



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
"ACATLAN"

FALLA DE ORIGEN

TRES ASPECTOS FUNDAMENTALES EN LA
CONCEPCION DE HOMBRE DE
SAMUEL RAMOS

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
EIZAYADE MONCADA GONZALEZ

Director de Tesis: Mtro. Rafael Moreno

MEXICO, D. F.

1995.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 está 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.

A mi hija:

*"...ella se sabe más importante que todas,
porque yo la he regado,
porque ha sido a ella a la que
abrigué con el fanal,
porque yo le maté los gusanos
(salvo dos o tres para las mariposas)
y fue a ella a la que yo he oído quejarse,
atajarse y algunas veces callarse.
Porque es mi rosa, en fin."*

A mi papá:

*"...el padre hace a la
hija en sentido natural,
y por la educación..."*

A mi mamá:

*"Pelo con el corazón se puede ver bien,
lo esencial es invisible para los ojos"*

A mis hermanos:

*"... cuando fueron capaces
de cuidar de sí mismos,
salieron a la luz y se
posesionaron de la tierra..."*

A mi maestro, Rafael Moreno:

*"...es propio y esencial al
saber culto el no ser importuno,
sino sencillo, modesto;
el huir del sensacionalismo;
del estruendo de la extravagancia;
el ofrecerse con vidente claridad..."*

A mi primo Darío:

*"Un hombre no es uno de los
representantes intercambiables de una especie,
sino una persona diferente a cualquier otra,
y, por consiguiente, irremplazable."*

A Guadalupe y Elodia:

*"La amistad perfecta es la de las
[mejores] virtuosas y que se
parecen por su virtud, porque se
desean mutuamente el bien,
en tanto que son buenas,
y yo añado, por sí mismas."*

PRÓLOGO

En 1989, cuando se celebraba el XXX aniversario luctuoso del doctor Ramos, la Escuela Nacional Preparatoria organizó un homenaje en su memoria. Ahí estaban doña Adela Palacios, su viuda y el maestro Rafael Moreno, uno de sus discípulos predilectos.

De doña Adelita obtuve el conocimiento del hombre con sus virtudes y valores, sus debilidades y pasiones. Del maestro Rafael Moreno aprehendí al intelectual auténtico, que "...[filosofa] con los tesoros de la experiencia nacional". De ahí nace mi pasión por Ramos.

En las líneas siguientes el lector no encontrará la mera descripción de las ideas samuelianas, ni el comentario de sus obras. Más bien, pretendimos organizar los conceptos e ideas vertidos por el maestro sobre los tópicos de la ontología, la antropología filosófica y la ética, los cuales se hallan a lo largo de toda su obra, para mostrar la sistematicidad, la consistencia y la lógica de su planteamiento.

La figura de Samuel Ramos Magaña se eleva hoy como una de las personalidades filosóficas más acabadas, sólidas y auténticas de nuestro país. Su práctica filosófica se rige por dos principios: el filosofar circunstanciado y la responsabilidad del filósofo para con

¹ José Vasconcelos. *Indología*. 2ª ed., agencia mundial de librería, Barcelona, s.f., pág. 18

su doble entorno, el inmediato o nacional, el mediato o del hombre. Entiende por filosofar la tarea permanente de plantear y replantear los problemas humanos, desde la concreción de la cual emanan, pues es ella la reveladora de la situación espiritual de cada época. La situación espiritual refleja "...un cierto número de problemas cuya importancia y modalidad dependen de las circunstancias particulares de la cultura y la vida en tal o cual momento histórico"². El filosofar parte de dichas necesidades para explicárselas y dar una posible solución. Por ello, los problemas planteados por la filosofía no son siempre los mismos, en virtud de ser éstos dictados por las demandas sociales del momento. De esta manera, el filósofo, desde su peculiar temperamento, tiene como premisa fundamental de su quehacer aprehender las preocupaciones y exigencias de su realidad histórica, en cuanto ellas le permiten determinar el núcleo de problemas prioritario.

El verdadero filósofo, dice Ramos, debe ser "...Un hombre empapado en la cultura y en la vida de su tiempo, que según el momento de la historia en que vive, le crea una situación espiritual que refleja un estado de espíritu dominante en sus contemporáneos"³; pero, además, debe contar con el acervo de conocimientos ofrecido por otros pensadores, pues en ellos puede encontrar modelos que orienten su propia reflexión.

². S. Ramos. "Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos". Cuadernos americanos, nov.-dic-, 1948, p. 85

³. Ibid.

El pensamiento del maestro asume los requisitos arriba explicitados y se instala en la circunstancia nacional, obsequiándonos un filosofar vivo, vibrante, y con él la posibilidad de conocernos desde nuestra concreción.

Ramos absorbe el pensamiento de los clásicos tradicionales y contemporáneos, de pensadores latinoamericanos y europeos; asimismo, es conocedor de las novedades sociológicas, antropológicas, históricas y psicológicas de su tiempo. La amalgama de conocimientos que confluyen en su espíritu, nos es entregada bajo un pensar auténtico y original.

El pensamiento del auto está imbuido de ideas de Scheler, Hartmann, Heidegger, Brentano, Croce, Bergson, por nombrar a algunos. Pero los pilares que sostienen su filosofar los adquiere de Vasconcelos y Ortega y Gasset. Del primero asume la problemática rectora de su reflexión filosófica, la forma de ser del mexicano en su historia, su cultura y su alma. La idea fundamental sembrada por Vasconcelos en el espíritu del autor, es la preocupación por crear una filosofía reveladora de nuestra peculiar manera de concebir el universo. Ortega y Gasset le brinda la justificación epistemológica. En las *Meditaciones del Quijote*, descubre que la verdadera filosofía es aquella fincada en la razón vital. Cuando Ortega expresa "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", Ramos legitima la aspiración de hacer una filosofía mexicana, reveladora del espíritu nacional.

Como todo buen filósofo, rescata de los pensadores las ideas y conceptos que escapan a las circunstancias origen; se las apropia y las integra a su propio pensamiento, dándoles carta de naturalización. Desde tal asimilación piensa los problemas de la realidad mexicana. Y en el momento de repensar lo pensado desde su circunstancia, nos conduce por el camino que nos llevará a descubrir nuestra antropologíada y nuestro *modo de ser*, para proyectarnos hacia el porvenir.

Con las categorías asimiladas, el michoacano empieza a desentrañar los orígenes del estancamiento de la vida nacional. Descubre la carencia de una vida con matices auténtico, en parte consecuencia del sentimiento de inferioridad anidado en el alma mexicana, producto de su historia. Este sentimiento conduce a adoptar en gran medida una actitud mimética de manera inconsciente. Descubre, asimismo, que la única manera de erradicar esta actitud mimética de nuestra vida es reconocer nuestras virtudes y nuestros defectos, así como el hecho de aceptar la realidad histórico-social de nuestro país, para, a partir del reconocimiento, los mexicanos nos encontremos en la posibilidad de construir un *modo de ser* con valores auténticos y una finalidad propia, en el cual confluyan los elementos caracterológicos universales y los rasgos nacionales positivos.

Con las notas anteriores se percibe ya claramente el filosofar del autor que se traducen en conceptos e ideas de cuño propio, originales, auténticas. Primero toma posición ante los filósofos y las filosofías de su propio momento; luego piensa con ellos y los asimila desde sus personales intereses; en una tercera instancia, así

pertrechado, reflexiona por sí mismo y crea nuevas categorías, las cuales trascienden la concreción origen. La reflexión resultante, vale la pena repetirlo, tiene su génesis en la realidad mexicana y, simultáneamente, en la problemática del hombre contemporáneo a él.

Para dar testimonio de tan magna empresa filosófica, nos impusimos la misión de dar a conocer algunas fecundas y valiosas aportaciones hechas por el doctor Ramos. El primer capítulo, **Ontología**, está destinado a mostrar como el filósofo mexicano entiende y justifica la existencia del hombre en el cosmos. Tema capital, porque su filosofar entero es una reflexión sobre el hombre. Para tratarlo sienta las bases de una nueva ontología universal, cuyo valor será señalado en las conclusiones. Desde luego el hombre es descrito como una región perteneciente a la capa más acabada y perfecta entre aquellas que constituyen al ser.

El segundo capítulo tiene el propósito de rescatar el concepto sostenido por el michoacano acerca de la antropología filosófica. En él se muestra la radical diferencia entre esta reciente disciplina de la filosofía y la tradicional ontología, cobrando ambas una nueva dimensión, gracias a la cual podemos tener una mejor comprensión del hombre como sujeto constructor de su existencia, en comunión con su entorno, desde su específica concreción.

El tercer capítulo está reservado a la ética trazada en los escritos samuelianos. La visión del autor sobre el tema resulta rica y novedosa, en cuanto considera a la moralidad y sus constituyentes

consecuencia de la antropologización del hombre. En especial, vale la pena atender a las características de construcción, permanencia, objetividad y dinamismo atribuidas a los valores.

La conclusión es particularmente rica, en cuanto pretendimos justificar amplia y profundamente el por qué consideramos algunas aportaciones de la obra samueliana verdaderas novedades filosóficas, no sólo para el mundo de habla hispana, sino para la filosofía de cualquier latitud y de cualquier época. Entre ellas encontramos la concepción de filosofía como memoria antropológica, que objetiva y rigurosamente se puede extraer de las ideas samuelianas. La manera magistral de elevar a la cultura, al hombre y a la historia mexicanos a la categoría de objetos filosóficos, a partir de sus exigencias vitales, validando así el derecho de cualquier pueblo para hacer filosofía desde su concreción, preservando, al mismo tiempo, su lugar en el devenir universal de la humanidad.

Los conceptos sobre el valor y el humanismo tienen gran importancia, al ser considerados creaciones genuinamente humanas, exentas de virtualidades ontológicas.

Sobre el método, resulta indispensable mencionar que el autor crea un método para cada objeto de estudio, surgiendo así un original método filosófico, acorde a la nueva manera de hacer filosofía surgida, a su vez, de una reforma de la inteligencia, esto es, una nueva manera de usar la inteligencia para conocer.

Todo lo anterior nos lleva a plantear los motivos por los cuales consideramos que los mexicanos, no sólo hacemos filosofía auténtica, sino también original.

Ramos no construye un sistema, pero tampoco lo intenta, siguiendo en esto la actitud filosófica de sus días, no deseosos de concepciones cerradas y orgánicas como una catedral del medioevo. Lo cual no quiere decir que no sea un filósofo sistemático por la lealtad al tema, coherente por sus juicios, ordenado por un método. La tesis indica de qué modo, gracias a estas virtudes, el autor da origen a una nueva filosofía, cuyos atributos podrían resumirse de la siguiente manera: ser conscientemente circunstanciada regional y universalmente; creadora de objetos filosóficos reales, surgidos del contorno; forjadora de métodos específicos para cada objeto filosófico y constructora de un método filosófico pluralizado.

El estudio sobre Ramos no analiza completamente todas las obras y todos los aspectos de sus escritos aquí comprendidos. Pero se expondrán fundamentos básicos para poder concluir en la significación de su filosofía y en el valor del filosofar, una y otro de alturas excepcionales frente a las creaciones de habla española.

Finalmente quisiera hacer algunas observaciones metodológicas. La primera con respecto al uso frecuente que se hace de algunos términos tales como *peculiar, caracterología, sentimiento de inferioridad, construcción, circunstancia, estructura*, entre otros, frecuencia cuya razón obedece al hecho de conservar el sentido observado dentro de los textos del autor y, por ende, de evitar con ello su deformación.

La segunda se refiere a mi estilo, este no tiene la presentación de los textos documentales, sino del ensayo. Lo cual no parece ser una deficiencia. La investigación no necesariamente requiere un

aparato documental. Para no hacer referencia a la **Historia de las ideas estéticas en España** de Marcelino Menéndez y Pelayo o a la **Crítica en la edad ateniense** de Alfonso Reyes, considérense tres serias y profundas investigaciones actuales escritas bajo la forma de ensayo: el libro de Enrique Flores Cano **El nuevo pasado mexicano; Civilización y barbarie** de Leopoldo Zea; la obra de Octavio Paz, **Sor Juana o las trampas de la fe**.

Tal vez el ensayo haya sido más conveniente a mis intentos. Mi director de tesis alentó continuamente el proyecto de que yo filosofara en dos dimensiones, a saber: hacer filosofía con Samuel Ramos, en su compañía y a su ejemplo, así como hacer filosofía a partir del propio filosofar de Samuel Ramos. Procuré, en todo caso, ser fiel al método de la comprensión histórica, que consiste en entender al autor como él mismo se entendería. Sobre la comprensión avancé a la reflexión personal, tratando de no imaginar cosas, sino pensar siempre, con máximo rigor, con máxima racionalidad. Dos intentos audaces, pero dos intentos aconsejables y perseguidos con entusiasmo, cuyos frutos valorarán mis jurados entendidos.

CAPITULO I

ONTOLOGIA

1. ONTOLOGIA DEL UNIVERSO

Comprender la nueva idea de hombre expuesta por Samuel Ramos nos obliga a hacer una revisión del sustento ontológico del que parte. Dicho sustento nos va a permitir el análisis de las diversas formas como el género humano ha desarrollado su espíritu a lo largo del proceso de humanización, recogido en lo que el autor ha dado por llamar caracterología y en la cual no encontramos las notas estructurales del ser humano como parte del universo, sino aquellas notas surgidas de su propia hechura.

Cabe aclarar que la ontología descubierta por Ramos es producto de su análisis realizado sobre el alma mexicana.

1.1. Constitución ontológica del cosmos

La ontología, a juicio del autor, nos posibilita el conocimiento de las cosas en sí mismas, es decir, en aquello que les permite ser lo que son. En otras palabras, las características peculiares que cada ser tiene y que lo hacen diferente con respecto a los otros seres.

Si observamos nuestro entorno, nos encontramos con un sinnúmero de entes, los cuales muestran una gran diversidad; así pues, encontramos seres inertes y seres con vida, seres físicos y seres ideales. Al contemplar tan amplia y variada gama de seres, surge la pregunta: ¿todos estos seres que muestran tal diversidad, tendrán el mismo fundamento ontológico?

La respuesta de Ramos a la interrogante planteada es negativa. En efecto, nuestro autor considera que si todos los entes poseen una estructura que los caracteriza y los hace diferentes entre sí, su constitución ontológica no puede ser la misma; de este modo, Ramos explicita: "Quien se acerque en una actitud de ingenuidad primitiva a la realidad tal como es, percibirá la enorme diferencia que hay entre un hecho físico y uno psíquico, hasta el grado de representar dos modos de ser que no parecen asemejarse en nada" ¹.

Estos seres tan diferentes entre sí no presentan una misma constitución, un mismo punto de partida, por lo cual para comprenderlos exigen ser tratados de diferente manera, en virtud de que su *forma de ser* en el mundo es distinta.

Si hasta ahora las diversas teorías filosóficas no han brindado una respuesta satisfactoria a la estructura de los entes, ello se debe al gran equívoco de su unilateralidad. Esto significa que las teorías que pretenden explicar al ser, incurren en el grave error de

¹: *Hacia un nuevo humanismo*. Obras completas, t.II, UNAM, México, 1976, p. 24.

querer generalizar todo lo existente bajo un mismo patrón, patrón correspondiente a un sólo grupo de seres con características específicas.

Semejante manera de concebir los entes es insostenible, pues éstos se nos muestran siempre diferentes. "Si el universo - asevera Ramos - se explica por dos principios, ninguno de ellos es universal, puesto que entre ambos tiene que dividirse la extensión de lo existente. Si hay un principio universal, este tiene que ser único. Pero lo único es impensable" ².

Con el propósito de explicar la estructura de los diversos seres, aquello que vale por sí sin necesidad de otra cosa, el filósofo michoacano, recurriendo a Husserl, propone una regionalización ontológica. En la medida en que existen seres con distinta textura ontológica, su tratamiento debe ser diferente; la filosofía debe orientarse a elaborar explicaciones al interior de cada grupo de seres, a partir de sus propias categorías. A cada grupo de seres con características semejantes lo denominaremos, siguiendo a Ramos, región ontológica.

Existen, desde esta perspectiva, cuatro regiones ontológicas, a saber: a) región ontológica de los objetos reales, b) región ontológica de los objetos ideales, c) región del mundo de los valores, y d) región de la existencia humana. Cada una de ellas agrupa seres con características que le pertenecen de suyo,

². Hipótesis. Obras completas, t. I, UNAM, México, 1975, p.34.

haciéndola peculiar y distinta a las demás y que revelan al ser siendo en el mundo, lo óntico; y un ordenamiento que le permite tener una estructura que lo configura, esto es, su propia lógica, lo ontológico.

Cada región ontológica, al contar con una onticidad y ontologicidad propias, requiere de categorías adecuadas que nos posibiliten la comprensión de esa esfera de seres, que responda a su peculiar y distinta constitución.

El primer territorio ontológico, el de los objetos reales, agrupa los siguientes tipos de seres: a) hechos físicos y químicos; b) hechos biológicos; y c) hechos psicológicos.

El segundo territorio ontológico, el de los objetos ideales, está formado por: a) relaciones; b) objetos matemáticos; y c) esencias.

El tercero de estos territorios se refiere al mundo de los valores y, finalmente el cuarto, que para nuestro estudio resulta ser el más relevante, comprende la existencia humana.

Ahora bien, el hecho de que cada grupo de seres, cada región ontológica, requiera de categorías y métodos específicos, no implica incurrir en un fraccionamiento de la realidad, en el cual no quepa hablar de una interrelación. Es decir, aun cuando cada grupo de seres con constitución ontológica específica, deba ser tratado bajo conceptos, categorías y métodos distintos, ello no implica que deban ser vistos como conjuntos aislados, inconexos entre sí. Por el contrario, la misión de la filosofía en este ámbito es comprender a cada grupo de entes desde su peculiar ontologicidad, esto es, desde

su misma estructura lógica, para entender su forma y como se interrelacionan con las otras regiones, logrando acceder a un mejor entendimiento de su funcionamiento como parte de un todo. Ello significa que la tarea filosófica primordial consiste en comprender plenamente las notas peculiares de cada región ontológica, así como la relación que guardan entre sí, logrando una visión integral de los mismos. Resulta evidente que el único ser capaz de tener esta comprensión global y a la vez específica de las cosas, es el ser humano.

1.2. Lógica y escala de las capas del ser

El propósito de Ramos no es hacer un estudio exhaustivo de las regiones ontológicas sino, más bien, ofrecer una explicación que permita entender la forma cómo se relacionan las *capas de ser*, y el condicionamiento y peculiaridad de unas con respecto a otras, para así determinar el lugar que ocupa el ser humano dentro de éstas y la relación que guarda con ellas.

Según el autor, cada *capa de ser* tiene como sustrato la inmediata inferior, es decir, para existir, cada *forma de ser* depende de una *forma de ser* inferior a sí misma, excepto el mundo material, que se encuentra en la base de toda la realidad, de todo el sistema. De tal manera, la estructura material mecánica condiciona a la vida orgánica y ésta a la vida espiritual. Pero si bien es cierto que los grupos de seres con características más complejas tienen condicionada su existencia en *formas de ser* más simples, las cualidades que los distinguen del estrato inmediato inferior las hacen irreductibles a

éste, proporcionándoles una *forma de ser* específica, autónoma, única y por ende libre, lo que justamente lo hace nuevo y diferente.

Esta irreductibilidad de un estrato con respecto al inmediato inferior le confiere libertad a cada uno de ellos. Esta libertad reside entonces en la nueva determinación que cada ser introduce a la estructura inmediata inferior que lo sustenta.

Como se puede observar, la libertad es una característica inmanente al universo, no es ajena al ser mismo, sino que le pertenece de suyo. Esta nueva forma de comprender la libertad, como las peculiaridades distintivas de un estrato de ser con respecto al inmediato inferior, permite entenderla como una característica que sólo puede hacerse patente dentro de una lógica del universo, dentro de un ordenamiento, pues cada *capa de ser* sólo existe con respecto a la anterior, pero con las peculiaridades que la hacen ser diferente y cuya diferencia le otorga este rasgo novedoso: la libertad, como elemento positivo de su propio ser.

1.3. Manifestaciones de las *formas de ser* en el mundo

Como ya hemos visto, los estratos del ser tienen distinta *onticidad* y *ontologicidad*. Esto es, diferentes *formas de ser* en el mundo, las cuales se manifiestan de diversas maneras en virtud de su peculiar constitución, pero bajo una causalidad. Esta causalidad se presenta de múltiples maneras de acuerdo con el estrato a que se refiere.

El primer nivel de la existencia lo constituye la naturaleza. Esta se encuentra causalmente determinada a la manera de una máquina, sin finalidad. Dentro de la causalidad universal, la naturaleza está desprovista de un propósito existencial. En su movimiento de ser se encuentra ausente el carácter teleológico y se concreta, en su desarrollo, a la mera manifestación de ser, sin que exista para ella un antes, un ahora o un después; un aquí o un allá; es independiente de las nociones de espacio y de tiempo.

Por otra parte, la naturaleza cuenta con dos grandes estratos de ser, la materia y los entes vivos (vegetales y animales).

El mundo material, cuyo ser carece de un fin, se encuentra en la base del sistema, como sustrato permanente de otras formas de ser. El mundo inanimado es la base fundamentadora que posibilita la existencia de formas de ser superiores. Desde este punto de vista podemos considerarlo como el elemento primario de la causalidad universal, cuya función, no considerada como la finalidad de la materia, sino como el por qué de su existencia dentro de la lógica estructural del universo, es a partir de las manifestaciones de su existencia estructural, dar las condiciones necesarias para el surgimiento de otras formas de ser.

El segundo estrato de la existencia está constituido por los seres vivos (vegetales y animales). Mientras en el mundo inanimado podemos hablar de una simple causalidad inserta en la lógica del universo, en el segundo estrato del ser, los vegetales y los animales, producen su devenir con el mismo patrón de ser. Tienen un destino prefijado que se cumple cabalmente sin alteración alguna por

parte del individuo, "...que una ley fatal hace cumplir en todos sus detalles"³. Este devenir se presenta de manera puntiforme. No existe un antes o un después, su existencia se desenvuelve a través de un proceso discontinuo de presentes. Por lo tanto, no existe un proyecto que apunte hacia una vida futura, y ello es lógico si pensamos que su movimiento de ser se produce en cada generación sin ninguna alteración en su patrón de vida. No tiene necesidad de prever, de fabricarse un modo de ser, pues su estructura ya está contenida en la llamada "ley fatal" (aquello dado de manera necesaria, ineludible), que ordena su específica forma de ser en el mundo.

* * * * *

Cada capa de ser denota una forma de ser en el mundo y varias de ellas se encuentran contenidas en una región ontológica. El mundo material, junto con los vegetales y animales, pertenecen a la primera región ontológica.

La segunda capa de ser, que se manifiesta como un aquí y ahora, bajo la forma de un proceso discontinuo de presentes, tiene una peculiar forma de ser en el mundo, que la hace independiente con respecto a la primera capa, la materia. Esta independencia, no es otra cosa que la libertad, la cual le permite elegir y separar, basándose en su sensibilidad, el conjunto de objetos necesarios para su existencia, constituyendo así su propio mundo. De tal manera, lo

³. Hacia... p. 49.

que se modifica no es el ser vivo, sino el ambiente circundante. En otras palabras, el medio se adapta al ser bajo cualquier manifestación que éste tenga. Así, cuando el medio no le ofrece dentro de su variedad elementos que pueda elegir para su subsistencia, el ser de existencia puntiforme desaparece.

A diferencia de la tesis darwiniana, según la cual el animal se adapta al medio, Ramos considera que la independencia conferida por su estructura lo posibilita para adaptar el medio a su peculiar constitución.

Ciertamente, esta postura puede ser discutible, si pensamos en los animales como seres carentes de un raciocinio, el cual les posibilitará acceder a una transformación del medio para adaptarlo a su naturaleza. Sin embargo, considerando que para Ramos esta *capa de ser* se concreta a una elección instintiva, gravada en la estructura misma de los animales, a una elección que solamente selecciona lo ofrecido por el medio, esto es, dentro de lo ya dado, sin que exista una transformación o una creación, la adaptación del medio a las naturales necesidades del animal, resulta ser una simple marginación de todos aquellos elementos no concordantes con su estructura.

De esta manera, el autor garantiza dos aspectos fundamentales para explicar la ontología humana, sin que exista una ruptura entre ésta y las *capas de ser inferiores* a ella. Por una parte asegura la independencia de la *forma de ser del hombre*, a partir de sus peculiares determinaciones. Por la otra, gracias a dicha

independencia conferida por su específica constitución estructural, garantiza su libertad. Una libertad mucho más compleja, correspondiente a una *ontologídad* más elaborada.

Con ello la continuidad del ser no se rompe, pues el ser se constituye a partir de formas más perfectas y, por ende, superiores a las que le anteceden pero a la vez, se justifica la diferencia del ser humano con respecto a las otras *formas de ser*, sin dar grandes saltos ontológicos, evitando su desvinculación con el resto de las estructuras de ser de la totalidad.

2. ONTOLOGIA DEL HOMBRE

En este apartado pretendemos explicar la ontología del hombre, ontología que nos conducirá a comprender las manifestaciones del ser humano como producto de su diferenciación con respecto a otras *capas de ser*.

Como ya se hizo hincapié en páginas anteriores, la totalidad está constituida por diferentes *capas de ser*. Cada una de ellas presenta notas características que la diferencian de las próximas inferiores, confiriéndoles su independencia y, por ende, su libertad, haciéndolas únicas en su *forma de ser* en el mundo. Así, observamos que determinadas características son comunes a todos los seres pertenecientes a una específica *capa de ser*. Dichas determinaciones se hacen manifiestas en la acción realizada por el ente sobre el mundo. De tal suerte, que cada *capa de ser* revela su estructura mientras está siendo en el mundo.

A diferencia de las ciencias, cuyo estudio sobre el ser humano se opera desde fuera, partiendo de las experiencias del prójimo, ya sea como ser biológico, histórico, social, etc., la filosofía, mediante la ontología, pretende establecer la estructura del hombre a priori, definiendo aquellas notas que pensamos lógicamente inseparables de éste, independientemente de su actuar concreto, de las experiencias concretas y particularizadas debidas a las circunstancias en las que se encuentra inmerso; esto es, haciendo abstracción de sus manifestaciones empíricas.

2.1. El ser del hombre

El ser humano constituye la última *región ontológica*, la cual se caracteriza por ser la unión entre fuerzas materiales y espirituales. Estos dos tipos de fuerzas constituyen un único proceso conocido como hombre, que desde afuera es visto como un fenómeno fisiológico, y desde dentro como un fenómeno psíquico. Sin embargo, la plena comprensión del fenómeno humano no puede existir sino como unidad, que aun constituida por diferentes capas, es impensable sin una de ellas. La existencia humana no puede ser reducida a su mera acción instintiva, esto es, el móvil de la conciencia no se orienta meramente por motivos sexuales, económicos o de poderío, puesto que el instinto no necesita orientación alguna, como bien lo muestra la vida animal. Considerar la idea de que la vida espiritual es una simple manifestación de la vida instintiva, es a todas luces absurda, porque la conciencia, a través del intelecto, daría un tremendo rodeo

para llegar a lo mismo que llega el instinto de una manera directa y fácil. En otras palabras, es absurdo pretender que los órdenes más elevados del ser puedan explicarse por los menos elevados.

Por otra parte, el considerar la vida espiritual valiosa en sí misma, como única dadora de sentido a la existencia humana, desemboca en el absurdo de concebir al hombre como puro pensamiento, en donde su existencia material, pierde todo sentido y valor. Sosteniendo esta idea, el hombre quedaría reducido a sustancia etérea, en ser inextenso, donde su corporeidad más que ser parte inherente a sí mismo, le resulta algo ajeno, carente de sentido y realidad para su ser.

Ambas posturas son unilaterales porque depositan el sentido de la existencia humana en una de sus capas constitutivas, restándole su justo valor a las otras capas, con lo cual acaban por fracturar al hombre, al ahogar alguno de sus constituyentes bajo otro. El hombre es confinado a reducir su existencia a uno de los componentes de la misma, limitando su ser y, por lo tanto, postergándolo a una existencia insatisfecha, vacua, donde el sentido mismo del vivir humano pierde su significado.

