontraban en la circunstancia que las conformó, sólo —si hemos reconstruido

¹⁴⁹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3° edición, 1951, p. 27.

¹⁵⁰ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 18.

previamente la concreta situación y logramos averiguar el papel que en función de ella representa, entenderemos de verdad la idea”,¹⁵¹ y podremos determinar su utilidad para nuestra circunstancia y enfrentarla a ella.

Ramos considera que estas ideas al entrar en contacto con nuestra realidad se trasformarán de acuerdo a las particularidades del nuevo contexto y jugarán dentro de él un papel diferente del que tenían originalmente, sólo de esta forma pueden sobrevivir las ideas en circunstancias nuevas y ser asimiladas por otros hombres.

Sin embargo la imitación irreflexiva ha tenido y tiene una gran importancia en el terreno de la cultura en México, ya que el mexicano siempre ha deseado poseer una cultura objetiva, original, por lo que comenzó a copiar los productos culturales europeos sin recrear su proceso de conformación, lo cual provocó que muchos mexicanos buscaran la cultura no por su valor intrínseco sino por un afán europeísta, como una forma de “fuga espiritual de su propia tierra”.¹⁵²

Ramos creía que la cultura mexicana no podía ser original sino derivada, pues así lo determinaba su historia, por lo que nuestra aspiración de crearnos una cultura de primera mano significaba la negación de nuestra historia, de la constitución mental que ésta nos ha legado,¹⁵³ del carácter *criollo* de nuestra cultura e ignorar la importante influencia que el pasado tiene sobre nuestro presente y futuro, lo cual nos dirigía a un fracaso inminente.

El elemento que causó el fallo de esta empresa es el mismo que ha marcado el carácter de nuestra historia, el desapego de la realidad y el propio destino, entendiendo por *destino* — en términos de Samuel Ramos— aquellas fuerzas que prefijan la línea de desarrollo de la vida humana e incluso de pueblos enteros, a pesar de los esfuerzos individuales, como son las determinaciones de nuestra historia, raza, conformación biológica y entorno geográfico. Ramos escribe:

Es rasgo característico de la psicología mexicana inventar destinos artificiales para cada una de las formas de la vida nacional. (...) El mexicano es un hombre que durante años se ha empeñado sistemáticamente en contrariar su destino.¹⁵⁴

¹⁵¹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 19.

¹⁵² *Ibid.*, p. 21.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 66.

Cabe introducir en este punto el concepto de *bovarismo*¹⁵⁵ que Antonio Caso maneja y que toma de Jules de Gaultier, el cual a su vez lo abstrae de la obra *Madame Bovary* de Flaubert, el *bovarismo* consiste en la “facultad de concebirse diferente de como se es”,¹⁵⁶ la cual provoca que el hombre se desvíe de la misión que tiene determinada desde su nacimiento, por influjo de la vida social, llegando a adquirir una idea no natural de lo que quiere ser, un espejismo, un *yo* ficticio al cual va sacrificando poco a poco su verdadero ser y su realidad.

Gaultier considera que esta facultad es un principio universal de la vida humana, que se presenta en la forma de ideales, los cuales pueden ser alcanzados o no dependiendo de la fuerza y capacidad de quienes los persiguen, y de la naturaleza del mismo ideal.

En este sentido el *bovarismo* no es necesariamente un mal para el hombre, aunque así sea la mayoría de las veces, debido a que usualmente el hombre sólo logra descuidar su ser y su propia realidad al ir en pos de aquel *yo* ficticio; si bien todo hombre sigue este proceso, la diferencia radica únicamente en los resultados finales. Caso agrega a estas ideas que:

Los pueblos, como los individuos también son *bovaristas*. A veces piensan que son diversos de cómo son en realidad. Pero si se creen libres, llegarán a serlo algún día. México busca su libertad a través de su historia. Cada una de sus revoluciones acerca a la patria a la realización de su destino.¹⁵⁷

En lo anterior Caso sostiene una idea optimista acerca del futuro de México, pues considera que va en camino a la realización un ideal que le es benéfico, de su destino, que consiste en el logro de la libertad nacional, en cuyo caso México sería un *bovarista* sólo en el sentido en que persigue un ideal que todavía no tiene realidad efectiva.

Desgraciadamente, a lo largo de su vida independiente, México ha sido más un *bovarista* en el sentido de que siempre desea ser algo que no es, poseer algo que no le es posible, estar en circunstancias diferentes, y en general, siempre se plantea el logro de metas que no corresponden con su destino propio.

Retomando la determinación que Ramos realiza del tipo de cultura que corresponde a México, éste enfatiza que además de una modalidad original u objetiva, la cultura puede

¹⁵⁵ *Vid.*, Antonio Caso, “El bovarismo nacional” en *Obras Completas*, Tomo IX.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

existir de forma derivada o subjetiva, lo cual sucede cuando carece de un impulso creador y su conformación depende únicamente del modo de ser del hombre.¹⁵⁸

Esta modalidad de la cultura se puede dar por trasplante o asimilación, consistiendo la primera forma en la mera copia o imitación de productos extranjeros sin criterio de aplicación alguno, y la segunda, en una reflexiva y consciente apropiación de ideas que se han originado en otros lugares, al considerar su adecuación a la propia tierra y si responden a sus verdaderas necesidades; pero el alma mexicana —según Ramos— afectada por el sentimiento de inferioridad sólo ha podido aproximarse a la cultura por medio de la trasplante, sin llegar a hacer suyos los productos que imita. Respecto a esto Toscano Medina escribe:

La afirmación puramente subjetiva de otra cultura supone para Ramos un seguimiento generalmente irreflexivo de valores y fines ajenos a nuestra realidad.¹⁵⁹

Ramos señala que para asimilar los elementos trasplantados se necesita de un ambiente pacífico donde el hombre pueda reflexionar tranquilamente acerca de su propia condición y posición en el mundo, para recrear los procesos intelectuales y culturales por los que se produjeron las ideas que ha tomado prestadas, e impregnarlas con su espíritu; pero el caso de México ha sido muy diferente de este escenario, pues su historia ha estado turbada por la anarquía, la guerra civil, el afán de imitación y la necesidad de validación externa.

Con el paso del tiempo el mexicano ha dejado de perseguir la cultura por su valor intrínseco, y en cambio la busca como una cura para el sentimiento de inferioridad, para ocultarse a sí mismo su incultura, para lo cual basta una falsa imagen de la cultura; lo que confirma que el hombre que tiene como único fin hacer prevalecer su *yo*, sólo busca los objetos externos para reafirmarse por medio de ellos.

Pero el mayor problema del mexicano —para Ramos— no es haber creado ficciones de su cultura, su circunstancia y de sí mismo, pues podría usarlas para hacer creer algo a los demás, sino que él mismo cree que son verdaderas, pues ha negado su ser durante tanto tiempo que terminó por creer que corresponde con esa imagen creada y ya no puede salir de

¹⁵⁸ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 19.

¹⁵⁹ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 137.

su mentira pues ni siquiera está consciente de ella —esto mismo ha sido la causa de que el mexicano no aprenda de sus experiencias—. Aún así el carácter auténtico del mexicano, que se encuentra latente en el fondo de su ser y la contradicción que genera con el artificio de su propia invención, serán causa de intranquilidad y conflictos psicológicos en el individuo.

Ramos se preocupó por distinguir este autoengaño del arquetipo individual, al que entiende como la única unidad de medida que el mexicano debe aplicarse para fundar su propia estimación,¹⁶⁰ pues mientras el autoengaño no permite que éste se centre en sus recursos y habilidades, provocando que cesen sus esfuerzos por mejorar, el arquetipo individual se basa en su potencial real para fijar su alcance, proporcionándole la posibilidad del éxito.

La idea deprimente que el mexicano posee de su propia valía se debe a que —se ha fijado valores de comparación que, como es natural, cambian de magnitud de acuerdo con el punto de referencia que se adopte”¹⁶¹ sin tomar en cuenta a su realidad como este punto de referencia, y a que concibe al mundo regido por una escala europea de valores que se aplica a cualquier objeto sin importar sus características particulares, por lo que es importante que no se compare con hombres de otras culturas ni haga de ellos su ideal, y sólo se ocupe de lo que él mismo puede llegar a ser y hacer. Ramos indica:

Cada hombre puede prolongar idealmente las líneas de desarrollo de sus cualidades potenciales hasta el límite máximo de su perfección y obtener así una prefiguración ideal de lo que es capaz de ser.¹⁶²

Esta pauta no sólo previene el caer en la desproporción de las posibilidades y las aspiraciones —y en el sentimiento de inferioridad, en última instancia—, sino que expresa el deseo de Ramos de que los valores del mexicano le sean intrínsecos y respondan a sus verdaderas necesidades, que la naturaleza de su ser sea la que dicte la orientación de su desarrollo y que su realización dependa de su propio esfuerzo.

En ésta también se reúnen dos ideas que Ramos ya había manejado, la primera es que si bien nuestra vida y nuestro desarrollo están importantemente determinados por los

¹⁶⁰ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 100.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 100

¹⁶² *Ibid.*, p. 101.

elementos que constituyen nuestro destino, existe dentro de esta determinación un marco de libertad de acción dentro del cual el hombre puede desenvolverse a placer y explotar su potencial; y la segunda consiste en que el hombre, al concebir su arquetipo individual y vislumbrar su alcance, tendiendo hacia su propia perfección, tiene mucha mayor posibilidad de alcanzar sus metas debido a que sus aspiraciones están fundamentadas en la realidad, lo cual con el tiempo incrementará su sentimiento de seguridad y capacidad.

Capítulo III: Consecuencias del desapego de la realidad en México

En este último capítulo se abordarán las consecuencias del desapego de la realidad en el caso de México, expuestas por Ramos a lo largo de su obra *El perfil del hombre y la cultura en México* y *Veinte años de educación en México*.

En el capítulo pasado se explicó el proceso por el cual se generó —según Ramos— el sentimiento de inferioridad en el alma del mexicano y cómo éste recurrió al desapego de la realidad para evadir lo que él consideraba una situación deprimente, su propia situación, cayendo en un círculo vicioso de autoengaño. En este capítulo se expondrá cómo el desapego de la realidad —y el sentimiento de inferioridad— ha originado diferentes fenómenos a lo largo de la vida mexicana y ha marcado su carácter.

En el primer punto se mostrará cómo, en el pensamiento de Ramos, el sentimiento de inferioridad constituye el móvil inconsciente de la conducta de todo mexicano, y se presentará la forma de su expresión particular en los diferentes tipos sociales mexicanos.

En el segundo punto se expondrá la forma general de las posturas ideológicas —señaladas por Ramos— que se han tomado en México en referencia a su cultura, su autoconcepción y su lugar en el mundo, éstas son el mimetismo mexicano y el mexicanismo puro, poniendo especial énfasis en que, a pesar de su apariencia opuesta, obedecen al mismo factor, el desapego de la propia realidad.

En el tercer punto se abordará el fenómeno del *abandono de la cultura* que, según Ramos, se dio de forma espontánea en México a partir de los ideales de la Revolución, el cual consistía en un favoritismo por la obra de la civilización y la negación de la importancia de la cultura para el desarrollo nacional y se explicará cómo, a pesar de haber tenido una justificación real inicial, terminó expresando un desconocimiento de las necesidades del país.

En el cuarto y último punto se retratará lo que Ramos llama el fenómeno del *ricorsi*, el cual tiene su origen en el desdoblamiento de la vida mexicana en un mundo real y un mundo ficticio, y se mostrará cómo este desdoblamiento ha evitado que la realidad mexicana se exprese en las empresas socio-políticas nacionales y ha negado a los acontecimientos de la vida del país un carácter verdaderamente histórico.

3.1 Expresión del sentimiento de inferioridad en los diferentes tipos sociales mexicanos

La generación del sentimiento de inferioridad en el alma mexicana ha sido uno de sus más grandes males, pues en un intento por compensarlo el mexicano ha falseado su imagen del mundo, haciéndose creer a sí mismo que vive en mejores condiciones, pero esto no es suficiente para anular este sentir, por lo que también falsea la imagen que tiene de sí mismo, atribuyéndose cualidades y potencias que no corresponden con las reales.

En este apartado se aborda este último aspecto del falseamiento de la realidad por parte del mexicano, el falseamiento de su propio ser, cuyas líneas generales ya se han tratado en el capítulo anterior, pero aquí se profundizan con el objetivo de explicar los fenómenos conductuales que genera en los diferentes tipos sociales mexicanos.

Lo anterior se debe a que Samuel Ramos afirma que el sentimiento de menor valía es sufrido por la totalidad de los mexicanos difiriendo únicamente en la forma en que buscan compensarlo, y ocultarlo a la mirada ajena y a la propia.

Parte de un estudio psicoanalítico de vertiente adleriana para suponer el padecimiento del sentimiento de inferioridad en toda persona que presenta una exagerada preocupación por la propia personalidad, por todo lo relacionado con el poder, y que se caracterice por un desmesurado afán de predominio, una gran susceptibilidad y una notable intolerancia a la crítica.

Considera que todos los mexicanos muestran las características anteriores en mayor o menor grado, de forma clara o disimulada, por estar afectados de igual forma por los accidentes de la historia nacional, y por las determinaciones de su medio y su ser, haciendo del sentimiento de inferioridad una cuestión de nacionalidad y no de posición social, nivel de educación, situación económica, moral, etc.

Para comprobar lo anterior Ramos expone los mecanismos compensatorios del sentimiento de inferioridad en diferentes tipos sociales mexicanos, entendiendo por tipos sociales grupos humanos que comparten ciertas características como la clase económica, el papel en la sociedad, la educación, la idiosincrasia, la moral, la influencia política, etc., que constituyen modalidades del ser mexicano, formas concretas de la vida social mexicana.

Define tres tipos sociales mexicanos: el pelado, el citadino y el burgués, sin explicitar si estos constituyen la totalidad de los tipos sociales, los mejor definidos o los que más llamaron su atención.

Hernández Luna señala en referencia a la caracterología del mexicano realizada por Ramos:

El ~~p~~elado”, el ~~m~~exicano de la ciudad” y el ~~b~~urgués mexicano”. Ellos son los tres planos o capas del alma nacional. El ~~p~~elado” representa la capa psíquica más baja, el ~~m~~exicano de la ciudad” la media y el ~~b~~urgués mexicano” la superior.¹⁶³

A partir de estas palabras Toscano Medina¹⁶⁴ desarrolla otra explicación para el análisis que Ramos llevó a cabo acerca de estos tres tipos sociales, al considerarlos como análogos de las capas del ser del hombre que plantea Ortega y Gasset,¹⁶⁵ de la forma pelado-Vitalidad, citadino-Alma y burgués-Espíritu.

Habría que considerar lo anterior, pues, si bien Ramos da a todas las capas del ser humano un papel importante, revela una preferencia por el Espíritu, lo cual —según la teoría de Toscano Medina— significaría un favoritismo por la burguesía mexicana, sobre todo si la identifica con las minorías ilustradas que él mismo considera deben dirigir al país como lo hace el Espíritu en el cuerpo.

Sin embargo, lo que sí es patente es que la labor de Samuel Ramos siempre ha sido orientada por su propia observación y que es muy probable que estos tipos sociales correspondan con reflexiones personales acerca de la sociedad mexicana.

Ramos señala que los mecanismos compensatorios de estos tres tipos sociales tienen la forma general de la desconfianza, la susceptibilidad y una imagen distorsionada de la realidad, que fomentan la introversión propia del mexicano. Estos se basan en la creación de una falsa persona por la cual se intenta compensar la baja estima que el mexicano tiene de sí mismo, lo cual lo aleja aún más de su verdadero ser, que le es desconocido casi por completo.

¹⁶³ Juan Hernández Luna, *Samuel Ramos (su filosofar sobre lo mexicano)*, p. 130.

¹⁶⁴ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 217.

¹⁶⁵ *Vid.*, José Ortega y Gasset, —Vitalidad, Alma, Espíritu” en *El Espectador*.

La elaboración de esta persona artificial de acuerdo a los valores que el mexicano desea para sí, no sólo pretende hacer creer a los demás que éste ya es como quiere ser, sino también hacérselo creer a él mismo, constituyendo un autoengaño por el cual el mexicano se complace y deja de esforzarse por desarrollar sus cualidades.

Debido a su carácter introvertido y al efecto del sentimiento de inferioridad en él, Ramos indica que el mexicano...

Considera los hombres y las cosas como espejos, pero sólo toma en cuenta aquellos que le hacen ver la imagen que a él le gusta que reflejen. Es indispensable que otros hombres creen esa imagen, para robustecer él su propia fe en ella.¹⁶⁶

Ramos considera que la inconciencia que el mexicano tiene de esta ficción es lo que distingue al autoengaño del sano planteamiento de ideales y arquetipos que son muy necesarios para el desarrollo humano, y en ella radica el error en el proceder general del mexicano, pues ignora la farsa en que vive y la defiende como verdadera, mientras la realidad genera molestia desde lo profundo de su ser tratando sacudirse los disfraces.

Esta molestia aunada a la falta de sustancialidad de la imagen que el mexicano ha creado, genera en éste una desconfianza que lo hace estar siempre temeroso y cuidándose de todo, pues cualquier cosa es capaz de destruir su endeble artificio y dejar al descubierto su verdadero ser.

La desconfianza característica del mexicano es de un tipo peculiar —según Ramos— que se distingue por tener su origen en elementos que sólo existen dentro del alma mexicana — el sentimiento de inferioridad—, y por proyectarse sobre toda persona, idea, evento, y en general, sobre todo lo existente, independientemente de que haya razón o no para tener sospechas, ya que no responde a datos objetivos, sino a la fragilidad de su artificio interior.

Ramos señala que el funcionamiento *a priori* de esta desconfianza, no corresponde a principio o convicción alguna, ya que el mexicano no posee principios, precisamente por su misma desconfianza y falta de compromiso con cualquier ideología o doctrina, debido a lo cual vive en la práctica improvisada de cualquier corriente de acción que esté de moda o que halague la falsa idea que tiene de sí mismo.

¹⁶⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 63-64.

El vivir irreflexivo del mexicano está marcado por la falta de pautas y criterios de orientación conscientes, pues para dárselos a sí mismo necesitaría adoptar una línea de pensamiento y secundarla con un plan de acción, lo cual requeriría que el mexicano saliera de su negación y reflexionara acerca de sus verdaderas necesidades y aspiraciones.

Esta desconfianza que ha determinado el presente del mexicano es el elemento que ha eliminado de su vida y su conciencia la perspectiva del futuro, pues es imposible concebir planes a largo plazo si no se puede sostener una forma de pensar por más de dos minutos, y tampoco se pueden prever los efectos futuros de las acciones e ideas si no se confía en ellas desde el momento presente.

En este tipo de vida orientada por lo inmediato, en que las acciones se determinan por lo sucedido el día anterior y tienen como único fin el día siguiente, sólo puede gobernar el instinto, cuya operación de reacción instantánea se ajusta perfectamente a la satisfacción de los fines humanos más próximos en una existencia reducida al presente.

Ramos considera que el mismo mecanismo que genera la desconfianza a partir del sentimiento de inferioridad genera también en el mexicano una excesiva susceptibilidad, que es siempre indicio de un carácter apocado cuya integridad pende de un hilo.

Debido a esta susceptibilidad el mexicano es intolerante a la crítica, tanto a la ajena como a la propia, y no soporta que lo pongan en entredicho, que cuestionen su valor o su seguridad, ni se atreve él mismo a cuestionar la frágil idea que tiene de sí, reaccionando desproporcionadamente a la más mínima provocación y sólo sintiéndose a salvo en el halago.

Además de la desconfianza y la exagerada susceptibilidad, el sentimiento de inferioridad genera en todo tipo social mexicano una percepción distorsionada del mundo y de sí mismo que le provoca un ensimismamiento, lo cual se debe a que todos sus procesos compensatorios buscan la suplantación de la realidad para negar a la conciencia este sentir. Ramos escribe:

La empresa de construir la propia imagen conforme a un deseo de superioridad, demanda una atención y un cuidado constante de uno mismo. Esto convierte al mexicano en un introvertido, con lo que pierde correlativamente su interés como tal.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 63.

El mexicano crea una imagen de sí mismo basada en los valores y cualidades que anhela, los cuales constituyen sólo un deseo a causa de su falta de realidad efectiva, como la valentía, el poder y la seguridad, pues quisiera destacar y predominar por sobre los demás.

Una vez que se ha explicado la forma general de los procesos que buscan omitir de la conciencia mexicana al sentimiento de inferioridad, es preciso exponer la forma particular en que cada tipo social lo manifiesta.

Ramos definió al pelado como aquel tipo social que es —la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional”,¹⁶⁸ como su nombre lo señala, lleva expuesta su alma a la mirada de todos, en la cual se puede apreciar sin mucho detenimiento el efecto del sentimiento de inferioridad y los mecanismos por los que busca ocultarlo.

Esto se debe a su carencia de recursos intelectuales para disfrazar eficazmente el tono deprimido de su ser, lo único que atina a hacer para compensarlo es actuar de forma diametralmente opuesta, enarbolando valores como la valentía, la fuerza bruta, la temeridad, la masculinidad y el orgullo nacionalista, para ocultar su debilidad, pasividad, miedo y falta de amor por su país. Parece que mientras más exagerada es la exhibición de su supuesta hombría, fuerza y valentía, más alejada está de la realidad.

Según Ramos el pelado ocupa en la sociedad la posición económica y de desarrollo intelectual más baja, se le considera menos que un proletario, el desecho de la ciudad, lo no deseable, por lo que se siente maltratado, marginado y de nula influencia en la organización del país.

Toscano Medina, al conferirle al pelado el papel de la Vitalidad dentro de la analogía de los tipos sociales mexicanos con la estructura del ser humano de Ortega, le niega la posibilidad de constituirse como la fuerza dirigente del cuerpo social, pues señala —al igual que Ramos— que le corresponde actuar bajo el influjo de la capa social espiritual —la burguesía culta— o de fuerzas mexicanas que sean capaces afirmar la vida del Espíritu —cosa que en México no se ha logrado, tanto por parte del pelado como de la burguesía.¹⁶⁹

Debido a lo anterior el pelado ha desarrollado un profundo resentimiento contra la sociedad, y una actitud agresiva que busca asustar y alejar a los demás, sobre todo a aquellos que lo miran hacia abajo.

¹⁶⁸ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3° edición, 1951, p. 53.

¹⁶⁹ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 217.

Ramos indica que el maltrato que ha sufrido ha generado en él una excesiva desconfianza y susceptibilidad por medio de las cuales evita volver a ser menospreciado y humillado, e inconscientemente busca ensalzar esa imagen de mayor seguridad que ha creado para ocultar su ser deprimido.

A esto se debe que reaccione con violencia y grosería a la más mínima provocación o a la más leve duda acerca de su seguridad, y que su trato sea peligroso, pues —como nuestro tipo vive en falso, su posición es siempre inestable y lo obliga a vigilar constantemente su yo, desatendiendo la realidad—. ¹⁷⁰

Su carácter violento y desmesurado es un afán inconsciente de inyectar vitalidad y energía a su ser abatido por el sentimiento de inferioridad, el cual se encuentra oculto, siempre pasivo; sólo de esta forma puede el pelado sentirse fuerte y con un propósito de vida.

El “pelado” busca la riña como un excitante para el tono de su “yo” deprimido. Necesita un punto de apoyo para recobrar la fe en sí mismo, pero como está desprovisto de todo valor real, tiene que suplirlo con uno ficticio. ¹⁷¹

Su falsa virilidad, patriotismo y temeridad son lo único que lo salva de sucumbir a la depresión y la tendencia suicida que implica el padecimiento prolongado del sentimiento de inferioridad, lo cual revela que este proceso compensatorio no tiene fines de vanidad sino de autoengaño, y también denota el ser seriamente empobrecido del mexicano, que a falta de valores reales, adopta los únicos que están a su alcance aunque sean inferiores y falsos.

Debido a lo anterior Ramos señala su frecuente uso de expresiones machistas, sexuales o de un exagerado nacionalismo —que más bien representa un mero patrioterismo—, con las cuales pretende reafirmarse a sí mismo frente a los adversarios que, a razón de su susceptibilidad, cree encontrar en todas partes.

Según Ramos, para el pelado todo el éxito, todas las cualidades y todos los bienes le vienen del hecho de ser mexicano, pues etiqueta como características principales del mexicano la virilidad y la valentía, considerando que los mexicanos son “muy hombres” en la acepción zoológica que refiere a la potencia animal. En realidad inconscientemente

¹⁷⁰ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 57.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 54.

concibe que ser mexicano es lo que le ha traído todos los males y defectos de carácter, pues considera que es característico del mexicano ser inferior a la mayoría de los hombres.

Se podría considerar, debido a su descripción, que el pelado sufre el sentimiento de inferioridad debido a su condición social y no por el hecho de ser mexicano. A lo cual Ramos responde que, si bien la posición social del pelado es suficiente para generar el sentimiento de menor valía en su alma, en México este sentir depende de la nacionalidad, lo cual se evidencia en la frecuencia y exageración de sus manifestaciones patrióticas — individuales y colectivas—, y en su susceptibilidad nacionalista por la cual tampoco acepta crítica acerca de su país, revelando una inseguridad del valor de su nacionalidad.

Ramos también atribuye el padecimiento del sentimiento de inferioridad a los mexicanos que gozan de mayores recursos económicos, mejor educación y posición social, y diferente idiosincrasia que el pelado como son el ciudadano y el burgués, los cuales manifiestan este sentir de diferente forma.

A pesar de esto, Ramos no hace especial énfasis en el proceso compensatorio propio del mexicano de la ciudad o ciudadano. De este tipo social cuya conducta oscila entre la del pelado y la del burgués, reafirma la manifestación del sentimiento de inferioridad por medio de una desconfianza y una susceptibilidad desmesuradas, las cuales buscan guardar la imagen artificial que posee de sí mismo.

Por su parte Toscano Medina atribuye al ciudadano el papel del Alma, la capa psíquica media que debe regirse por las fuerzas del Espíritu, y lo caracteriza como un hombre exageradamente consciente de sí, atrapado en su subjetividad y sus pasiones, que debido a su conducta enfermiza se rehúsa a solidarizarse con el tipo popular y también con la vida espiritual.¹⁷²

Ramos señala que la falsa persona creada por el ciudadano persigue los mismos valores que el pelado, pero de forma moderada, reprimiendo en cierto grado la violencia con que aquél quiere parecer grande ante los demás.

Sin embargo, si bien su conducta es mejor vista y más apta para la vida en sociedad que la del pelado, obedece al mismo mal que mueve a este último, lo cual es igual de perjudicial, ya que su desconfianza y susceptibilidad le impiden plantearse metas elevadas e integrarse de lleno a la comunidad.

¹⁷² Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 217.

La desconfianza, sobre todo, es la que —según Ramos— hace que no se comprometa con cosa alguna y que, como el resto de los tipos sociales, no tenga religión, ni convicciones políticas, ni principios morales, ni fe en las mismas actividades e instituciones de las que participa

Si es comerciante, no cree en los negocios; si es profesional, no cree en su profesión; si es político, no cree en la política (...) No tiene ninguna religión no profesa ningún credo social o político. Es lo menos “idealista” posible. Niega todo sin ninguna razón, porque él es la negación personificada.¹⁷³

El mexicano que aparentemente se caracteriza por su idealismo es, sin embargo, el menos idealista posible debido a que ni siquiera confía en las doctrinas que predica ni cree posibles los ideales que clama; su idealismo es sólo una manifestación de su pasión introvertida y un afán de querer lo que no se tiene o lo que otros tienen, de negar lo propio, de cortar las raíces que lo unen al suelo vital y creerse libre para hacer lo que quiera, aunque finalmente no lo logre porque nunca logra comprometerse del todo con aquello que dice querer.

En lo referente al tipo burgués, Ramos lo considera conformado por la mayoría de los mexicanos más cultivados e inteligentes, cuyo padecimiento del sentimiento de inferioridad, no se debe a su situación económica, social, intelectual, etc., sino a su nacionalidad.

Toscano Medina concibe a este tipo como la fuerza espiritual en la cual “se concentra la vida activa de la inteligencia y la voluntad, la cultura criolla propiamente, la vida cultural superior que debe extenderse a todo el cuerpo social determinándole un destino y una personalidad”,¹⁷⁴ lo cual no se ha cumplido cabalmente debido a que también este tipo mexicano se encuentra afectado por un sentimiento de menor valía.

Ramos recurre frecuentemente a la comparación entre el pelado y el burgués para denotar la gran diferencia que existe entre sus mecanismos compensatorios y enfatizar el hecho de que estos obedecen al mismo sentimiento de inferioridad, que en México depende de una pobre autoestima generalizada.

¹⁷³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 59.

¹⁷⁴ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 218.

La exquisita finura y exagerada cortesía que el burgués presenta contrasta con la notable grosería y violencia con que el pelado se expresa, lo cual se debe a que el burgués posee mayores recursos intelectuales con que ocultar eficazmente su inseguridad, de tal forma que el lazo entre este móvil inconsciente y su reacción es sutil e indirecto.

La desmesurada consideración respecto a los demás con que el burgués mexicano se conduce —según Ramos— es una forma más por la que esconde su ser afectado por la inseguridad, sin embargo este sentir que se encuentra latente en su alma puede revelarse en cualquier momento por medio de conductas semejantes a las del pelado, cuando se encuentra en situaciones inesperadas o fuera de su control, que lo sacan de su usual estado psíquico de represión del sentimiento de inferioridad.

Al igual que los otros tipos sociales, Ramos considera que el burgués mexicano padece una gran desconfianza y susceptibilidad, pero éstas se encuentran ocultas bajo una intrincada imagen que ha creado de sí.