Por lo tanto, es necesario comprender al hombre en toda su riqueza de ser, pues a partir de una comprensión integradora del mismo, le proporcionaremos su justo valor, posibilitando el desarrollo de su existencia de manera armónica. Es en la vida humana donde coinciden todas las demás regiones ontológicas: los objetos reales, los objetos ideales, los valores y su propia existencia. La existencia humana comprende al hombre y a su mundo.

2.2. Capas del ser del hombre

Ramos, retomando a Ortega y Gasset, considera que la existencia humana se conforma de tres capas de ser: *vitalidad, alma y espíritu.*

La *vitalidad* o "alma corporal" es el cimiento de la persona, a ella pertenecen los instintos de ofensa y defensa, de poderío y de juego, de placer y de dolor, la atracción sexual, la sensibilidad para los ritmos y las sensaciones orgánicas.

En la *vitalidad* se funden lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, de ella emanan y se nutren. El carácter depende del grado de *vitalidad*. Esta es una especie de intracuerpo que nos revela la manera como cada uno se siente desde dentro.

El intracuerpo se compone de todas las sensaciones internas: de movimientos táctiles, de movimientos de vísceras, músculos, articulaciones, arterias, etc.; lo que se conoce en psicofisiología como "cenestesia". Todas estas sensaciones son inconscientes. El intracuerpo pertenece al área de la sensación y nos coloca en el mundo exterior cuando está en acción, provocando que el hombre se sienta fundido con la naturaleza. Esta capa nos permite observar la conexión del hombre con el mundo exterior.

La segunda capa de ser del hombre es de índole interior y corresponde al alma. Los movimientos del alma no son provocados por la voluntad, corresponden a los sentimientos, las pasiones, las simpatías y las antipatías, las cuales, aunque están en nosotros, se producen sin nuestro consentimiento. Estos movimientos del alma, aun produciéndose en nosotros, no anclan en el yo, *no me solidarizo con ellos, porque no responden a mi voluntad, a lo que yo quiero.*

Por otra parte, dichos movimientos tienen una duración. Los sentimientos, las pasiones, las simpatías y las antipatías se dan en el tiempo; así, *yo puedo estar triste o alegre un rato, un día o toda la vida.*

Ahora bien: los movimientos del alma, si bien es cierto que no son producto de la voluntad, si pueden, en cambio, ser suprimidos o liberados por otras fuerzas que ejercen el control; pero no se pueden aparecer o desaparecer por medio de la voluntad. La aparición o desaparición de los sentimientos, las pasiones, las simpatías y las antipatías, al no ser producto de mi voluntad, corresponden al ámbito de lo subjetivo, no se ciñen a las normas lógicas ni se amoldan al ser de las cosas, simple y sencillamente se dan.

La tercera capa de ser del hombre es el espíritu. Esta capa es nada más ni nada menos la concentración singular llamada persona, en donde subyacen como fundamento las capas anteriores del ser del hombre. El espíritu es el "...conjunto de actos íntimos de que cada cual se siente autor y protagonista"⁴.

El espíritu no podría existir sin las capas inferiores, pues sólo puede manifestarse bajo un trasfondo vital, en el cual apoya su existencia, sin olvidar el hecho de que aun cuando requiere de él para su existencia, su movimiento como tal no depende de ese trasfondo, sino de sus propias finalidades, las cuales no pueden ser explicadas por las condiciones vitales. Así, el espíritu se nutre de la vitalidad.

⁴. *Ibíd.* p. 40

Aún cuando la vitalidad es una capa inferior al espíritu, ésta contiene el ímpetu, la fuerza de realización de la cual carece el espíritu. "El espíritu es conciencia, dirección hacia un fin de valor, una tendencia ideal, pero sin fuerza de realización"⁵. El espíritu usa la vitalidad, las capas inferiores del ser, para llevar a cabo sus fines y más altos ideales. El espíritu dirige, canaliza y sublima las fuerzas materiales en dirección a sus propósitos. Las fuerzas materiales, ímpetuosas, con fuerza de realización, junto con las fuerzas espirituales con propósitos, ideales y valores, son las que conforman la vida humana. La existencia humana es impensable si alguno de sus componentes no existiera, o no tuviera la misma importancia en todo el proceso llamado vida humana; el hombre no tendría cabida en este mundo.

Es esta peculiar forma de entrelazarse, de fundirse de las diferentes capas del ser, lo que posibilita la existencia humana, en la cual ninguno de sus componentes es irreductible al otro, pero, que, separados no son una parte del ser humano, sino simples capas de ser. Esto es, la mera vitalidad es materia con fuerza de realización pero carente de finalidad, simplemente es y en ese sentido no es humana por sí misma, no es un "trocito" de humanidad; el espíritu, inmaterial, tiene propósitos, dirección, voluntad, ideales, valores y por lo tanto, en él se conforma una finalidad, pero sólo como idealidad, que por sí solo tampoco constituye un

⁵. *Ibíd.* p. 73

"pedacito" de humanidad, es decir, no es suficiente para configurar la vida humana, ya que no puede actualizarse, realizarse por sí mismo. El espíritu y la vitalidad no son humanidad sino cuando que se fusionan.

Así pues, hablar del ser humano equivale a comprender esta compleja fusión de capas de ser diferentes, que arrojan como producto la particular forma de ser denominada hombre.

Como se puede observar, Ramos, apelando a la categoría *capa de ser* nos proporciona una visión integral del ser del hombre, en donde no se demerita el valor de ninguna de estas capas, pero tampoco existe una subordinación entre ellas. Cada cual cumple una función determinada: la vitalidad representa la fuerza de realización, los movimientos del intracuerpo, aquellas sensaciones no dependen de nosotros pero nos conectan con el mundo; el alma, portadora de los movimientos de nuestras emociones más íntimas y temporales, nos permite experimentar sentimientos de lo agradable y lo desagradable, de gozo o de sufrimiento y tampoco dependen de nosotros, pero constituyen nuestro sentir más íntimo y particular del mundo; el espíritu, guía, generador y director de la finalidad de nuestra existencia, proporciona un significado y con éste una justificación a nuestra vida.

2.3. El espíritu y sus funciones

El espíritu es la capa del ser del hombre que construye propiamente nuestra existencia, al proporcionarle un sentido y una dirección. El espíritu está integrado por la voluntad y el pensamiento. Tiene como funciones la intuición la inteligencia y la voluntad, las cuales se hacen manifiestas en los llamados fenómenos del espíritu.

Las funciones del espíritu no se rigen por las leyes psicofísicas, las leyes que controlan las capas de ser correspondientes a la materia y a la vida vegetal y animal, sino por la lógica de la estructura del universo, de este modo, las funciones espirituales trascienden a la sensación y a la sensibilidad, el pequeño mundo de lo subjetivo, para guiarse por la verdad y la norma, o sea, por la lógica interna que le pertenece de suyo al mundo y a la vida humana. El "espíritu es entonces la vida de un sujeto que trasciende la individualidad para buscar su ley en el mundo objeto, real o ideal"⁶.

El espíritu, al guiarse por la lógica estructura del universo, por la normatividad inherente a los objetos ideales y reales, pertenece al reino de la objetividad del hombre. Y aunque su propósito inicial es la vida humana, desde el momento en que le proporciona su dirección, sentido y finalidad, su objetivo final es supraindividual, porque se guía por la estructura misma del universo, por su verdad y normatividad.

⁶. *Ibíd.* p. 41

Los fenómenos del *espíritu* hacen explícitas las funciones del mismo. Estos, a diferencia de los del *alma*, no son temporales, se producen de manera instantánea. Así, podemos tardar mucho tiempo en preparar un acto, no obstante, la decisión se produce momentáneamente; podemos tardar en comprender algo, pero el momento de la comprensión misma es instantáneo. Los fenómenos del *espíritu* son la manifestación de él mismo en el mundo.

Las funciones y los fenómenos del *espíritu* configuran el *yo*. El *yo* resuelve y decide, realiza la función del entendimiento y nos pone en contacto directo con lo conocido.

2.3.1. La intuición y la inteligencia

La función llamada intuición es el órgano específico, que de manera informativa, nos conecta con la realidad.

La intuición nos permite captar de inmediato las cualidades singulares de los objetos, la realidad auténtica, la manera como existen las cosas, sus cambios y movimientos. Esta función informativa del *espíritu* nos revela la existencia de las cosas y/o cómo se da su diversa estructura ontológica, convirtiéndose en la evidencia inmediata de las verdades fundamentales.

Anteriormente dijimos que la *vitalidad* nos conecta con el mundo, ahora decimos lo mismo de la intuición. Sin embargo, la manera cómo la segunda nos conecta al mundo es diferente a la primera. La *vitalidad*, base material de nuestra existencia, nos conecta con el mundo desde la sensación; sentimos los movimientos corporales y los

sabores, percibimos los sonidos, los olores y otras percepciones referidas al contacto físico con el mundo. En cambio, la intuición nos conecta con la realidad atrapando su estructura, su *forma de ser*, aun sin la mediación de la comprensión, pero siendo la aprehensión del objeto tal y como es. Así, mientras la *vitalidad* nos muestra la materialidad de los entes, la intuición nos entrega su estructura.

Otra función primordial del espíritu es la inteligencia, la cual se caracteriza por su aptitud de diferenciar, elegir, analizar y seleccionar las cualidades del objeto. La inteligencia, afirma Ramos, está virtualmente contenida en el psiquismo animal. Aparece en seres con una alta diferenciación orgánica, a los cuales no les son suficientes para enfrentar el medio las reacciones reflejas e instintivas, en virtud de que surgen en ellos otro tipo de necesidades, las cuales requieren de un ajuste constante al y del medio donde se desenvuelven, procurándose así su existencia.

La inteligencia es capaz de aprehender las propiedades estructurales de un objeto, aquellas notas que lo hacen fácilmente reconocible pero que, al ser atributo común de varios objetos, permiten a esta función del espíritu generalizarlos en una sola representación conceptual.

Pero la inteligencia no extrae de la nada sus generalizaciones, ni mucho menos adapta las cosas a lo que piensa de ellas; tampoco es una mera receptora de datos. La inteligencia, dice nuestro autor, es un instrumento que se ajusta y se amolda al ser de las cosas, y no

sólo eso, sino que ésta "...se [manifiesta] como una actividad singular susceptible de modificar hasta el infinito sus adaptaciones paralelamente a la continua variabilidad del medio y capaz, por otra parte, de preparar de antemano tales adaptaciones a las circunstancias alejadas en el espacio y en el tiempo" ⁷.

La inteligencia es capaz de amoldarse a las circunstancias gracias a la intuición y la experiencia. De la intuición obtiene los datos estructurales de los objetos, estos datos le posibilitan reformarse cuantas veces le sea necesario, en tanto le requieran los cambios de las circunstancias donde actúa. La experiencia le dicta las formas apropiadas de adaptación al intelecto, en virtud de los esquemas que conserva de vivencias anteriores, semejantes a las presentes. Pero además, merced a la experiencia, la inteligencia puede proyectarse en el espacio y en el tiempo, para prever adaptaciones a circunstancias futuras.

In abstracto, este recipiente vacío, la inteligencia, es idéntico en todos los seres humanos, pues todos poseen los mecanismos de análisis, selección, elección y diferenciación para captar la estructura del mundo, cuyos datos los obtiene de la intuición, la cual le proporciona la estructura de las cosas, del intracuerpo, informador sensitivo de su entorno y de la experiencia, que le ofrece esquemas de situaciones anteriores.

⁷. Hipótesis. p. 218

2.3.2. La conciencia

A diferencia de otros seres, la vida humana no sólo existe, sino sabe que existe, tiene conciencia de su propia existencia.

La conciencia es un todo integrado que en algunas ocasiones se hace manifiesta como inteligencia que conoce, otras como expresión artística y otras más como moral y práctica. Ella debe su existencia a las funciones del espíritu, pues son éstas las portadoras de su variado contenido: ideal, real, de valores, etc.

El contenido de la conciencia lo constituyen los objetos en forma de representación; es decir, la conciencia no posee al objeto en sí, sino sólo su representación, aportada por las funciones del espíritu. Este contenido tan rico, posibilita a la conciencia ser de manera integral, el todo de nuestra existencia. La conciencia es la reveladora del ser. Me permite percatarme de mi existencia y de la existencia de lo otro, el mundo. Me sitúa en el mundo y me permite situar al mundo, es decir, "La conciencia me hace sentir, pues, como una existencia en medio de otras, ocupando entre ellas un sitio determinado"⁸.

La conciencia no sólo me revela *mi aquí y mi ahora*, las coordenadas espacio-temporales de mi presente, sino también me revela mis estados anteriores y mis posibles estados futuros, representando

⁸. Hacia... p. 29

lo que todavía no es. Así, la conciencia me revela lo que fui, pero también me posibilita proyectar mi existencia en situaciones futuras y ello gracias a la inteligencia que, al irse amoldando a los cambios del medio, preserva una memoria convertida en experiencia, es decir, me posibilita la valoración de situaciones anteriores para ser aplicadas a situaciones futuras, que preveo en los estados de mi existencia que todavía no son. En otras palabras, "...llamo conciencia precisamente a esa capacidad de retener imágenes de lo pasado y de proyectar mi imaginación hacia lo porvenir"⁹.

La conciencia, al darme noticia de mi ser, al revelarme mi existencia y mi situación en el mundo, así como la posibilidad de prever mi futuro, es capaz de traducir lo proyectado en acto. Cada acto realizado por la conciencia involucra todo mi ser, lo que es y lo que ha sido; mi idealidad, mi realidad, mis valores y mi sensibilidad. Es decir, cuando la conciencia realiza un acto, no afecta solamente la parte de mi ser que conforma el acto, sino que participan de él todas las otras partes de mi ser, pues para realizar cada acto, cada constituyente de la conciencia imprime algo de sí mismo en su realización, en conjunto con los otros, creando un movimiento integral de la propia conciencia. Así, ésta participa como totalidad en cada movimiento que efectúa.

⁹. Ibíd. p. 30

2.3.3. El ser humano como temporalidad y teleologicidad

El ser humano se presenta como un ser temporal en virtud de que su existencia muestra una continuidad entre lo pasado, lo presente y lo porvenir. Pero esta temporalidad acota otra característica a su peculiar modo de existir, la *teleologicidad*.

2.3.3.1. La temporalidad

El hombre, como todo existente, cambia, pues es ésta la ley primordial de todo ser. El hombre, lo mismo que otros existentes, está en constante transformación, es un devenir que, sin dejar de ser él mismo, nunca es de la misma manera.

El ser humano, sin embargo, es un proceso en camino de realización, cuyo impulso está en sí mismo. El ser humano, a diferencia de los animales, quienes poseen una existencia puntiforme, construye su manera de ser en el mundo, actualizando los propósitos que representa en ideas.

El hombre es un proceso que tiene como eslabones de su existencia el pasado, el presente y el futuro. El que posea dichos eslabones como sostén de su existencia es posible gracias a que la conciencia es conciencia de *mi aquí y mi ahora* (presente); el recuerdo de mis estados anteriores, aquello que ha sido (pasado); de la anticipación de lo que aun no es, en representaciones ideales (futuro). En la conciencia humana se alojan las intenciones de lo que quiere, los proyectos para el futuro y la esperanza de lo que aun no es, pero que puede llegar a ser.

En suma, la conciencia imprime a la existencia humana su dimensión temporal. Esta existencia se mueve tanto en el plano del tiempo como en el plano del espacio.

Cada acto ejecutado por el hombre es realizado en un espacio y un tiempo determinados, en una situación concreta dada en específicas coordenadas espacio-temporales. Esto es, la conciencia se percata del dónde y el cuándo se efectuó, se efectúa o se efectuará cada acto. Así, todos los actos del presente, el pasado y los venideros, se entretejen y enriquecen, formando una continuidad ininterrumpida de ser que constituye el tiempo. El hombre tiene conciencia integral de su ser, una conciencia amplificada porque percibe lo que ha sido, lo que es y proyecta lo que puede ser, logrando tener una visión de conjunto de toda su existencia. Puede retrotraer su pasado al presente como lo que fue, por medio del recuerdo, el cual debe su existencia al órgano de la memoria; y puede llevar su existencia, mediante una representación, a lo que será en el futuro, cuyo órgano es la previsión.

La temporalidad es un elemento inmanente al ser humano, es una realidad óptica, integrante necesario en nuestra peculiar constitución ontológica.

2.3.3.2. Temporalización del mundo

La característica de la temporalidad, inmanente al ser del hombre, no le pertenece de suyo al mundo exterior, al ser en sí mismo. Los otros existentes se transforman sin percatarse de un antes, un ahora o un después. Sus cambios son propiciados por una ley que ordena su existencia, la cual siempre se cumple puntualmente. La peculiar ontología del ser de las otras realidades no les exige una previsión de su existencia que trascienda su presente.

No obstante, aunque este mundo exterior no necesita de la temporalidad para ser, el hombre se la proporciona en el momento de relacionarse con él. El ser humano actúa sobre el mundo y éste sobre el hombre, guardando así una íntima relación con los entes del mundo. Gracias a que dichos entes pasan frente a nuestra sensibilidad, les proporcionamos un antes, un ahora y un después, haciéndolos parte de nuestra propia existencia y nuestro propio devenir.

De esta manera, las otras regiones ontológicas se reúnen en la existencia humana. La existencia del hombre, al proporcionarles un significado con respecto a sí misma, extiende su humanidad a ellas, las hace partícipes de su propio devenir, cuando actúa sobre ellas y éstas sobre su ser, en este momento las temporaliza para hacerlas concordar con su proyecto de humanización.

2.3.3.3. El hombre como ser teleológico

El hombre no posee un destino gravado en su ser. En su constitución ontológica no está inscrito su devenir, como sucede con los animales. El ser humano está desprovisto de una curva de ser inherente a la especie, aparece en el mundo sin una estructura que especifique puntualmente su *modo de ser*, por ello se ve en la necesidad de construirse su existencia, proporcionándole una finalidad.

El espíritu, valiéndose de sus funciones, construye, decide y realiza los actos de nuestra existencia, adecuándolos a la lógica de la realidad. La construcción de nuestros actos reclama que el espíritu contenga el conocimiento de la realidad de las cosas, sus cualidades y cambios (intuición-inteligencia-presente); y un archivo de lo que ha sido y cómo ha sido (memoria-pasado), para construir un acto por venir.

Así, al espíritu le es menester la conciencia de la temporalidad para construir el ser del hombre, pues poseyendo la conciencia de la temporalidad puede prever. Sólo teniendo la percepción de lo que es, el aquí y el ahora (presente) y lo que ha sido (pasado), se tiene la posibilidad de representarse el futuro, eligiendo el qué y el cómo puede ser esta proyección en lo porvenir, asegurando, de esta manera, la existencia humana, carente de una finalidad inmanente a su ser.

El hombre requiere como elemento fundamental de su estructura la temporalidad. En virtud de que no posee un destino gravado en su ontología, se ve en la necesidad de construirla, proyectando su ser hacia el futuro, representándose con anticipación lo que podrá ser, basándose en la experiencia y en lo conocido.

En otras palabras, la existencia humana sólo es posible por su cualidad de fijarse metas, fines e ideales, que aseguren su ser, sólo puede existir como entidad teleológica y temporal.

2.3.3.4. El hombre como libertad

El hombre, como otra *capa de ser* en la estructura total del cosmos, posee libertad. En virtud de las específicas características que le confiere su constitución ontológica, es libre con respecto a otras *capas de ser* inferiores a ella; cualidad compartida con otras *formas de ser*, las cuales, a su vez, poseen una libertad inmanente a su existencia por las características que las diferencian con respecto a otros existentes.

Pero igual que en las otras *capas de ser*, la manera cómo el hombre ejerce la libertad, corresponde a sus notas estructurales.

La libertad humana, desde su específica estructura, no sólo elige a partir de lo dado, a la manera como lo hacen los animales, los cuales seleccionan instintivamente del ambiente lo que es susceptible de adaptarse a su estructura, sino que el ser humano es capaz de construir, de crear algo nuevo, diferente a lo ofrecido por su entorno.

La libertad humana, constructiva, creadora, no es gratuita, responde a la carencia de un destino prefijado en el ser del hombre.

El ser humano, al enfrentarse a un mundo dentro del cual no tiene resuelta su existencia, se ve obligado a proyectar ésta hacia el porvenir. En la representación de su porvenir, el hombre construye, inventa, crea, su vida futura, una vida que aun no existe, pero que idealiza la manera cómo desearía se concretizara.

Las representaciones hacia el futuro son elegidas voluntariamente por el sujeto. Estas proyectan cómo desea que su existencia sea vivida a partir de las circunstancias concretas de su presente. "La libertad -dice nuestro autor- (es) el poder [que poseemos] para separarnos del destino común de los seres inferiores, para seguir un destino propio [que] no puede, sin embargo, crecer y ensancharse sin el contacto con el mundo"¹⁰. Ramos concibe la libertad humana de dos maneras, a partir de su estructura. La primera es la libertad conferida al hombre por las notas específicas que lo diferencian de las capas inferiores de ser. La segunda es la libertad de elección de su *modo de ser* en el mundo, en virtud de que en su constitución ontológica se encuentra ausente un destino para su existencia.

Por supuesto, el tema de la libertad humana es mucho más amplio de lo expuesto en este apartado. Sin embargo, sólo pretendemos acotar aquí lo referente a la necesidad ontológica de la estructura humana para el desenvolvimiento de su existencia.

¹⁰. Hipótesis. p. 53

En el tercer capítulo, dedicado a la ética en la obra de Ramos, ampliaremos el tema, pero desde la perspectiva del hombre como ser moral.

2.3.4. El conocimiento como función vital

Es evidente que para Ramos el conocimiento, producto de la actividad del espíritu a través de sus diversas funciones, es fundamental para la existencia del ser humano. El filósofo mexicano considera que "El impulso de conocer y explicar los fenómenos naturales es propio del hombre."¹¹, ya que esta inquietud de conocer representa un apetito de existencia. Así, "La inteligencia conoce para entrar en posesión de la realidad"¹².

El hombre, ser desprovisto de una manifiestación de ser prefijada en su estructura ontológica, se enfrenta al mundo, el cual se le presenta como un conjunto de circunstancias con las cuales entra en tensión su existencia. Las tensiones, la hostilidad del mundo circundante, ejercen cierto tipo de presión que, de alguna manera, lo impelen a orientar la inteligencia a determinado tipo de conocimientos, de tal suerte, que ésta, previo análisis, selecciona aquellas estructuras y acciones que mejor se adecuan a sus intereses para ser adaptados a su ser, posibilitándole una existencia más plena.

¹¹. Historia de la filosofía en México. Obras completas.
t. II, UNAM, México, 1976, p. 105

¹². Hipótesis. p. 34

Las circunstancias donde se encuentra inmerso el sujeto varían de acuerdo a factores físicos provenientes del ámbito natural y a factores de índole histórica; de tal manera, los intereses surgidos para adaptar éstas a los propósitos del hombre, determinan en qué dirección se encaminan los conocimientos científicos y filosóficos, relativos a una persona, a un pueblo o a una época.

Como se puede inferir de lo expuesto en las líneas anteriores, para que se produzca el conocimiento deben existir dos elementos fundamentales, el sujeto y el objeto. El sujeto es el ente que tiene el imperativo vital de comprender la realidad para garantizar su existencia. La realidad es esa existencia subsistente por sí misma, indiferente al ser humano, el cual se presenta como algo extraño y hostil a su ser.

El hombre, antes de producirse el conocimiento, se halla integrado al mundo de manera existencial. Esta existencia comprende *mi cuerpo, mi espíritu y las realidades que coexisten conmigo*. El mundo, desde *mi existencia*, es parte de mí mismo.

Estas realidades que coexisten conmigo oponen cierta resistencia, se presentan como algo extraño a mi ser, haciendo surgir en mí la necesidad de conocerlas para entablar una relación con ellas y poderlas adaptar a mis necesidades existenciales. Así, la exigencia de conocer se produce sobre las particularidades más próximas al sujeto, tales como "...el paisaje natural en que vive, la sociedad, el país al que pertenece"¹³, pues ellas constituyen la mitad de sí mismo, dan textura a la existencia del sujeto.

¹³. Hacia... p. 20

La relación entablada entre el sujeto y el objeto, supone que el primero cuenta en el interior mismo de su espíritu con ciertas aptitudes preexistentes, creadas por su misma constitución ontológica y desarrolladas internamente, las cuales, al ponerse en contacto con la realidad, producen el conocimiento.

El ser humano, ante el caos que le presenta la naturaleza con sus constantes cambios y mutaciones, se esfuerza por encontrar en ese mundo exterior lo semejante, lo permanente, aquello que le permita aprehender lo inmutable de esa realidad cambiante.

Como ya expresamos en otra parte de este escrito, el espíritu cuenta con ciertas funciones aprehensivas de la realidad; la intuición, la inteligencia y la temporalidad. La intuición aprehende la estructura de las cosas; la inteligencia tiene la capacidad de irse amoldando a los cambios presentados por la realidad, para crear las condiciones que aseguren nuestra existencia; la temporalidad nos proporciona la continuidad de nuestra existencia al conectar lo pasado, lo presente y lo futuro.

Estas funciones espirituales posibilitan al sujeto las operaciones de abstracción, analogía y asociación, auxiliándose de la memoria. Dichas operaciones le permiten al sujeto adecuar el mundo a sus necesidades vitales. No es la intención del autor establecer el orden en que se dan estos procesos, sino sólo presentarlos como un producto de la relación gestada entre el hombre y el mundo, para que el primero esté en posibilidad de determinar su modo de existir.

La asociación y la analogía son procedimientos de la inteligencia que le permiten al espíritu tener una representación simplificada y esquemática del mundo, es decir, mediante la intuición, el sujeto obtiene esas notas estructurales de los fenómenos, aquello que independientemente de los cambios habidos, le posibilitan al fenómeno ser esa forma específica en la totalidad: la analogía permite reconocer estas cualidades estructurales en varios fenómenos, aquellos atributos que son comunes a varios objetos para tener una representación conceptual de ellos. Esto es, donde la inteligencia encuentra ciertas semejanzas, ciertas articulaciones, cierta identidad entre las cosas. Gracias a la abstracción y a la analogía el ser humano descubre, dentro del cambiante universo, la permanencia y la unicidad en la constitución de las cosas.

Otro procedimiento con que cuenta el espíritu para conocer es la asociación. Esta se caracteriza porque confiere al sujeto la capacidad de percibir relaciones de coexistencia entre las cosas. Aun cuando los diversos seres presenten diferentes constituciones ontológicas, existe entre ellos cierta dependencia que asegura su existencia, la cual es captada por este procedimiento de asociación.

La asociación se produce de dos maneras: por la ley homeopática, la cual dicta que lo semejante produce lo semejante; y por contigüidad, en la que se sostiene la producción por el contacto. Así, la asociación le permite al hombre, de manera rudimentaria, formular leyes naturales.

El órgano de la memoria, como bien dice Ramos, retiene toda la información que le proporcionan el intracuerpo y la intuición, con la cual puede producir los procedimientos antes descritos, haciendo posible la manipulación de los hechos y las cosas.

Un modo de la sucesión, producto de la asociación, es la noción de causalidad. La causalidad es posible gracias a que la naturaleza presenta ciertos encadenamientos y dependencias inherente a los procesos, los cuales, a su vez, se modifican convirtiéndose en algo diferente a ellos mismos. Por otra parte, en el espíritu existe la noción de causa, misma que le permite percibir o captar la causalidad rectora de la naturaleza. Ahora bien, si en el espíritu aparece la noción de causalidad se debe a que la inteligencia y el mundo se formaron "...paralelamente cambiando acciones y reacciones que han originado su mutua adaptación"¹⁴.

El concepto de causa tiene su origen en la tendencia del espíritu a unir las impresiones que recibe, aun cuando entre ellas no halla una ligazón real o ésta sea muy débil. "...la observación repetida de encadenamientos y dependencias objetivas de los hechos, fue desarrollando esa tendencia a relacionar, intrínseca del espíritu, hasta concretarla en la forma rigurosa del concepto de causa"¹⁵.

¹⁴. Apéndice p. 225

¹⁵. Ib.

Acorde con lo anterior, Ramos considera que la causalidad es "...el punto de coincidencia entre el espíritu y la cosa"¹⁶. Asimismo, observa que ésta le permite obtener la unificación y la comprensión del mundo en esquemas permanentes y simplificados, que posibilitan al hombre la manipulación de los hechos de la naturaleza en forma efectiva.

Sin embargo, el espíritu no se limita a comprender el mundo de acuerdo a la constancia, la repetición y la unicidad presentadas por la realidad, sino además es capaz de prever y dar soluciones a situaciones y problemas que aun no se le plantean.

El espíritu posee una serie de contenidos que le permiten manipular y controlar el mundo, de acuerdo con las leyes rectoras. Tomando de los contenidos que posee y de acuerdo a las condiciones existentes, el espíritu hace aparecer algo nuevo e inexistente que no se encuentra en la causa, pero teniendo a ésta como fundamento de su creación, ya sea de orden material o ideal.

Gracias a la creación, el ser humano no se atiene al ámbito de lo meramente necesario para subsistir. El espíritu, en su afán de saber y siendo su propósito inicial el asegurar la existencia humana, se ensancha trascendiendo la elemental necesidad vital, modificándose a sí mismo, haciendo al hombre más humano y transformando al mundo a través de su propia transformación.

El conocimiento surge como una necesidad vital, pero ya constituido le devuelve a la vida una visión enriquecida de sí misma, abriéndose nuevos horizontes, lo cual se traduce en una vida que no

¹⁶. Ib.

es un mero presente, sino poseedor de un pasado y un futuro, una continuidad de ser que posibilita un sentido y una transformación hacia mejores formas de existencia.

2.3.5. Hacia un concepto de verdad

La inteligencia, al tratar de comprender el mundo y la problemática de la vida, se afana por encontrar la verdad. La verdad no es algo inmanente a la realidad, ésta, en sí misma, no es ni verdadera ni falsa, sencillamente es.

El atributo de verdad o falsedad no es sino el producto del concepto que el sujeto tiene de la realidad misma; es decir, depende de la relación y comprensión que el sujeto guarda con los entes. Cuando nuestro pensamiento coincide con la realidad se dice que la relación de conocimiento es verdadera, pero si no coincide se dice que es falsa.

Ello nos conduce a plantear dos interrogantes: la primera ¿cómo podemos estar seguros de que existe una correspondencia entre nuestro pensamiento y la realidad?; y la segunda, de existir una correspondencia ¿cómo podemos saber si ésta es objetiva, en virtud de ser el hombre quien la percibe?

De hecho, Ramos no da respuesta a la problemática, pues el planteamiento formulado acerca de la verdad, lo hace como apoyo para criticar la postura cartesiana sobre el conocimiento. Sin embargo, podemos inferir una respuesta a partir de la estructura ontológica que el propio Ramos sostiene sobre el ser del hombre.

Puesto que el hombre no tiene un destino prefijado por una ley natural, su constitución ontológica sustituye esta carencia con otro mecanismo que garantice su existencia: la inteligencia. Como ya se expuso, la inteligencia, auxiliada por la intuición y la temporalidad, analiza y selecciona aquellos elementos de la realidad que puede transformar para adaptarlos a sus necesidades, extrayendo las características estructurales y creando generalizaciones a partir de las semejanzas encontradas en los diversos entes. Asimismo, a partir de los datos que posee, la inteligencia puede prever situaciones futuras, creando respuestas adecuadas a éstas. Pero además, partiendo de estos mismos datos, es perfectamente capaz de crear cosas que no se encuentran contenidas en la causa que le sirve de sustrato, son inexistentes, de tal suerte, el hombre se convierte en su hacedor.

Si la inteligencia funcionara independientemente de la normatividad del mundo, sin que se diese una conexión y una adecuación entre ambos, las acciones acuñadas por la inteligencia fracasarían, imposibilitando la existencia del sujeto. Por ello "El conocimiento es siempre conocimiento de algo y ese algo es un conocimiento real"¹⁷.

Es evidente que para Ramos las abstracciones, las generalizaciones y las analogías construidas por la inteligencia son verdaderas, esto es, correspondientes a la realidad, cuando, al

¹⁷. Hacia... p. 19

aplicarlas sobre ésta, son exitosas. Asimismo, cuando las operaciones efectuadas por el pensamiento no corresponden a la realidad, nos conducen al fracaso al ser aplicadas, resultando ser falsas. En otras palabras, la verdad reside en la correspondencia existente entre las reflexiones del pensamiento y la estructura de las cosas.

Ahora bien, esta correspondencia con la realidad garantiza su objetividad. Si el conocimiento que se tiene sobre la realidad no fuese objetivo, el ser humano se encontraría imposibilitado para subsistir en virtud de que dicha subsistencia depende, en última instancia, de la transformación hecha por el sujeto sobre su entorno, con el fin de adaptarlo a sus necesidades. Así, el conocimiento no sólo asegura la subsistencia del individuo, sino también la del hombre en cuanto tal.

De semejante manera, la validez de las verdades científicas no es el mero producto de un grupo de sujetos singulares, es más bien el resultado del saber colectivo, larga y permanentemente desarrollado por generaciones anteriores que, al obtener una generalización exitosa de la realidad, plasma estos logros en la memoria colectiva, como punto de partida para las futuras generaciones. De tal suerte, el conocimiento del ser humano parte de una serie de generalizaciones correspondientes o no con la realidad, de las cuales opta por descontar aquellas que le han causado perjuicios y erratas, rescatando, en cambio, las que le han proporcionado alguna certeza, a juzgar por los beneficios arrojados.

El sujeto se apoya para obtener conocimientos más exactos, más rigurosos y certeros sobre la realidad, para su mejor manejo. Sin embargo, no debe entenderse por ello que en el conocimiento se encuentra contenido y bien delineado, por así decirlo, el futuro conocimiento. Lejos de esto, el conocimiento ya obtenido sólo proporciona ciertos elementos, ciertos hiatos, en los cuales el sujeto se apoya para crear nuevas asociaciones, nuevas analogías, etc., totalmente novedosas, pero siempre regidas por la lógica del universo.

Estas nuevas generalizaciones, asociaciones, analogías etc., son cada vez más elaboradas y sofisticadas, a tal grado que puede parecer que nada o casi nada tienen en común con la realidad circundante, pero que, finalmente, son aplicadas a ésta, promoviendo la creación de nuevas formas de vida y una mayor comprensión de la misma, así como inéditos proyectos de existencia, valederos para las generaciones venideras.

Por ahora, sólo nos ha preocupado enfatizar el hecho de que, para Ramos, el conocimiento no constituye una función decorativa en el ser humano, sino que responde a una necesidad vital que sostiene y garantiza la existencia del hombre. Acorde con esto expresa nuestro autor: "Una razón que comprende su verdadera misión debe ser un medio transparente, invisible, para permitir que su mirada pase a los objetos que están allende el sujeto"¹⁸. En otras palabras, si bien es

¹⁸. Ibíd. p. 23

cierto que el conocimiento comienza por la necesidad del sujeto para adaptarse al mundo y éste a su peculiar estructura ontológica, su finalidad no se detiene en la individualidad del sujeto, en la subjetiva necesidad de existir. El espíritu, en su legítimo afán de conocer para asegurar la existencia del hombre, se amolda a las peculiaridades ontológicas de la estructura del cosmos, captando sus notas específicas, y en ese momento trasciende la mera existencia singular del individuo, para instalarse en el movimiento universal, ya que, de esta manera, accede a la estructura del universo. El conocimiento pues, no sólo responde a la precaria necesidad de subsistencia del sujeto y la especie, sino que rebasando esos límites, se adentra en el conocimiento del universo tal y como es, y en esta singular aprehensión, el sujeto se humaniza, se transforma, dándole así, una nueva textura a su *modo de ser* en el mundo.

3. HOMBRE Y MUNDO

Cuando el hombre arriba al mundo se encuentra con que éste cuenta con determinados cuadros de civilización, con que el mundo ya está hecho, configurado y tiene de antemano múltiples caminos, los cuales favorecen, de alguna manera, su formación y desarrollo.

No obstante, el mundo donde aparece el ser humano, con todos sus cuadros y caminos de civilización, es algo de lo cual el sujeto no se percata en primera instancia, ya que hace su aparición en él como una existencia más y, a la vez, el mundo es una parte del sujeto mismo.

El mundo se le hace evidente al hombre cuando éste se le presenta como un conjunto de resistencias y presiones que, de alguna manera, obstaculizan su libre impulso vital. "El mundo -dice Ramos- se manifiesta como algo indócil que resiste a nuestros intereses y nuestros deseos; existe como algo extraño que se conduce independientemente de nuestra voluntad"¹⁹.

La resistencia que el mundo opone a nuestro impulso vital, nos revela la existencia de la realidad en sí, como algo diferente a nosotros, surgiendo, de este modo, la noción misma de realidad.

Este signo nos revela, además, la existencia de entes diferentes a nuestro propio ser, permite a nuestra conciencia manifestarse. Cuando la conciencia se hace manifiesta, se presentan fuera de ella multitud de cosas, de hombres y de acontecimientos sin coherencia alguna.

Ahora bien, el ser humano irrumpe en el mundo bajo dos coordenadas: la ideal proveniente del mundo histórico, el cual le es dado por la sociedad; y el material, proporcionado por el mundo físico, natural. Dentro de la coordenada física no difiere con respecto a otras existencias, es un ente más como los otros, y en este sentido es una existencia puntiforme, un ser aislado entre otros existentes. No sucede lo mismo bajo la coordenada ideal, pues en ésta la existencia humana es compartida con el mundo.

El espíritu, a través de la conciencia, nos conecta con el mundo, desde el momento en que nos percatamos de la existencia de otros entes diferentes y externos a nosotros mismos. Este percatarme

¹⁹. *Ibíd.* p. 17-18

de las otras realidades, ajenas a mi propia existencia, me da la posibilidad de conferirle continuidad a mi ser y a los otros entes, creando así lo que Ramos denomina *vida espiritual*. La *vida espiritual* no sólo le da continuidad a mi propia existencia, sino también a las realidades que coexisten conmigo, permitiéndome situarme con respecto a ellas; es decir, tomar mi lugar en el mundo, proporcionándoles a las realidades de mi entorno un significado referido a mi forma de existir. Empero, para que el sujeto logre su plena ubicación en el mundo, es menester que conozca y se enfrente a las realidades hostiles a él. "Cada individuo tiene un mundo concreto como parte de su existencia, que es la única ventana de que dispone para asomarse al mundo..."²⁰. El mundo concreto está formado por el paisaje, las cosas, las personas y las experiencias afectivas; lo que se encuentra más próximo a la existencia del sujeto y con lo que conserva un contacto cotidiano. Estas realidades contiguas a su ser son las configuradoras de su existencia inicial.

El contacto conservado con su entorno le permite al ser humano descubrir las constantes y relaciones que aparecen en las cosas y los fenómenos más próximos, proporcionándoles un orden, asignándoles un grupo para instalarlos dentro de las otras realidades. Son las realidades contiguas las que dotan de "...vida y color a sus conceptos genéricos del universo, la humanidad o la sociedad"²¹. Según Ramos, las uniformidades que el individuo logra aprehender del mundo, le permiten armonizar su existencia con éste y satisfacer sus

²⁰. *Ibíd.* p. 20

²¹. *Ib.*

necesidades vitales. No obstante, la inteligencia se sigue amoldando, de manera infinita, a las múltiples variaciones del mundo. Así, el sujeto es capaz de aprehender la realidad en conjunto para manipular, controlar y utilizar aquellos aspectos que le son favorables para el desarrollo de su existencia y para insertarse en los cuadros de civilización ya establecidos, cubriendo sus necesidades económicas, utilitarias y espirituales.

Quando el hombre ha logrado organizar las cosas del exterior, adquiere una plenitud de conciencia, tomando así su posición en el mundo, identificándose como una parte de la totalidad. Es entonces cuando se puede hablar de una unidad existencial, lograda gracias al ajuste perfecto entre las categorías, producto del conocimiento, y la realidad, la que, a su vez, existe porque la inteligencia le devuelve lo que toma de ella.

Es necesario aclarar que el ajuste y la armonía del hombre con el mundo no son estáticos, sino, por el contrario, el ser humano se encuentra en un movimiento incesante de ajustes y reajustes, de tal suerte que hecho un determinado ajuste, la realidad plantea nuevas variantes ante las cuales la inteligencia se ve obligada a confeccionarles un código de entendimiento para obtener un nuevo ajuste.

Gracias a este rejuego de constantes ajustes, el espíritu imprime parte de sí mismo al mundo, en el momento de configurar una concepción del segundo. Así, las concepciones que el hombre tiene del mundo están impregnadas de su sentido personal, en virtud de la forma peculiar cómo aprehende la realidad.

No obstante, la forma peculiar de concebir al mundo y de concebirse a sí mismo no se queda en el sujeto que las acuña, sino los conceptos y las leyes bajo los cuales los comprende pasan a ser parte integrante de la experiencia colectiva y de la raza, y son depositados en la memoria auxiliar, produciendo así un cambio incesante en la conducta y modo de ser de los sujetos, dirigiéndose a un mejoramiento en sus condiciones de vida, en forma colectiva y no sólo individual.

En otras palabras, el hombre tiene como mecanismo de su existencia la inteligencia: ésta le posibilita la aprehensión del mundo en formulas generales, que al ajustarse a la realidad, lo ponen en armonía con ésta, apropiándose de lo que le es necesario para satisfacer sus necesidades vitales.

Como ya se indicó, el ser humano no irrumpe en el mundo sin un antecedente de conocimiento y civilización, por el contrario, hace su aparición en un mundo dotado de propósitos, de conceptos y por lo mismo con determinadas directrices. Es arrojado al mundo provisto de pasado y de presente, así como de un proyecto para labrar su porvenir.

Para ser parte de este mundo ya estructurado, al sujeto le es menester armonizarse con la realidad, con el propósito de insertarse a los cuadros de civilización ya establecidos. Para ajustarse al mundo debe armonizar su voluntad individual con las exigencias genéricas de la civilización. Asumidas las categorías contenidas en dichos cuadros de civilización, se sitúa en la sociedad, logrando ocupar un lugar en la misma y saber hacia donde se dirige.

Ahora bien, cada sujeto aprehende el mundo de diferente manera, siempre atendiendo a su núcleo de intereses, de tal suerte que una misma cosa, un mismo fenómeno, puede ser objeto de su voluntad, de su sentimiento o de su conocimiento. En virtud del núcleo de intereses que cubre el objeto, el sujeto le asignará un significado y una referencia con respecto a sí mismo y al mundo circundante. De esta manera, el sujeto devuelve al mundo las cosas que le pertenecen pero ya matizadas, puesto que ya no es la cosa en sí, indiferente, un existente más entre otros existentes, sino posee un significado dado por el sujeto de acuerdo a su propia existencia, pero además, le da un sitio con referencia a las otras realidades. Así, el ser humano imprime su huella en cada cosa, en cada fenómeno, en cada acontecimiento que conoce.

Los significados y referencias proporcionados por el sujeto a los entes, dándoles un nuevo color y textura, condensados en conceptos y categorías, no sólo dotan de una nueva dimensión al universo y al sujeto que los concibe, sino que éstos son depositados en la memoria histórica, formando parte de la experiencia colectiva, la cual, con sus nuevos contenidos, genera cambios que trascienden la mera necesidad inmediata para proyectarse al porvenir, creando nuevas y muy variadas formas de vida para los sujetos afectados por estas novedosas maneras de concebir su existencia y la de su entorno, constituyendo una unidad existencial indisoluble con el mismo. De acuerdo a la forma cómo el sujeto aprehende los entornos social y natural y de acuerdo a la creación de nuevas categorías surgidas a partir del sustrato ya existente, el ser humano es capaz de

construirse distintos modos de ser e irlos transformando y enriqueciendo, en consonancia con los cambios impuestos por la misma realidad y a los afanes creativos proyectados por su propio espíritu hacia el porvenir, apoyándose para ello, en ese caudal de conocimientos recogidos en la memoria colectiva: la historia.

* * * * *

Varias son las ideas rescatables en la ontología sustentada por Ramos, ya que permiten comprender las diversas formas de existencia manifiestas en el mundo.

Sin duda, la más valiosa de estas ideas y que además sostiene las siguientes, es la referida a la estructura del cosmos. El maestro michoacano afirma que el universo está constituido por diferentes capas o sustratos de ser, los cuales, sin desvincularse de su dependencia existencial y originaria con respecto a las otras capas de ser, conservan su independencia debido a su característica constitución, lo que, a su vez, les confiere libertad, en lo referente a la manera cómo se manifiesta en el mundo. Esta concepción ontológica tiene el mérito de justificar y explicar suficientemente la diversidad de las formas de ser en el cosmos.

Al justificar las diversas formas de ser en el mundo, sin que se pierda la unidad existencial, la ontología samueliana garantiza la peculiar constitución del ser humano, sin desprenderlo de la unidad lógico-ontológica reinante en el cosmos, ya que el hombre, a fin de

cuentas, es parte constitutiva del mismo en cuanto quedan subsumidas en su propia estructura las otras capas de ser.

Pero trascendiendo este ámbito, en el cual el ser humano parecería ser una variación más de la materia, Ramos nos brinda una explicación bastante amplia y satisfactoria sobre la manera cómo el ser humano accede a la plena espiritualidad.

Partiendo del hecho de que en la constitución ontológica del hombre no aparece una ley que dicte su *forma de ser* en el cosmos, la cual especifique su desarrollo, la espiritualidad, condición típicamente humana, aparece como un elemento posibilitador de la existencia del hombre, en cuanto le informa de su entorno, para así poder adaptarlo a sus necesidades. Sin embargo, no se conforma con llegar a los linderos de la satisfacción material de su existencia. La condición espiritual, eminentemente humana, para ser plenamente requiere de la aprehensión de lo permanente y lo constante del ambiente, con el fin de apropiárselo e integrarse con él, trascendiendo de esta manera, el mero existir. Dicha aprehensión es posible gracias a un elemento que no aparece en la estructura de otros existentes, la temporalidad, la cual le permite retener lo que ha sido y proyectar su existencia hacia el futuro.

No obstante, la permanencia de lo que ha sido y la proyección de lo que puede ser, no es privativo de la individualidad del sujeto, en cuanto no lo conserva para su existencia aislada y singular, sino que la memoria de lo que ha sido, aun cuando surge de un sujeto concreto y particular, es conservada en la memoria colectiva del grupo, de tal manera, el sujeto no comienza a existir sin referencia alguna, por el

contrario, su existencia aparece en un mundo que contiene un cúmulo de experiencias y conocimientos preservados en la memoria colectiva, desde los cuales conforma los conceptos y las categorías que le permiten, por un lado, inscribirse en el contexto socio-cultural donde se desenvuelve su existencia integrándose al mundo y, por el otro, lo posibilita, con base en la información de lo que ha sido, para crear nuevas formas de ser para el porvenir, transformando y mejorando su condición de vida tanto a nivel individual como colectivo.

Y puesto que son múltiples los entornos en los cuales se instala la existencia humana, son asimismo, diversas y variadas las formas de desarrollo individuales y colectivas, produciéndose así los diferentes modos de ser del hombre, acordes con las latitudes y las épocas donde se desenvuelve su existencia.

Hasta aquí hemos recogido aquellas notas relativas a la constitución ontológica del ser humano, abstrayéndolo de sus manifestaciones empíricas, de su existir concreto y cotidiano, el cual, con el tiempo, anota nuevos rasgos al ser del hombre. Por decirlo de alguna manera, contamos con los cimientos, con la materia prima que todo hombre posee. Si bien es cierto, hemos tratado de justificar el porqué de su constitución fundamental, nos falta aun considerar a este existente como protagonista de la historia, del conocimiento y de la cultura, necesitamos saber cómo se conduce, cómo se manifiesta en forma concreta para rescatar sus rasgos más acabados de humanidad y la única disciplina que puede ayudarnos a adquirir este conocimiento es la *antropología filosófica*.

CAPITULO II

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

1. NECESIDAD Y PROPÓSITO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Una vez establecida la constitución ontológica del ser humano, Ramos explicita la tarea de la *antropología filosófica*.

La ontología humana tiene como propósito fundamental descubrir y analizar la lógica estructura advertida en la constitución del hombre y el sitio que ocupa dentro de otras realidades, así como su relación con éstas; es decir, especifica las notas peculiares que posibilitan la constitución de esta *región ontológica* y su dependencia con las restantes, determinando la *forma de ser* del hombre con respecto a otras realidades. En cambio, la *antropología filosófica*, ya habiendo sido justificada la existencia humana dentro del cosmos, tiene como primordial tarea puntualizar la caracterología del ser humano allende las diversas particularidades históricas, culturales y económicas circundantes.

Esta disciplina pretende rescatar el ser del hombre desde su propia hechura. En efecto, para Ramos el hombre es el único ser que se *fabrica* su propia existencia. De esta manera, el hombre está obligado a trazar una línea directriz a su existencia, determinando idealmente, cómo debería desarrollarse ésta, de acuerdo a ciertas ideas y valores.

Es así que los sujetos se inventan un *modo de ser* en el mundo. Y para que su proyecto de vida cristalice, el hombre transita del plano ideal al plano concreto y acaba por transformar la naturaleza en este proceso.

Ahora bien, cuando el sujeto transforma las realidades circundantes para satisfacer sus necesidades vitales, éstas pasan a formar parte de su propia existencia. Al anexarlas a su existencia, el hombre dota a las cosas de un significado y de un valor, el cual forma parte imprescindible de la finalidad de su vida. Podemos decir que en el acto de dar a las cosas una finalidad y dársela a sí mismo, el hombre crea su espíritu.

Al dotar al mundo de un significado y de un soporte de valores, hacen su aparición la civilización y la cultura, a las que el hombre circunscribe su existencia. La cultura se convierte en el *hábitat natural* del ser humano y ese *hábitat natural* conlleva en su seno una serie de normas, valores y finalidades, producto de su propio creador, los cuales justifican y orientan la vida de los sujetos que la constituyen, en forma individual y colectiva. Esto es, cuando el hombre irrumpe en el ámbito natural y lo transforma, éste adquiere una finalidad humana, que hace manifiesto el espíritu de su creador y, a la vez, el hombre adquiere un nuevo valor por su creación.

Al construir su propia forma de existir, el sujeto no sólo transforma a los objetos de su entorno, sino que se transforma incesantemente a sí mismo. Con ello imprime nuevos caracteres a su

ser, los cuales se adhieren en forma permanente a su peculiar modo de existir, como es el caso de ciertos parámetros que le permiten regir su conducta, su vida social y económica, su producción artística y de conocimientos.

En otras palabras, todos aquellos productos derivados de su hechura existencial, imprimen en el sujeto ciertos caracteres que justifican, enriquecen y consolidan su humanidad y que, por lo mismo, se convierten en parte constitutiva de su ser, independientemente de la época, la raza o incluso del particular desarrollo histórico en las que fueron gestadas.

Y son justamente estos productos los configuradores de la peculiar caracterología del ser humano, los que la antropología filosófica pretende fundir para explicar al hombre siendo, despojándolo de la concreción de su entorno y de las explicaciones fragmentarias y fracturadas de su ser que hace la ciencia, para comprender la vida como un todo unitario, pero partiendo de los acontecimientos externos que reflejan los conceptos y la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, de su destino y del mundo. En palabras del propio autor: "El problema de la antropología [filosófica] es más bien determinar cómo esos elementos particulares se integran en una unidad, qué relaciones hay entre ellos y cuál es la estructura esencial que forman. Averiguar si es posible ordenar esos elementos en una jerarquía, conforme a una escala objetiva de valores"²², allende sus determinaciones temporales y particularidades meramente empíricas.

²². Ibid. p. 35

De esta manera, nuestro autor hace una valiosa aportación, al establecer las bases para comprender los diversos desarrollos humanos, sin desarticularlos de una línea universal, cuando clarifica la diferencia entre *forma de ser* y *modo de ser*, que corresponden a la ontología y la antropología respectivamente.

La ontología describe, de entre los cambios presentados por los distintos seres del universo, su constitución estructural, definiendo las notas características de su lógica interna y situándolos con respecto a los otros grupos de realidades, explicitando sus conexiones, esto es, especificando sus *formas de ser* con respecto a otros conjuntos de entes que coexisten con éstos.

La *antropología filosófica* rescata los caracteres que el hombre imprime a su existencia, emanados de sus distintos *modos de ser* en la constante hechura de su ser y que aparecen como elementos permanentes en su proceso de humanización, ya sea formando parte de la caracterología universal o en la distintiva caracterología de un desarrollo humano específico, trascendiendo las circunstancias espacio-temporales. Por otro lado, Ramos establece dos funciones para la *antropología filosófica*: la primera consiste en rescatar aquellas notas surgidas de los diversos *modos de ser* que el hombre construye en su proceso de humanización y que pasan a formar parte de su peculiar modo de existir, independientemente de las determinaciones histórico-sociales y que se instalan como factores constitutivos del proceso de humanización universal y, en consecuencia, como patrimonio de todo ser humano; la segunda, contando con estas notas caracterológicas comunes a todos los seres humanos, posibilita la

comprensión de los distintos desarrollos de vida de los diferentes grupos sociales, raciales y culturales, siendo capaz de construir la específica caracterología distinguiendo un desarrollo humano particular con respecto a otros.

Así, la antropología delinea la caracterología específica correspondiente a un determinado grupo social, étnico o cultural, trascendiendo su circunstancia.

2. CONSTRUCCIÓN DE LA CARACTEROLOGÍA HUMANA

Todos los seres humanos compartimos el mismo ambiente, ello significa que todos nos encontramos contenidos en un mismo mundo. Sin embargo, las distintas maneras adoptadas para desarrollar nuestro ser varían de acuerdo al lugar del planeta donde se habite, del momento histórico y de las diversas circunstancias a las cuales está sujeta la existencia humana. Estas diferentes maneras de orientar nuestro proceso de humanización, determinan la forma cómo el hombre se concibe a sí mismo y al mundo; los diversos momentos históricos muestran la estimación que el hombre hace de su propio ser y los valores que imprime a su entorno.

Precisamente, de todas estas diferentes estimaciones que el hombre tiene de sí mismo y de su entorno, nos da noticia la conciencia. En efecto, la conciencia nos informa de cómo son las cosas, pero también concibe la manera cómo deberían ser. Así, en nuestra realidad y nuestra vida, encontramos cosas consideradas como valiosas y otras desprovistas de valor.

El mundo nos ofrece las realidades que lo constituyen como objetos de conocimiento, de utilización, de acción o de representación artística, entre otros. Cada factor de representación ofrecido por el mundo, presenta una trayectoria ideal, manifiesta a la conciencia como un valor más o menos deseable, a partir de los cuales el sujeto edifica y organiza su vida.

Esto es, cada época, cada núcleo social, al aportar un significado a los objetos de su entorno, ya sea como factor de utilización, de conocimiento, de acción o de representación artística, les asigna un valor y con ello una trayectoria ideal para que éstos sean alcanzados.

De entre los múltiples factores configuradores de su mundo, el hombre asigna a uno de ellos un lugar preponderante con respecto a los otros, el cual funge como eje rector de la vida espiritual de un sujeto o de un pueblo, dejando en segundo término los restantes.

El hombre, al irrumpir en el mundo, es heredero de la carga histórica y social, a la que debe adaptarse para desarrollar su existencia. Así, el carácter individual del hombre se va definiendo por las experiencias vividas desde su infancia, las cuales encauzan la evolución de su alma. El sujeto, a través de las experiencias vividas, se adapta a las circunstancias en las que está inmerso y, al mismo tiempo, tiene la facultad de adaptar dichas circunstancias a sus posibilidades personales.

El sujeto siempre aparece en la escena del mundo rodeado de factores de índole económica, cultural, social, etc., ya determinados y que se presentan como marcos inflexibles a la existencia del

hombre. No obstante, dentro de la rigidez de los factores sociales impuestos, el sujeto tiene un margen de libertad en sus actos, a través de los cuales puede definir su manera de ser en el mundo, eligiendo aquellos elementos del ámbito social que mejor se adecuen a su proyecto de vida, creando así, un equilibrio entre él y su entorno.

2.1. El sentimiento de seguridad

La armonía que el sujeto logra establecer entre sí mismo y la realidad, lo dota de un sentimiento de seguridad, necesario para sostener su vida.

El sentimiento de seguridad es adquirido cuando las actitudes del individuo son exitosas. Así "...es el éxito repetido de la acción lo que, progresivamente, va edificando en la conciencia individual el sentimiento de seguridad"²³.