La persona artificial de su elección es aquella que lo hace ver como un hombre sofisticado, cosmopolita y de una cultura similar a la europea; pero si bien posee los medios y el conocimiento para aparentar ser culto, muchos burgueses ignoran que la cultura no es un cúmulo de información que se obtiene como un paquete, sino una actividad vital de realización humana que se va conformando constantemente. Esto ha propiciado en el mexicano la desagradable costumbre de buscar la cultura para ponerse al nivel de otros hombres y para escapar de su realidad nacional.

A pesar de que el burgués mexicano parece tender a la cultura, sus razones para buscarla son enfermizas, pues al igual que las empresas y actos de los demás tipos sociales, tienen como único fin la reafirmación de su ser afectado por el sentimiento de menor valía.

Este análisis hecho por Ramos tuvo como importante precedente el pensamiento de Ezequiel A. Chávez contenido en su “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano” de 1901,¹⁷⁵ al cual, sin embargo, Ramos no menciona en la totalidad del cuerpo de su obra.

¹⁷⁵ *Vid.*, Ezequiel A. Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano” en *Pensamiento Filosófico Mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III de María del Carmen Rovira (comp.).

Chávez concibe este ensayo como parte de los estudios que tienen como fin delinear el carácter de los pueblos, el cual es “resultante de todas las condiciones psíquicas de los individuos”¹⁷⁶ y varía en cada uno de acuerdo a sus características particulares.

Considera que este tipo de estudios deben servir para orientar la organización y los preceptos que han de funcionar en cada sociedad, pues el conocimiento que aporta del intelecto, sentimiento y voluntad de cierto pueblo determina la adaptabilidad que en éste tendrán diversas —instituciones educativas, políticas o represivas”.¹⁷⁷

Chávez también piensa que a través de estos estudios se pueden combatir malos hábitos y rasgos de carácter desfavorables de los pueblos o naciones, y propiciar que el establecimiento y organización de las instituciones sociales sean acordes con su espíritu, y no irreflexivos, como sucede comúnmente.

Realiza su estudio del carácter mexicano en el ámbito psicológico por considerar que la organización pública de los países no tiene únicamente una base científica sino también psicológica, lo cual también se observa en la obra de Ramos, en el estudio que años después realizaría del perfil del hombre mexicano basándose en el psicoanálisis de vena adleriana.

De todos los factores que influyen en el carácter del mexicano, Chávez se centra en los rasgos distintivos de la sensibilidad como elemento constitutivo de dicho carácter.

Inició planteándose el problema primordial de la heterogeneidad del pueblo mexicano, sobre todo porque en su época la población indígena representaba un gran porcentaje de la población total mexicana; consideró que esta población se componía por indígenas, descendientes directos de extranjeros —criollos—, descendientes de razas mezcladas cuyos antecesores eran miembros de familias estables —mestizos superiores— y aquellos descendientes de razas mezcladas cuyo árbol genealógico no se componía de familias estables sino de continuos amasijos, que no les proveyeron una educación social ni les ayudaron a formarse un alma de cooperador orgánico —mestizos vulgares—.

El estudio de Chávez usa el recurso psicológico de observar el desarrollo de un fenómeno como el desarrollo de un ser vivo, debido a lo cual distingue las etapas de evolución del

¹⁷⁶ Ezequiel A. Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano” en *Pensamiento Filosófico Mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III de María del Carmen Rovira (comp.), p. 571.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

fenómeno de la sensibilidad en nacimiento, caracterización, permanencia, efectos y término.

Aplica cada una de estas fases a la sensibilidad de los indígenas, mestizos superiores y mestizos vulgares, por considerar que estos componen propiamente el cuerpo mexicano, mientras deja de lado a los criollos debido a la multiplicidad de sus connotaciones psíquicas.

A pesar de las grandes diferencias que existen entre los estudios del carácter del mexicano de Chávez y Ramos, lo interesante es que el ensayo de Chávez constituye un antecedente del análisis de Ramos en cuanto a la índole psicológica general de la obra, al tomar un elemento o factor psicológico como directriz del análisis del carácter mexicano — para Chávez, la sensibilidad y para Ramos, el sentimiento de inferioridad— y al aplicar este análisis a diversos grupos sociales de México —para Chávez, indígenas y mestizos, tanto vulgares como superiores, y para Ramos, el pelado, el citadino y el burgués mexicano— con el fin de mejorar socialmente al país, y desarticular vicios y defectos del carácter del hombre mexicano.

Igualmente importante es que el término pelado¹⁷⁸ con que Chávez refiere al mestizo vulgar es retomado por Ramos en su obra sin hacer referencia a Chávez. Este último refiere que el pelado constituye la baja sociedad, un agente destructor en el país, que no tiene otra aspiración más que *ser muy hombre*, sin interés en el progreso y la cultura, sin preocupación alguna por el futuro, de una sensibilidad invasiva y dinámica en sobremedida, de reacción súbita, fugaz y desproporcionada respecto del excitante, llegando a alcanzar un «estado deambulativo impulsivo»¹⁷⁹ en que se anula toda deliberación volitiva de los actos y se obedece únicamente a los impulsos. Chávez señala:

Es que entonces no es el excitante externo el que determina la reacción, es el excitante que pudiera llamarse intestinal que caldea la sangre (...) y lanza, no a la bestia, al proyectil humano, sobre todo y sobre todos.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Ezequiel A. Chávez, «Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano» en *Pensamiento Filosófico Mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III de María del Carmen Rovira (comp.), p. 586.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

Estas características son las mismas que atribuye Ramos a su pelado, la susceptibilidad, la reacción desproporcionada que no obedece a factores externos sino internos, la conducta irreflexiva, la tendencia a seguir los propios impulsos y apetitos, la ínfima posición en la sociedad, la falta de previsión y el tener como única preocupación el ser *muy hombre*.

3.2 Patrones de conducta generados por el desapego de la realidad en México

Ya se ha explicado cómo, según Ramos, el mexicano se niega a aceptar su historia, y las condiciones actuales de su entorno y su propio ser, lo cual le ha provocado un sentimiento de inferioridad que lo vuelve un ser desconfiado, susceptible, intranquilo, encerrado en un círculo vicioso de introversión.

En este apartado se muestra la consideración ramosiana que indica que desde el inicio de la vida independiente de México, éste ha vivido siempre con los ojos puestos en otras realidades o por lo menos con una idea errada de su realidad. Esto se lleva a cabo por medio de la identificación que Ramos realiza de dos patrones generales de conducta, a través de la historia mexicana, que reflejan diferentes concepciones de México y su relación con el mundo.

Estos patrones son el mimetismo mexicano y mexicanismo puro, de las cuales Ramos define su principio básico y su momento de origen en la vida mexicana.

3.2.1 Mimetismo mexicano

Ramos señala que el mimetismo mexicano tiene como principio la imitación irreflexiva, que se caracteriza por una adopción de doctrinas y modelos extranjeros sin un criterio que determine su utilidad en suelo mexicano.

Ramos sitúa el origen de este fenómeno en México, en cuanto éste adquirió su autonomía política por medio del movimiento de Independencia —a pesar de seguir siendo espiritualmente un país colonial—, ya que en este momento el mexicano se sintió inferior y atrasado en su desarrollo en comparación con otras naciones, sobre todo con las europeas occidentales, y se volcó a la imitación de éstas con la esperanza de colocarse al mismo nivel civilizatorio y cultural que ellas.

Según Ramos en este momento de la historia de México, el mimetismo se expresó como un europeísmo, que perduró hasta principios del siglo XX, por tener a Europa como ideal social, económico, político, cultural, etc., inclusive moral.

Es importante recordar en este punto que Ramos considera que la cultura en México sólo es posible de forma derivada —en la cual, según Abelardo Villegas, el sujeto es lo único original y no así las obras de la cultura¹⁸¹—; y señala que su constitución se puede dar de dos formas: por trasplante o por asimilación.

Como ya se ha mencionado en el capítulo anterior, la primera forma consiste en la importación de elementos culturales extranjeros a suelo mexicano, donde su sola presencia sin afán alguno de adecuación al medio constituye un trasplante; mientras que la segunda implica un proceso de apropiación de los elementos de la cultura extranjera, a los que el mexicano inyecta nueva vida adaptándolos en cierto grado a la naturaleza de su ser y su realidad.

Para que la cultura derivada mexicana se desarrolle de esta última forma es necesario que la esencia extraída de los elementos seleccionados de la cultura original, por medio de criterios mexicanos, sea ya una categoría inconsciente de su espíritu.¹⁸² Ramos señala que desgraciadamente en México la cultura sólo se ha dado de la primera forma, por lo cual sólo puede atribuir a México una cultura derivada por trasplante.

El mimetismo mexicano, en su variante europeizante, representa para Ramos la realización de la cultura derivada por trasplante, al llevar a cabo un trasplante mecánico y automatizado de ideas europeas a la realidad mexicana, sin tenerla en cuenta y sin establecer un criterio que seleccione los elementos de la cultura europea que pudieran funcionar en tierra mexicana y satisfacer sus necesidades, sino sólo guiado por la moda o el capricho; como indica Toscano Medina en su estudio acerca de la obra de Ramos —más por un ejercicio de nuestra voluntad, que por condiciones reales”.¹⁸³

Sin embargo, la imitación irreflexiva característica del mimetismo no tiene cabida dentro de la asimilación, pues ésta pide como requisito el discernimiento de la utilidad y función

¹⁸¹ Vid., Abelardo Villegas, —Samuel Ramos y la filosofía vitalista” en *Filosofía de lo mexicano*.

¹⁸² Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 94.

¹⁸³ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 87.

de los elementos extranjeros en México,¹⁸⁴ para iniciar un proceso orgánico y espontáneo de incorporación de las nociones con las que el espíritu mexicano tiene una verdadera afinidad, lo cual no puede ser forzado por el capricho ni por afanes de originalidad.

Más aún la práctica de la imitación irreflexiva no ayuda al mexicano a lograr sus infundadas pretensiones, pues únicamente falsea sus actividades y empresas, y niega su propia realidad al sostener la idea implícita de que aquellos sistemas y doctrinas imitados pueden rendir frutos sin el sustento vital del suelo en que se aplican, que pueden sobrevivir no a causa, sino a pesar de las circunstancias en que se les coloca; considerando que los productos de la cultura y la civilización se pueden concebir independientemente de la vida y la realidad, tanto de aquella que los creó como de la que los recibe.

Debido a lo anterior, cuando Ramos refiere al tipo de cultura que desea para México, habla de una cultura viviente derivada por asimilación que se entienda vinculada a la vida y a la tierra en que se encuentra.

José Gaos también aborda la temática de la importación de ideas y doctrinas en México¹⁸⁵ —pero aplica este estudio al ámbito de las ideas filosóficas— y distingue tres tipos de importación a raíz del paso de la vida colonial a la vida independiente de México y la situación general mexicana del siglo XVIII, a la cual considera el parteaguas entre la importación *desde fuera* y la importación *desde adentro*.

La importación *desde fuera* por medio de un espíritu metropolitano es aquella en que un extranjero trae a México ideologías filosóficas ajenas, mientras que la importación *desde dentro* por medio de un espíritu colonial la lleva a cabo un nacional que introduce a México ideas ajenas luego de realizar un viaje al extranjero, o de leerlas o conocerlas dentro del país, sin adaptarlas a la realidad mexicana.

Gaos las llama importaciones *desde fuera* y *desde dentro*, debido a que la primera la efectúa un agente externo a la entidad nacional mientras la segunda la ejecuta un agente interno, al introducir dichas doctrinas, distribuirlas o darlas a conocer en el país.

¹⁸⁴ Sin embargo, de ambas formas, por trasplante o por asimilación, la cultura derivada siempre es dependiente de los productos culturales europeos, sólo que la primera de ellas obedece al principio de la imitación irreflexiva, con la que Ramos está en desacuerdo, y la segunda, al principio —en cierto sentido— de la imitación reflexiva, la cual Ramos aprueba.

¹⁸⁵ Ezequiel A. Chávez también tuvo en mente este tema cuando realizó su “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”, pues por medio de este estudio pretendía establecer un esbozo de criterio para la implantación de instituciones sociales en México y combatir su trasplante irreflexivo.

Lo anterior denota que Gaos no refiere a que la importación se realice desde fuera o dentro del territorio nacional, de ser así el nacional que trae nuevas ideas del extranjero estaría importándolas *desde fuera*. La distinción de Gaos refiere a las personas que la realizan, si éstas son o no parte de la nación, por ello enuncia el tipo de espíritu que efectúa la importación, metropolitano o colonial, y sin embargo, ambas formas se distinguen de un tercer tipo, una importación de ideas filosóficas *desde dentro* por medio de un espíritu libre, independiente, de espontaneidad y personalidad patriótica.¹⁸⁶

Este espíritu se encuentra en aquellos nativos de la colonia en quienes predominan espontáneamente ideas y valores propios o mexicanos,¹⁸⁷ que llegan a tener plena conciencia de la personalidad nacional y una voluntad de lograr su independencia.

Lo anterior se basa en la concepción que Gaos tiene de México, no en términos espaciales como un trozo delimitado de tierra al cual se le ha denominado México, sino como parte inseparable de los mexicanos, y es a partir de este concepto que Gaos desarrolla la idea de un “México peregrino”¹⁸⁸ que no depende del territorio ni se encuentra anclado en parte alguna sino que se mueve a dondequiera que sus elementos constitutivos lo llevan.

Señala que en el caso de la importación de doctrinas filosóficas por medio de un espíritu libre, espontáneo y patriótico se da una adaptación de estas ideas a las peculiaridades culturales del país a tal grado que se entiende que “de la inserción de lo importado en lo nacional se pasó a la inserción de lo nacional en lo importado”,¹⁸⁹ pues el individuo que adopta las doctrinas filosóficas ajenas las ha recibido de tal forma que logra verse a sí mismo en los principios universales de dicha filosofía.

Según Gaos este tipo de importación de la filosofía es la que se dio en México en el siglo XVIII, la cual se dio de forma franca, espontánea y electiva, y por lo tanto de forma reflexionada, representando una “electiva voluntad de crecer o progresar precisamente en independencia y personalidad”.¹⁹⁰

El momento máximo de este tipo de importación de doctrinas filosóficas se da cuando lograda la inserción de lo nacional en lo importado, el individuo que la realiza llega a concebir un diseño de filosofía y cultura propia, pasando de la importación de la filosofía a

¹⁸⁶ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 56.

¹⁸⁷ En el sentido de que estos valores e ideas anuncian la formación de una nueva nación independiente.

¹⁸⁸ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 57.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 61.

la aportación a la filosofía, en que se producen nociones filosóficas que, a pesar de la herencia que reciben de otras, poseen un excedente innovador que muestra rasgos particulares del individuo en cuestión. Esto también sucede en otros ámbitos de las ideas como en el caso de las doctrinas y sistemas políticos, sociales, económicos, artísticos, etc.