El éxito obtenido a través de su acción sobre el mundo y los otros, provoca que el individuo tenga confianza en sí mismo, pues ha probado la eficacia de sus aptitudes. Pero, aun cuando el sentimiento de seguridad depende primordialmente de la confianza que el individuo adquiere en sí mismo, existen factores externos que intervienen en el proceso de adaptación, adaptación que no termina sino con la muerte.

El hombre, para sentirse seguro, se procura más de lo necesario, pues procurándose más de lo que su existencia exige, se procura el

²³. El perfil del hombre y la cultura en México. Obras completas, t. I, UNAM, México, 1876, p. 10-11

aseguramiento de su existencia y se siente más poderoso. De tal suerte, el sentimiento de seguridad va íntimamente relacionado con la sensación de poder que el individuo posea.

Así, el poder se erige en un rasgo caracterológico de la existencia humana, porque funge como sustento del modo de existir del sujeto, en virtud de que es la manifestación de la adaptación y la armonía logradas por el hombre con respecto a las circunstancias en las que se encuentra situado, a pesar de los sucesos fortuitos que no dependen ni de su inteligencia ni de su voluntad, tales como los factores sociales o económicos.

En suma, el sujeto adaptado es aquel capaz de hacer coincidir su proyecto de vida con las circunstancias histórico-sociales propias, tomando de éstas lo que mejor satisfaga su necesidad vital proyectada. Dicha coincidencia se traduce en un equilibrio que genera en el individuo una sensación de seguridad, por el poder que ha logrado al dominar las realidades entorno.

Dada esta coincidencia y a partir de ella, el hombre es capaz de imprimir en su entorno y en los elementos que lo constituyen transformaciones. Estas transformaciones se insertan en el mundo ya dado proporcionándole nuevas y, en ocasiones, mejores perspectivas a la vida humana, así como la posibilidad de ensanchar y enriquecer su espíritu, con lo cual se obtiene un mayor grado de humanización.

Las transformaciones que imprime en su mundo y el enriquecimiento del espíritu que se da como consecuencia lógica de dichas transformaciones, hacen manifiesto el modo de ser adoptado por

un individuo, por un grupo, una época o una raza, marcando y distinguiendo un proceso de humanización específico, dotándolo de una peculiar caracterología. Pero, además, se acuñan nuevas notas en la caracterología del hombre de manera universal.

2.2. Surgimiento del *sentimiento de inferioridad*

Como se puede observar, el sentimiento de seguridad es afectado por factores externos, que en múltiples ocasiones rebasan al sujeto mismo y que en un momento dado pueden ser favorables o adversos al proceso de humanización elegido.

Sin embargo, el sujeto puede sortearlos cuando es capaz de equilibrar el *querer* con el *poder*. Para tener confianza en sí mismo y con ello obtener el sentimiento de seguridad, debe ser capaz de adaptar sus cualidades reales a fines alcanzables, adecuados a las circunstancias, creando una proporción real entre lo que quiere y lo que puede.

No obstante, en muchas ocasiones, la posibilidad de adaptación del individuo es inferior a lo exigido por los factores externos, en virtud de la limitación de sus capacidades.

El individuo, como ya se mencionó, impelido por el afán de *poder* para asegurar su existencia, en muchas ocasiones ambiciona más de lo que efectivamente está a su alcance. Proyecta metas para su existencia que rebasan sus posibilidades reales, provocando un desequilibrio entre lo que quiere y lo que puede.

Cuando la desproporción entre lo que quiere y lo que puede es muy grande, desemboca en el fracaso y el espíritu se ve asaltado por el pesimismo. El sujeto, al reflexionar sobre el fracaso sufrido, no se percata de su verdadero error, es decir, no se da cuenta de la desproporción entre lo que desea y lo que en realidad puede hacer, y atribuye el fracaso a una falta de capacidad. Al considerarse incapaz, siente desconfianza de sus posibilidades de realización como individuo y se produce en él el *sentimiento de inferioridad*.

La sobreestimación que hace de sus posibilidades, obnubilado por el instinto de poder, "...le empuja demasiado lejos y le impide medir con exactitud sus fuerzas, provocando un desequilibrio entre lo que quiere y lo que puede"²⁴, con lo cual aflora en el sujeto el *sentimiento de inferioridad*; inferioridad no biológica, sino surgida de la falta de apreciación real de las circunstancias y de la no consideración de sus capacidades efectivas. Este se presenta como una inadaptación de las capacidades del individuo con el mundo.

En muchas ocasiones el individuo se niega a reconocer la desproporción entre sus deseos y la realidad, porque su instinto de poder amplificado se lo impide. Los sujetos afectados por el *sentimiento de inferioridad* y, por lo tanto, en los que predomina el instinto de poder, tienen como propósito fundamental hacer prevalecer su yo. Se obsesionan por la idea de superioridad y dominio sobre los demás, sólo por darse ese placer. Regularmente consideran que la

²⁴. *Ibíd.* p. 91

cultura, el dinero y el amor son medios para demostrar a los demás que son mejores, con lo cual pretenden hacer prevalecer su personalidad. Todos estos conductos tienden a darle la ilusión de superioridad, superioridad que para los otros es inexistente.

2.2.1. La imitación

El individuo abatido por el *sentimiento de inferioridad*, al no poder resolver el conflicto entre lo que quiere y lo que puede, se refugia en la ficción, con la cual se libera, en apariencia, de tal sentimiento. Este tipo de sujeto, para sentirse superior a los otros, tiende a sustituir su ser auténtico por un personaje ficticio que representa en la vida real. Pero su ser auténtico no es sustituido por cualquier ficción, sino que, en su afán de hacer prevalecer su yo, imita aquellas conductas y actitudes consideradas como valiosas. A través de las actitudes y conductas consideradas valiosas oculta su verdadero ser. Este último queda devaluado porque compara sus capacidades y circunstancias con las ajenas, a las cuales, considera mejores que las propias.

El *sentimiento de inferioridad* surge en la infancia, cuando el individuo compara sus esfuerzos con los de sus padres, ante los cuales los suyos parecen insignificantes. Este sentimiento es trasladado posteriormente al ámbito de sus relaciones sociales, en el que se tropieza con una serie de obstáculos para proyectar su existencia.

La sustitución de su ser por uno ajeno, que no corresponde a sus peculiares características, le proporciona una falsa personalidad. En su autoengaño le parece que puede competir con los otros, evitando así el desprecio y la humillación.

No obstante, vive siempre desconfiando de los demás, forma en que exterioriza su *sentimiento de inferioridad*, por la inestabilidad de su existencia, la cual se finca en una ficción. Su desconfianza lo lleva a ser altamente receloso; cada actitud de los otros la interpreta como una agresión u ofensa.

El individuo afectado por el *sentimiento de inferioridad*, cuyos sentimientos y deseos reales conserva ocultos, vive asaltado por la idea de ser descubierto y como su verdadero ser se encuentra reprimido por la apariencia, lleva una vida inestable y angustiosa, que se traduce en una insatisfacción existencial.

Explicitando la máxima de Leonardo Da Vinci, *quiere lo que puedes, y puede lo que quieres*, Ramos considera que "es preciso no desear más de lo que se puede adquirir, pero siempre después de estirar el resorte de la voluntad hasta el máximo, para que la enseñanza de Leonardo no se desvirtúe como justificación de la pereza o de la mezquindad"²⁵. El *sentimiento de inferioridad* desaparecerá cuando el individuo rectifique, percatándose de la sobreestimación que había hecho de sí mismo y logre ponerse en armonía con las circunstancias.

²⁵. *Ibíd.* p. 93

3. CONFIGURACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL MEXICANO

Ramos sostiene que el alma mexicana es afectada por el *sentimiento de inferioridad*, sentimiento que obstaculiza el auténtico y libre desarrollo de sus capacidades, creando una ficción colectiva, cuyo propósito es la evasión de la realidad nacional.

A decir del autor, el *sentimiento de inferioridad* que aqueja a los mexicanos tiene su origen en la Colonia, haciéndose más ostensible durante la época independentista, en la cual los mexicanos pretenden organizar al país haciendo *tabla rasa* del pasado, para comenzar una nueva vida que esté a la altura de la civilización europea.

De esta manera, los mexicanos del siglo XIX tienen la pretensión de incorporarse al mundo civilizado absorbiendo sus modelos políticos, económicos y sociales, haciendo caso omiso de la realidad concreta donde se desenvolvían, producto del pasado que se empeñaban en negar.

3.1. La caracterología española en el Nuevo Mundo

El espíritu individualista español, producto de su pasión y rebeldía, se expresa en las obras individuales de cultura, las cuales no tienen correlato con la realidad, ya que son producto de espíritus aislados. Por este carácter rebelde y apasionado, el español es un ser poco apto para la vida colectiva.

Este espíritu, con una caracterología individualista, rebelde y apasionada, al llegar a tierras americanas, tropieza con dos factores que afectan su personalidad. El primero se refiere a la intención que España tenía para las tierras recién descubiertas. Esta no era la de colonizar, sino la de explotar. El pequeño grupo de aventureros que realizaron la obra de conquista, se encontró aislado por la accidentada geografía del territorio, ante cuya magnitud se sentía impotente y poco protegido por la corona a la que representaba. Por otra parte, aun ya establecida la organización económica, política y social de la Colonia, el nivel de vida de la Nueva España no reproducía íntegramente la de la metrópoli.

3.2. Configuración de la caracterología colonial

La situación de los hombres avecinados en nuestra América no es nada alagüeña, pues "ya no son europeos, porque viven en América, ni son americanos porque el atavismo conserva su sentido europeo de la vida"²⁶. Aun conservando su sentido europeo de vida, el español radicado en América cambia de hecho su modo de existencia.

El sentido del trabajo también cambia. En virtud de que las nuevas tierras no son explotadas por los recién llegados, quienes son preferentemente guerreros, sino por los nativos sojuzgados, el trabajo, de ser un satisfactor porque alivia las necesidades del hombre, se convierte en un oprobio porque se realiza en beneficio de

²⁶. *Ibíd.* p. 106

los vencedores, convirtiéndose en un signo de dominación, de humillación y en cuya realización no podía aflorar, de manera plena, la voluntad creadora de su hacedor. Asimismo, la riqueza ya no es el producto del trabajo, sino un privilegio injusto para la clase dominante, cuyo resultante es la explotación de las castas desprotegidas.

El oprobio que sufren los vencidos al trabajar para los conquistadores, aunado a la caracterología pasiva propia del indígena, la cual es resultado de su desarrollo cultural estático, apegado a sus ancestrales tradiciones en forma rígida y rutinaria, acaban por imprimir en su espíritu la pereza y la inactividad, obligando a la gran masa de la población a llevar resignadamente su vida de carencias tanto materiales como espirituales, ya que no poseían oportunidad alguna para desembarazarse de su lamentable estado de existencia.

Asimismo, la clase media, constituida en su mayoría por criollos y por un pequeño porcentaje de mestizos, queda confinada a los quehaceres burocráticos, convirtiéndose este quehacer en su mejor oportunidad de vida y, por supuesto, esta clase estaba exenta de los privilegios de los que gozaban los españoles peninsulares.

3.3. Período independentista

En los albores de la vida independentista y durante todo el siglo XIX, los mexicanos cultos se empeñaron en desdeñar su pasado indígena y colonial, despreciando su realidad y adoptando cartabones de vida europeos, ajenos totalmente a su circunstancia.

Los países latinoamericanos, ya emancipados del yugo español, arriban al mundo en el orbe de una civilización ya hecha. Los mexicanos descendientes de los conquistadores, quienes supuestamente ostentaban el *espíritu nacional*, conservaban arraigado en su ser el vínculo con Europa. Para estos espíritus la civilización era una exigencia vital para el logro de su total desarrollo. Volteando la espalda a su pasado de oprobio y sojuzgamiento, en el que su inteligencia, su capacidad y su voluntad habían permanecido inactivas debido al confinamiento a que fueron reducidas en su larga historia de servidumbre; y ante la imperiosa necesidad de organizar una nación independiente que pudiese competir con la civilización ya existente, se dan a la tarea de construir instituciones basadas en fórmulas de procedencia extranjera, que nada o casi nada tenían que ver con las circunstancias por las cuales atravesaba el país en esos momentos. De este modo, los mexicanos del siglo XIX no se percatan de la enorme diferencia que se da entre sus aspiraciones para instalarse en el orbe mundial y las limitaciones de las posibilidades vitales prevaletentes en el país, marcado por un pasado que hace manifiesta su presencia a cada paso; por lo cual consideraban que podían actuar y elegir su proyecto de vida sin tomar en cuenta la agobiante realidad del entorno, para crearse una fisonomía propia.

El país recién surgido pretende ponerse, de pronto, a la altura de la civilización europea sin contar con el respaldo histórico, producto de un largo desarrollo, emergiendo así el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede.

Ante la serie de fracasos y dificultades con los cuales se tropiezan los forjadores de tan magna empresa, a la postre, el espíritu mexicano se ve invadido por el pesimismo, que se traduce en un acto de desvalorización de su ser y de su realidad, aflorando el *sentimiento de inferioridad*.

3.4. Mimetismo

Los mexicanos del siglo pasado no logran percatarse de que los errores y fracasos sufridos no son más que el producto de su obstinada inclinación por ocultar su ser real.

Por otro lado, el mexicano culto del siglo antecedente, convencido del innegable valor que entraña la cultura, al comparar su desgarradora realidad con la cultura de ultramar, considera a la primera despreciable e indigna, experimentando con ello un *sentimiento de inferioridad*.

La defensa psicológica ante tal sentimiento le conduce a generar una apariencia de cultura, recurriendo a la imitación.

La creación de cultura pierde su significado (el enriquecimiento del espíritu, cuya consecuencia es un mayor grado de humanización), sólo sirve como paliativo para evitar el deprimente *sentimiento de inferioridad*. Los hombres encargados de la construcción del país sustituyen el ser auténtico del mexicano por un ser ajeno a las circunstancias.

El sujeto de la época independentista cree ingenuamente que imitando las instituciones, las estructuras y aun las costumbres del viejo mundo, incorporaba al país al proceso del mundo civilizado, sin

tener conciencia de que en realidad estaba creando una ficción, una mera apariencia de ser, la cual, lejos de erradicar las deficiencias y errores de la vida nacional, sólo las ocultaba, no sólo ante la mirada de los extraños, sino ante la propia también.

A juicio del autor, el mexicano se refugiará en la ficción colectiva, arrastrado por un mimetismo que sólo le proporcionará una apariencia de *modo de ser*. Este mimetismo desdoblará su vida en dos planos separados: el real y el ficticio.

3.5. Caracterología del mexicano actual

A principios de nuestra centuria, el *sentimiento de inferioridad* toma nuevos derroteros. Ante los múltiples fracasos que los mexicanos experimentan al tratar de imitar los logros de la civilización europea, civilización que, por otro lado, ha llevado a la crisis y a la guerra al viejo mundo, los mexicanos -como consecuencia de ello- empiezan a interesarse por el ambiente que les rodea. No obstante, cuando los mexicanos vuelven la mirada a su entorno, lo hacen volviendo la espalda a la cultura de ultramar, refugiándose en un nacionalismo estrecho y aislado del mundo civilizado.

El floreciente nacionalismo mexicano, concepto por cierto de cuño europeo, fue, a decir del filósofo mexicano, un movimiento vacío, cuyo propósito era la negación y el repudio de lo europeo. Dicha negación, acompañada del vacío de profundos y genuinos

contenidos nacionales, soslaya las influencias espirituales extranjeras que son valiosas, produciendo una desvaloración de la cultura.

Es así como nuevamente el espíritu mexicano queda privado de un modo de ser auténtico. Confórmanse entonces dos grupos que, de distinta manera, recurren al ocultamiento del ser verdadero de los connacionales. Por un lado, la elevación de falsos valores auténticos y el rechazo de valores extranjeros, necesarios para nuestra formación como pueblo, reclamando una intención nacionalista. Por el otro, el surgimiento de una marcada imitación de sistemas, ideologías y valores de facturación extranjera que desconoce y desdeña las potencialidades y bondades nativas.

Los nacionalistas, oponiéndose a la participación de México en la cultura universal, reducen su nacionalismo a las notas de carácter nacional no relevantes. Los hombres que comulgan con un nacionalismo estrecho son regularmente individuos incultos e impreparados.

Los europeizantes abandonan idealmente su entorno; en su espíritu están ausentes los elementos nativos, incurriendo así en la negación de sus raíces culturales, al querer ser una mera copia de lo extranjero.

En realidad, el individualismo imperante tanto en los nacionalistas como en los europeizantes, origina la ausencia de modo de ser auténtico, pues en ambos casos evaden su realidad histórica, pensando que pueden elegir lo que consideran valioso sin parar en mentes en sus condiciones concretas. Así pues, el carácter presentado por el mexicano es prestado y sólo le sirve para ocultar su ser

auténtico. La falta de autenticidad en su ser revela, en su estado anímico, la desarmonía consigo mismo y con el mundo, estado manifiesto en su susceptibilidad y nerviosismo.

Los mexicanos, al no asumir la herencia histórica, la estructura étnica y las peculiaridades del ambiente, que de alguna manera prefijan nuestro destino, ya sea con un nacionalismo exaservado o con un europeísmo descastizante, se fabrican un ser ficticio que no tiene nada que ver con sus condiciones concretas, las cuales desprecian, surgiendo en ellos el *sentimiento de inferioridad*. La imitación surgida como un mecanismo de defensa, nos da una apariencia de cultura, proporcionándonos un ser ficticio, reafirmando el yo individual. En los europeizantes el mimetismo se produce por la imitación de modelos extranjeros; en los nacionalistas la imitación se instala en la sobrevaloración de los elementos locales y autóctonos, de dudosa calidad, la realidad entorno. Así, cada cual ve la imagen que le place, robusteciendo su fe en sí mismo, creando una ficción colectiva en complicidad con el otro. El sujeto, mediante el autoengaño, cree ser lo que quisiera ser, y quedando satisfecho de su imagen aparente "...abandona el esfuerzo en pro de su mejoramiento efectivo"²⁷.

El mexicano, a través del autoengaño, con el cual adopta un disfraz de *modo de ser*, desecha las circunstancias circundantes. De esta manera su circunstancia queda acéfala, sin nadie que se ocupe por saber cómo es. Y como el mexicano se empeña por vivir su ficción, su entorno se troca en un ambiente de indisciplina y desorganización,

²⁷. *Ibíd.* p. 126

lo cual provoca que la sociedad mexicana sea un verdadero caos, donde los individuos que la forman, como dice el autor, "...gravitan al azar como átomos dispersos"²⁸.

En su apresurado afán por vivir su ficción y conservar su falsa imagen, los mexicanos se lanzan a vivir el presente, sin tomar en cuenta el pasado que determina sus circunstancias y sin proyectar su existencia hacia el futuro. Su vida se desarrolla como una actividad irreflexiva, sin plan alguno, dejando su porvenir a la deriva. Así pues, en virtud de que el mexicano sólo se preocupa por vivir el presente, un presente individual y por ende aislado, sus instituciones y actividades quedan al capricho de los deseos e ilusiones de quienes lo dirigen, sin que se advierta un plan en el cual se relacionen de manera orgánica, las actividades de instituciones y organismos de gobierno, las que, a su vez, quedan divorciadas de los sujetos que conforman el país y de las necesidades reales que el mismo reclama.

3.6. Grupos sociales mexicanos

El *sentimiento de inferioridad* se manifiesta de diversas formas en los distintos estratos sociales, económicos y culturales de la población del país. El filósofo mexicano describe a tres de estos estratos, sin embargo, consideramos que el segundo y el tercero de éstos se pueden fusionar, por lo cual en este trabajo sólo presentaremos dos de ellos: el *pelado* y el *burgués mexicano*.

²⁸. *Ibíd.* p. 123

3.6.1. El pelado

El *pelado* corresponde a un grupo social donde, al parecer, los rasgos del *sentimiento de inferioridad* se presentan con mayor evidencia. Este tipo de sujeto, exento de todo privilegio o prerrogativa social, "...representa al desecho humano de la gran ciudad"²⁹, pues, intelectualmente, dice el autor, es un primitivo y económicamente menos que un proletario. Debido a que la vida le ha sido hostil, negándole una serie de oportunidades ofrecidas a otros grupos sociales, el *pelado* se siente desprotegido, marginado del conjunto social al que pertenece; por ende, su *sentimiento de inferioridad* se patentiza con mayor fuerza.

El mecanismo puesto en práctica por este tipo popular mexicano para ocultar su ser y con ello el *sentimiento de inferioridad* que lo aqueja, es la *protesta viril*. Esta le crea la ilusión de ser más fuerte y capaz, y por lo mismo superior a los otros. El *pelado* concentra el poder en su virilidad física que, según él, le permite la realización de todas sus actividades. El falo significa para éste la fuerza creadora de su ser aparente.

El *pelado* oculta su verdadero ser en la *protesta viril*, y cuanto más alarde hace de su supuesta fuerza y valentía, más patentiza la debilidad y ausencia de ser que desea ocultar. Al conducirse con un ser aparente, del cual puede ser despojado en cualquier momento, el *pelado* se convierte en un ser desconfiado y escéptico. La desconfianza de este individuo se presenta en dos niveles: al

²⁹. *Ibíd.* p. 129

conducirse con una máscara, con la cual pretende ocultar su devaluado ser, siempre está al asecho, cuidando que el otro no se percate de aquello que desea esconder, su debilidad e incompetencia ante las circunstancias, por ende, desconfía de todo aquel que pretende ir más allá de la superficie de su escudo de vida. Por otra parte, se vuelve desconfiado de sus actitudes y actividades, las cuales, en cualquier momento, pueden poner en evidencia su auténtico ser, despreciable para él mismo.

Y como siempre está al acecho para que los otros no puedan descubrirlo, según su torpe visión, es fácilmente irritable, explota al roce más leve, porque implica el resquebrajamiento de la máscara que se ha fabricado. Su carácter es defensivo, antes de sentirse agredido por cualquier alusión que se haga sobre él, prefiere atacar mediante la agresión verbal o buscando "...la 'riña' como un excitante de su 'yo' deprimido"³⁰, con lo cual considera que hace manifiesta su superioridad, apoyándose siempre en el supuesto poder conferido por el falo.

Lejos de lo que él cree, estas exhibiciones fálicas de poder y valentía, no hacen sino poner al descubierto todo aquello que considera deplorable en su ser y que pretende ocultar con semejantes desplantes. Así, el pelado vincula su hombría con un nacionalismo exacerbado, creyendo que lo peculiar de ser mexicano estriba en una supuesta valentía producto de la protesta viril.

³⁰.Ibíd. p. 120

En suma, siguiendo a nuestro autor, la caracterología del *pelado* se puede sintetizar de la siguiente manera:

1. Tiene dos personalidades, una real y otra ficticia.
2. La personalidad real queda oculta y aparece ante los demás y ante sí mismo, la personalidad ficticia.
3. El objeto de la personalidad ficticia es elevar el yo deprimido de la personalidad real.
4. Carece de todo valor humano y es impotente para adquirirlo.
5. Como la personalidad ficticia no tiene ningún sustento, crea un sentimiento de desconfianza.
6. La desconfianza en sí mismo se convierte en una anomalía psíquica, que es mayormente manifiesta en la percepción que hace de la realidad.
7. La percepción anormal de la realidad se traduce en una desconfianza hacia los demás.
8. Su falsa personalidad lo coloca en una situación inestable, viéndose obligado a cuidar su yo, descuidando la realidad.

3.6.2. El *burgués mexicano*

Los elementos caracterológicos del *burgués mexicano* no difieren en gran medida de los del *pelado*. Al igual que este último, es víctima de la susceptibilidad patriótica y de los vicios de carácter nacional. Pero la manera de exteriorizar su *sentimiento de inferioridad* adopta matices más sutiles y refinados.

La burguesía nacional se caracteriza, en general, por ser un grupo inteligente y cultivado, estas características le permiten ocultar más fácilmente el sentimiento de inferioridad.

El burgués conscientemente reprueba ciertos sentimientos y actitudes que le parecen desagradables y deprimentes, pero que, sin embargo, en el fondo él mismo padece. Esos mismos sentimientos, objeto de su repudio, los mantiene ocultos en su inconsciente para no enfrentarlos. Pero precisamente, al no ser capaz de enfrentarlos, acaban por manifestarse como un vago malestar al que no encuentra motivo ni salida. Su habilidad para ocultar su ser, gracias a los recursos intelectuales con los que cuenta, le permiten al burgués el ocultamiento de su ser real, por lo cual es difícil distinguir con claridad su *yo real* de su *yo ficticio*.

Pero la necesidad y urgencia por ocultar su ser real hace que el burgués desarrolle una pedantería intelectual. En efecto, el burgués intelectual o el que pretende serlo, tiene siempre el propósito de hacer alarde de su talento, de su erudición o de su sabiduría en cualquier momento. No obstante, la aterradora idea de que los otros no se percaten de sus cualidades intelectuales y lo descalifiquen, lo hacen ser inoportuno, en este su afán obsesivo por mostrar su supuesta valía. Asimismo, el pedante burgués se empeña en hacer gala del status social del que goza, para patentizar su superioridad con respecto a los otros.

3.7. Notas del carácter mexicano

Según Ramos, los grupos activos y dominantes que conforman el México contemporáneo son el mestizo y el blanco, los cuales habitan en las zonas urbanas. Se trata de grupos que se erigen como prototipos de los ideales y configuración de nuestra raza, herederos de los rasgos caracterológicos tanto indígenas como españoles, surgiendo un peculiar sincretismo, evidente en la vida económica, política, social y cultural del país.

Del español, el mexicano hereda el elemento pasional, reactivo a todo intento de encadenamiento a la vida colectiva, cuyo resultado se hace manifiesto en el exagerado individualismo. El ingrediente pasional constituye un rasgo decisivo del carácter nacional, ya que se hace patente en todos los aspectos de nuestra existencia, tanto en la vida más simple, rutinaria e intrascendente (la agresión verbal y la riña practicadas por el *pelado*), como en la toma de decisiones que marcan los derroteros de la vida nacional (programas educativos, económicos, políticos, etc.), pasando por las disputas científicas, la controversia artística y la discusión religiosa, todos ellos móviles de la motivación del interés.

La pasión acusa la inadaptabilidad del mexicano a las formas de vida colectiva; es el ingrediente que le permite regocijarse en sus sueños, deseos e ilusiones más íntimos, exponiéndolos como verdades incuestionables, desdeñando la realidad para afirmar su *yo individual*. El apasionamiento del mexicano denota su debilidad e

impotencia ante las circunstancias y su falta de voluntad para controlar y regir su existencia. "La pasión -dice Ramos- es una fuerza motriz obstinada y ciega"³¹.

La pasionalidad mexicana provoca una desvinculación con la realidad y la vida colectiva. Y puesto que su pasionalidad le orilla a considerar certero o válido aquello que desea, sueña o por lo cual alberga alguna ilusión, niega toda religión, todo credo social o político, manifestando así la negación de su propio ser, la carencia de un proyecto de vida, desenvolviéndose en la mera subjetividad.

En la fase extrovertida de su ser, encuentra los motivos de la razón absurdos y desprovistos de toda lógica, de tal suerte que se instala en el terreno de la practicidad. En la zona extrovertida de su ser considera que lo realmente valioso es lo práctico, pues este le proporciona utilidad y resultados inmediatos, los cuales le dan la sensación de seguridad y eficacia, propios para sostener su máscara de ser. Pero carente del conocimiento posibilitador de lo práctico, y ante el desenfreno y obsesión por la inmediatez para ocultar su ser, obteniendo resultados momentáneos, desdeña el conocimiento científico, que de alguna manera, puede garantizar el éxito de su actividad práctica y se lanza a la realización de dicha actividad sin habilidad y preparación alguna, por lo cual sufre tropiezos que lo llevan al fracaso, o si bien le va, a la solución del presente inmediato, sin proyección real alguna hacia el porvenir.

³¹. Ibíd. p. 167

De tal suerte, el mexicano nunca se pre-ocupa de lo que está por venir, sino del satisfactor momentáneo y efímero. Lleva una vida instantánea, azarosa y sin futuro, en la cual no existen el ayer ni el mañana efectivos, negando la experiencia particular y la de la memoria colectiva.

Su vida se bifurca en dos caminos incompatibles e irreconciliables entre sí. En el interior, se vuelca su voz romántica, se manifiesta la negación de la realidad y la enfermiza afirmación de su individualidad. En el exterior se trasluce una postura positivista.

Del indígena hereda la pasividad y estaticidad de la vida. El mexicano es un sujeto no proclive a los cambios, por lo que no es capaz de proyectar su existencia en su yo interno, conserva un esquema rígido de existencia, al cual anexa, de manera mimética, algunos elementos para cubrir su existencia inmediata, anexión que por supuesto se produce en forma inconsciente e irreflexiva, conservando el divorcio entre la estaticidad de su esquema de vida y los elementos de recubrimiento que adornan su vida hacia el exterior.

Esto es, el mexicano hereda un cuadro de normatividad rígido e invariable que no concuerda con su realidad, pero al mismo tiempo, al no ser capaz de modificar esta situación, adopta esquemas que le dan la ilusión de incorporarse a las nuevas formas de vida, pero, que de hecho, no integra al cuadro ya existente, permaneciendo ajeno a éste, a la manera de un tumor en el cuerpo.

Por otro lado, del criollo hereda la absurda nostalgia de querer ser lo que no corresponde a sus circunstancias, es decir, el empeño obstinado de comparar su ser con respecto a otro modo de ser, ajeno a su contexto histórico-social, viviendo continuamente la ficción de su existencia sin una finalidad propia, siempre ajena y lejana, imposible de alcanzar, adoptando esquemas de vida a los que desea acceder, pero que se le escapan por no coincidir con su existencia real, provocando un vacío de modo de ser.

La ausencia de un modo de ser auténtico, los fracasos obtenidos por desear lo que no se puede ser, crean un sujeto inseguro, receloso y desconfiado. La desconfianza se convierte en un elemento más de la configuración caracterológica mexicana. Los mexicanos son individuos que por su afán de ocultar su ser verdadero, llevan una vida defensiva y asechante, siempre cuidando no ser descubiertos o no descubrirse a través de su conducta y actitudes. Por lo mismo, no se preocupa por su ser real, sino por conservar la apariencia, la máscara de modo de ser que se fabrican para sí mismos y para mostrarse ante los demás.

Las condiciones del entorno mexicano no son más que reflejo de los sujetos que lo habitan. La obsesiva individualidad del connacional, su conformismo, su falta de proyección hacia el porvenir, producen una sociedad carente de organización y disciplina, condiciones desfavorables para el desarrollo de las obras de inteligencia, las cuales requieren, como dice Ramos, de un ambiente de tranquilidad, mesura, organización y disciplina para su buen desempeño, así como para proyectarse hacia el futuro.

Es evidente que los mexicanos actúan contra natura. Esto es, atendiendo a que el ser humano es el hacedor de su propia existencia y que la hechura de su modo de ser parte del entorno próximo; el contexto histórico, el paisaje, el país y la sociedad donde vive, ya que es lo que mejor conoce y son estos elementos del entorno de los que extrae aquellos que mejor se adaptan a su particular proyecto de vida, cuyo resultado es la armonía entre el sujeto y el medio: los mexicanos no responden a esta peculiar nota de la ontología humana, sino, por el contrario, se aferran en negar su concreción, de tal manera que también niegan la mitad de sí mismos, considerando que su sociedad, su país y su pasado, pueden ser sustituidos por modelos de acuñación extranjera. Así pues, el mexicano comete el grave error de querer construirse un modo de ser tomando en cuenta el paisaje, el país, la sociedad y aun el contexto histórico de otras latitudes, que obviamente no corresponden a los rasgos caracterológicos de su ser. Este falso modo de ser, y lo consideramos falso porque no parte de sus propias circunstancias, crea una vida ficticia, ajena a sus peculiaridades concretas. De tal manera, los mexicanos niegan su humanidad en dos niveles: primero, no responden a la estructura lógica de su ser, el cual exige partir del propio entorno, para configurarse un modo de ser y proyectarse hacia el futuro. Segundo, el no partir de su circunstancia concreta para configurarse un modo de ser, sino de un contexto ajeno a su realidad, se fabrica una antropología regional no auténtica, en la cual se encuentra ausente una caracterología que lo identifique como este producto específico

de su propia historia, negándose así la posibilidad de proyectar su vida hacia el porvenir y por ende una finalidad orientadora de su existencia hacia metas que enriquezcan su humanidad para conformar su *antropología regional*. Quedan así desconectados del proceso de humanización universal y con un vacío de modo de ser regional.

Ante el panorama expuesto, tal vez podría pensarse que la vida del mexicano queda instalada en un callejón sin salida, desahuciada, sin esperanza alguna y sin la posibilidad de adquirir un *modo de ser auténtico*. Pero como bien lo apunta Ramos tanto en *El perfil del hombre y la cultura en México*, como en *Hacia un nuevo humanismo*, el sujeto, respondiendo a su estructura ontológica y a su construcción antropológica, es capaz de transformar sus circunstancias y, a la vez, transformarse a sí mismo, siempre y cuando sea consciente de las coordenadas espacio-temporales en las que está situado. Es decir, el sujeto determina la línea directriz de su existencia. Dicha existencia se instala en cuadros de civilización ya hechos. Para transformar la realidad circundante, el hombre mexicano debe contar con el acervo de experiencias colectivas que le brindan el conocimiento y la historia, así como con el análisis objetivo de su concreción y la visión clara de sus alcances y limitaciones.

Cuando el mexicano, poseedor de dos características altamente positivas para su desarrollo, la inteligencia y la vitalidad, sea capaz de: valorar su ser sin compararse con otros, distinguiendo las cualidades que fortalecen su ser y enriquecen su espíritu; desechando aquellos caracteres que empobrecen su existencia y la hunden en la desesperación y la oscuridad de ser; y haga un análisis acucioso de

su historia y de sus circunstancias presentes, tendrá la posibilidad de armonizar su ser con el mundo para configurarse un *modo de ser* que satisfaga sus necesidades reales.

* * * * *

Como se puede deducir de lo anteriormente expuesto, el autor de **El perfil del hombre y la cultura en México** no considera que el complejo de inferioridad sea de índole somática o psíquica, esto es, no es un elemento ontológico, inherente a la raza mexicana, sino el resultado del desfasamiento entre su ser y las coordenadas espacio-temporales en las que está situado, experimentando así una inadaptación al medio, el cual puede ser corregido cuando el connacional se percate de la desproporción existente entre su *querer* y su *poder*, matizado por las circunstancias y su constitución antropológica, creándose metas e ideales que estén a su alcance.

Asimismo, nuestro autor propone una distinción fundamental entre *forma de ser* y *modo de ser*. Distinción que permite una mayor comprensión de los diversos desarrollos humanos. Mientras la *forma de ser* hace alusión a la estructura de los entes del cosmos y la lógica que guardan en sí mismos y con respecto a los otros; el *modo de ser* sólo se refiere a la hechura del ser del hombre, en la cual el ser humano, al inventarse su forma de existencia, acuña notas que configuran su caracterología, esto es, el *modo de ser* apunta la manera cómo el hombre ha ido construyendo su existencia, matizándola y dándole nuevas texturas.

Otro hallazgo importante del doctor Ramos es la nítida distinción hecha entre antropología y ontología. Ciertamente la antropología filosófica, como disciplina, no es creación del autor, pero la diferencia realizada entre la ontología humana y esta nueva disciplina del conocimiento sí es de su cuño. A la ontología le está reservado el descubrir la lógica estructura de los seres del cosmos, incluyendo la estructura humana y la forma en la que coexisten; a la antropología le corresponde determinar cómo esta peculiar estructura del universo, llamada ser humano, configura su *modo de ser* en el mundo y cuáles de estas notas se convierten en caracteres permanentes de su manera de existir. Asimismo, esta nueva concepción de la disciplina nos permite hacer la valoración justa y adecuada de los diferentes y en ocasiones diametralmente opuestos desarrollos culturales, especificando su peculiar caracterología, sin desarticularlos del devenir humano universal.

Por otra parte, a los estudiosos de la filosofía les proporciona la posibilidad de crear categorías que respondan a la concreción de un núcleo histórico-social determinado, para que, partiendo de éstas, se inventen nuevas formas de vida adecuadas a los específicos cuadros de civilización.

Así, debe entenderse que la ontología es sustrato, condición necesaria de la que el ser humano despliega para construir su forma de existencia, es decir, la ontología es la plataforma de partida desde la cual el hombre se inventa un *modo de ser* en el mundo. Por

ello es la antropología filosófica la única disciplina que nos puede dar una explicación cabal del grado de humanización del hombre, en virtud de que recoge todas aquellas características que pasan a formar parte de la constitución humana en su constante construcción.

CAPITULO III

ÉTICA

1. LA FUNCIÓN DE LA ÉTICA EN LA HECHURA DEL SER DEL HOMBRE

La condición moral del hombre no es gratuita, surge de la necesidad que éste tiene de construirse un modo de ser. Como su constitución ontológica no prevé el desarrollo de su ser puntualmente, el ser humano se ve en la necesidad de inventarse un proyecto de vida, acorde a la concreción en la que está situado. Si bien es cierto que el hombre, dentro de las coordenadas espacio-temporales de su entorno, toma sólo aquellos elementos que se adecuan a su proyecto de vida, también imprime transformaciones regidas por la normatividad imperante en el universo.

El proyecto de vida del hombre es independiente en la medida en que responde a sus necesidades vitales, desde las más toscamente utilitarias hasta las más sublimes emanadas del espíritu. Pero es dependiente en lo referente a su conexión estructural con el mundo, pues para poder subsistir la inteligencia se adapta a las leyes rectoras del cosmos y a partir de la logicidad universal, hace surgir su peculiar modo de existencia y con él la finalidad que le da sentido.

Los individuos, los pueblos, así como los diversos desarrollos humanos, relativos a diferentes ambientes físicos y culturales, que matizan y le dan textura a su ser, proporcionan al entorno del hombre un plexo de significados. Dichos significados se encuentran íntimamente relacionados con los propósitos y finalidades elegidos por el ser humano para diseñar su existencia. Así, de acuerdo a sus peculiares necesidades existenciales y a las condiciones impuestas por el medio, los individuos le asignan un determinado valor a las cosas, a las relaciones entabladas con éstas y a los otros sujetos con los que coexisten; a sus actitudes en el mundo y a las finalidades delineadas como metas de su proceso de humanización.

Ahora bien, al dotar de valor a la finalidad trazada, fundamento y clave de su proyecto de vida, el hombre pone de manifiesto el carácter teleológico de su ser. Sólo un ente exento de existencia puntiforme, tiene conciencia de lo que ha sido, lo que es y lo que desea ser. Asimismo, sólo un ser con conciencia de su presente y su pasado puede proyectar su existencia hacia el porvenir, cuyas metas, ilusiones y propósitos son deseables por el gran valor que tienen para satisfacer y hacer posible la realización plena de su humanización, a través de las acciones efectuadas con el propósito de alcanzar la finalidad elegida para su existencia, conectando así su presente con su porvenir.

El proceso de humanización del hombre, cuyo propósito es la realización plena de su ser -proceso revelador del rasgo distintivo de la teleologicidad- no es ajeno a su realidad exterior. "Hay entre estos dos procesos una relación de condición a condicionado. En

cierto modo el proceso teleológico depende del causal, que es el más fuerte pero el más bajo; en cambio, el proceso finalista que es el más débil, es el más alto en categoría y es libre para dirigir su movimiento en cualquier sentido³². En virtud de la dependencia existencial dada entre las capas de ser, la vida humana está condicionada a la existencia de las capas inferiores a ella, de tal manera que el desarrollo de su ser es inconcebible, si a éstas no las consideramos como antecedente y soporte de su ser. Sin embargo, aun cuando el ser humano requiere de dichas capas de ser para garantizar su existencia, el significado y dirección que imprime a su proceso de humanización es creación y responsabilidad única del hombre, pues la construcción de los proyectos y finalidades rectores de su existencia y con ello el valor que le asigna, la realiza desde sí mismo, despertándose el impulso hacia ellos.

El hombre, al dotar al mundo de una serie de significados y proyectar su existencia hacia el porvenir, denota el grado de conciencia adquirido sobre su entorno, pero al mismo tiempo, posee conciencia de cómo debería ser éste. Así, la conciencia nos conduce del mundo de lo real al mundo de los valores; esto es, el hecho de prever cómo quiere que sea su existencia para hacerla más humana, conduce al ser humano a darle una plena justificación a su transcurrir en el mundo, mismo que cristaliza en el deseo de querer

³². Hacia... p. 55

cierto modo el proceso teleológico depende del causal, que es el más fuerte pero el más bajo; en cambio, el proceso finalista que es el más débil, es el más alto en categoría y es libre para dirigir su movimiento en cualquier sentido"³². En virtud de la dependencia existencial dada entre las *capas de ser*, la vida humana está condicionada a la existencia de las capas inferiores a ella, de tal manera que el desarrollo de su ser es inconcebible, si a éstas no las consideramos como antecedente y soporte de su ser. Sin embargo, aun cuando el ser humano requiere de dichas *capas de ser* para garantizar su existencia, el significado y dirección que imprime a su proceso de humanización es creación y responsabilidad única del hombre, pues la construcción de los proyectos y finalidades rectores de su existencia y con ello el valor que le asigna, la realiza desde sí mismo, despertándose el impulso hacia ellos.

El hombre, al dotar al mundo de una serie de significados y proyectar su existencia hacia el porvenir, denota el grado de conciencia adquirido sobre su entorno, pero al mismo tiempo, posee conciencia de cómo *debería ser éste*. Así, la conciencia nos conduce del mundo de lo real al mundo de los valores; esto es, el hecho de prever cómo quiere que sea su existencia para hacerla más humana, conduce al ser humano a darle una plena justificación a su transcurrir en el mundo, mismo que cristaliza en el deseo de querer

³². Hacia... p. 55

alcanzar un propósito o finalidad considerado valioso, para coronar su proceso de humanización. Al proponer una finalidad orientadora de su existencia, el ser humano reconoce que el último fin es él mismo, constituyéndose así, en un ser moral.

Cuando el hombre renuncia a los placeres pasajeros, a los satisfactores efímeros, con el propósito de alcanzar aquello que considera valioso para su existencia y enriquecedor de su espíritu, acaba por erigirse en sujeto moral. De tal manera, "El fenómeno moral se presenta a la conciencia inmediata del sujeto, como una exigencia que el mundo plantea a su voluntad [y también] como una exigencia que el sujeto impone al mundo [cuando] reclama más felicidad o más justicia a su vida"³³.

La elección misma de un modo de ser implica una moralidad, que subyace y sostiene la existencia humana, pues "Al buscar un sentido superior a su vida, [el hombre] descubre una multiplicidad de fines valiosos"³⁴, de entre los cuales debe elegir aquellos que mejor respondan al sentido justo de la vida. Y precisamente el sentido justo de la vida es aquel que, sin dejar de satisfacer el proyecto de vida del sujeto, no se debate en la estrechez y unilateralidad de apreciaciones subjetivas; sino, por el contrario, se fundamenta en el conocimiento objetivo de su entorno, permitiéndole apreciar cuáles de

³³. Más allá de la moral de Kant. Obras completas, t. I, UNAM, México, 1975. p. 187

³⁴. Hacia... p. 49

aquellos elementos constitutivos pueden proporcionar un enriquecimiento y satisfacción a la existencia humana, elevándola por encima del mero devenir mecánico, impuesto por las circunstancias en las que se encuentra situado.

Pero el logro de esta apreciación objetiva y justa de la vida sólo puede provenir de "...una visión universal de las cosas, de la cual se desprende su concepto de vida"³⁵.

Aquí, nuevamente Ramos hace patente la necesidad de apelar al conocimiento como factor determinante de nuestro modo de existir.

El poseer una visión universal de las cosas reclama del individuo la apropiación de las constantes de los fenómenos que permiten comprender el comportamiento de éstos y de los aconteceres del universo y por lo tanto, de su entorno. De esta manera, el sujeto tiene la posibilidad de efectuar la adecuada elección de aquellos elementos que mejor satisfagan las necesidades de la vida humana, sin llegar a violentar el equilibrio del cosmos y sin, por otro lado, transgredir la vida de los otros sujetos.

El conocimiento proporcionado por la inteligencia con el concurso de sus mecanismos auxiliares, permite aprehender y asignar su justo valor a las cosas, determinar, definitivamente, un proyecto de vida justo y por ende promotor de un espíritu preocupado por ascender a la plena humanización.

³⁵. Ib.

Ahora bien, de acuerdo con Ramos, "Toda concepción de la vida postula la preeminencia de un valor sobre los demás, y el enlace de los restantes en un orden sistematizado, de manera que el de más abajo es al mismo tiempo medio para otro fin, que a su vez conduce a otro, todavía más alto"³⁶. De esta manera, el autor considera que entre más reducido sea el conocimiento, más estrecha y limitada será la visión del sujeto sobre su entorno, y por lo mismo, menores serán las oportunidades de elegir adecuadamente una finalidad que eleve su grado de humanización; en cambio, si el conocimiento del sujeto es más amplio, su visión de la realidad será más universal e integral, y la valoración hecha sobre el mundo será más justa, permitiéndole elegir con mayor certeza, aquellos fines que coadyuven adecuadamente a su proceso de humanización, para alcanzar su fin supremo.

La plenitud de ser sólo se logra cuando el hombre, a través de la adecuada jerarquización valorativa de su entorno, posibilitada por el conocimiento del universo, es capaz de engarzar su proyecto de vida y su finalidad a la causalidad universal, sin diluir su ser en la misma, valiéndose de los elementos del cosmos para lograr su finalidad, guardando un perfecto equilibrio con el mismo. Esto no es otra cosa que el valor moral, finalidad más elevada y última del ser humano.

³⁶. *Ibíd.* p. 40

El ethos, sistema de elección valorativa, se constituye en un elemento caracterológico del ser humano de gran importancia, porque representa el producto de la hechura de su ser, sin el cual su existencia carecería de un fin valioso, susceptible de dar textura y color a su vida, sin el que no valdría la pena vivirla.

* * * * *

Hemos visto como el autor nos brinda los elementos que definen la necesidad del carácter ético de la vida humana. Nos permite distinguir entre causalidad y finalidad. Mientras la causalidad se instala en el orden meramente ontológico, la finalidad, en cambio, requiere del carácter antropológico.

La diferencia resulta clara cuando recordamos que todo existente tiene una estructura lógica engarzada a la causalidad universal, esto es, a la lógica misma del cosmos, la cual permite la aparición de ciertos fenómenos y la armonía entre ellos. Pero aun cuando existe esta estructura lógica de la totalidad, ella no persigue finalidad alguna, es decir, no tiene una meta expresa a la cual dirigirse, simplemente es, carece de proyecto.

Contrariamente a esto, la finalidad presupone la construcción de un modo de ser al cual le da sentido. El modo de ser se fija una meta o propósito deseable de alcanzar, y en el afán por lograrlo se configura una finalidad. El único ser que no tiene resulta su existencia desde su constitución ontológica, es el ser humano, por lo

cual es el único que se ve en la necesidad de confeccionarse un *modo de ser* en el mundo, dirigido a un propósito, a una suprema finalidad, de lo contrario no sabría hacia donde orientarse, para llevar a cabo una existencia plena.

Pero justamente porque el hombre no tiene una *forma de ser* puntiforme, los ingredientes de su existencia se van configurando gracias a la continua acción ejercida sobre el mundo, con el cual entabla una peculiar interrelación. Su fisonomía no surge de su constitución ontológica, sino de la hechura de su ser, de donde se desprenden ciertos caracteres que por el éxito obtenido en el proceso de humanización, pasan a formar parte de las notas valiosas para la conformación de cualquier ser humano, independientemente de las coordenadas espacio-temporales en las que esté instalado el individuo. Estos rasgos, constituyentes de la caracterología humana, no tienen un sustento meramente subjetivo; son producto de un proceso de adaptación, en el cual interviene también la inteligencia mediante sus múltiples amoldaciones al mundo, y a partir de las cuales construye y crea nuevas *formas de ser* para la existencia humana, imponiéndolas, de alguna manera, al mundo.

2. EL VALOR

Como quedo establecido en el apartado anterior de este capítulo, el ser humano tiende constantemente al valor. Su vida se mueve en virtud de una finalidad considerada valiosa y por ende deseable de alcanzar. En este apartado nos daremos a la tarea de establecer la manera cómo se configuran los valores.

2.1. La objetividad de los valores

Cabe interrogarnos cómo es posible que el hombre establezca la validez de las cosas o sus finalidades. Asimismo, nos preguntamos si los valores establecidos son válidos solamente para aquellos que los acuñan o, por el contrario, los valores persisten en sí mismos, independientemente de los sujetos.

En la primera opción los valores dependerían del capricho de los individuos, pues se consideraría valioso sólo aquello que causa placer o apetencia al sujeto, con lo cual los valores serían tan variables como el temperamento, el estado de ánimo o el interés de los individuos. La segunda opción entendería los valores como entidades subsistentes en sí mismas, sin el concurso del ser humano, en cuyo caso funcionarían a la manera de las leyes naturales, como dictados del cosmos, convirtiendo la vida moral en una simple variación de la causalidad y, en consecuencia, el hombre quedaría reducido a un ser de existencia puntiforme, sin proyectos ni finalidades. Los actos del hombre "...obedecerían a una

predestinación..."³⁷ y los valores serían una especie de leyes mecánicas que el hombre cumpliría como un autómatas. De esta manera, el hombre "...no [haría] más que dar un tremendo rodeo para obtener lo que el animal consigue fácilmente guiado por sus puros instintos"³⁸.

El autor de *Hacia un nuevo humanismo* se niega a aceptar cualquiera de las dos posturas. Por el contrario, para él los valores no son subjetivos, no dependen del placer, la emotividad o el interés particulares del individuo; pero tampoco piensa que los valores sean independientes de la constitución caracterológica de los seres humanos.

2.2. La configuración del valor

Ramos afirma que el hombre, al desprenderse de sí mismo y abrir su conciencia a la realidad de las cosas, descubre las cualidades de éstas.

El filósofo michoacano, utilizando el método fenomenológico, asevera que el sujeto, al desprenderse de condicionantes tales como los prejuicios, los deseos y los intereses subjetivos, puede aprehender las cualidades immanentes a los objetos, las personas o los hechos, por las cuales se consideran valiosos en sí mismos. Tal aprehensión, si bien requiere de esta actitud ingenua, exenta de los condicionantes del medio, es, hasta cierto punto, relativa, pues de

³⁷. *Ibíd.* p. 54

³⁸. *Ibíd.* p. 36

eliminar totalmente su entorno significaría dejar de ser hombre. El sujeto, para captar las cosas en sí, también requiere de un alto grado de sensibilidad, la cual sólo se adquiere estando en contacto con el mundo, ampliando su vista más allá de las realidades más próximas.

Sin embargo, el hombre no se contenta con el descubrimiento de los valores inherentes a las cosas, los hechos y las personas. La conciencia "...descubre también valores abstractos, separados de la realidad, por decirlo así, en estado puro"³⁹. De semejante manera, el hombre no sólo advierte las cualidades inmanentes a las cosas, sino también cómo deberían ser, construyendo valores que no se encuentran de facto en las cosas.

Tanto el descubrimiento de los valores efectivos de la realidad, como la proyección de cómo deberían ser implica que el sujeto tenga la noción de valores ideales, como premisa indispensable de toda noción valedera.

Las cosas deseadas, las deseamos porque sus características son valiosas. Pero también, trascendiendo esta mera aprehensión de las cualidades valiosas de las cosas, el sujeto tiene la posibilidad de construir, a partir de los datos proporcionados por el espíritu sobre su entorno, la manera cómo deberían ser, creando valores que, si bien, no están presentes en la realidad, la rebasan en la idealidad, fijándose como caracteres valiosos, aun cuando estén ausentes en la realidad misma, sin que por ello pierdan el valor proyectado, en

³⁹. *Ibíd.* p. 45

virtud de que se desprenden de ellos formas más perfectas y superiores con respecto a las ya existentes, cuya consecuencia es el mejoramiento y enriquecimiento de la vida humana en su proyección hacia el provenir; así, el autor habla, "... por encima de la realidad, siempre deficiente, la conciencia nos abre un mundo ideal de valores, en cuya virtud sabemos como debe de ser"⁴⁰.

Puede entonces afirmarse, aludiendo nuevamente a las ideas antropológicas y ontológicas del autor, que el valor de las cosas, los hechos y las personas se presenta en dos niveles. El primero corresponde a las características inherentes al objeto, contenidas en la lógica misma de su estructura. En un segundo nivel, el objeto no alcanzaría la categoría de valioso si no hubiese un ente capaz de percibir esas características valiosas. Ahora bien, el ser capaz de realizar tal aprehensión es un ser que posee la característica de captar la estructura de los entes.

2.3. Dialéctica de las capas del ser del hombre en la construcción de los valores

La construcción de los valores requiere de la participación de todos los constituyentes del ser del hombre. En tal construcción es determinante la manera cómo los sujetos aprehenden la realidad. La forma cómo el individuo atrapa las realidades del entorno determina el tipo de valores que construye.

⁴⁰. *Ibíd.* p. 46

Cada individuo aparece en el mundo bajo determinadas coordenadas espacio-temporales, las cuales se constituyen de peculiaridades tales como las costumbres, las tradiciones, las normas, el lugar geográfico, la historia, los valores y las finalidades de una concreción. El sujeto, para incorporarse al devenir de su entorno, debe aprehender las peculiaridades del mismo, con el fin de adaptarlas a sus necesidades vitales.

La amalgama entre las notas estructurales de su ser y la caracterología que se conforma a partir de la acción sobre el mundo, posibilitan el surgimiento de los valores morales, delineando un modo de ser dirigido a la plena humanización, siempre en proceso.

El ser humano, a través de su espíritu, se apropia de su entorno. El sujeto a partir de los datos que posee de la realidad, proporcionados por la vitalidad y la intuición, así como los dados por la inteligencia, construye valores. Es decir, la conciencia del sujeto conjunta las cualidades valiosas de los objetos y los constituye en valores. Pero la apropiación de la realidad no se reduce a la mera recepción. Después de haber asumido su entorno y con fundamento en él, el espíritu crea nuevas perspectivas de vida.

Cuando el hombre aprehende la realidad la encuentra defectuosa y a partir de los datos con los que cuenta concibe la manera cómo deberían de ser las cosas para tender a su perfeccionamiento. Así, el sujeto, contando con los datos de la realidad proyecta un *deber ser* para sí mismo y para todo aquello que le rodea, cobrando un nuevo sentido para su existencia, y en este simple acto de dar un nuevo

significado a ésta y a su contorno, el hombre forja valores que, si bien, en muchas ocasiones no llegan a cristalizar en hechos, se convierten en líneas directrices de su existencia.

La aprehensión de las realidades hecha por la intuición se fundamenta en la realidad misma, en virtud de que, la idealización de su *deber ser* se forja desde las cualidades reales de los entes. Las cualidades de las cosas, los hechos y las personas, atrapadas por la intuición, nos permiten construir, en forma ideal, cómo podrían ser mejores, constituyéndolas en valores. Y son justamente los valores lo que justifica nuestra vida, pues en vista a ellos nos configuramos nuestra finalidad.

Ahora bien, la forma cómo vivimos la aprehensión del entorno y el sitio que le asignamos a las realidades atrapadas con respecto a otras, hacen surgir en el alma ciertos movimientos hacia ellos, así como las preferencias prodigadas.

En el mismo instante en que atrapamos su validez, el alma es movida hacia este significado y lo matiza con una carga emocional que impele al individuo a realizarlo, de tal suerte que sin esta carga emotiva, el sujeto podría apreciar desde el espíritu el valor de las cosas, pero no se sentiría atraído a realizarlo, es decir, su voluntad no sería movida hacia dichos fines.

En última instancia, el valor sería inconcebible si no se diese la simbiosis entre la intuición y los movimientos del alma: esto es, entre la aprehensión de la estructura inmanente a las cosas y el sentimiento que despiertan estas cualidades en el alma.

Asimismo, cuando el sujeto concibe la forma como deberían ser las cosas para ser más perfectas, el alma imprime a este *deber ser* un sentimiento positivo que mueve a la voluntad a realizarlo y colocarlo como uno de los fines de su acción.

2.4. Función del valor en la vida humana

El hombre, como ya se explicitó, no sólo aprehende las características de los objetos, sino también es capaz de establecer cómo deberían de ser las cosas. Configura así valores no existentes en la realidad, considerados deseables porque proyectan el perfeccionamiento de su ser y de la realidad misma. Dichos valores se mueven independientemente de la realidad y constituyen la vida moral de los sujetos, valen por sí mismos, sin atender a su realización en los hechos concretos.