Gaos también señala que, si bien en el siglo XIX se logró la emancipación política de España, el espíritu mexicano continuaba siendo culturalmente dependiente de otras naciones, sobre todo europeas; sin embargo plantea que México puede alcanzar esta independencia política y cultural al adoptar un espíritu libre, espontáneo y patriótico que lo conduzca de la importación a la aportación a la cultura universal.

Por su parte Ramos señala que la originalidad en cualquier ámbito intelectual y sobre todo en el filosófico no radica en la invención de sistemas ni ideas completamente innovadores, pues esto, de por sí, es imposible, ya que todo concepto filosófico surge a partir de otros ya existentes y forman parte de la tradición filosófica disponible para todos los hombres.

Lo que es interesante y posible, según Ramos, es trabajar estos conceptos de maneras diferentes, al darles variaciones, establecer relaciones diversas entre ellos o contemplarlos desde nuevas perspectivas, pues considera que la originalidad en cuanto a las ideas reside en su asimilación, en hacerlas nuestras al recrear su proceso de formación desde las propias circunstancias, debido a lo cual adquieren un matiz que corresponde a lo propio y nunca resultan estrictamente las mismas.

Puesto que históricamente nos tocó encontrarnos con una filosofía ya hecha, se nos impone como método de estudio empezar por el todo y descender de allí a la parte.¹⁹¹

De esta forma la tradición filosófica se actualiza constantemente a través de la revitalización de las ideas y los conceptos por medio de su incorporación a diferentes circunstancias y contextos, lo cual no sólo sucede en el ámbito filosófico sino en el pensamiento en general, el cual siempre se realiza a partir de condiciones sociales, culturales e históricas específicas y se renueva en otras igualmente específicas.

¹⁹¹ Samuel Ramos, *Historia de la Filosofía en México en Obras Completas*, Tomo II, p. 170.

Lo anterior coincide en mucho con las ideas de Antonio Caso, el cual incluso considera que la imitación es una de las leyes fundamentales de la vida social y psicológica, y que los grandes pensadores son aquellos que se han dedicado a desarrollar y hacer explícito lo que estaba implícito en el pensamiento de pensadores anteriores.¹⁹²

Caso señala que México, como nación derivada¹⁹³ de la cultura española y la autóctona, siempre ha funcionado como un país imitador irreflexivo de Europa y Norteamérica, y que es hora de que ponga algo de suyo en la imitación y que, de ser posible, se aventure más allá adentrándose en las condiciones, y las forma de pensar y actuar propias, escribe:

Nuestra miseria contemporánea, nuestras revoluciones inveteradas, nuestra amargura trágica, son los frutos acerbos de la imitación irreflexiva (...) Imitar si no se puede hacer otra cosa; pero aún al imitar, inventar un tanto, *adaptar*; esto es, erigir la realidad social mexicana en elemento primero y primordial de toda palingenesia.¹⁹⁴

3.2.2 Mexicanismo puro

Según Ramos el mexicanismo puro se caracterizó por un interés por lo propio en detrimento de lo extranjero, con base en la idea de México como una unidad acabada, original, homogénea y autónoma, a la cual sólo faltaba sacar a la luz.

Ramos coloca su origen en la época de la gestación de la Revolución —después de casi un siglo de imitación indiscriminada de las ideologías y cultura europeas—, a raíz de la situación deplorable que vivía el país a pesar de todo intento de seguir los lineamientos que habían resultado exitosos en otras regiones y, a partir de 1914, a causa de la decepción generalizada del ideal europeo después de la guerra.

El mexicano hizo responsable a lo extranjero de su distanciamiento de lo propio y de los fracasos del mimetismo, desarrollando un gran resentimiento hacia lo ajeno, sin siquiera considerar que la culpa fuese suya por haber imitado a Europa sin mediación alguna de la inteligencia.

¹⁹² *Vid.*, Antonio Caso, —México: ¡Alas y plomo!— en *Obras Completas*, Tomo IX.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 86.

¹⁹⁴ *Ibidem.*

Ramos considera que en realidad los fracasos en el ámbito socio-político mexicano del siglo XIX se debieron a una excesiva ambición por parte de la minoría dirigente que buscaba ahorrarse la labor de construcción de una nación en términos propios, y copiaron muchos elementos de la cultura y civilización europea, pasando por alto los verdaderos problemas del pueblo mexicano en plena formación.

Señala que en reacción al mimetismo, los nacionalistas establecieron como punto de partida el supuesto de la existencia de México como una nación íntegra, madura y completa, de cultura original —como si el país hubiese surgido de la nada ese 27 de septiembre de 1821—, negando todos los acontecimientos históricos anteriores a su emancipación.

Debido a este proceder incorrecto se derivó la idea de un México falso y pintoresco que poco reflejaba la realidad mexicana y mostraba únicamente aquellas partes que se consideraban típicas, las cuales sólo lograron formar una imagen caricaturesca de México.

El verdadero motivo de este nacionalismo no era volver los ojos al interior ni la búsqueda del propio destino, sino el resentimiento hacia lo extranjero, por lo que Ramos lo consideró como un movimiento vacío, que ponía a México en peligro de quedar aislado de la vida universal, pues éste es el probable resultado de la negación absoluta de Europa, debido a que la mayoría de los ámbitos de la actividad humana actual poseen referencias europeas en mayor o menor grado.

Más aún, los partidarios del mexicanismo puro no estaban conscientes de que este tipo de nacionalismo correspondía con una doctrina de origen europeo que se había ensayado numerosas veces en aquellas regiones, y que irónicamente estaban adoptando ideologías importadas al pugnar por una identidad original y autónoma. Ramos indica:

Es, por otra parte, un atrevimiento peligroso buscar deliberadamente un estilo original, cuando poseer una originalidad o no, es efecto de un destino en que la voluntad consciente no puede intervenir.¹⁹⁵

Se observa, entonces, que a pesar de la apariencia disímil de estos patrones de conducta, que llegaron a constituir cada uno una ideología y una postura respecto de la organización nacional, estos poseen una raíz común, el mexicanismo puro que surgió históricamente

¹⁹⁵ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 86-87.

como reacción al mimetismo mexicano es igual de falso que él, ya que ambos obedecen al mismo fenómeno, aquél que parece dominar la totalidad de la vida mexicana, el desapego de la realidad.

Ambas posturas desatienden su situación actual y niegan su historia al ignorar las directrices que su medio y su propio ser señalan, tratando de hacer tabla rasa de su pasado con el fin de tener la libertad para perseguir los fines que deseen. Respecto a esto Ramos señala:

El mexicano es un hombre que durante años se ha empeñado sistemáticamente en contrariar su destino. Esa actitud lo llevó a sembrar en su tierra semillas que sólo en climas europeos pueden cultivarse y que aquí han crecido débiles y casi sin vida, como plantas de invernadero. Al final se ha convencido de su fracaso, pero, sin comprender sus causas, lo atribuye a la cosa misma, es decir, a una dudosa quiebra de la cultura europea y no como sucede efectivamente, a un vicio interno de su psicología. Por lo tanto, al cambiar sus planes ha substituido el objeto externo, pero el mecanismo psicológico sigue idéntico: es el artificio.¹⁹⁶

Si bien el mimetismo mexicano acepta el carácter derivado que Ramos atribuye a la cultura mexicana, esta postura sostiene que México puede ser igual que otras naciones en un solo brinco, al copiar todas sus formas de organización e ideologías, ignorando que debe recrear su proceso de producción y adecuarlas a la realidad mexicana, en vez de adecuar su realidad a las ideas extranjeras.

Mientras el mexicanismo puro actúa sobre la suposición de una fisonomía nacional definida, original y autosuficiente, lo cual está muy lejos de la realidad de México—según Ramos—, pues su ser derivado está ligado al ser y la cultura de Europa, vía España.

Ramos no desea para México ni una cultura universal sin raíces en suelo mexicano, ni un nacionalismo de caricatura que lo aisle, y aún así considera que algo de benéfico podrían haber tenido el europeísmo —como forma del mimetismo— y el nacionalismo para el país, de no ser por las razones que sostienen y su forma de proceder.

¹⁹⁶ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 66.

Señala que de no ser por el resentimiento hacia lo extranjero y el afán de originalidad que encierra el nacionalismo puro éste tendría el valor moral de hacer que el mexicano fije la mirada en su propia tierra, que se interese por su circunstancia y los problemas que le corresponden, mejorando la estima que el mexicano tiene de su entorno y de sí mismo.

La norma del nacionalismo debía ser ésta: acendrar nuestra vida propia, sin menoscabo de acercarla al plano de las formas universales.¹⁹⁷

Por su parte, el mimetismo mexicano del siglo XIX, expresado como europeísmo, difiere del destino natural que Ramos marca para México por la falta de una norma o criterio que seleccione consciente y metódicamente las nociones de la cultura europea que sirvan al país y respondan a sus cuestiones particulares.

Este criterio tan necesario serviría para la obtención de puntos de referencia propios que ordenen la visión de lo europeo desde nuestra perspectiva, tomando en cuenta ciertas afinidades instintivas que inclinan a nuestra raza por ciertos aspectos de la cultura.

Ramos indica que este criterio debe ser la propia realidad mexicana, ya que ésta es la que sienta las bases por las cuales entendemos al mundo, pues sólo desde la propia circunstancia podemos mirar al exterior y adoptar los modelos que más nos convengan. Agrega que en esto radica el error en que incurrió el europeísmo, en ver a México desde Europa y no a Europa desde México.

Sin embargo dentro de esta postura, generada por el desapego de la realidad, se vislumbran elementos del verdadero ser del mexicano, si bien es artificial el proceso por el cual el mexicano pretende hacer suyo aquello que imita, pues no lo asimila sino que lo superpone fallidamente a su realidad, lo que no es artificial es el motivo por el cual el mexicano tiende hacia ello, pues aunque busque la cultura y la civilización europea por un afán de ser como ellos, en el fondo está reafirmando los valores efectivos de la vida humana, los desea para sí y busca sentirse perteneciente al mundo que los contiene.¹⁹⁸

Estos motivos últimos revelan cierta afinidad del carácter mexicano con aquello que persigue, una predisposición psíquica o tendencia hacia ello al considerarlo valioso y digno de imitar. Así es como Ramos ha rastreado una correlación entre nuestro ser y ciertos

¹⁹⁷ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 98.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 80.

aspectos de la cultura europea, según él esto se debe a que nuestra raza y nuestra cultura tienen una importante vertiente europea, a que casi todos nuestros conceptos están entendidos dentro de marcos europeos, y a que de España nos viene la lengua, las costumbres, la moral, las virtudes y vicios de carácter como elementos culturales europeos plenamente asimilados.

Este europeísmo —que ha constituido la mayor parte de nuestro mimetismo más no la totalidad— ha fracasado, no porque la esencia europea nos sea ajena, sino por la aplicación indiscriminada que le hemos dado y la falsa relación en que nos hemos puesto con ella. Aún así Ramos lo considera bueno en tanto es una afirmación de la posibilidad de darnos una cultura derivada, pues considera que éste es el único tipo de cultura posible para México.

Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha *nuestra*, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma. Y es curioso que, para formar esta cultura ~~“mexicana”~~, el único camino que nos queda es seguir aprendiendo la cultura europea.¹⁹⁹

Aquí se plantea una cuestión importante, pues en la cita anterior, la dependencia que la cultura mexicana tendría de la europea parece tener un peso excesivo.

Ramos ha establecido que nuestra cultura es una ramificación de la europea, que necesitamos de los conceptos y paradigmas europeos para entender la cultura universal y que el desarrollo de nuestro espíritu necesita del alimento y estímulo de la cultura en sus formas objetivas —que en México no existen según Ramos—, por lo que México no puede aislarse de la cultura universal.

Sin embargo las palabras citadas anteriormente parecen condenar al mexicano a permanecer en una perpetua dependencia de Europa, pues indican que la caracterización que Ramos realiza de la cultura mexicana como derivada, no se debe a que entienda que la su generación se derivó de la cultura europea, sino a que de hecho está y seguirá estando subordinada a la cultura europea.

¹⁹⁹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 95.

A la luz de lo anterior, *hacer nuestra la cultura universal* da a la cultura mexicana un carácter receptivo, recreativo y a lo más, transformador, pero nunca creativo²⁰⁰ y le niega la posibilidad de realizar una aportación con sello mexicano a la cultura universal.

Con lo anterior no se pretende afirmar la idea común de que la labor cultural mexicana deba tener como objetivo producir ideas y obras innovadoras, es decir, perseguir la originalidad —que como Ramos señala, nunca debe ser el objetivo consciente de las empresas civilizatorias y culturales humanas—, sino que el mexicano debe aspirar en todas sus actividades a la realización óptima de éstas, de acuerdo a sus recursos y sus posibilidades, sin que se le niegue la posibilidad de la aportación al ámbito que esté en cuestión.

Por otra parte, Ramos podría estarse refiriendo en dicha cita a lo indicado por Toscano Medina, que «surgimos a la historia diseñada por Europa con una filosofía ya establecida, que ha pasado a ser nuestra; debido a ello es que únicamente podemos partir desde esa totalidad ya existente para provocar un movimiento creativo y crítico hacia nuestra particularidad: del todo a la parte y viceversa».²⁰¹

Lo que Ramos afirma explícitamente es que, debido a la duda que plantea acerca del carácter de la cultura mexicana, México tendrá que seguir alimentándose de los productos culturales de otras regiones en tanto no actúe sinceramente y haga mejores esfuerzos por desarrollarse culturalmente.

Con lo anterior Ramos se refiere a que considera que la cultura mexicana se tornaría verdaderamente viviente y asimilativa, si el mexicano seleccionara crítica y espontáneamente los elementos culturales europeos que le incorpora —críticamente, al hacer de la realidad mexicana parte del criterio de selección y adaptación de estos elementos, y espontáneamente, al hacer de la afinidad con el carácter del mexicano la otra parte de este criterio—, pues si el mexicano los recreara y reflexionara, daría como producto siempre algo diferente de las nociones originales.

Ramos señala que para llevar a cabo este proceso es necesario que el mexicano realice un ejercicio de autoconocimiento —una toma de conciencia—, establezca un compromiso con su propio ser y se guíe por las pautas que le señala su realidad, con un afán de austeridad y

²⁰⁰ Aunque la creación cultural siempre se da a partir de conceptos o paradigmas ya existentes, sí es posible que contenga un elemento de real innovación.

²⁰¹ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 100.

una intuición certera que le indique lo que es afín a su ser, lo que le despierta simpatía, un interés auténtico. Éste es el mejor modo de arrojar luz sobre su destino y de curarse de su inconsciente desapego de la realidad, escribe:

Lo mejor para no equivocarse, es considerar que no existe ningún modelo de lo mexicano y obrar sin prejuicios, atentos solamente a identificar los movimientos que nacen espontáneamente de nuestro interior, para no confundirlos con impulsos que aún cuando están en nosotros, no nos pertenecen.²⁰²

En última instancia, Ramos aboga por la plena realización de una cultura derivada viviente, que reúna los principios de la cultura universal con los elementos concretos de la realidad mexicana, y que exprese el vínculo existente entre el pensamiento y la vitalidad que aporta la circunstancia particular en que se encuentran.