Cuando el individuo posee "El sentimiento de los valores [como] dato primordial de la conciencia moral, [ésta] incita a nuestra voluntad para obrar en el sentido del valor"⁴¹.

La conciencia, al percibir un valor puro, no realizado aun, se ve impelida a llevarlo a cabo por la cualidad valiosa que contiene, despertándose la necesidad de hacerlo efectivo en el mundo, en virtud de que, al coadyuvar al perfeccionamiento de la realidad y de sí mismo, *debe ser*. El *deber ser* es el puente entre lo ideal y lo

⁴¹. *Ibíd.* p. 48

real, en tanto atrae a la voluntad para hacer efectivo el valor. En la acción constante de la hechura de su ser -hechura en la que participa su ser completo, del cual la conciencia es su expresión más acabada- el hombre patentiza el *deber ser* que guía la voluntad a la realización de sí mismo. Los valores aun no realizados, pero que albergan en su seno el perfeccionamiento de la realidad y del sujeto mismo, se convierten en fines de su acción, proporcionando así sentido y valor a su propia existencia y a su entorno. De esta forma, los valores inciden en los acontecimientos reales, pues al dotarlos de un significado y por ende de un valor, es como el hombre se inventa metas para alcanzar los propósitos depositados en él. Así, el valor sólo cobra sentido como producto de las múltiples transformaciones del hombre mismo y de su entorno, es en ellas donde se hacen manifiestos los logros humanos y los valores que los gestaron; asimismo, son la evidencia de aquellos valores todavía no traducidos en hechos y acontecimientos, pues aunque no hayan arribado al mundo de la realidad, cierto también es que en vista a ellos, el hombre imprime cambios con el propósito de alcanzarlos, naciendo en su alma el sentimiento del valor moral y del *deber ser*.

El valor ético se constituye en el sentido superior que el hombre encuentra para su existencia, valor en el cual hace manifiesto su mayor grado de humanización, erigiéndolo en el fin último de su acción.

2.5. El conocimiento como factor adyacente en la configuración de los valores morales

Nos falta resolver cómo interviene el conocimiento en la aprehensión objetiva del valor moral.

Si bien recordamos, el acto de aprehensión de los valores de las cosas, los hechos y las personas lo realiza la intuición. Esta aprehensión imprime su huella en el alma, despertando el deseo de ciertas cosas, hechos, acciones y actitudes.

Pero estos sentimientos que se despiertan en el alma no nos impelen al deseo sin más, por el contrario, la misma necesidad de justificar y darle una finalidad valiosa a nuestra existencia, nos impulsa a explicarnos cuáles son las características por las cuales los deseamos, o bien, cuáles de ellas deberían poseer para acceder a su perfeccionamiento.

Es justamente en este momento en el que interviene esa función del espíritu denominada inteligencia. La inteligencia, mediante los datos de la intuición y la experiencia, se amolda a la realidad.

Habiendo captado como se producen los fenómenos, la inteligencia es capaz de crear nuevas formas de ser para las cosas y para el sujeto mismo. Es decir, partiendo de los datos proporcionados, se construyen y crean características que perfeccionan estas formas de ser que se muestran defectuosas. Así, si bien la inteligencia no conforma el valor, sí aporta elementos y características que se incorporan a la conciencia como un conocimiento del entorno.

posibilitándonos concebir la mejor manera de ser de las cosas. Esta concepción del perfeccionamiento de la realidad y de nosotros mismos, que a primera vista pudiese parecer meramente racional y destruir la postura de Ramos, en la cual afirma que la moralidad es un hecho netamente sentimental, queda totalmente descartada, pues la inteligencia, función reflexiva por excelencia, en un movimiento dialéctico se interrelaciona con la intuición, la vitalidad y los movimientos del alma.

Después de que la inteligencia forja su adecuación al mundo y sus leyes y la adecuación de éste al individuo, la intuición se encuentra en la posibilidad de atrapar nuevamente su entorno de una manera más perfecta y acabada, mediante la cual, esta última función del espíritu, vuelve a captar el mundo bajo una nueva dimensión, despertando en el alma nuevas emociones y sentimientos hacia el mundo y hacia el sujeto mismo del que emanan, proporcionando nuevos significados a las cosas, los hechos y las personas con los cuales se relaciona.

Esta nueva apropiación del mundo hecha por la intuición, produce en el alma movimientos de mayor sensibilidad, traducidos en sentimientos más elevados y más conscientes hacia la realidad, conservando, de esta manera, nuestra adhesión con el mundo, dándonos nuevos significados y valores tendientes al perfeccionamiento y armonía del todo y de la cosa en particular. De esta nueva concepción, depositada en valores, emanan nuevas finalidades para el hombre.

Así, el valor en sí mismo no es racional, es decir, no surge a partir de los datos objetivos proporcionados por la inteligencia. Más bien, las estructuraciones de la realidad hechas por la inteligencia son el fundamento del cual parte el individuo para construir valores más perfectos.

El hombre, gracias a la comprensión integral del mundo, tiene la posibilidad de asignar, con mayor precisión, el significado de las cosas y con ello la construcción de valores más justos, pues el conocimiento integral logrado sobre de la realidad despierta una mayor sensibilidad en el individuo para captarla en su justo valor.

Por lo tanto, la intuición no se intelectualiza, simple y sencillamente, cuando el sujeto obtiene una visión más clara y nítida de la realidad, gracias al conocimiento que tiene de la misma, la intuición se encuentra en la posibilidad de atrapar el mundo bajo una nueva perspectiva, de tal manera, la percepción de la intuición sobre la realidad es más fiel a sus estructuras, aun cuando no medie la reflexión.

* * * * *

Ramos nos ofrece una nueva dimensión de los valores morales, desde el momento en que los concibe como el producto de la hechura del ser del hombre.

Como consecuencia del proceso de humanización, el hombre construye su porvenir y en esta configuración de su existencia,

también construye y configura valores que le proporcionan a su vida una línea directriz para lograr su finalidad.

En efecto, los valores morales aun cuando tienen su sustento en las cualidades valiosas de las cosas, los hechos y las personas, son construcciones del ser humano, pues al considerar su existencia como valiosa, acuña valencias que lo posibilitan para guiar su vida hacia su finalidad, convirtiéndose, a la vez, en parte de su peculiar *modo de ser*; de tal manera, la independencia del valor con respecto al ser humano se produce cuando el valor, por sus mismas cualidades, trasciende a su hacedor para instalarse en la esfera de lo supraindividual. En este sentido se convierten en los orientadores de la acción del hombre, siempre dirigidos a un mayor grado de perfeccionamiento de nuestro ser. Así, el valor se constituye en un agente consolidador de nuestra humanidad, al ser producto de nuestra propia hechura.

Sin embargo, el valor no es estático. Desde la perspectiva samueliana se puede inferir que si el valor es el producto de la hechura del ser del hombre, los valores se enriquecen y perfeccionan en la medida en que los sujetos tienen una visión más fidedigna de su entorno y de sí mismos. De tal manera, cuando el hombre expande su ser mediante la comprensión del cosmos, es capaz de atrapar con mayor nitidez la estructura del mismo y por un lado, se encuentra en la posibilidad de descubrir el valor, dotando a su existencia de un significado, por el otro, de consolidar y enriquecer los valores ya existentes; y, finalmente, de crear nuevos valores que maticen y den textura a su transcurrir en el mundo.

Pero aun cuando el valor no es estático, esto no significa que sea relativo y varíe con la época y el lugar geográfico. El valor, al tener su sustento en la realidad, no pierde fundamento. Desde el momento de su gestación, su contenido esta conformado por sus notas y sus cualidades valederas, por lo cual trasciende la circunstancia origen, para instaurarse como una característica o cualidad deseable por lo que es en sí misma, incorporándose a la caracterología humana universal.

Ya instalado en su calidad de valencia en el núcleo de la caracterología humana, como un elemento guía de nuestra humanización, los individuos y épocas subsecuentes no lo modifican en su valencia misma, sino lo perfeccionan. Asimismo, el perfeccionamiento y afinación de los valores ya existentes nos conducirá al descubrimiento y construcción de nuevos valores, los cuales también trascenderán las coordenadas espacio-temporales origen, para ocupar el lugar que les corresponde dentro de la caracterología del hombre, como puntos de referencia en la construcción infinita de su ser.

Así, en virtud de que el valor se instaura como una construcción humana, objetiva e independiente de su hacedor, no puede haber cabida para el antivvalor. Suponiendo su existencia, ello implicaría que su hacedor sería el hombre. Pero el hombre no deconstruye, esto es, no crea líneas directrices abortivas de su proceso de humanización, pues este proceso es el propósito de su existencia, su misma estructura ontológica lo condiciona a la construcción de su ser y no a la desaparición del mismo. En todo caso, existen hombres que no acceden

al mundo de los valores y mueven su ser sin dirección consciente; en su conciencia hay una ausencia de asunción de valores, pero jamás la creación de antivalores.

En este sentido podemos hablar del disvalor. El disvalor aparece cuando el sujeto elige como fines lo que, por su naturaleza misma, son medios para lograr la finalidad auténticamente humana.

El equívoco se inicia cuando el hombre, para proporcionarle un significado a su vida, considera que debe tener, en lugar de ser. El que más tiene se siente mejor a los otros. Deposita su deber ser no en las cualidades valiosas que elevan y dirigen su ser hacia el perfeccionamiento; sino en las cosas externas y materiales. En esta tergiversación "La conciencia vive extasiada en las cosas del exterior, sin darse tiempo a percibir su propia existencia"⁴². Extasiado con las cosas del exterior, se produce en el sujeto una falsa actitud mental, y al darse la elección ésta sacrifica los valores más elevados, los del espíritu, por los valores más bajos, los materiales. El ser humano elabora entonces una jerarquización en la cual los valores auténticamente humanos quedan subordinados a los que proporcionan satisfactores efímeros, sujetos a la pasionalidad e intereses netamente subjetivos y externos, produciéndose el disvalor.

El disvalor es el medio erigido en fin de su vida, provocando un vacío de ser en el individuo. La guía de su existencia lo impulsa a alimentar los movimientos pasionales sin la mediación del acto reflexivo. El disvalor se gesta regularmente en el sujeto del

⁴². Más allá.... p. 193

conocimiento de su ser y de su entorno y por ello se orienta su acción hacia el cumplimiento de placeres pasajeros, sin establecer los beneficios futuros.

El disvalor se hace más evidente cuando, después de haber sido obtenidos los satisfactores efímeros, el individuo experimenta una sensación de desvaloración hacia sí mismo, pues se percata de que lo obtenido ha perdido valía después de poseerlo, cayendo nuevamente en la angustia. La postura samueliana con respecto a los valores, nos obliga a eliminar la dualidad de valencias, pues siendo el valor una construcción del ser humano, cuyo sentido es el mejoramiento de su ser mismo, el no tenerlos como guía de nuestra existencia, implica la carencia de la apropiación de nuestra finalidad y no la elección del antivvalor como una sustancialidad en sí misma.

3. LA LIBERTAD

En el primer capítulo se estableció la importancia de la libertad dentro de la vida humana. Se afirmó en éste que desde el punto de vista ontológico, el hombre posee la libertad bajo un doble aspecto. El primero se desprende del lugar que ocupa dentro de la estructura del universo y el segundo de las peculiaridades estructurales del propio ser del hombre.

Ahora nos daremos a la tarea de profundizar el tema sobre la libertad, en virtud de que en la filosofía samueliana juega un papel preponderante al considerarla no sólo selectiva, sino creadora.

3.1. Los dos aspectos ontológicos de la libertad

En el primer aspecto ontológico de la libertad humana, desde la misma estructura del cosmos, el hombre es libre con respecto a las capas inferiores del ser porque introduce una nota de ser que lo distingue de las otras capas. De esta manera, el primer ámbito de la libertad humana es compartido con las restantes *capas de ser*.

La libertad, desde la lógica estructura del cosmos, es inmanente al ser mismo en cuanto se concibe como el nuevo elemento que cada *capa de ser* introduce en la estructura inferior, haciéndola diferente y única con respecto a las otras *capas de ser*. Por ello es lícito afirmar: la libertad sólo tiene la posibilidad de existir dentro de un ordenamiento lógico del universo, en el cual cada *capa de ser* es dependiente de la inmediata inferior, en cuanto es el sustento que posibilita su existencia; pero teniendo como sustento mismo de su independencia las determinaciones de la *capa de ser* inferior, que le permite incorporar nuevas características, mediante las cuales adquiere un ser único y distinto al resto de los existentes.

El segundo ámbito de la libertad humana, desde su *onticidad*, responde a su muy específica estructura, en la cual se encuentra ausente una determinación puntual de su ser.

La libertad del hombre en este segundo ámbito, tiene como función la creación y construcción del ser del hombre, pues al no tener resuelta su existencia, se ve en la necesidad de inventarse un *modo de ser* que proyecte y garantice su porvenir, partiendo de la concreción de los individuos, en su *aquí* y su *ahora*. Aludiendo a la constitución ontológica del ser del hombre, la libertad aparece como

un elemento inmanente a su existencia, pues de no existir dicho elemento se puede inferir que la vida humana sería impensable, pues no teniendo un destino prefijado en sus notas estructurales, no podría subsistir sin contar con el libre albedrío para elegir, orientar y determinar la línea directriz de su existencia.

3.2. Libertad y teleologicidad en el ser humano

Ramos asevera que la libertad humana está exenta de las determinaciones teleológicas, lo cual es cierto si, como se apunta, la libertad es creadora y constructora del ser del hombre. En este sentido, no puede estar atada a una normatividad, pues desde el momento de ceñirse a la normatividad establecida, perdería su carácter creador y constructor y con ello se aceptaría implícitamente la vida humana como una existencia puntiforme.

Pero, la libertad no se ejerce en el caos, tiene su punto de partida en la conciencia, la cual contiene entre sus elementos conformadores el carácter teleológico. Gracias al ingrediente teleológico, el hombre posee una continuidad de existencia.

La conciencia nos revela el aquí y el ahora (presente); lo que ha sido (pasado); y contiene un proyecto del porvenir (futuro). La teleologicidad se fundamenta justo en este último punto, el porvenir. El porvenir es una construcción ideal elaborada por el ser humano para guiar su existencia hacia una finalidad. Pero esa finalidad a la que aspira aun no es, sólo aparece en el presente como una proyección de lo que puede ser, y como nada está prefijado en la existencia

humana, ésta puede inventarse un sinnúmero de posibles *modos de ser*. La libertad construye e inventa a partir de la realidad misma. Teniendo como punto de partida a la conciencia, la cual es teleológica en sí, la libertad extrae los datos que considera pertinentes para las construcciones realizar.

Las construcciones de la libertad, sustentadas en los datos proporcionados por la conciencia, no son meras modificaciones a lo ya existente. Por el contrario, la libertad, para construir los *modos de ser*, debe partir de la realidad para que sus construcciones, en el momento de ser llevadas o traducidas en acciones y actitudes, puedan cristalizar en hechos; sin embargo, estas construcciones son totalmente nuevas e imprimen elementos no existentes en lo ya dado, transformando al ser humano y a su entorno. De esta manera, la teleología funciona como punto de partida de la libertad, en cuanto es mediante ella que la libertad es conocedora de lo que ha sido y sus consecuencias en el presente, así como de las proyecciones futuras; pero, a la vez, la libertad proporciona a la teleología el elemento final que la constituye, el porvenir, pues es la libertad la responsable de las creaciones y construcciones sobre el futuro.

Como es evidente, la libertad guarda una estrecha relación con el carácter teleológico del ser humano. La *teleologiadad* y la libertad posibilitan la proyección del ser del hombre hacia el porvenir. La proyección hacia el porvenir no puede existir sin las elecciones libres de la conciencia, pero tampoco puede existir sin la *teleologicidad*, en cuanto ésta dota a nuestra vida de continuidad que nos permite proyectarnos hacia el futuro.

3.3. Antropologicidad y eticidad de la libertad

La libertad es un ingrediente más que confirma el carácter antropológico del ser humano. Ramos no desarrolla la idea en forma total, no obstante, tomando como punto de partida las ideas antropológicas, podemos inferir la relación entre éstas y el concepto de libertad.

3.3.1. Sustrato antropológico y libertad

Como ya explicitamos, la libertad no inventa sin más, toma como fundamento de su creación los datos ofrecidos por el entorno. Así, la libertad considera lo ya dado que aparece en la memoria tanto individual como colectiva (pasado) y las circunstancias espacio-temporales concretas, para construir lo porvenir y determinar las acciones a realizar, para traducir en realidades lo concebido. De semejante manera, la libertad introduce, a través de la voluntad, diferentes determinaciones en los procesos causales y en los ya establecidos por el núcleo social.

La libertad, desde la particular concepción del sujeto sobre el mundo y sobre sí mismo: desde sus tradiciones, sus costumbres, el lugar geográfico, las normas rectoras de su núcleo social, el arte, la cultura y por su puesto la política, así como desde los sentimientos y emociones que despiertan todos estos elementos en el alma, genera la construcción del porvenir. Así, la libertad humana sólo puede ser ejercida desde su antropologicidad.

El ejercicio de la libertad exige el concurso del ser del hombre en conjunto, completo, manifiesto en la conciencia, actuando desde sus peculiares matices antropológicos, y con fundamento en el conocimiento y apropiación de su entorno y de sí mismo. Siguiendo las palabras del autor, "Cada individuo tiene por fuerza que inscribir su vida dentro de los cuadros de civilización que la sociedad ha creado"⁴³. Pero tomando como punto de referencia el cuadro mismo de civilización, la libertad crea formas de vida que trascienden y enriquecen la existencia humana, incorporando nuevas notas caracterológicas a su ser, definiendo una fisonomía conducente a un mayor grado de humanización.

3.3.2. El carácter moral de la libertad

La libertad, según Ramos, dota al hombre de su carácter moral. La libertad se encuentra en el sujeto "...como algo que le pertenece para que, en rigor, su voluntad sea propiamente libre"⁴⁴.

La libertad, desde su ejercicio más acabado y humano, pertenece al ámbito de la moral, encontrando su mayor realización en dicho ámbito porque le permite al sujeto realizar una de las funciones propiamente humanas, la elección. La elección es el acto mediante el cual el hombre determina su forma de vida. Cuando el ser humano elige

⁴³. Hacia... p. 31

⁴⁴. *Ibíd.* pag. 55

su modo de existir, está considerando todas aquellas cosas que además de tener un significado para él, son valiosas en sí mismas, por lo cual son enriquecedoras de su espíritu.

El hombre, dentro de los valores, las normas y las finalidades establecidas por la sociedad, tiene la posibilidad de elegir aquellas que considera se adecuan mejor a su peculiar percepción y finalidad sobre el mundo y sobre sí mismo. En este acto de elección, el individuo no se concreta a la mera selección de aquellos valores y normas que servirán de directriz a su existencia; por el contrario, cuando el sujeto elige determinados valores y normas los dota de un nuevo significado y estimación, distinto a los que les dan otros sujetos. Este simple hecho, en el cual el individuo le da una nueva dimensión valorativa a los valores y normas elegidos para orientar su vida, se convierte en un acto creador; producto del ejercicio de su libertad.

La elección realizada por la libertad produce ciertos fenómenos morales, tales como la responsabilidad, la imputabilidad y la culpa. Sólo un ser libre para elegir su forma de vida y con ésta sus valores y finalidades, puede experimentar la responsabilidad, la imputabilidad y la culpa. El sujeto, al constituirse en el hacedor y constructor de su existencia, es el único que experimenta el sentimiento de responsabilidad, pues nadie más puede asumir los efectos de sus deseos, sus intenciones y sus actos. Cada individuo, a partir de su concreción, elige libre y conscientemente los valores que mejor convienen a su perspectiva de ser. Esta perspectiva de ser se propone una finalidad y las acciones para alcanzarla. En este

sentido, la responsabilidad en el individuo no se reduce a la mera asunción de las consecuencias de sus decisiones y actos. La responsabilidad también implica la previsión de los efectos de las decisiones y actos elegidos, así como la capacidad de corregirlos o modificarlos desde la previsión misma.

Por otra parte, el ente poseedor de una libertad constructora y creadora es el único al que se le puede atribuir una acción, esto es, se le puede imputar una acción, un deseo o una intención por ser su causante.

A partir de la atribución de ciertas acciones, decisiones, deseos, intenciones o actos, al sujeto se le puede imputar una culpa. La culpa, dentro de la obra samueliana, puede tomar una nueva dimensión si se la interpreta como una transgresión a una serie de normas y valores, sin que la intención sea propiamente la agresión o lesión a alguien o a algo, de manera deliberada. Más bien, el propósito que subyace en las intenciones del sujeto transgresor de lo establecido, es el de construir y proyectar su propia existencia. La alteración causada por el transgresor a las condiciones de vida ya establecidas puede ser, en este caso, positiva, si consideramos que dicha transgresión imprime elementos novedosos que elevan su carácter humano en el proceso de humanización, delineando así nuevas finalidades para la existencia misma del transgresor y para la existencia de los otros sujetos. Esta modalidad de la culpa no es aplicable a cualquier alteración al entorno. Habrá muchas ocasiones en que tal irrupción resulte nociva, si la alteración provocada es destructiva.

Aun cuando Ramos no trata en detalle los fenómenos morales, sólo los menciona, es válida la explicación que sobre ellos se expone, en cuanto la libertad humana supone la innovación; cada innovación se presume irruptora del orden establecido y por ende causante de un desequilibrio. No obstante, al asimilar los elementos irruptores, se produce una nueva normatividad, creando así un orden superior.

Por otra parte, estos fenómenos morales parecen ser manifestaciones emotivas. Desde el momento en que asumimos la responsabilidad, la imputabilidad o la culpa, del alma emanan ciertos sentimientos que nos mueven a aceptarlas, ya sea de manera positiva o negativa. Así, la responsabilidad asumida la podemos sentir como algo agobiante para nuestro ser, o bien, como agente posibilitador del enriquecimiento y ensanchamiento de nuestro ser. Lo mismo sucede con la imputabilidad y la culpa.

* * * * *

La libertad humana, siendo un elemento constitutivo de la estructura ontológica del ser humano, encuentra su real manifestación en el ámbito antropológico-moral, pues es en éste donde se ejerce con plenitud.

Si bien, el doctor Ramos sólo apunta en *Hacia un nuevo humanismo* que la libertad humana debe ser tratada desde la antropología filosófica, la misma obra samueliana nos permite y más aun, nos exige pensar la libertad dentro de la dialéctica antropológico-moral. Desde

la asunción valorativa que el sujeto hace del mundo elige, proyecta y construye su existencia, dotándola de un nuevo significado y valor, haciendo lo mismo con su entorno; esta nueva valoración lo conduce a transformarse en comunión con el mundo.

La libertad, desde la perspectiva de Ramos, sólo se puede ejercer y ser vivida desde la circunstancia del individuo: desde las normas y los valores; desde las determinaciones históricas y sociales; desde la geografía y la naturaleza de su entorno; desde ahí, la libertad inventa, elige y construye el porvenir del ser humano. La connotación de la libertad inferida de la filosofía de Ramos, nos permite pensar que en ella aparecen dos elementos: el *querer* y el *hacer*.

La libertad es *querer* cuando inventa, crea, proyecta y pre-vé el por-venir. Pero a la vez, la construcción, la creación, la proyección y la previsión se convierten en un *hacer* cuando el sujeto, en vista a lo proyectado, lo creado, lo construido y lo previsto, empieza a configurar su fisonomía caracterológica. Dicha configuración caracterológica comienza cuando el deseo se despliega en el *alma*, por los sentimientos o cargas emocionales depositadas en lo creado, lo proyectado, lo construido y lo previsto, provocando el movimiento de la voluntad hacia la obtención de los mismos. Pero la libertad también es *hacer* en tanto selecciona las acciones que deberán ser realizadas para el logro de sus propias construcciones y creaciones; para que lo proyectado y lo previsto cristalicen en realidades. Asimismo, las acciones realizadas por el individuo para lograr lo

propuesto, regresan la libertad al ámbito del querer. A través de su acción sobre el mundo, los sujetos se abren nuevas brechas y horizontes que posibilitan el surgimiento de nuevas creaciones, construcciones y proyectos.

Por lo antes expuesto, no nos parece arriesgado afirmar que, para el maestro michoacano el ejercicio de la libertad conlleva completo e íntegro el ser del hombre, pues en sus creaciones, sus construcciones y sus proyecciones concursan el alma, el espíritu y la vitalidad.

3.4. Persona y personalidad

Aludiendo a la connotación del lenguaje cotidiano, se considera persona a todos los seres humanos. Pero nuestro autor piensa que la "Persona es una fisonomía que el sujeto se da a sí mismo por el ejercicio espontáneo de su voluntad más íntima, cuando actúa, piensa o siente con plena libertad"⁴⁵.

3.4.1. Persona

El primer signo que descubre a la persona, es el acto de elección de los valores espirituales sobre los impulsos naturales. El segundo acto distintivo consiste en la elección de aquellos valores puros que, por su calidad, nos ponen en la posibilidad de adquirir un mayor grado de humanización. En este momento el sujeto adquiere la

⁴⁵. *Ibíd.* p. 60

categoría de persona, porque tiene conciencia de los valores y de sí mismo como valor. En otras palabras, el ser humano "...es persona sólo como entidad axiológica, como ser dotado de conciencia valorativa y además como 'portador' de valores"⁴⁶.

El hombre ama, piensa, siente e imagina de manera personal. La persona es el centro de los actos del espíritu, es la forma como el individuo hace manifiesta su acción en el mundo, con el propósito de alcanzar los fines seleccionados, por lo cual sólo puede ser percibida en la ejecución. Es decir, en la toma de acciones políticas, morales o económicas, así como en la toma de acciones intelectuales, religiosas o artísticas. Así, la persona es un fin para sí misma y no puede ser usada como medio, erigiéndose, de este modo, en ser moral.

La persona, desde el momento de elegir su *modo de ser*, se convierte en sujeto creador. La creación en este nivel se distingue por el simple hecho de que la elección efectuada, sólo corresponde al sujeto que la realizó y con ésta le imprime una nota distintiva a su *modo de ser*, aun cuando en lo elegido no se efectúe modificación alguna.

Es en la persona donde se manifiesta el espíritu como un conjunto "...complejo de actos ordenados dentro de una unidad..."⁴⁷ dirigidos a un fin. En la persona se realiza la auténtica moralidad. Su voluntad se presenta como una voluntad moral. La voluntad moral mueve su querer hacia algo valioso en sí mismo.

⁴⁶. Ibid. p. 63

⁴⁷. Ibid. p. 20

En la persona se proyecta el fenómeno general de la espiritualidad, en virtud de que el hombre es el hacedor de su propia existencia y ésta es posible sólo cuando elige libre y voluntariamente su modo de existir -manifiesto en las acciones constantes sobre el mundo-. La persona es la portadora de la caracterología o grado de humanización alcanzado por el hombre en el transcurso de la historia. En la persona se actualiza la peculiar manera de ser del hombre, en sus actos se revela la caracterología que la humanidad, en su conjunto, se ha confeccionado, haciendo manifiesto su grado de espiritualidad.

3.4.2. Personalidad

Aun cuando en la persona se actualiza y proyecta la espiritualidad del ser humano, no es ésta la que inscribe los cambios caracterológicos del hombre. Existe un grado de humanización más excelso: la personalidad.

Se considera que la persona adquiere personalidad cuando imprime notas novedosas en los cuadros de civilización ya establecidos. Pero, ¿quiénes son los sujetos a realizar esta obra?

Un hombre con personalidad es aquel que se opone al mundo. El oponerse al mundo significa que "...nos sentimos del todo diferentes a éste, somos personales..."⁴⁸. El sujeto que se siente diferente al

⁴⁸. Hipótesis. p. 53

mundo es un hombre individualizado, inconforme con los lugares comunes de la moralidad. El espíritu individualizado no se opone al mundo a la manera de un acto reflejo de rebeldía irracional. Por el contrario, estos espíritus gobiernan las fuerzas del carácter dirigiéndolas hacia ciertos fines objetivos, liberándose de las sujeciones impuestas por las leyes biológicas y psicológicas, inmanentes al individuo.

Los espíritus individualizados trascienden las determinaciones de su entorno "...para transformar al mundo en un orden superior, orientado hacia fines valiosos."⁴⁹ No sólo seleccionan las ideas y las cosas valiosas en sí mismas, sino también la libertad que potencializa al oponerse al mundo, los hace capaces de confeccionarse un propósito respecto al porvenir, en el cual descubren nuevos valores.

El sujeto creador de valores objetivos no se guía por intereses mezquinos y subjetivos; parte de las cosas en sí mismas para confeccionarles características que las perfeccionen. Y para poder dotar a las cosas de las notas perfeccionadoras de su ser, es menester que el individuo tenga conocimiento de éstas en sus caracteres estructurales.

Los valores creados o descubiertos por los espíritus superiores, se objetivizan en las obras de cultura; y es de esta manera como los valores pasan a pertenecer al dominio público.

⁴⁹. Hacia... p. 47

Como es evidente, la personalidad no es una entidad en sí misma, sino producto de los actos personales del individuo. Los actos personales del individuo se distinguen de otra clase de actos, porque son realizados en forma consciente, están cargados de la peculiar concepción que posee del mundo y de sí mismo, la cual manifiesta los valores y fines perseguidos.

La personalidad se manifiesta cómo el control del individuo sobre sus actos. El control sobre sus actos pertenece al individuo que no se deja arrastrar por sus circunstancias o por su subjetividad, sino, por el contrario, dicta a su actividad una dirección determinada, obediente a las normas de la verdad, de la moral o de la estética, expresando, de esta forma, el dominio de una voluntad superior, moral, reveladora de los valores más altos, desde los cuales toma decisiones con carácter activo y espontáneo. Los valores descubiertos o creados por la personalidad, no sólo configuran el modo de ser del sujeto; trascienden a su creador o descubridor, para instalarse en el plano de lo supraindividual.

No obstante, el hombre constructor de valores, siempre aporta a los mismos algo original y novedoso que emerge de la peculiaridad de su personalidad. El ser responsable del perfeccionamiento y enriquecimiento de los valores ya existentes, así como de los cambios generados en éstos por la aparición de los nuevos valores, es el hombre con personalidad, por ello ésta sólo puede ser concebida como un *deber ser*.

3.4.2.1. La personalidad y la confección del porvenir del ser humano

El hombre con personalidad no se debe a sí mismo. En virtud de que las normas y los valores orientadores de su existencia responden al perfeccionamiento de las cosas en sí mismas y al de su propio ser, se convierte en un ser para otro. El hombre con personalidad es un ser para otro en tanto los cambios e innovaciones que imprime en su entorno o en su vida, no sólo alteran y modifican su existencia, sino también alteran y modifican la existencia de los otros hombres. Al proporcionar nuevos valores que modifican la concepción del mundo y de sí mismos de los otros sujetos, hace emerger nuevos proyectos sobre el porvenir y su finalidad. Así, la personalidad tiende nuevos puentes entre la idealidad -el cómo deberían de ser las cosas y las situaciones para configurar una mejor manera de existir-, y la realidad -lo que está siendo-. De esta forma, la personalidad se constituye en un *deber ser* para con los otros, porque lo creado y lo realizado.

En este sentido, podemos decir que los hombres con personalidad dotan a la existencia humana de una caracterología, o en otros términos, proporcionan los elementos configuradores de las antropologías.

La personalidad entrega los nuevos valores al dominio público, a través de la obra de cultura. Justamente es en la obra de cultura donde se ofrece el valor ya realizado. El valor queda así adherido a la obra como parte de ella misma. Ello no quiere decir que el valor concretizado en la obra elimine a su creador. Por el contrario, el

valor pertenece en exclusiva al autor de la obra como su creador, pues en la obra deja plasmado el valor mismo de su personalidad, su valor moral. Y aunque el valor impreso en ella lo trasciende, para instalarse en el terreno de la supraindividualidad, independizándose de su constructor para formar parte del patrimonio de la humanidad, jamás dejará de estar presente la peculiaridad de ser, única e irrepetible de su creador. La obra queda sellada con el ser irreproducible de la personalidad que lo hizo emerger al mundo.

3.4.2.2. La personalidad y el carácter psicofísico

La manifestación de la personalidad no está exenta de ciertas limitantes. En efecto, el sujeto que se opone al mundo lo hace desde su carácter. El carácter se configura de determinadas estructuras de la vida psicológica que, en su conjunto, delimitan un tipo psicofísico específico. Algunos de estos tipos psicofísicos son el intelectual, el intuitivo y el sensitivo.

Dentro de los diversos tipos psicofísicos sólo cabe una forma de expresión de la personalidad. A partir de su tipo psicofísico, el individuo elige cierto tipo de valores, los cuales complementan su carácter y ordenan y encauzan su existencia. Como instala los valores por encima de su carácter psicofísico, su finalidad es objetiva y trasciende la individualidad del sujeto. "Los matices de la personalidad -considera Ramos- se traslucen, sobre todo, en las cosas que el individuo selecciona y acota para formar un mundo propio"⁵⁰. La

⁵⁰. *Ibíd.* p. 63

personalidad se constituye así en el acto más acabado de la libertad humana, en la cual la construcción del propio ser no responde al ámbito de la subjetividad del individuo, sino, como bien lo hace notar Ramos, responde a la objetividad del espíritu mismo, expresada en valores morales, intelectuales o estéticos. El sujeto con personalidad brinda al resto de los hombres un nuevo modo de ser depositado en valores, que logran virar el timón de nuestra existencia hacia fines que, de alguna manera, garantizan una mejor forma de vida, más plena, más humana.

Cerraremos este apartado con unas palabras del autor que sintetizan la importancia de la personalidad: "Estoy convencido de que en moral [y en la configuración antropológica del hombre], una sola cosa es necesaria: sentir respeto por la personalidad propia (o en otros términos), que cada cual cumpla con su destino"⁵¹, siendo fiel a sí mismo.

* * * * *

Ramos dinamiza la personalidad y con ella la libertad y los valores, materia prima de la que se nutre para existir, junto con las peculiaridades antropológicas del entorno y las psicológicas inmanentes al individuo. De esta forma, la personalidad se convierte en el centro actualizador del espíritu, en cuanto se constituyen en la manifestación más acabada del hombre.

⁵¹. S. Ramos. Hipótesis. p. 52

La personalidad se presenta como la conjunción de las otras regiones ontológicas porque es en ésta donde cobran sentido, gracias a la comprensión que logra de las mismas. En el momento de la creación las objetiva y actualiza en obras de cultura, patentizando en ellas las modificaciones caracterológicas del proceso de humanización.

4. LA VIDA MORAL DEL HOMBRE

El hombre realiza sus actividades siempre dentro de una unidad colectiva. Las unidades colectivas son de diversa índole y revelan invariablemente el *modo de ser* de los individuos que las constituyen.

Seguindo a Scheler, Ramos distingue tres especies de unidades colectivas: la *comunidad vital*, la *multitud* y la *sociedad*. La *comunidad vital* es la gestora del conjunto social, el cual se mueve naturalmente hacia la conservación del grupo humano, tal es el caso de la familia, la tribu, el clan y la clase social o profesional. La *multitud* es la unidad colectiva "...constituida por el contagio y la imitación involuntaria que se mueve impulsada por el instinto"⁵². Y finalmente, la *sociedad*, la cual se forma conscientemente por promesa o contrato entre los individuos y tiene como sustento una base primordialmente jurídica.

⁵². Hacia... p. 66

Las unidades colectivas presentan diferentes líneas de desarrollo en sus prácticas sociales, las cuales son expresión del trabajo en común de los individuos que se orientan a determinados propósitos. El trabajo en conjunto de los sujetos sobrepasa a los individuos particulares.

De esta manera, el devenir existencial de cualquier hombre siempre se cumple en comunidad, bajo cuadros de civilización ya existentes. Dentro del cuadro de civilización en el que deviene su existencia, aparecen ciertos valores o disvalores hacia los cuales se dirigen las acciones del conjunto social, determinando así la configuración caracterológica del grupo. Del trazo caracterológico del conjunto emanan, por decirlo así, dos clases de unidades sociales; unas con desarrollos inauténticos y otras con devenires auténticos. A las primeras las llamaremos colectividades impersonales y a las segundas personalidades colectivas.

Cabe aclarar que el filósofo michoacano no hace la distinción anterior, de hecho solamente hace referencia a las personalidades colectivas. Sin embargo, como uno de los objetivos del presente trabajo es tipificar, de alguna manera, la textura y fisonomía del mexicano, nos hemos permitido hacer esta distinción entre dos clases de desarrollo en las unidades colectivas, sin, por supuesto, ser infieles a los conceptos del autor y sí empleando sus ideas eje para derivar y justificar la existencia de las comunidades impersonales.

4.1. Las unidades colectivas

En las unidades colectivas, los individuos se relacionan siempre de manera jerárquica, es decir, se forma una interconexión en la que unos dependen de los otros, quedando en la parte superior de la jerarquización aquellos que orientan al núcleo social, debido a que, de alguna manera, hacen prevalecer las peculiaridades rectoras de su propia existencia. Regularmente estos individuos son los gobernantes, los líderes, los intelectuales y los artistas.

La orientación de las unidades colectivas depende primordialmente del grado de conciencia asumido por sus miembros. De tal suerte que, a menor grado de conscientización de los sujetos, la unidad colectiva será presa fácil de una mala orientación; mientras que a un mayor grado de conscientización de los sujetos, corresponde una unidad colectiva responsable y deliberante.

4.1.1. Colectividades impersonales

Las colectividades impersonales se caracterizan por un desequilibrio ocasionado por la hegemonía de la vida material, en la cual se encuentran ausentes los valores espirituales. En esta clase de unidades colectivas "La conciencia natural vive siempre extasiada en las cosas externas, sin darse tiempo a percibir su propia existencia"⁵³.

⁵³. Más allá.... p. 153

Los hombres pertenecientes a esta clase de comunidades, sufren una tergiversación de valores y elevan los medios a la categoría de fines, alterando la vida realmente humana.

El hombre de las comunidades impersonales carece del privilegio de la libertad, vive encadenado a los deberes impuestos por su núcleo social, los cuales acata sin la mediación del acto reflexivo. Los deberes emanados de la tradición, la costumbre y la historia, los cumple siempre impuestos desde el exterior, sin cuestionarse acerca de su validez y sin cuestionarse si efectivamente lo dirigen al cumplimiento de su verdadera finalidad. Guía su existencia hacia la línea de menor resistencia. Su vida moral se rige por la moralidad en uso, es decir, por prejuicios, impulsos gregarios y mimetismos sociales.

Como este tipo de sujeto no se opone al mundo, se deja arrastrar por sus impulsos y el medio. Al carecer de una individuación efectiva, la manera de conservar una supuesta individualidad consiste en la imitación social, que lo hace sentirse perteneciente a la comunidad. Sus impulsos gregarios lo conducen a realizar acciones no porque las desee y las considere valiosas, sino porque es la única manera de considerarse parte del grupo.

Este hombre que sólo vive de su *yo social*, cuenta con una voluntad meramente habitual. Sus acciones las dirige a la obtención de objetos que lo ponen en igualdad de circunstancias con los demás, no importando si realmente enriquecen su espiritualidad.

El hombre indeliberante concreta su existencia a la realización de los actos sociales, vertidos en formas preestablecidas que adopta tal como se le ofrecen, subordinando su voluntad personal al cumplimiento de estos actos sociales, con el simple propósito de adaptarse a la función social que desempeña.

Cuando el hombre vive su existencia sólo a través de su yo social, refiere todas sus acciones a su subjetividad, irreflexiva e indeliberante. Su conducta se rige de manera mimética, sólo es capaz de percibirse como una individualidad aislada, cuya única forma de existir es en la masa indiferenciada, siguiendo obsesivamente los valores generales fijados por la *caracterología* de la unidad social a la que pertenece. El hombre indeliberante se orienta a una finalidad pero sin comprenderla, sin apropiársela, sólo por imitación involuntaria. Su movimiento de ser se torna instintivo y gregario, disolviéndose en la multitud. Por ello, en su actuar se encuentran ausentes la libertad auténticamente humana y la responsabilidad.

Los sujetos rectores de dichas unidades colectivas, en general, conservan las mismas características de los hombres vulgares. Al igual que el sujeto impersonal, vive extasiado por las cosas del exterior: eleva los medios a la categoría de fines; se concentra en sus deseos subjetivos e irreflexivos; y su acción la reduce a la obtención de lo inmediato y efímero. La diferencia, apenas dibujada, reside en que el sujeto rector deposita su valía en la sobreestimación del poder y en la supuesta superioridad conferida por

éste. El poder se convierte en sinónimo de el tener, porque la posesión de satisfactores efímeros le da la apariencia de ser más. Sus normas y apócrifos valores no están sustentados en la realidad, por lo cual son valederos en cuanto satisfacen los caprichos, los gustos y los intereses particulares de ciertos sujetos. En tal caso, los disvalores portados por los sujetos rectores no pueden ser asumidos como verdaderos valores por la conciencia, y la única manera de hacerlos prevalecer es la imposición.

Este tipo de sujeto rector es tan esclavo como el hombre vulgar, pues ambos están al servicio de los disvalores. En esta persecución de lo externo, ajeno a su naturaleza, el individuo pierde el camino del auténtico fin humano, su propio ser. Se entrega así a los satisfactores efímeros que lo deshumanizan. La moralidad rectora es inauténtica en virtud de que guía su existencia mediante normas y valores no comprendidos, pero que le garantizan su aceptación y por ende su pertenencia al grupo.

Las comunidades impersonales se pueden describir como unidades colectivas indeliberantes, miméticas y gregarias, carentes de una finalidad auténtica porque se mueven por impulso, repitiendo los mismos patrones erráticos en su historia, los cuales son matizados por los cuadros de civilización impuestos desde el exterior.

4.1.2. Personalidades colectivas

Las personalidades colectivas emanan de las unidades sociales donde los sujetos ejercen su voluntad libre y conscientemente.

En las unidades colectivas con personalidad los individuos reconocen como conjunto, un orden de valores que tienden voluntariamente a realizar, mediante ciertas actividades dirigidas a su cumplimiento. El cumplimiento de valores y fines elegidos por el conjunto se realiza con el consentimiento y compromiso que todos y cada uno de sus miembros adquiere para con el grupo, expresado en "...una conciencia, una voluntad, una responsabilidad colectivas..."⁵⁴, esto es, de manera solidaria. La solidaridad se presenta en las unidades colectivas donde existe un alto grado de diferenciación; es decir, donde los sujetos no se diluyen en la masa, sino, por el contrario, donde éstos, al elegir libre y conscientemente sus valores y finalidades, trascienden su individualidad, creando una jerarquía axiológica supraindividual que entregan al grupo. Al trascender su individualidad, el sujeto se une a los otros sujetos, que comparten con él los valores supraindividuales. Solidariza con el otro para cumplir sus proyectos de vida, apoyados en los valores objetivos.

De esta manera, el sujeto consolida su individualidad, como parte diferenciada del grupo, que coordina y complementa con el peculiar quehacer de los otros sujetos.

⁵⁴. S. Ramos. Hacia... p. 68

En otras palabras, la solidaridad es posible donde los sujetos han comprometido su existencia como un valor en sí mismo; compromiso expresado en obras de cultura que brinda al núcleo social y que consolidan y elevan la espiritualidad del grupo como tal.

Las personalidades individuales, al entregarnos sus construcciones valorativas en las obras de cultura, adquieren un *deber ser* social. Desde el momento en que ofrecen un nuevo *modo de ser*, orientan la existencia de la unidad social, se comprometen con ésta; son responsables de los virajes efectuados en el proyecto de vida de la comunidad. Pero, a la vez, la unidad colectiva comparte la responsabilidad en la construcción de la *caracterología* del conjunto, al asumir e incorporar a los valores ya establecidos, los valores de reciente creación, dotando de una nueva dirección y con ello de una nueva dimensión su existencia. De esta forma, la libre elección de cada individuo, se solidariza con la libre elección de los otros.

En semejantes unidades colectivas, el grupo se presenta como espiritualidad solidaria entre los hombres, opuesta a las tendencias de individuación subjetivas y aislantes.

Los hombres que constituyen las personalidades colectivas tienen como responsabilidad ser fieles a sí mismos. La fidelidad hacia sí mismo se refleja en la unidad social a través de la *caracterología* peculiar del grupo; pero a la vez, en virtud de que los valores guía del conjunto son válidos en sí mismos, permiten al grupo instalarse dentro de la universalidad, por erigirse en portadores de notas *caracterológicas* válidas para cualquier sujeto, allende su circunstancia.

4.1.3. La crisis del humanismo

A decir de Samuel Ramos, las sociedades contemporáneas están en crisis, "Alrededor del humanismo -afirma- se agita no sólo un problema estético o académico, sino hondamente moral..."⁵⁵, cuyo origen se encuentra en la ruptura del ser del hombre en dos esferas, que aparentan ser irreconciliables: el espíritu y la materia. Esta dualidad que opone al espíritu y a la materia, coloca al individuo en una disyuntiva excluyente, en la cual, o elige los valores espirituales o los valores materiales.

En nuestra época, los individuos han optado por los segundos. Dichos valores se hacen evidentes en las direcciones tomadas por las organizaciones políticas, sociales y económicas, e incluso en las orientaciones adoptadas por el arte y la ciencia. La edificación de la civilización material ha conducido al hombre a adaptarse de manera mimética a las exigencias del medio, sojuzgando así al espíritu.

La inversión y separación de los constituyentes del hombre, ocasionan que las funciones espirituales tales como la inteligencia y la voluntad, así como los movimientos del alma, sean vistos como una prolongación de los instintos, confinándolos "...a servir de un modo indirecto a los intereses de éstos"⁵⁶.

La supremacía de los instintos sobre las funciones del espíritu, produce en el ser humano un desequilibrio interno manifiesto en una disociación del sujeto con el mundo, convirtiendo en el eje rector de

⁵⁵. *Ibíd.* 13

⁵⁶. *Ibíd.* p. 6

su vida al poder. La sobreestimación del *poder*, sustentada en los valores materiales, sustituye al *ser*, y en la vertiginosa carrera emprendida hacia la obtención del primero, el hombre multiplica la variedad y el volumen de los productos de la cultura y la civilización, aumentando, a la vez, las necesidades artificiales del hombre. Estas necesidades emanadas de la sobreproducción, se consideran artificiales porque no contribuyen al proceso de humanización de los sujetos; por el contrario, desvirtúan su verdadera finalidad, ahogando aquellas funciones peculiares que los distinguen de las otras *formas de ser*.

El hombre, agobiado por las múltiples mercancías ofrecidas por el mundo tecnificado, se entrega al exterior, inundando su conciencia de preocupaciones materiales que "...desplazan cualquier interés [espiritual] y la vida del alma se va extinguiendo hasta que el individuo se convierte en autómeta."⁵⁷

El individuo esclavo de preocupaciones materiales y artificiales, es despojado de su libertad; su voluntad, sus sentimientos y aspiraciones son modelados e impuestos desde el exterior, diluyendo toda espontaneidad creadora y auténtica de su ser. En su obsesiva carrera por obtener un sitio en la unidad colectiva impersonalizada, el hombre sólo atiende a su *yo social*, aquel construido de pasado, estatizado, que sólo le permite adaptarse a las modalidades del mundo exterior de manera mimética y gregaria.

⁵⁷. *Ibíd*, p. 30

El hombre de esta sociedad impersonalizada, olvida su *yo profundo*, ese que no tiene aplicación útil, pero que finalmente le brinda lo propiamente humano, porque, a través de la reflexión, le permite percibirse desde el interior, como sujeto en proceso de formación y portador de valores.

De hecho, el *yo social* debería de ser la proyección hacia el exterior de nuestro *yo profundo*. No obstante, en el mundo dedicado al cultivo de la técnica y la corporeidad del hombre, el *yo social* se convierte en la modelación de nuestra existencia, impuesta desde el exterior.

El mundo contemporáneo le ha arrancado al hombre lo máspreciado de su ser, la capacidad de creación, de constructor de su propia existencia y modelador de sus finalidades. Al ser rebasado por sus propias creaciones materiales, ha perdido su libertad; al perder su libertad y su capacidad de creador, se le ha ido el *espíritu* y con el *espíritu* la cualidad de conocerse a sí mismo. La ausencia de saberse su propio constructor, paraliza su devenir, y los valores que en algún momento de la historia se erigieron en los portadores de ideales más elevados, se petrifican, transformándose en prejuicios depositados en cartabones sociales, que le impiden construir su modo de existir.

El extasiamiento que causa la producción material en el hombre lo ha conducido a la incultura, pues sólo puede haber cultura cuando el ser humano construye, crea y proyecta desde sí mismo su peculiar modo de ser.

El hombre perdido en valores materiales es un ser indeliberante porque ha extraviado la capacidad de inventarse su existencia, de ser descubridor y creador de valores que maticen y eleven su humanidad; se ha convertido en un ser mimético que adopta la forma y el color impuestos por el medio; las normas, los valores y los hábitos dictados por el exterior. En suma, se ha convertido en un ser extraño y ajeno para sí mismo, en virtud de que su libertad ha sido asfixiada, su voluntad sojuzgada y su existencia mutilada.

Cuando el hombre es incapaz de apropiarse del mundo, de inventar, crear y proyectar su propia existencia, cancela la posibilidad de la cultura, pues sólo puede haber cultura si el hombre transforma su existencia en aras de valores y fines objetivos que enriquezcan y eleven el espíritu. Por ello, un sujeto no conocedor de su entorno, no tiene la posibilidad de apreciar el justo valor de las cosas, los hechos y las personas, y por lo mismo, se encuentra incapacitado para, por lo menos, seleccionar los valores que lo conduzcan a su perfeccionamiento. Por esta razón, Ramos afirma que la médula de la cultura es el sentido justo de las cosas y no la acumulación de sabiduría. En palabras del propio autor: "No se puede ser moral, en el sentido más noble de la palabra, mientras no se es culto"⁵⁸.

⁵⁸. *Ibíd.* p. 49

4.2. La vida moral del mexicano

La vida moral mexicana ha sufrido una doble desvaloración. Podemos descubrir en las líneas de *El perfil del hombre y la cultura en México*, que la falta de una guía espiritual auténtica en nuestro país, surgida de su propia *antropologicidad*, ocasiona la mentada desvaloración. Por un lado, el añejo *sentimiento de inferioridad* la ha empujado a adoptar una vida mimética, caracterizada por la imitación y el movimiento instintivo como datos primordiales de su conducta. Por el otro, también derivado de su *sentimiento de inferioridad*, ha adoptado patrones valorativos ajenos a nuestra peculiar constitución antropológica, los cuales lo han conducido a asumir las desviaciones inmanentes a éstos.

La caracterología nacional nos hace evidentes algunos de los elementos por los cuales en la vida moral del mexicano se encuentra ausente una unidad valorativa auténtica, que matice, de textura y consolide la sociedad nacional como una persona colectiva. Uno de estos elementos es el carácter individualista e introvertido, heredado de la caracterología española. La mayor parte de los mexicanos dirigen su vida a través de los impulsos surgidos de la inmediatez de su situación. Las soluciones ofrecidas a su existencia y las acciones para llevarlas a cabo son para el presente y el futuro inmediato, sin reparar en el pasado y sin proyectar su vida a mediano y largo plazo. La vida instintiva y de inmediatez del connacional standard revela una clara ausencia de valores y finalidades propias. En los valores adoptados no concursa el acto reflexivo, son impuestos

y los vive desde su emotividad y hacia el exterior. Se rige sólo por el temor, la culpa o el remordimiento que desde el exterior los otros hacen surgir en su alma. De tal suerte; la moralidad del mexicano es habitual, porque es impuesta por la costumbre y la tradición que le garantizan su pertenencia al grupo. La moral, en este caso, la podríamos llamar gregaria, porque no existe un proceso de elección de valores, sino que éstos, sin discutir su valencia, son adoptados miméticamente.

Un segundo elemento se refiere al *sentimiento de inferioridad* colectivo padecido por el mexicano. En su afán de estar a la zaga de las unidades colectivas más civilizadas, los connacionales adoptan caracterologías regionales ajenas, con sus respectivos valores y finalidades, sin considerar si las limitaciones propias de la herencia histórica, la raza, las condiciones biológicas y la peculiaridad del ambiente. De esta manera, los valores y finalidades que impone a su existencia, no son incorporados conscientemente a su peculiar *modo de ser*, por lo cual las condiciones mismas de su entorno las rechazan, ocasionando un desequilibrio y un vacío de ser. Así, se inventa "...destinos artificiales para cada una de las formas de la vida nacional"⁹⁹.

Los cartabones valorativos en los que se encuadra la vida moral del mexicano, se mueven como un péndulo en su historia. A veces los cartabones son de procedencia extranjera, como los adoptados de Francia y Estados Unidos, y otras de origen nacional [impregnados de un supuesto nacionalismo, en el cual, o bien se pretende que lo

⁹⁹. S. Ramos. El perfil... p. 32

auténticamente mexicano se puede extraer de nuestra tradición indígena o de las costumbres pintorescas]. En ambos casos los nacionales no se percatan de que somos herederos de una cultura derivada, por lo cual los valores correspondientes a la misma no pueden reducirse ni ser tomados de una sola de nuestras culturas origen.

La sociedad mexicana al adoptar ciertos conjuntos valorativos, sin efectuar una discriminación entre éstos, con el fin de seleccionar aquellos que se adecuen a nuestra peculiar *antropologicidad*, desestructura la vida de los mexicanos.

Los cartabones valorativos de facturación extranjera, adoptados últimamente, tienen como "valores" hegemónicos la inmediatez y la utilidad. Los nuevos disvalores que inundan la moralidad mexicana y a los que una gran mayoría de los connacionales se adhiere obsesivamente, son la causa por la cual en México no se gesta una transformación para obtener modos de ser auténticos. Instalado en la fantasía de su "civilización tecnificada", el mexicano no se ha percatado de que su proceso de humanización ha sido mutilado, porque los valores espirituales han sido sustituidos por disvalores.

La comparación desventajosa hecha entre la realidad patria y las civilizaciones más avanzadas, le obnubila el pensamiento y la única alternativa que encuentra para salvarse es la sustitución de su ser devaluado por otro, que, desde su perspectiva ofuscada, considera mejor. De semejante manera, el hombre de nuestro territorio no percibe los disvalores de los cartabones valorativos adoptados, los cuales instala como rectores de su existencia, dirigiéndola hacia su

propia negación. La vida moral mexicana queda a la deriva "Por vivir fuera de la realidad de nuestro ser rodeado de un ambiente caótico, en medio del cual caminamos a ciegas, sin plan ninguno, arrastrados por el viento que sopla más fuerte..."⁶⁰ La ausencia de valores auténticamente humanos conduce su acción por veredas instintivas, producto de la inmediatez y la falta de proyección existencial, la cual sustituye a la espontaneidad creativa. Y ciertamente no puede ser de otra manera porque su proyecto de vida es impuesto desde el exterior, y lo vive desde la mera emotividad y la individualidad subjetivas y aislantes. No se apropia ni amolda lo dado por el exterior a su peculiar perspectiva. En general, parece ser que el mexicano standard pertenece a la masa, aquellos cuyas vidas son manejadas desde afuera.

No obstante, tampoco podemos negar el hecho de una asimilación. En efecto, la adopción de patrones valorativos de facturación ajena han dejado su huella en la antropología nacional y en el modo de ser de los mexicanos. A fuerza de tanto repetirlos, parte de ellos han impregnado el alma mexicana, matizando la manera de apreciar la realidad.

Sin embargo, el problema sigue siendo el mismo. Esta asimilación se ha hecho sin la objetividad emanada de la libertad y la conciencia. Quiero decir, la adopción de modelos extranjeros se ha realizado con el propósito de igualarnos a los otros, en lugar de apropiarnoslos porque son valederos en sí mismos, porque perfeccionan la realidad. Por el contrario, esta obsesiva adhesión mimética tiene

⁶⁰. *Ibid.* p. 144

como propósito ocultar nuestra supuesta inferioridad, asimilando sin conciencia alguna, tanto aquellos patrones valiosos como aquellos no correspondientes a nuestra caracterología, o bien, aquellos que de hecho son disvalores.