3.3 El abandono de la cultura

Ramos define al *abandono de la cultura* como un movimiento que se dio en México de forma espontánea a principios del siglo XX, que se caracterizaba por una desestimación de la cultura y las actividades humanísticas en favor de la tecnología y el progreso material.

Considera que se gestó en el nacionalismo que acompañó a la Revolución, cuya idiosincrasia dio gran poder a las masas, al colocar los intereses de éstas al frente de la vida política nacional y sostener los valores —señalados por Toscano Medina— del Progreso, el Desarrollo, el Crecimiento y la Unidad Nacional,²⁰³ surgiendo ésta última como un “efecto ideológico, político y jurídico (...) un a priori que se impone sin necesariamente sustentarse en un consenso de las partes”.²⁰⁴

Se desarrolló —según Ramos— durante la campaña educativa iniciada por José Vasconcelos como Ministro de Educación en 1919 —por ofrecimiento del presidente Álvaro Obregón—, que buscaba lograr un nivel de educación básica generalizada en el

²⁰² Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 101.

²⁰³ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 55. Las mayúsculas se toman del texto referido.

²⁰⁴ *Ibidem*.

país, lo cual generó una revolución en la enseñanza y llevó las aspiraciones nacionalistas al ámbito pedagógico, en el cual se expresaron cabalmente los mecanismos del *abandono de la cultura*.

Los gobiernos anteriores a la Revolución, como el de Porfirio Díaz, habían desatendido la educación popular, pues centralizaron la enseñanza y enfocaron todo afán pedagógico en la enseñanza superior a la que sólo podían acceder personas de clase acomodada.

Después del movimiento de Revolución, se encargó a Vasconcelos el Ministerio de Educación, el cual inició un programa que tenía como fin inmediato proveer de educación básica a las masas a través de una acción extensiva que llegara a los lugares más recónditos del país, y reforzar la educación primaria por medio de la reforma de su orientación y sus métodos.

Henríquez Ureña señala cuáles eran los tres principios del proyecto vasconcelista completo: —difusión de la cultura elemental, con el propósito de extinguir el analfabetismo, ayudando a la escuela con la multiplicación de pequeñas bibliotecas públicas, difusión de la enseñanza industrial y técnica para mejorar la vida económica del país; orientación del nacionalismo espiritual, y del hispanoamericanismo, sobre todo en la enseñanza artística”.²⁰⁵

Según Ramos esta campaña reflejaba un profundo conocimiento de las necesidades nacionales por parte de Vasconcelos, atendió el descontento generalizado de la nación hacia los principios tradicionales de la educación y lo llevó más lejos al proyectar que, para lograr cualquier empresa de mejoramiento nacional y posibilitar un verdadero florecimiento cultural, era necesaria la base de un pueblo educado en un nivel aceptable.

Ramos considera que, teniendo en mente este fin nacionalista —que a su vez tenía un fin iberoamericanista, el cual se explicará más adelante—, Vasconcelos tuvo que —desatender momentáneamente las escuelas superiores, la Universidad misma, en provecho de la escuela elemental, de la enseñanza primaria”.²⁰⁶ Aunque nunca dejó de proteger y fomentar el pensamiento, la literatura, la cultura y el arte, lo que estaba en cuestión entonces era la discusión de los problemas de la educación básica y técnica, y cómo éstas ayudaban al fortalecimiento de la nación.

²⁰⁵ Pedro Henríquez Ureña, —La Revolución y la cultura en México” en *Conferencias del Ateneo de la Juventud* de Juan Hernández Luna (comp.), p. 146.

²⁰⁶ Samuel Ramos, —Veinte años de educación en México” en *Obras Completas*, Tomo II, p. 81.

Él creó la escuela de pequeña industria, la escuela técnica destinada a la capacitación de especialistas técnicos, que respondan a las demandas del desarrollo industrial de México. Creó también la escuela agrícola, para arrancar al campesino de sus procedimientos primitivos de cultivo. La escuela rural corresponde también a sus planes de difusión de la enseñanza.²⁰⁷

Sin embargo, cuando Vasconcelos llevaba a penas cuatro años en el Ministerio de Educación, dejó el puesto debido a enfrentamientos políticos con el presidente Obregón; Ramos considera que, aunque Vasconcelos hubiera acabado su periodo ministerial, un proyecto como el suyo de aspiraciones tan altas y nobles necesitaba de un largo tiempo para concretarse, para completar el paso de la educación elemental generalizada a la convivencia de la educación superior técnica y humanística; escribe:

Una tarea de esa magnitud, que viene a imponer nuevas normas y a señalar nuevos caminos, requeriría del lapso que una generación tarda en educarse, para valorizar sus resultados, es decir, no menos de quince años.²⁰⁸

Ramos señala que el *abandono de la cultura* se consolidó a partir del momento en que Vasconcelos deja el Ministerio de Educación, pues sus sucesores, a pesar de seguir medianamente la línea de acción marcada por él, no poseían el mismo espíritu ni alcanzaron una visión completa del proyecto vasconcelista, en el cual educar al común del pueblo representaba sólo el primer paso para lograr un país fuerte tanto en lo material como en lo espiritual. Respecto a esto Toscano Medina escribe:

El nacionalismo cultural fue vencido política y socialmente por el caudillismo revolucionario de Obregón y Calles. El espíritu promovido y encarnado por Vasconcelos es derrotado por el pragmatismo socio-político y por las luchas de poder.²⁰⁹

A los ojos de Vasconcelos se habían traicionado los ideales de la Revolución y se había fallado en buscar el bien popular como base de la realización nacional, lo cual corresponde

²⁰⁷ Samuel Ramos, "Veinte años de educación en México" en *Obras Completas*, Tomo II, p. 81-82.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 83.

²⁰⁹ Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, p. 59.

con la ~~de~~cepción de la Revolución”²¹⁰ concebida por Abelardo Villegas, según el cual, ésta influyó en que el mexicano se cuestionara si padecía una deficiencia intrínseca que fuera la causa de sus constantes fracasos, planteamiento que más tarde Samuel Ramos tomaría como base de su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Por su parte Ramos señaló que la atención prestada por la campaña vasconcelista a los verdaderos problemas e intereses de México, y del ámbito educativo en particular, en busca de una formación integral del mexicano, es lo más cercano que ha existido a su propio ideal de reforma educativa en México, a la cual define como aquella que ~~partiendo~~ de un conocimiento profundo del espíritu mexicano, tratara de corregir sus vicios y desarrollar sus virtudes, tendiendo a la creación de un tipo humano superior al existente”.²¹¹

Ramos reconoció a los sucesores de Vasconcelos méritos como la creación de escuelas secundarias, la renovación de la escuela normal, el impulso de la educación indígena, el continuo apoyo a la escuela rural y a la escuela técnica, con miras a elevar la calidad de vida, y el nivel mental del campesino y el obrero.

Sin embargo les reprochó la falta de un ideal en su labor, la falta de una orientación ideológica positiva para la educación y la ~~unilateralidad~~ en la solución de los problemas”²¹² de la enseñanza que eran contemplados únicamente desde el punto de vista técnico y el ~~eriterio~~ de la utilidad y la cantidad”.²¹³

Era una política demasiado formalista si se puede llamar así, que sobreestimaba el valor del procedimiento y perdía de vista la substancia misma de la educación. Daba una importancia exagerada al cómo enseñar y no decía qué era lo que debía enseñarse.²¹⁴

Una vez que se ha expuesto, según Ramos, cómo se dio el *abandono de la cultura* en el campo educativo, el cual es su epicentro, se puede abordar su traslado a otros aspectos de la sociedad mexicana.

Ramos considera que el nacionalismo surgido de la Revolución, al fallar en su empresa, perdió su contenido y se fue tornando en un mero desprecio de lo exterior, influenciado por

²¹⁰ *Vid.*, Abelardo Villegas, ~~la~~ “decepción de la Revolución” en *Filosofía de lo mexicano*.

²¹¹ Samuel Ramos, ~~Veinte~~ años de educación en México” en *Obras completas*, Tomo II, p. 94.

²¹² *Ibid.*, p. 84

²¹³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3° edición, 1951, p. 83.

²¹⁴ *Ibid.*, ~~Veinte~~ años de educación en México” en *Obras completas*, Tomo II, p. 84.

el pesimismo generado por la guerra y posguerra sufrida en Europa —la cual había sido hasta entonces el ideal del mexicano—, hasta tomar la forma del nacionalismo puro.

Como se ha expuesto en el apartado anterior, este tipo de nacionalismo culpaba a Europa por los múltiples fracasos de la imitación en el terreno cultural mexicano, por lo que la cultura comenzó a ser considerada como un elemento ajeno y se le atribuyó la finalidad de someter a todo aquel externo al mundo europeo occidental.

A esto se sumó el desprecio por la cultura derivado del énfasis por lo técnico, lo cual provocó que ésta fuera vista en la sociedad mexicana como dispensable, que podía ser aparentada en caso de ser necesario y si llegaba a ser tomada en cuenta, era sólo en tanto que podía ser manejada en beneficio del ideal nacionalista.

Una vez que la cultura fue desterrada del pensamiento nacional —según Ramos—, el mexicano se aferró con mayor ahínco a lo único que creyó que le quedaba, la técnica y el desarrollo material, y consideró a los estudios técnicos y las profesiones libres como la única forma de ganarse la vida y apoyar el mejoramiento nacional. Debido a lo anterior presentó una gran preocupación de adquirir un *saber* inmediatamente aplicable a la vida”,²¹⁵ un afán pragmático que juzgaba a las cosas en razón de su utilidad social y sus consecuencias materiales.

Ramos reflexionó acerca de este fenómeno, basándose en su correspondencia, por una parte, con el carácter mexicano y por otra, con sus necesidades y problemas concretos, por medio de lo cual el *abandono de la cultura* se entiende como un movimiento espontáneo del alma mexicana, que a pesar de su naturalidad tuvo resultados poco afortunados debido a su carencia de una orientación consciente y adecuada.

Ramos sostiene que el *abandono de la cultura* constituyó un movimiento genuino de la vida de México, no artificial ni mimético, pues no sólo correspondía con rasgos del carácter del mexicano, como su falta de previsión, su pasión por lo político y su impaciencia, sino que fue impulsado y considerado como históricamente necesario por gran parte de la población, señala:

La circunstancia de que tales ideas surgieran de diferentes partes, de educadores, de políticos, de intelectuales, y fueran acogidas favorablemente

²¹⁵ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 83.

por la juventud y las masas populares, demuestra que ese movimiento no era artificial.²¹⁶

Ramos retoma la colocación de los intereses populares como directriz del país de acuerdo a la idiosincrasia de la Revolución y añade su noción de que “las masas representan dentro del cuerpo social el papel que tiene el instinto en el ser individual”, que es en el fondo oscuro de los instintos donde germinan “los movimientos históricamente efectivos (...) en donde se alojan los impulsos primarios y elementales de la vida”,²¹⁷ y que esta base instintiva innegable e infalsificable da un carácter auténtico a todo lo que surge de ella.

Señala, entonces, al *abandono de la cultura* como un movimiento espontáneo, pues no fue resultado de una labor intelectual sino de un impulso instintivo que representó la “expresión del empuje vital de un pueblo que quiere afirmar y justificar su existencia”.²¹⁸

Sin embargo la autenticidad de este fenómeno no significaba necesariamente un efecto benéfico para el país, aunque pudo serlo —según Ramos— de haberse continuado la aplicación del plan educativo vasconcelista, que tenía como objetivo formar al mexicano integralmente; lo cual coincide con la concepción ramosiana del hombre y con su idea de que la educación es la mejor forma para lograr esta concepción antropológica plena. Fernando Salmerón escribe respecto a la pedagogía de ideales metafísicos de Vasconcelos:

Una pedagogía que no se detiene en una de las etapas de la vida sino que atiende a la totalidad del destino, debe ser estructurativa, debe organizar la estructura moral y mental del educando, incorporar su conciencia al plan de la humanidad y desarrollar el don más esencial de la naturaleza humana: la facultad unitiva, la facultad de organizar todo saber en sistema.²¹⁹

En el caso mencionado Vasconcelos y otros hombres preparados y dispuestos hubieran servido —como el Espíritu²²⁰— de guía para la fuerza ciega del instinto —de las masas—,

²¹⁶Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 83.

²¹⁷*Ibid.*, p. 84.

²¹⁷*Ibidem.*

²¹⁸*Ibidem.*

²¹⁹ Fernando Salmerón, “Los filósofos mexicanos del siglo XX” en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, p. 293.

²²⁰ En referencia a lo expuesto en el Capítulo I, apartado 1.3, acerca de la interrelaciones de las capas del ser del hombre de Ortega y Gasset.

y hubieran sabido realizar los ideales y necesidades del pueblo de forma que fuese apropiada a la realidad mexicana; de esta forma el deseo de lo original del mexicano se hubiera tornado en un deseo de lograr lo propio.

Desgraciadamente esto no sucedió, la falta de orientación del impulso tecnicista llevó mexicano a regir su vida por fines técnicos, en vez de poner fines humanos a la técnica, y es que, como enuncia Ramos...

...el instinto, sin un cierto grado de sublimación, actuando en su estado natural, es una fuerza bruta. Entonces se invierte su función biológica, y en vez de ser un principio que da vida, se torna una fuerza que la destruye. Cuando el instinto inspira la civilización material, sustituye la vida auténtica del hombre por otra falsificada, que consiste en el automatismo de la mecanización.²²¹

Ramos señala que durante el *abandono de la cultura* se siguió un ideal nacional apoyado en el motor de la civilización por el cual se consideraba que se alcanzaría un ser mexicano original y autónomo; sin embargo este ideal mismo debía ser reflexionado conscientemente, y adaptado a las posibilidades y exigencias de México para constituir una orientación válida.

Se observa, entonces, que la desventura de este movimiento radicó en dos puntos: en el predominio de un aspecto de la vida mexicana por sobre el otro, pues es imposible integrar o fortalecer una nación sin el equilibrio de la civilización y la cultura; y en la pretensión de lograr un ser mexicano completamente original, que no debiera nada a nadie, pues esto excede las posibilidades de México y niega su historia.

Ambas razones constituyen una expresión del desapego de la realidad, la primera niega la unidad de la vida nacional y trata de explicarla por medio de uno sólo de sus componentes, mientras la segunda basa su ideal en un conocimiento erróneo de México, todo lo cual introduce a este fenómeno en de la categoría del nacionalismo puro.

A esto último se debe la colocación de este apartado justo después de aquél que contiene la exposición del nacionalismo puro, pues el *abandono de la cultura* constituye un caso de

²²¹ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 88.

este tipo de nacionalismo y de cómo el ignorar la realidad mexicana conduce cualquier intento de reforma social al fracaso sin importar la autenticidad de su causa.

Sin embargo es importante continuar e indicar la orientación que este fenómeno tomó después en la vida mexicana. Esta orientación fue nuevamente la del mimetismo, pues la exagerada preferencia por la técnica y el desarrollo material, que constituyen la forma de organización social norteamericana, hizo que el mexicano —en su necia negación de la realidad nacional— colocara como su nuevo ideal a Estados Unidos.

El mexicano comenzó a copiar inconscientemente su estilo de vida, estructura social e ideología, degenerando el nacionalismo puro en el mismo mimetismo del cual había surgido como reacción, sólo que esta vez el modelo a imitar no era Europa sino Estados Unidos y el ámbito en cuestión no era el cultural sino el civilizatorio.

El poder ilimitado y el papel tan importante que la sociedad mexicana había dado a la técnica, causó gran preocupación en Ramos, pues consideraba que se corría el peligro de que los valores propios de la técnica suplantaran a los valores humanistas como la finalidad última de toda actividad del hombre, en cuyo caso, la técnica y la civilización —que originalmente son un producto humano pensado para su beneficio— podían voltearse contra su creador y hacerlo su esclavo, robándole su vitalidad y autonomía.

A esto llamó Ramos la *traición de la técnica*,²²² idea que abstraigo de sus propias observaciones de los procesos enajenantes —que en su época— se daban en “países más adelantados”,²²³ como el mismo Estados Unidos, donde la fascinación por la tecnología y su fomento exagerado han provocado que el hombre y la sociedad, se automaticen y mecanicen. Ramos señala:

La única justificación racional de la admirable técnica mecánica, es que en el porvenir liberte al hombre del trabajo físico y le permita destinar sus mejores energías a otras faenas superiores cuyo fin sea el engrandecimiento de la naturaleza humana.²²⁴

Si bien Ramos acepta la necesidad de la asimilación al país de la civilización moderna, debido a su auténtica utilidad y para prevenir que otros países traten de dominarlo a través

²²² Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3° edición, 1951, p. 109.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3° edición, 1951, p. 110.

de los “medios pacíficos de la economía y la técnica”,²²⁵ también advierte a los mexicanos que eviten caer en los mismos errores cometidos por las naciones ya mecanizadas.

Debemos aprovechar en México esta etapa inicial en que la civilización no es todavía una obra concluida y es susceptible de rectificaciones, para encauzar de tal modo nuestra educación técnica, que ésta venga a ser un dócil instrumento en las manos del hombre. Cuando la civilización esté definitivamente establecida y tenga su estructura tradicional como sucede en la vieja Europa, entonces cualquier intento de modificar la marcha del sistema en tal o cual sentido será imposible.²²⁶

Sin embargo, desde la perspectiva actual parece que la advertencia realizada por Ramos cayó en oídos sordos, pues el mexicano en su afán *yanquista* ha seguido los pasos del país norteamericano y caído en la *traición de la técnica*.

Este mismo tema, el del yanquismo, también fue abordado por Vasconcelos en su libro *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, en la cual indica que Iberoamérica,²²⁷ y más específicamente Hispanoamérica, se encontraba —en su época— ante la oportunidad de erigirse como el nuevo eje rector de la cultura y la civilización universal, pues le atribuía la “misión de fundir étnica y espiritualmente a las gentes”.²²⁸

Abogaba por esta fusión, y por una toma de conciencia de la comunión de aspiraciones y propósitos iberoamericanos como un principio que resistiera el avance de la cultura sajona, cuyos fines utilitaristas y de predominio son completamente contrarios al pronóstico vasconceliano de la unificación de razas por medio del criterio del gusto, la estética y la fantasía.

²²⁵ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3^o edición, 1951, p. 108.

²²⁶ *Ibid.*, p. 110.

²²⁷ Antonio Caso también pugnaba por una identificación de los pueblos de América latina, dejando de lado a la América sajona, y a su vez, por el acercamiento de España a esta América latina, para consolidar la unión hispanoamericana —en “El genio español”—, ya que identificaba *patria* y *raza*, a las cuales entendía como un alma colectiva que reúne a los hombres de generación en generación por los vínculos de la lengua, la fe y las costumbres —en “El descubrimiento de América”—; aunque en un discurso dado en Brasil —en “La cultura latina y nuestra América”—plantea un pan-iberismo americano, en el cual incluye a Portugal y Brasil, pues a pesar de que no poseen estrictamente las mismas tradiciones que la América de vertiente española, concuerdan en la lengua de raíz latina.

²²⁸ José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, p. 25.

El terreno propicio para la conformación de esta raza —según Vasconcelos— se encontraba en la posibilidad iberoamericana, debido a las características de su personalidad y de su raza, la cual necesitaba a su vez que todo hombre iberoamericano respecto de su propio país, y el mexicano en particular, se ocupara de realizar plenamente su propio ser, pues consideraba que al afirmar las propias particularidades el hombre entra en una vida cultural de rasgos universales.

Su pensamiento no partía de un nacionalismo, pero derivaba en él, por concebirlo como la condición de posibilidad de lo universal. Vasconcelos escribe:

En determinadas épocas el fin trascendental tiene que quedar aplazado; la raza espera, en tanto que la patria urge, y la patria es el presente inmediato e indispensable.²²⁹

Vasconcelos también consideraba que existía el peligro de que el sajón impusiera su organización social utilitarista a las demás naciones, de forma que todas terminasen orientándose por fines puramente técnicos y derivaran en una deshumanización que interrumpiera la formación de esta raza última, la raza cósmica.

Sin embargo, actualmente se puede apreciar que muchas naciones han adoptado la estructura de la sociedad norteamericana, incluyendo a México, el cual ha comenzado a sufrir los efectos negativos de la orientación materialista de la vida y ha perdido la oportunidad de establecer una relación auténtica con su propia circunstancia a partir de aquel nacionalismo nacido en la Revolución, y peor aún, ha fallado en cuanto a establecer esta relación con la circunstancia iberoamericana, alejándose cada vez más del destino que Vasconcelos le auguraba como parte del epicentro de la formación de la nueva raza.

3.4 *Ricorsi* o la falsa historia

Ramos establece como una característica de la vida de México el desdoblamiento de ésta en dos planos, uno ficticio y uno real, lo cual sólo se aprecia por medio de la perspectiva que da el tiempo, por lo que Ramos considera es labor propia de los historiadores

²²⁹ José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, p. 23.

caracterizar este efecto en el acontecer mexicano como un elemento fundamental para entender nuestro pasado inmediato.

Su causa es el desapego de la realidad y la imitación irreflexiva de ideologías extranjeras en el territorio nacional, pues provocan la conformación psíquica inconsciente de un mundo ficticio donde operan supuestos y lineamientos que no corresponden con la realidad y coloca una barrera entre ambos mundos.²³⁰

Este desdoblamiento tiene grandes repercusiones en todos los ámbitos de la vida mexicana, pero sobre todo en el ámbito político-social, debido a que en dicho desdoblamiento se expresa el idealismo característico del mexicano que no tiene cabida en el ámbito político-social, ya que este ámbito tiene como materia prima a la situación real del país y aunque contemple escenarios ideales como la guía de sus acciones, jamás puede tener un escenario ficticio como punto de partida, pues todas las empresas que estableciera sobre la base de esos datos irreales estarían condenadas al fracaso.

Francisco García Calderón, pensador cuyas ideas retoma Ramos, escribe:

Status político y condiciones sociales se oponen; aquellos proclaman la igualdad y las razas son diversas; el sufragio universal, y las razas son iletradas; la libertad, y los déspotas imponen sus poderes arbitrarios.²³¹

Por su parte Ezequiel A. Chávez señala que el establecimiento de cualquier institución social sólo es viable cuando —está en consonancia con el grado de desenvolvimiento de las aptitudes mentales características del pueblo en que se trata de implantarla”,²³² pues las instituciones representan un reflejo de su visión política e ideológica.

Continuando con Ramos, éste considera que el desdoblamiento de la vida mexicana también se ha reflejado en el establecimiento de legislaciones que contemplan una situación nacional inexistente en detrimento de la real y que sólo satisfacen a la inteligencia en abstracto sin adaptarse concretamente a las condiciones especiales del país. Por lo cual se

²³⁰ Marco Arturo Toscano Medina considera que Ramos, en su planteamiento del *ricorsi* como fenómeno de la vida mexicana, no determina los posibles conflictos sociales que lo originaron. *Vid.*, Marco Arturo Toscano Medina, —La filosofía de la cultura mexicana de Samuel Ramos” en *Nuestro Samuel Ramos* de Adela Palacios (comp.).

²³¹ Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América*, p. 203.

²³² Ezequiel A. Chávez, —Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano” en *Pensamiento Filosófico Mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III de María del Carmen Rovira (comp.), p. 571

marca una barrera entre la ley y la realidad mexicana, quedando establecido un lado como lo legal, y el otro—en que queda la realidad de México— como lo ilegal e inconstitucional, lo que está fuera de la ley.

Lo anterior aunado al carácter rebelde, desconfiado y susceptible del mexicano ha sido causa de incontables *revoluciones* —según Ramos— que poco han cambiado la situación de México por no tomar en cuenta precisamente aquello que pretenden reformar, la realidad mexicana.²³³

Ramos señala que si el mexicano no se ocupa de ésta, sus movimientos reformativos nunca responderán a sus verdaderas necesidades sociales, no darán solución a sus problemas, no obedecerán a sus intereses y tendencias espontáneas ni mejorarán su vida. De igual forma las ideologías y actividades mexicanas siempre tendrán un carácter artificial, vacío y estéril, ya que, a partir de una idea falsa de las condiciones mexicanas sólo se pueden obtener soluciones inadecuadas y derivar *revoluciones* falsas, que no producen cambio alguno en la realidad mexicana.

Así es como estas *revoluciones* no adquieren un carácter histórico, debido a que no corresponden a profundas necesidades sociales de la nación²³⁴ ni cumplen con las características de lo que constituye la historia.

Según Ramos la historia es un proceso viviente en que —la sucesión temporal de los hechos se alinea en un desarrollo continuo en el que la situación actual añade siempre un elemento nuevo al pasado, de manera que éste nunca se repite igual en el presente”²³⁵ y agrega que no todo devenir ni todos los eventos que ocurren dentro de un grupo humano son históricos, sólo aquellos que se generan como una expresión espontánea del espíritu de una comunidad o una nación.

²³³ Por su parte Antonio Caso considera que las reformas socio-políticas que se han intentado en México han fracasado debido al olvido de un problema particular no resuelto que ha marcado la vida de mexicana desde su inicio, el problema de un mestizaje fallido que derivó en una nación de población heterogénea tanto en lo racial como en lo cultural, éste, al no ser atendido, ha causado la acumulación de problemas subsecuentes. Esto se asemeja al fenómeno del *ricorsi* expuesto por Ramos, en el sentido de que ambos manifiestan que el fracaso de las empresas mexicanas se debe a un problema de la vida nacional no resuelto que se inició en la Conquista, aunque Ramos, por su parte, contempla este fenómeno desde el ámbito de la filosofía de la historia aplicada a México. Vid., Antonio Caso, —El problema de México” en *Obras completas*, Tomo IX.

²³⁴ Más tarde, en su *Historia de la Filosofía Mexicana* de 1943 Ramos señala que en todos los grandes acontecimientos sociales y políticos mexicanos se alcanza a vislumbrar un trasfondo filosófico que demuestra una preocupación del mexicano por adaptar a la realidad de su vida ciertas normas de pensamiento que adopta del exterior, lo cual representa un cambio en su consideración de este tema. Vid., Samuel Ramos, *Historia de la Filosofía Mexicana* en *Obras completas*, Tomo II.

²³⁵ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3^o edición, 1951, p. 25.

En el caso particular de México, Ramos considera que su vida se presenta como una constante repetición de los mismos movimientos *revolucionarios*, de ~~los~~ los mismos hombres con las mismas promesas y los mismos métodos”,²³⁶ que dibuja un patrón de la forma ~~una~~ revolución, un dictador, un programa de restauración nacional”,²³⁷ que se repite con cierta periodicidad de forma similar, sin agregar ni quitar nada de importancia al anterior.

El presente es igual al pasado y muy probablemente al futuro, conformando una serie homogénea e imperturbable que hace de éste *el país del no pasa nada*, por lo que la estática que Ramos atribuye a la existencia mexicana es incompatible con su concepto de historia, a lo que se suma que los eventos que se dan en México casi nunca expresan la naturaleza del ser del mexicano, sino sólo sus anhelos.

De tal forma la vida mexicana se manifiesta como una concatenación de eventos sin relieves ni depresiones, diversos sólo en apariencia y sólo para el ojo de quien los vive en primera persona, por lo que no alcanzan el estatus de *evento histórico*, revelando que en la vida mexicana se anula el sentido evolutivo de la historia, ya sea de orientación progresista o decadentista, pues en última instancia, Ramos la señala como desprovista de una verdadera historia.

Ramos llama *ricorsi* a este fenómeno, concepto que tomó de García Calderón,²³⁸ quien lo había llamado *ricorso*, el cual constituye la falsa historia o la historia sólo en apariencia, un fenómeno marginal que no es producto de las necesidades auténticas de un pueblo. Debido a lo anterior el *ricorsi*, que constituye un obstáculo para cualquier posibilidad de progreso, se presenta sólo como un accidente de la vida nacional, como mero efecto de los errores y vicios del espíritu mexicano.

Considera que la manifestación del *ricorsi* en México se debe a dos rasgos de carácter del mexicano heredados de las razas que lo engendraron.

Primero, el exagerado individualismo que le viene al mexicano de su vertiente española, pues éste lo impulsa a interferir en cualquier situación sin una necesidad real, sino sólo con el fin de reafirmar su ser. Este individualismo le impide, en última instancia, interesarse por las actividades que representan un beneficio para la comunidad e integrarse cabalmente a

²³⁶ Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América*, p. 42.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Vid.*, Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América*.

ella, reafirmando su introversión y contribuyendo a la generación del sentimiento de inferioridad en su alma. Respecto a este tema Antonio Caso escribe:

Nuestro individualismo recalcitrante, no resulta de la superioridad espiritual que hace de cada hombre de genio una torre de Dios aislada espléndidamente. No; procede más bien de nuestras terribles limitaciones psicológicas, de nuestras pasiones irreconciliables.²³⁹

Por otro lado, la inmutabilidad de tipo egipcio que Ramos atribuía a los indígenas prehispánicos —incluso a los *pos-hispánicos*— también la atribuye en cierto grado al mexicano, la cual lo hace pasivo ante el devenir y la vida universal, participando de ella sólo por moda, de forma superficial y con el único fin de satisfacer su vanidad, señala:

Como por un influjo mágico, el ‘egipticismo’ indígena parece haberse comunicado a todos los hombres y cosas de México, que se oponen a ser arrastrados por el torrente de la evolución universal.²⁴⁰

Justo Sierra escribió en su obra *México y su evolución social* que en la vida de México sólo se han dado dos revoluciones reales, los movimientos de Independencia y de Reforma, aclarando primero que entiende por revolución la aceleración violenta de la evolución de un pueblo.

Sierra atribuyó a estos eventos un carácter revolucionario por haber generado cambios significativos en la vida del país en un lapso determinado de tiempo, en persecución de un ideal de mejoramiento de las condiciones nacionales producido espontáneamente, a partir de las determinaciones de la realidad ambiente y del ser del mexicano.

Señaló que el primer movimiento, el de Independencia, perseguía la creación de una persona nacional íntegra y autónoma, por medio de la emancipación de la metrópoli; mientras que el segundo, el de Reforma, tenía como fin la superación del sistema colonial en base a un cambio de legislación y orden social, escribió:

²³⁹ Antonio Caso, —México: Hazte valer!— en *Obras completas*, Tomo IX, p. 89.

²⁴⁰ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 37.

En el fondo de la historia, ambas revoluciones no son sino dos manifestaciones del mismo trabajo social (...) dos etapas de una misma obra de creación de una persona nacional dueña de sí misma.²⁴¹

Ramos coincide con Sierra y agrega que fuera de estos importantes movimientos de la vida mexicana, el resto aparece como una serie de formas diversas por las que el ser deprimido del mexicano busca reafirmarse o como meros simulacros imitativos de la historia europea.

Cabe señalar en este punto que Ramos llega a hablar en el cuerpo general de su obra de una *historia mexicana*, pues en cierto sentido es posible considerar al pasado de México como historia y sólo hace explícita su falta carácter histórico cuando lo considera dentro de un marco de análisis de filosofía de la historia, por el cual busca contemplar la totalidad de los eventos bajo una perspectiva determinada que suponga o establezca la existencia de una orientación común. Debido a lo anterior Ramos llamó “Notas para una filosofía de la historia de México” al apartado de su obra *El perfil del hombre y la cultura en México* en que están contenidas estas ideas.

En este punto también se plantea la posibilidad de usar al *ricorsi* como elemento de interpretación de la actualidad, lo cual depende de otra cuestión, ésta es ¿ha habido un cambio o reforma significativa de la vida mexicana —desde la época de Ramos— que haya roto con la cadena del *ricorsi*?

Aunque la autora del presente trabajo considera que no se ha dado una verdadera reforma de la vida de México, desde los tiempos de Ramos hasta la actualidad, sino sólo intentos inadecuados de abordar los problemas nacionales, que después de un tiempo pasan a ser un eslabón más en la misma cadena inmutable, también piensa que sería necesario hacer un análisis con detenimiento y profundidad de la vida mexicana de la segunda mitad del siglo XX y principios del siglo XXI para determinar la validez del uso del *ricorsi* como clave interpretativa de la actualidad mexicana.

Por su parte Ramos agrega a estas nociones acerca de la filosofía de la historia en México una consideración por la que busca explicar el conjunto de fenómenos conductuales que se

²⁴¹ Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano* en *Obras completas del maestro Justo Sierra*, UNAM, México, D. F., 1957. El contenido de la obra es la misma, pero el título cambia de *México y su evolución social* a *Evolución política del pueblo mexicano*.

han descrito anteriormente, ésta consiste en la visión de México como una nación de relativa reciente formación, cuya juventud podría ser la causante de estos accidentes de su historia y vicios de carácter.

Considera que esta idea se verifica, por medio de un método psicoanalítico que permite trasladar los patrones de conducta de un individuo a una persona colectiva, identificando los defectos de carácter que sufre México con aquellos que padecen los individuos jóvenes, como la inadaptación, la introversión, el individualismo, el idealismo, la constante necesidad de autoafirmación y la imitación.

Si retomamos la relación establecida en segundo capítulo de este trabajo, entre el hombre prudente de Aristóteles y el hombre descrito por Ramos que fracasa constante en sus empresas debido a la desproporción entre su querer y su poder —caracterización que atribuye al mexicano—, será interesante señalar que Aristóteles considera a la prudencia como un don natural que se adquiere por la experiencia y por lo tanto, se atribuye a personas de mayor edad.

Lo cual, aplicado al caso mexicano, reforzaría el planteamiento de Ramos de que los vicios del carácter mexicano, pueden deberse a la juventud de la nación e irse corrigiendo con el paso del tiempo y con la adquisición de experiencia de vida.

Sin embargo Ramos considera que para el aprendizaje y desarrollo de México, es necesaria la deshabilitación de ciertos vicios que han permeado su vida, como la imitación irreflexiva y la negación de la realidad, que han evitado que el mexicano realice una cultura que exprese auténticamente su ser y su realidad.

Señala que para lo anterior, el mexicano debe realizar un ejercicio de honestidad, de autoconocimiento y debe aceptar tanto sus cualidades como sus defectos, lo cual sabe que no es fácil, menos para un país que ha estado afectado tanto tiempo por el sentimiento de inferioridad y el desapego de la realidad.

Más aún, Ramos considera que sus ideas acerca de la filosofía de la historia de México pueden contribuir a este ejercicio, pues pueden ayudar al mexicano a reconocer su pasado y su estado presente, abriendo la posibilidad para que realice plenamente su futuro.

En lo anterior y a lo largo del presente trabajo se observa que para Ramos una reforma espiritual de la vida mexicana depende en gran medida de que el mexicano tome conciencia

tanto de su realidad ambiente como de su propio ser, y no sólo del estado presente de estos ámbitos sino también de sus estados pasados e incluso de sus estados posibles.

Si bien esta toma de conciencia no es suficiente para el logro de una reforma espiritual en México, ciertamente es el primer paso y es estrictamente necesaria para ello, sobre todo porque la falta de honestidad y de conocimiento de lo propio es uno de los factores más importantes que ha provocado que los mexicanos se mantengan desapegados de su realidad.

Existen muchos más elementos necesarios para dicha reforma espiritual en el análisis del ser del mexicano realizado por Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* y en sus ideas desarrolladas acerca de la antropología filosófica en *Hacia un Nuevo Humanismo*.

En su análisis de filosofía de la cultura, que se encuentra en la primera de estas obras, Ramos señala los rasgos de la cultura y del carácter del mexicano que de hecho observa, señalando las posibles causas y consecuencias de estos, y mostrando la pobre relación que el mexicano sostiene con su realidad así como la falsa estima que tiene de sí mismo, por medio de lo cual aporta conocimiento sobre las ficciones creadas por el mexicano y ayuda a vislumbrar algunas características de su realidad, externa e interna.

Por otra parte las nociones arrojadas por la antropología filosófica en la segunda de las obras mencionadas, generan conocimiento sobre cómo funciona el ser del hombre y cómo se relaciona con el mundo, proporcionando al caso mexicano lineamientos que le indiquen cómo debe organizarse y cómo debe considerar a su realidad.

Por medio de estas pautas Ramos busca que el mexicano, como el término *reforma espiritual*²⁴² lo señala, realice un reordenamiento de su vida dirigido por los dictámenes del Espíritu, pues éste —debido a la objetividad de sus procesos y categorías— es el indicado para orientar rectamente el desarrollo de México, que hasta entonces —según Ramos— ha vivido bajo el reino del Alma, vía el sentimiento de inferioridad, lo cual ha resultado en un ensimismamiento que obstaculiza el establecimiento de una verdadera relación con la realidad.

Hasta aquí llega la exposición de las consecuencias surgidas a partir del desapego de la realidad y los fenómenos conductuales que el sentimiento de inferioridad genera en el alma mexicana —según Ramos—, así como de los lineamientos que éste indica al mexicano para

²⁴² Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 10.

ayudarlo a superar su padecimiento del sentimiento de inferioridad y lograr su reconexión con la realidad.

Con este tercer capítulo se finaliza la exposición general de la lectura de la obra de Ramos —en especial de *El perfil del hombre y la cultura en México* y *Hacia un Nuevo Humanismo*— teniendo como clave de interpretación al desapego de la realidad, por medio del cual se comprende que toda concepción del hombre corresponde, en última instancia, a la idea del hombre concreto.

Debido a esto último, el análisis de la realidad particular constituye un tema de vital importancia para la filosofía, y el estudio del hombre y la realidad mexicanos extiende su pertinencia filosófica de la vida mexicana —pues si bien parte de lo mexicano no se agota en él— a la vida de hombres de otras nacionalidades, pues debido al vínculo señalado en ese trabajo entre lo particular y lo universal, a partir del tratamiento del caso mexicano se pueden contemplar nociones filosóficas que conciernen a todos los hombres.

Conclusiones

En el cuerpo del presente trabajo se expuso cómo el concepto del hombre, manejado por Ramos, siempre se entiende en relación con el mundo, y puesto que de la totalidad de la existencia sólo llega a conocer de primera mano aquello que le es inmediato, toda concepción del hombre siempre es en el fondo una concepción del hombre concreto.

El desapego de la realidad se utilizó en este trabajo como elemento clave de análisis, pues éste representa la forma que en México ha tomado la relación que todo hombre sostiene con su mundo, vinculando al hombre concreto en abstracto —el hombre en relación necesaria con su entorno sin ser ningún hombre en particular— con el hombre concreto particular, encarnado en el mexicano, que se encuentra innegablemente relacionado con su realidad nacional.

Este puente comunica diferentes ámbitos de reflexión, todos ellos de competencia filosófica, el ontológico en que se encuentra el hombre concreto en abstracto y el cultural en que se sitúa el hombre concreto particular —el mexicano—, mientras que este ámbito a su vez introduce otros dos, el psicológico y el histórico, cuyo ejercicio conjunto delinea el perfil cultural de una nación o pueblo, en este caso el perfil cultural mexicano.

Esta vinculación de diversos sectores de análisis filosófico hace del desapego de la realidad —eje rector de este trabajo—, un elemento de una amplitud de alcance de interpretación tal que nos permite una visión mucho más completa y significativa del estudio del mexicano y su realidad, así como de lo que este estudio aporta a la comprensión del hombre universal como íntimamente ligado a su mundo.

A lo largo de este trabajo de tesis también se pretendió demostrar el proceso intelectual por el cual Ramos justifica, y refuerza su estudio filosófico del hombre y la realidad mexicanos.

Si bien el mismo Ramos declara en *Historia de la Filosofía en México*,²⁴³ que la idea inicial de esta justificación se encuentra en el perspectivismo y circunstancialismo filosófico de Ortega, Ramos marca otra línea de justificación y desarrollo de este estudio, que inicia en el tratamiento de lo mexicano por medio de la filosofía de la cultura y se

²⁴³ Vid., Samuel Ramos, *Historia de la Filosofía en México* en *Obras completas*, Tomo II.

despliega hasta lo universal, al ejemplificar y señalar algunas de las características de la relación indisociable que cualquier hombre sostiene con su realidad inmediata.

Debido a esto Ramos vio la necesidad de explicitar esta característica universal del hombre y cómo se relaciona con el mexicano, lo cual realizó a través del ejercicio de la antropología filosófica, cuya metodología determina en primer lugar el ser del hombre concreto pero abstracto y luego le da sustancia por medio del hombre concreto particular.

De tal forma la metodología de este trabajo corrió paralela a la señalada por la antropología filosófica y abordó en el primer capítulo la concepción abstracta del hombre concreto que Ramos expuso en *Hacia un Nuevo Humanismo*, mientras que en el segundo y tercer capítulo, se le dio contenido a esta concepción abstracta por medio del estudio del mexicano en relación con su realidad nacional, realizado por Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Para la realización de este trabajo se utilizaron las tres versiones de *El perfil del hombre y la cultura en México*, pues los cambios realizados a la primer edición del 1934, en las posteriores ediciones de 1938 y 1951, y la relación cronológica de estos cambios con respecto a la redacción de *Hacia un Nuevo Humanismo* señalan como el principal interés filosófico de Ramos al análisis del mexicano y su realidad.

Se partió de la lectura de *Hacia un Nuevo Humanismo* de 1940, para después abordar principalmente la lectura de la tercera versión de *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1951 —siempre teniendo en cuenta las adiciones y sustracciones editoriales que esta obra ha sufrido—, no sólo por ser esta versión más completa que las de 1934 y 1938, sino porque los cambios que se le realizaron representan nuevas reflexiones de Ramos surgidas a raíz de la creación de *Hacia un Nuevo Humanismo*, y también, debido a que la lectura previa de esta última obra sienta las bases para una mejor exposición y comprensión del estudio filosófico del mexicano realizado en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Como ya se ha señalado este trabajo cambia explícita y conscientemente el orden con que usualmente se lee la obra de Ramos: *El perfil del hombre y la cultura en México* seguido de *Hacia un Nuevo Humanismo*, por considerarse que la primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* de 1934, ancla a la versión de 1951 en una posición cronológica anterior a *Hacia un Nuevo Humanismo*.

En adelante se procederá a señalar las consideraciones o problemáticas que surgieron en el transcurso de este trabajo de tesis, exceptuando aquellas ya mencionadas explícitamente en el cuerpo mismo del trabajo.

Primero se aborda una consideración concerniente a uno de los reclamos más frecuentes hechos a Ramos, el que refiere al papel de lo indígena en la vida mexicana.

Es importante recordar que Ramos considera que el carácter de la cultura mexicana es necesariamente derivado, no porque sea el producto de la mezcla de dos culturas, sino porque se deriva de la cultura europea —de la española en específico— y recibe su vitalidad del suelo mexicano, es decir que la entiende como una cultura *criolla*.

Sin embargo, también considera a la raza mexicana como mestiza, producto de la mezcla de la raza española y la indígena, y a México como un país constituido por una población en su mayoría mestiza, dejando de lado tanto al indígena puro como al criollo.

Los conceptos de raza y cultura están íntimamente ligados en la obra de Ramos, pues éste entiende que «una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia»,²⁴⁴ por lo que las características psíquicas propias de una raza expresadas y desarrolladas a lo largo de su vida juegan un papel importante en la determinación de su cultura.

A partir de las ideas anteriores en que Ramos acepta un mestizaje racial pero no cultural en el caso mexicano, cabe la pregunta ¿Acaso es posible que una raza mestiza no presente rasgos de personalidad de alguna de las razas que la formaron? La respuesta para el mismo Ramos es negativa, pues afirma cierta influencia del carácter indígena en el mestizo, pero únicamente de forma negativa, cuando señala que la inmutabilidad indígena frenó el impulso español en el ser del mestizo.

Lo anterior genera otra pregunta ¿Acaso es posible que una raza mestiza posea una cultura que no presente rasgos de alguna de las culturas que la formaron? ¿Es esto posible si se afirma que esta raza posee rasgos de carácter heredados de ambas razas progenitoras? La respuesta también parece ser negativa ¿cómo puede una raza mestiza, heredar rasgos de carácter y no rasgos culturales de una de las razas que la conformaron? ¿Cómo es esto posible si precisamente la cultura de un pueblo —según Ramos— está determinada por

²⁴⁴ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 3ª edición, 1951, p. 20.

cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia? ¿Es posible en un pueblo o nación un mestizaje racial pero no cultural?

Es del parecer de la autora que esto no es posible, una raza mestiza siempre hereda en mayor o menor medida rasgos de carácter de las razas que constituyen su origen, en la cual estos rasgos adquieren nuevas dimensiones o matices, y al reflejarse —poco o mucho— en su conducta, su visión del mundo, sus preferencias, etc. influyen en las características particulares de su cultura.

Parece que Ramos, al negar la influencia indígena en la cultura mexicana, se aferra a la idea de que esta última posee una vertiente cultural principalmente europea y ha sacrificado aquello de la cultura mexicana que considera no puede conciliarse con lo europeo, pues, como él mismo señala, lo indígena y su idea del mundo, ritual y pasiva, va en contra de la orientación progresista que caracteriza a la visión europea del mundo —esto lo refiere a su época, sin embargo esta orientación parece continuar vigente en la actualidad, extendiéndose incluso a otras latitudes—.

Si lo que Ramos pretendía sostener era una escasa influencia del indígena en la sociedad y cultura mexicanas, esta consideración, cierta o falsa, igual representa la eliminación de un factor de la ecuación de que es resultado el mexicano.

La autora considera que, sea grande o pequeño el papel que la herencia indígena ha jugado en la vida independiente de México, el verdadero conocimiento del ser del mexicano —aún si se le considera exclusivamente como mestizo—, que es necesario para realizar una reforma espiritual de su vida, debe dar su justo reconocimiento a todas sus partes constituyentes en la medida de lo posible, lo cual también es necesario para poder desarrollar una cultura mexicana verdaderamente derivada.

De lo contrario, sucederá lo mismo que en los demás casos —señalados por el propio Ramos— en que se pretende hacer a un lado un elemento constitutivo del propio ser, el elemento indígena sobrevivirá en el fondo del alma mexicana luchando por ser reconocido, causando malestar y manifestándose de formas perjudiciales.

Por otra parte, en el estudio del carácter del mexicano realizado por Ramos, se genera otra cuestión importante, pues este análisis se enfoca más en el ser ficticio que el mexicano superpone a su verdadero ser como mecanismo de compensación del sentimiento de

inferioridad, que a señalar cómo es de hecho el ser del mexicano y cuáles son sus verdaderos rasgos de carácter.

Abelardo Villegas²⁴⁵ da cuenta de esto y expresa que Ramos no ha definido ni planteado cómo es el verdadero ser del mexicano, respecto de lo cual la autora de este trabajo especula que, tal vez, esto se debe a dos razones: la primera consiste en que el verdadero ser del mexicano se irá develando en la medida en que éste sea sincero consigo mismo y con los demás, y se vaya disipando el influjo del sentimiento de inferioridad y el hábito de distanciarse de su realidad, mientras la segunda señala que el mexicano, como ser histórico, está siempre deviniendo y nunca se puede presentar como un ser acabado al cual se le llame el verdadero mexicano.

Sin embargo este último punto puede resultar trivial, pues todo hombre, sin importar su nacionalidad, es un ser histórico que se encuentra en constante devenir y nunca se muestra como una cosa de bordes completamente definidos, y aún así de muchos de ellos se predicen rasgos definidos de su personalidad y de su ser.

Aun así se observa que Ramos ha perfilado algunas características del ser del mexicano, pues como él mismo indica, las cosas que imita y los fines que persigue —posibles para México o no— dejan entrever algo propio del mexicano, como los valores que estima, las cosas con las que se siente afín y lo que considera que le hace falta.

En la exposición del proceso por el cual se genera el sentimiento de inferioridad en el alma mexicana, Ramos señala uno de sus rasgos auténticos, pues en los primeros momentos de este proceso se alcanza a vislumbrar la idea que Ramos tiene del verdadero ser del mexicano, antes de ser afectado por este sentimiento y de crear ficciones para compensarlo.

Ramos recalca que, si bien la mayor parte de los hombres sufre el sentimiento de inferioridad en algún momento de su vida, el mexicano ha quedado atrapado en éste debido a su carácter introvertido, el cual no le permite recapacitar sobre la realidad de sus aspiraciones y sus posibilidades.

De esta forma se señala a la introversión como un rasgo real del carácter mexicano, el cual es caracterizado por Ramos de forma negativa y conduce a una problemática importante; si la introversión significa en sí misma una forma de organizar al mundo que subordina el todo al sentimiento individual y representa una forma de distanciamiento de la

²⁴⁵ Vid., Abelardo Villegas, —“Samuel Ramos y la filosofía vitalista” en *Filosofía de lo mexicano*.

realidad ¿no es ésta ya una forma del desapego de la realidad? Y de ser así ¿no estaría generando un círculo vicioso de ensimismamiento?

Más aún, la introversión como la forma de la personalidad del mexicano y de su visión inmediata del mundo ¿constituye un elemento susceptible de reforma? ¿es posible cambiar la forma misma en que contemplamos al mundo?

Al interior de la obra de Ramos, parece que la introversión es un elemento, que por su naturaleza de estructura del entendimiento y percepción del mundo, no se puede transformar, lo cual señalaría que es imposible una reforma espiritual sobre la base de este tipo de personalidad, pues ésta pide que el ser del hombre se guíe primordialmente por datos objetivos, a través del ejercicio del Espíritu; sin embargo, cabría la posibilidad de modularla o buscar la forma de que las conductas propias de la actitud introvertida funcionaran a favor del mejoramiento del mexicano y su realidad.

En lo que la autora coincide explícitamente con Ramos es en que la vida mexicana ha estado y sigue estándolo en cierto modo, gobernada por el sentimiento y la opinión —por el estrato del Alma—, que en sí mismos no son elementos negativos, pero así se tornan cuando constituyen el único elemento legislativo, por lo que falta en la vida mexicana un poco de objetividad y de verdadera fundamentación de sus conductas, creencias, empresas, etc. Entonces parece apropiado que Ramos pida una reforma espiritual para México, no porque el mexicano deba tender por completo al Espíritu, sino porque éste es el elemento que puede equilibrar el ser del mexicano, completamente dirigido por su sentir.

Otra consideración surge a partir de una de las polémicas más importantes suscitadas por la obra de Ramos, esta polémica es la que cuestiona si éste adjudica o no una inferioridad real al mexicano, debido a lo cual Ramos regresó sobre sus propias palabras en el prólogo a la tercera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* para explicitar que no imputaba una inferioridad fáctica al mexicano, sino sólo una estima errónea de sí mismo como inferior a los demás.

La autora considera que Ramos no atribuye inferioridad real al mexicano, pues incluso dedica gran parte de la obra mencionada a señalar las pautas para combatir esa falsa autoestima por medio del autoconocimiento, la prudencia, la educación y una orientación objetiva —en la medida de lo posible— de la conducta mexicana.

Sin embargo un análisis del sentimiento de inferioridad que tome a la personalidad introvertida como la causa de su permanencia en el alma mexicana, nos conduce de nuevo a la problemática ya mencionada, en que se pone en duda si la introversión es una característica intrínseca del mexicano y si puede ser modificada, pues en caso de que no se le pueda alterar, probablemente tampoco se puedan alterar sus efectos, como el desapego de la realidad.

Para finalizar este apartado, la autora considera importante señalar que, si bien muchas de las reflexiones de Ramos se puede considerar inadecuadas o unilaterales, es importante considerarlas en su contexto, de acuerdo a su momento en la vida filosófica y cultural mexicana, y rescatar de ellas las ideas que amplíen el conocimiento filosófico del ser del mexicano y su realidad, así como aquellas que signifiquen un intento por mejorar la situación mexicana y la consideración que el mexicano tiene de ésta

Un caso de lo anterior consiste en que Ramos siempre se preocupó por señalar al mexicano todas sus posibilidades y habilitar caminos que parecían cerrados para éste, sin embargo nuestro pensador siguió pecando un poco de europeísta, ya que sujetó a México a la suerte de Europa y lo siguió considerando, no un ser inferior, pero sí inmaduro, en comparación con lo europeo.

Se puede estar en desacuerdo con su europeísmo o con sus métodos de análisis, pero lo cierto es que Ramos ha realizado una importante labor al señalar al mexicano —como también lo hicieron otros pensadores de su época— la pertinencia filosófica de lo mexicano y el valor de este análisis en la vida diaria de México.

En otro caso, la autora considera que, a pesar de que el sentimiento de inferioridad es una clave de análisis valiosa, que en su momento permitió a Ramos configurar un perfil del hombre mexicano y su cultura, este concepto se queda corto a la hora de trazar un hilo conductor a lo largo de la obra de Ramos, mientras que el desapego de la realidad posibilita ligar lo universal y lo particular, y expone la cuestión filosófica última en la obra de Ramos: que la filosofía siempre se ocupa de la relación del hombre con el mundo, vía su realidad inmediata, y que el mismo filosofar siempre lo realiza un hombre desde su mundo.

De esta forma Ramos muestra al mexicano cómo la filosofía se vislumbra en lo cercano, cómo en su propia vida se encuentra la ventana a lo universal, cómo la labor filosófica parte

de la realidad inmediata para alcanzar lo universal y regresa a ella para señalarle nuevas formas de organización que le indiquen *cómo debe ser* a partir de *cómo es*.

Todo lo anterior puede parecer trivial y decir que esto constituye la cuestión última del pensamiento ramosiano puede parecer que nada aporta, sin embargo la autora del presente trabajo lo considera de gran importancia, pues a pesar de que siempre estamos inmersos en nuestra realidad particular, a pesar de que se sabe que la cuestión hombre-mundo es el meollo de la filosofía y que ésta siempre es ejercida por hombres particulares desde su circunstancia particular —pues no existe otra forma posible—, parece que en México todavía existe mucha gente que no concibe lo filosófico en el filosofar acerca del mexicano y su realidad, no ve lo que hay de universal en lo mexicano, ni lo mexicano que se inscribe en lo universal y desprecia el análisis filosófico de México —así como muchos otros tipos de análisis, como el político, sociológico, estético, etc.—, lo mexicano, el mexicano o lo hecho en México.

Con lo anterior no se quiere decir que todo filósofo mexicano deba hacer filosofía de lo mexicano, ni que todo artista mexicano haga arte conscientemente mexicano o todo político en México se interese únicamente por la política mexicana, etc., sino que se deben eliminar los prejuicios que se tienen en México en contra la consideración de lo mexicano en diversas ciencias y humanidades, y en última instancia, que el hombre debe darle importancia justa a su realidad, no porque ésta sea mexicana, española, estadounidense, etc., sino porque es la suya, en la que se encuentra inserto y en indisoluble relación.

Bibliografía primaria

- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Colección Austral, México, D. F., tercera edición de 1951, reimpresión de 2005.
- *El perfil del hombre y la cultura en México*, Imprenta Mundial, México, D. F., primera edición, 1934.
- *El perfil del hombre y la cultura en México*, Pedro Robredo, México, D. F., segunda edición, 1938.
- *Hacia un nuevo humanismo, Veinte años de educación en México, Historia de la Filosofía en México en Obras completas*, Tomo II, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, México, D. F., 1976.
- *Hipótesis en Obras completas, Apéndice*, Tomo I, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, México, D. F., 1985.

Bibliografía secundaria

- Adib, Víctor, –Samuel Ramos”, *Novedades de México* del 13 de julio de 1952. Archivo Samuel Ramos, Biblioteca Eduardo García Máynez, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, D. F., consultado en junio de 2009.
- Adler, Alfred, *Conocimiento del hombre*, Espasa Calpe, Colección Austral, España, Madrid, 1957.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Porrúa, México, D. F., 2003.
- Boutroux, Émile, *Las leyes naturales*, F. Granada, España, Barcelona, 1906.
- Brading, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla (1492-1867)*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1992.

- Caso, Antonio, *Obras Completas*, Tomo IX, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, México, D. F., 1976.
- Clavijero, Francisco Xavier, *Historia antigua de México*, Tomo IV, Porrúa, México, D. F., 1959.
- Chávez, Ezequiel A., “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”, *Pensamiento Filosófico Mexicano. Del siglo XIX y primeros años del XX*, Tomo III, María del Carmen Rovira Gaspar (comp.), UNAM, Coordinación de Humanidades, México, D. F., 2001.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa y Obregón, México, D. F., 1952.
- García Calderón, Francisco, *Las democracias latinas de América*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela, Caracas, 1979.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1982.
- Hartmann, Nicolai, *Metafísica del conocimiento*, Losada, Argentina, Buenos Aires, 1957.
- Hernández Luna, Juan (comp.), *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, UNAM, Nueva Biblioteca Mexicana, México, D. F., 2000.
- *Samuel Ramos (su filosofar sobre lo mexicano)*, UNAM, México, D. F., 1956.

- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1986.
- Jung, Carl Gustav, *Tipos Psicológicos*, Editorial Sudamericana, Argentina, Buenos Aires, 1994.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, España, Madrid, 2002.
- Lepe Pineda, Carlos, -Samuel Ramos”, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, María del Carmen Rovira Gaspar (coord. y colab.), UNAM, México, D. F., 1997.
- Marías, Julián, *Ortega I, Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, España, Madrid, 1960.
- Moreno, Rafael, -El humanismo de Samuel Ramos. Guía para la sociedad contemporánea”, *Excelsior* de México de julio de 1969. Archivo Samuel Ramos, Biblioteca Eduardo García Máynez, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, D. F., consultado en junio de 2009.
- Ortega y Gasset, José, -Vitalidad, Alma, Espíritu”, *El espectador*, Espasa Calpe, España, Madrid, 1966.
- *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, España, Madrid, 1958.
- Pérez de la Cruz, Rosa Elena, -Wasconcelos”, *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, María del Carmen Rovira Gaspar (coord. y colab.), UNAM, México, D. F., 1997.

- Salmerón, Fernando, “Los filósofos mexicanos del siglo XX”, *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México, D. F., 1975.

- Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, Pléyade, Argentina, Buenos Aires, 1978.

- Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano en Obras completas del maestro Justo Sierra*, UNAM, México, D. F., 1957.

- Toscano Medina, Marco Arturo, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, Morelia, 2002.

- “La filosofía de la cultura mexicana de Samuel Ramos”, *Nuestro Samuel Ramos. Homenaje*, Adela Palacios (comp.), A. del Bosque, México, D. F., 1960.

- Vasconcelos, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, Asociación Nacional de Libreros, México, D. F., 1983.

- Ulises Criollo*, Promociones Editoriales Mexicanas, Clásicos de la Literatura Mexicana, México, D. F., 1979.

- Vera, Margarita, “Samuel Ramos: el filósofo y la cultura”, *Filosofía de la cultura en México*, Mario Teodoro Ramírez (coord.), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, D. F., 2001.

- Villegas, Abelardo, *Filosofía de lo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1960.

- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, D. F., 2005.