* * * * *

De tal perspectiva se desprende que el mexicano, al devaluar su propio ser, se considera inferior a los otros y por lo mismo incapaz de construir su propio ser. Es decir, no se sabe constructor de su existencia y, por lo tanto, no se concibe como el modelador de su propia caracterología. Mientras el mexicano no se sepa el constructor de su *modo de ser*, se dejará arrastrar por su moralidad habitual, ocasionándose un vacío de ser interior y un desequilibrio con el exterior. La ausencia de una estructura valorativa adecuada a nuestra *antropologicidad*, se traduce en una carencia de personalidad colectiva.

La adquisición de una personalidad genuinamente mexicana exige de los connacionales erigirse como constructores responsables y creativos de su propia existencia y, a partir de esta posición de hacedor de su ser, estar dispuesto a reconocer las carencias y errores; a aceptar nuestro pasado histórico y dar carta de naturalización a todos aquellos factores y elementos que han venido a configurar nuestra fisonomía actual; para "seleccionar la semilla de cultura que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos

aplicables a nuestras necesidades peculiares."⁶¹; para considerar las limitaciones históricas, raciales, geográficas, biológicas y psicológicas; para asimilar los rasgos caracterológicos universales que contienen valores objetivos, válidos para cualquier hombre de cualquier época, de cualquier latitud.

De hecho, la adquisición de la personalidad mexicana requiere que sus miembros se constituyan en personas. Por ello, los mexicanos no debemos de medirnos con escalas de valores correspondientes a países de edad avanzada, ni mucho menos buscar afanosamente la personalidad nacional, pues ir en su busca significa perderla. Este ha sido, justamente, el error de los nacionalistas, quienes al buscar deliberadamente la originalidad del alma mexicana se sumergen en el subjetivismo histórico y social, provocando la disolución de los caracteres realmente valiosos en la masa. Es necesario que en México no nos abracemos a la tradición, como un náufrago al madero del barco, porque en ese mismo momento traicionamos nuestra herencia cultural, al sobreestimarla. Pero tampoco debemos asirnos a los cartabones culturales extranjeros, por considerarlos superiores.

Más bien, debemos orientarnos a la consecución de valores y fines objetivos y, por lo tanto, supraindividuales, asumidos libremente por cada uno de nosotros. Sólo dirigiendo nuestra actividad individual hacia fines supraindividuales, en solidaridad con los otros, lograremos configurarnos una personalidad colectiva que haga surgir el carácter nacional y que, al mismo tiempo, nos instale en la esfera universal.

⁶¹. Ibíd. 143

La personalidad colectiva es una oposición al mundo. El mexicano debe de oponerse al mundo, pero no en actitud defensiva y de resentimiento, sino, por el contrario, sintiéndose diferente de la realidad para trascenderla, a través del descubrimiento y acuñación de valores que le permitan erigirse como persona y elevar su grado de humanización.

La oposición al mundo significa para los mexicanos asumir la realidad desde su concreción y apropiarse los valores de la antropología universal, para brindarse a sí mismo y brindarle al mundo, la construcción libre y espontánea de su *modo de ser*. La posesión de un *modo de ser auténtico* le proporcionará una verdadera moralidad en la que se conjuguen los valores propios y los de carácter universal.

CONCLUSIÓN. NOSOTROS Y EL FILOSOFAR DE SAMUEL RAMOS

Cuando nos damos a la tarea de comprender la filosofía samueliana nos comprometemos a determinar la razón del filosofar del autor, desentrañar la objetividad, el rigor y la sistematicidad de su pensamiento, y poner al descubierto las categorías originales emanadas de su reflexión personal. Pero, a la vez, Ramos nos compromete con su peculiar modo de filosofar y la razón que lo anima. El compromiso nace en el momento en que nos hace patente la necesidad de filosofar desde nuestra específica circunstancia, con nuestras concepciones de hombre y mundo incluidos en particulares coordenadas espacio-temporales. Justamente las coordenadas espacio-temporales dan origen a la reflexión de nuestro autor, un reflexionar sobre el hombre, la cultura y la historia de México, desde nuestro presente, pero con un redescubrir nuestro pasado para proyectarnos hacia el porvenir.

Ramos se constituye en la personalidad llamada a dar coronamiento al esfuerzo creador de un pensamiento mexicano auténtico y original, iniciado por Caso y Vasconcelos.

Parte de la cultura mexicana, en virtud de que el individuo es tal con sus circunstancias, su pensamiento e ideas, su existencia concreta, la historia de su configuración y su geografía. Así, la preocupación del filósofo michoacano es perfilar el porvenir de la

cultura nacional con respecto a las otras culturas americanas y a la cultura universal; antes delinea el pasado y el presente para posibilitar la confección histórica propia, guiada por una voluntad nacional consciente y racional.

El método filosófico utilizado por el autor se pluraliza debido a las peculiaridades de los objetos de estudio elegidos. Las ciencias humanas le brindan los objetos de estudio, junto con las indicaciones metodológicas para ser tratados. Estas indicaciones las toma como punto de partida para construir un método filosófico bajo el cual el objeto mismo se eleva a la categoría de objeto filosófico.

Las valiosas aportaciones hechas por nuestro autor a la filosofía mexicana y a los mexicanos, como parte y hacedores de la cultura nacional y universal, nos convierten en sus deudores. Deudores, porque nos mostró el camino para conocernos y construirnos un porvenir; porque su reflexión filosófica nos coloca como partícipes activos en la configuración de la caracterología universal, a partir de la construcción de nuestro propio ser. Pero con ello nos compromete a confeccionar nuestra caracterología regional en forma libre y consciente, a través del conocimiento objetivo y racional de nuestra historia, vista desde nuestro presente. Nos obliga a pensarnos desde las categorías de su cuño y a construir nuevas categorías para comprendernos siendo en el mundo. Nos obliga sobre todo, a hacer manifiestos su genio y originalidad, innovando así la creatividad del mexicano, que reflexiona desde y sobre su realidad.

Las siguientes líneas tienen el propósito de dar a conocer los hallazgos filosóficos samuelianos, la originalidad y la trascendencia de los mismos sobre los conceptos e ideas de otros pensadores. Demostrar que el filosofar circunstanciado, justo por reflexionar sobre el entorno, se convierte en un reflexionar universal. Hacer evidente, ante todo, la capacidad de reflexión filosófica original e inédita de los pensadores mexicanos, pues el filosofar es una nota de la caracterología general asumida por los hombres de estas tierras, que son parte del devenir histórico universal.

1. La filosofía como memoria antropológica

La filosofía es la memoria antropológica del ser del hombre. Cada época, cada unidad colectiva, deja impresas en los productos filosóficos las exigencias morales y sociales que las afectan. Los productos filosóficos son reveladores de la situación espiritual prevaleciente en una situación concreta. La filosofía es la expresión de las preocupaciones, los intereses, las aspiraciones, los valores y las finalidades perseguidos en un momento histórico determinado.

De conformidad con lo anterior, la filosofía, como reveladora del proceso antropológico, se constituye en la memoria colectiva de los *modos de ser* del hombre. Esta memoria hace manifiesta la circunstancia origen de los problemas, que posteriormente se convertirán en objeto de reflexión filosófica. Pero también nos revela la *antropologicidad universal*, esto es, nos da a conocer

cuáles de las ideas y conceptos escapan a la circunstancia origen, para instalarse como parte constitutiva de la caracterología universal del hombre.

Así, hablamos de la filosofía inglesa del siglo XVIII, de la filosofía germana del siglo XIX o de la filosofía francesa del siglo XX. Las calificamos de esta manera porque cada una de ellas es producto de específicas coordenadas espacio-temporales. Es decir, responden a la circunstancia concreta de su entorno: problemas y necesidades morales, sociales, científicos, políticos y artísticos, a los cuales se les comprende y da respuesta desde la peculiar perspectiva y temperamento del filósofo que los aborda.

De tal manera, cada época, cada conjunto social, construye o adecua categorías para explicarse su realidad, dando como resultado una filosofía auténtica y, en algunos casos, original. Una filosofía verdaderamente auténtica u original debe partir de las necesidades y exigencias de la realidad próxima, para ser reflexionadas desde la concreción origen. En otras palabras, la verdadera reflexión filosófica exige del filósofo la atención de lo propio para acceder a la universalidad. De hecho, ya los griegos reflexionan filosóficamente sobre y desde lo propio, desde las peculiaridades mismas por las cuales es posible distinguir una unidad cultural de otra; hoy diríamos, desde lo verdaderamente nacional constituido por especificaciones tales como el idioma, el lugar geográfico y la historia, pero, ante todo, por las inclinaciones y orientaciones de

nuestra reflexión dictadas por las exigencias y necesidades de la misma concreción, desde la cual nos pensamos y pensamos al mundo. Recuérdense así, las reflexiones filosóficas de Platón, Aristóteles, René Descartes, Federico Hegel y Carlos Marx.

Si como hemos dicho, la filosofía revela las exigencias humanas y la manera de abordarlas desde la circunstancia origen, es lícito afirmar, sin temor a equivocarnos, la existencia de la *filosofía mexicana*.

La *filosofía mexicana* es un hecho en cuanto existen hombres que piensan sobre los problemas y necesidades planteados por la realidad nacional, desde la concreción del país, reflexionan sobre la propia realidad.

Precisamente el filosofar desde nuestra concreción válida y da sentido a la filosofía, pues sólo podemos pensar y construir a partir de las realidades más próximas; son las que mejor conocemos. Al filosofar sobre la situación concreta se descubren, se adecuan y se construyen los conceptos, las ideas y las categorías que mejor explican nuestro entorno. De la reflexión hecha sobre las realidades más próximas emergen nuevas características humanas, producto de la hechura misma del hombre y que, por su calidad, trascienden la concreción forjadora. Constrúyense así nuevas categorías para comprender el ser del hombre.

2. Los mexicanos: objeto filosófico

Ramos es un filósofo de reflexión personal que logra un filosofar auténticamente mexicano, en cuanto los objetos de su reflexión son los problemas y las exigencias planteados por la realidad nacional, haciendo el análisis de los mismos desde su concreción. Esto es, piensa los problemas mexicanos desde México.

El autor descubre, en 1934, una exigencia vital en la sociedad mexicana: determinar si existe una cultura propia y de existir cómo es ella. El filósofo mexicano considera que para dar respuesta a los cuestionamientos anteriores es menester establecer cómo es el alma del hombre de estas tierras y los accidentes de su historia, pues son éstos los configuradores de su peculiar antropología.

La madurez intelectual, que le permite plantearse las necesidades vitales de nuestro pueblo desde su circunstancia, acusa en el autor la posesión de un gran acervo de conocimientos, el cual se evidencia la evolución de su pensamiento. Se advierte en nuestro filósofo la asimilación efectiva de clásicos tradicionales y contemporáneos, propios y extranjeros, ya de conceptos, ya ideas y categorías metabolizados, traducidos en nuevas concepciones sobre los tópicos analizados. Pero, principalmente, a lo largo de su obra no sólo se descubre la superación de los autores asimilados, sino la evolución de su propio pensamiento.

En la obra del filósofo michoacano se distinguen tres momentos de su filosofar. En el primer momento el maestro reflexiona con los clásicos, los asimila, los interpreta y toma posición frente ellos.

Ejemplo claro del primer momento es el libro *Hipótesis*, (1928). En dicha etapa Ramos se da a la modesta tarea de repensar lo pensado, de reflexionar sobre la filosofía ya existente desde su concreción, para expresar su posición personal.

En un segundo momento, nuestro autor realiza un discernimiento de las ideas, los conceptos y las categorías universales, para quedarse con aquellas que mejor se adecuan a la realidad nacional. Ramos elige para filosofar el tema mexicano: la cultura dada, la historia vivida y el tipo de hombre. Ciertamente el tema no es planteado por él. Por caminos diversos lo formulan paralelamente la Revolución Mexicana y la Generación del Ateneo, uno de cuyos miembros, José Vasconcelos, le transmite una doble convicción: asentar la vida y la filosofía sobre la propia realidad, crear filosofía para no usar en préstamo la filosofía inventada por otros en vista a la dominación. Sin embargo, la manera de abordarlo es original. El instrumento filosófico para legitimar la reflexión sobre los mexicanos se lo proporciona Ortega y Gasset, quien considera que para salvarnos es necesario salvar nuestra circunstancia, pues *mi existencia* se constituye de *mi yo* y *mi mundo*. Ramos descubre el instrumento epistemológico que eleva los temas de reflexión elegidos a categoría filosófica, a saber; el análisis de la circunstancia mexicana, la determinación de lo que es su cultura partiendo de su historia y de la forma cómo tales caracteres han configurado la fisonomía peculiar del hombre mexicano ⁶², para proyectar el porvenir

⁶². "Las lecciones de Samuel Ramos sobre la Cultura Mexicana". Anuario 1982-1983, Seminario de Cultura Mexicana, p. 141.

del hombre y la cultura mexicana, desde el conocimiento objetivo de su situación. Así, Ramos funda la filosofía mexicana bajo tres ideas rectoras: *la filosofía sobre el hombre, la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia de México*, son tres modos autónomos de reflexionar según se aclarará después.

Por otra parte, para descubrir el carácter del mexicano se vale de la postura psicológica de Adler. En este estudioso encuentra el motivo psicológico que conduce al mexicano a devaluar su ser y adquirir el *sentimiento de inferioridad* que afecta su alma, paralizando su *espíritu* creador.

El perfil del hombre y la cultura en México (1934) es la obra fundadora de la filosofía sobre los objetos mexicanos. En ella cristaliza el deseo de volver a nuestro propio ser, vuelta dirigida ahora por la razón, el análisis y el método. Esta vuelta racional hacia lo propio no cancela la universalidad, sino, por el contrario, conduce a participar activamente en ella desde el momento en que construimos nuestro propio ser, a partir del reconocimiento realizado desde nuestras condiciones geográficas, históricas, sociales, artísticas y científicas. Esto es, despegando de nuestro *modo de ser* y nuestra *antropologicidad*, orientando nuestra existencia hacia la obtención de un mayor grado de humanización, accedemos a la universalidad, porque en la búsqueda de un mayor grado de humanización, descubrimos y creamos valores, que, por las valencias contenidas, rebasan la concreción origen, para incorporarse a la caracterología general.

El *modo de ser* del mexicano descubierto por Ramos conjuga la historia nacional y los elementos de la cultura occidental que conlleva, propios de una cultura derivada como la nuestra. El descubrimiento del *modo de ser* del mexicano lleva a nuestro autor a determinar, inicialmente, dos maneras de manifestar su existencia: una inauténtica, producto de nuestra antropología regional y otra auténtica, desprendida de la conscientización de nuestro ser actual, en auténtico.

El *modo de ser inauténtico* es consecuencia del devenir histórico, fincado en la ruptura con el pasado y el deseo de acceder al mundo civilizado, sin considerar la situación del país recientemente independizado del yugo colonial. La falta de objetividad con la cual se conducen los hombres del siglo XIX para construir la nueva nación, se traduce en la imitación inconsciente, la preferencia por modelos ajenos a la realidad patria, la inesencialidad de lo mexicano elevado a la categoría de determinante específico de lo nacional, el ocultamiento del propio ser, son caracteres que se convierten en rasgos inconfundibles de nuestro falso *modo de ser*; manifiesto en el *sentimiento de inferioridad*.

El *modo de ser auténtico* despegará del presente, valorado desde el pasado y el futuro. Un presente reconecedor de la amalgama cultural, los defectos y las virtudes propios. A partir de tales determinantes antropológicos se confeccionará un *modo de ser auténtico* que contemple las virtudes emanadas de nuestra

caracterología, la eliminación de los vicios nacionales, la valoración objetiva de nuestro pasado histórico como amalgama cultural homogénea, la difusión de dicho conocimiento y el reconocimiento de nosotros mismos, como parte de la cultura universal desde nuestra concreción, asumiendo las características que nos corresponden de la caracterología general, de la cual somos partícipes activos. De tal manera, el adquirir un modo de ser auténtico equivale a sabernos constructores de nuestra propia existencia.

El Perfil ya revela el espíritu creador del filósofo mexicano, aquel que nos entrega no sólo las ideas y conceptos auténticos, sino originales. Justo con el Perfil empieza la tercera etapa del filosofar de Ramos, porque, si bien es cierto que se vale de categorías de otros pensadores, éstas son asimiladas, metabolizadas, con lo cual aparecen nuevas ideas, conceptos y categorías, producto valioso del pensamiento del autor.

Esta magna obra de filosofía mexicana nos revela un Ramos de reflexión personal auténtica y original. Baste mencionar por el momento dos hallazgos que permean todas las líneas del Perfil. Por un lado, las ideas de Ramos permiten distinguir entre antropología y modo de ser. Mientras la primera hace referencia a las notas caracterológicas del hombre que se han ido incorporando a su peculiar constitución existencial, producto de su transcurrir histórico, el modo de ser hace referencia al hombre siendo, a su aquí y a su ahora,

modo de ser que tiene como sustrato la *antropologicidad*. La antropología representa lo que ha sido, es la memoria de los *modos de ser* del hombre; el *modo de ser* representa lo que el hombre está siendo, la construcción de su ser presente.

Por el otro, justifica la construcción de una cultura derivada auténtica, desde el momento en que concibe al hombre como constructor de su existencia. El autor, al abrirnos la brecha para asumir nuestra amalgama cultural como un conjunto homogéneo configurador de nuestra caracterología, posibilita proyectarnos hacia el futuro a partir de tan peculiar herencia histórica, garantiza y hace consciente nuestra participación en el devenir universal del hombre de la cual dejamos de ser espectadores para ser coautores de la caracterología general, es decir, configuradores de la existencia del hombre universal, desde la creación y construcción de nuestro ser particular.

Por su filosofar y por su objeto filosófico Ramos encuentra categorías inéditas. En el Perfil se acuñan las categorías *modo de ser*, *modo de ser inauténtico*, *modo de ser auténtico*, *antropologicidad* y, tal vez la más importante de todas, *cultura derivada auténtica*.

La categoría *modo de ser* surge del estudio realizado sobre el alma del mexicano. Las ciencias en las que se apoya Ramos son fundamentalmente la sociología y la psicología. Las categorías *modo de ser auténtico*, *modo de ser inauténtico*, *antropologicidad* y *cultura derivada auténtica* emanan principalmente de la preocupación samueliana por determinar las causas origen de la fisonomía actual de

los mexicanos, caracterizada por el mimetismo y las razones de la paralización cultural de la nación. Las ciencias de apoyo en este caso son la antropología, la historia, la sociología y la psicología.

Los métodos utilizados toman las indicaciones metodológicas de la ciencias otorgadoras de los objetos de estudio. En el filósofo michoacano se advierte el uso analógico del psicoanálisis. Toma, es cierto, el término de Adler, pero lo entiende de manera distinta, gracias al uso de la mentada analogía. Mientras Adler explica psicológicamente el ser del hombre, Ramos lo dota de una dimensión filosófica. De esta manera y con el rigor propio de la filosofía, nuestro autor puede trasladar al ámbito filosófico las doctrinas fundamentales del psicoanalista, entre otras aquellas que explican el origen del sentimiento de inferioridad, la imitación y el ocultamiento del ser.

La antropología cultural le proporciona los elementos para comprender al hombre en sus relaciones culturales y en sus procesos psicológicos individuales y colectivos vigentes en una unidad histórica específica. Gracias a esta ciencia el michoacano puede comprender cabalmente el puesto del hombre en el mundo. Y de la historia asume el instrumental historiográfico, el cual considera que el conocimiento histórico es perspectivista, en cuanto el entendimiento del pasado se realiza desde el presente. Cada momento histórico es visto en su peculiar unicidad cronológica y geográfica, pero, sobre todo, en su carácter temporal. Habiendo sido comprendido

el hecho mismo, se efectúa una selección derivada de nuestra peculiar elección existencial, a partir de la cual interpretamos y valoramos el pasado. El filósofo de la cultura mexicana comprende y asimila las herramientas historiográficas para, desde su concreción, entender las razones gestoras del *modo de ser* del mexicano y de su específico estado cultural. Finalmente, la sociología le entrega los elementos del análisis empírico de los hechos sociales, para realizar el estudio de las relaciones intersubjetivas reveladoras del peculiar modo de pensar, sentir y obrar de un grupo de individuos o de una unidad histórico-social; asimismo, le permite el descubrimiento de las intenciones de dicho actuar y los caracteres dominantes.

Nuestro pensador adquiere de tal modo los elementos empíricos, que le posibilitan la comprensión del *modo de ser* de los mexicanos y el rescate de los caracteres valiosos del mismo, estableciendo, por eso, las razones de la paralización cultural y de la inautenticidad del ser de los mexicanos, vertidas en las categorías *modo de ser inauténtico* y *antropologicidad*; adquiriendo también, los instrumentos conceptuales para conformar las categorías que encierran la revitalización y construcción del ser de los mexicanos desde su específica concreción: *modo de ser auténtico* y *cultura derivada auténtica*.

3. Del hombre mexicano al hombre universal

El genio creador de nuestro Samuel Ramos no se detiene aquí. Filosofando sobre las exigencias de su entorno, el autor accede a problemas de índole universal, surgidos de las reflexiones realizadas sobre lo propio, lo mexicano. Las reflexiones sobre lo universal son vertidas en el libro *Hacia un nuevo humanismo*, (1940), texto que marca definitivamente la tercera etapa de su filosofar. Es en esta obra donde su brillante inteligencia nos obsequia con categorías universales totalmente originales y novedosas, posibilitadoras de una mejor comprensión del ser humano desde su actual grado de humanización, colocando a nuestro filósofo en el orbe del pensamiento universal.

Las originales categorías y conceptos del autor, que le reservan un puesto en el reconocimiento universal, serán referidas a los tres aspectos abordados en este trabajo, a saber; el ontológico, el antropológico y el ético. Para Ramos la comprensión objetiva de la existencia humana reside en el justo valor y entendimiento que se tenga sobre los aspectos mencionados. A ella, consideramos, ha llegado el pensador michoacano.

El análisis que realiza nos brinda una clara diferencia entre estos tres constituyentes del ser del hombre, pero, a la vez, nos muestra la íntima e indisoluble integración entre los mismos. De tal manera, sin perder su característica especificidad, cada uno de ellos justifica la razón de su existencia, en virtud de la existencia de

los otros dos. Esto es, aun cuando cada uno de ellos tiene una peculiar función dentro del devenir del hombre, la aparición de uno exige necesariamente la existencia de los otros, siendo la única manera de comprender al hombre como esta específica y compleja estructura de ser.

En el *Hacia Ramos* acude nuevamente a las categorías de otros autores, a la manera de un sustrato teórico. Para explicar la diversidad de los desarrollos culturales y las diferentes maneras como se manifiesta la existencia humana, el autor recurre a los planteamientos antropológicos de Max Scheler. El planteamiento scheleriano le entrega al hombre como constructor de su propia existencia, desde el puesto que ocupa en el cosmos. Aun cuando tal idea la indica con claridad el *Perfil*, en este nuevo texto es desprendida del contexto mexicano. Complementa la idea scheleriana con la concepción del universo sustentada por Edmundo Husserl. La concepción elegida sostiene que, como el universo presenta una gran diversidad estructural, es menester agrupar a los seres de acuerdo con las semejanzas presentadas, constituyendo diferentes conjuntos ontológicos, los cuales deben ser estudiados desde su especificación estructural. El filósofo alemán considera la existencia de cuatro *regiones ontológicas* a saber, región de los objetos reales, región de los objetos ideales, región de los valores y región de la existencia humana. En la última región coinciden y se conjugan las restantes. Así, Ramos obtiene la *región ontológica* del ser humano sin desvincularlo del resto del universo, pero sí como una estructura

diferenciada y única del mismo. Para comprender al hombre siendo en el mundo, esto es, como ser temporal, el michoacano acude a Heidegger, aunque con respecto a lo teleológico disiente del filósofo alemán.

Las categorías de las que parte inicialmente son pensadas bajo una nueva construcción conceptual, con lo cual nuestro filósofo nos entrega nuevas categorías, frescas, vitales, espontáneas y originales.

La primera gran aportación se refiere a la clara, certera y precisa distinción hecha entre *ontología* y *antropología*. La *ontología* se remite a desentrañar los misterios estructurales de la totalidad, determina los componentes de cada estructura cósmica y la manera de relacionarse para conservar el armónico equilibrio universal. Así pues, la *ontología* descubre la *forma de ser* de los distintos seres, su relación con los otros conjuntos de seres y la manera cómo se comportan dentro de la causalidad. La constitución estructural de los seres presenta dos niveles: el *óntico* y el *ontológico*. El primero tiene como propósito descubrir las cualidades que posee cada existente por las cuales se distingue de otros seres y, si bien, muchas de ellas las comparte con otras realidades, la peculiar manera de conjugarse en un específico existente lo hacen único e irrepetible. Dichas peculiaridades revelan su ser siendo en el mundo. El segundo nivel se refiere a la estructura de cada grupo de seres dentro de la lógica del universo, la cual le garantiza su lugar y permanencia en la totalidad, así como su relación con las restantes realidades que coexisten con él. En otras palabras, la *ontologicidad* es la peculiar configuración estructural de cada conjunto de seres,

la cual determina el sitio que ocupa con respecto a las otras estructuras del ser, asegurando así el perfecto y armónico equilibrio del cosmos.

El hombre, como cualquier otro existente, posee una ontología, es decir, tiene una estructura que lo hace parte del universo. Sin embargo, la estructura humana no contempla en su nivel *óntico* la previsión de su devenir en el mundo. Su *forma de ser* aun cuando le garantiza su permanencia como una estructura del cosmos, no le asegura la manera de manifestar su existencia, su *onticidad* no contiene de manera virtual el desarrollo de su ser. Por lo tanto, el hombre es el único ser del universo "condenado" a construir su modo de existir en el mundo.

Como se puede inferir, la *ontología* por sí misma no nos explica el ser del hombre en su totalidad, por lo cual es necesario recurrir a una disciplina que nos exponga al ser humano siendo, al hombre como constructor de su propia existencia. Esta disciplina es la *antropología filosófica*. La *antropología filosófica* estudia la *fisonomía* que el hombre se ha construido. Determina cuáles de los caracteres conformadores de esta *fisonomía* son los típicos. Así, la *antropología* rescata dentro de las variantes individuales y colectivas, históricas, raciales y culturales, aquellas notas que por sus cualidades valiosas pasan a formar parte de la *caracterología* universal, constituyéndose en elementos permanentes del ser del hombre. Pero, además, nos posibilita la comprensión de la *caracterología* peculiar de cada unidad histórico social desde su específica concreción.

La *ontología humana* sólo sirve al hombre de plataforma de despegue, como sustrato estructural a partir del cual construye su propio ser. La *ontología humana* no incluye su modelo de existencia, es decir, las diversas manifestaciones de su ser no están contenidas virtualmente en su estructura. El hombre puede confeccionarse un sinfín de *modos de ser* inimaginables, que, sin embargo, siempre tendrán como sustento la realidad misma, pues ésta forma parte de su propio ser.

La fina distinción entre *ontología* y *antropología* hecha por Ramos trasciende la postura scheleriana, la cual considera a la *antropología filosófica* sustituta de la *ontología*. Para tal postura el hombre es un constante hacerse y la comprensión de su ser debe abordarse desde una disciplina que dé razón de su constante hechura y transformación, para las cuales la *ontología* no tiene respuesta, por lo tanto, la disciplina que proporciona una explicación para tan peculiar existir es la *antropología filosófica*. En cambio nuestro filósofo les otorga a la *ontología* y a la *antropología filosófica* su lugar correspondiente en el ser del hombre. De esta manera, a la *ontología* le reserva el estudio del ser humano como estructura de la totalidad, mientras a la *antropología* el tratado del hombre siendo en el mundo como constructor de su propia existencia.

De semejante diferenciación entre *ontología* y *antropología filosófica* emergen dos categorías que nos posibilitan un análisis más objetivo sobre el ser del hombre: *forma de ser* y *modo de ser*. La *forma de ser* revela la peculiar manera cómo devienen las estructuras

dentro del flujo causal del universo, asegura la permanencia y armonía de unas con respecto a las otras, debido a la perfecta y precisa interestructuración de las *capas de ser*.

El *modo de ser* emerge de la específica *onticidad humana*, la cual no contempla virtualmente el desarrollo del ser del hombre en el mundo. Es decir, la *onticidad humana* exige al individuo construir su peculiar manera de existir bajo los determinantes particulares de su entorno. Gracias a la peculiar *onticidad humana*, que obliga al hombre a construir su propio devenir, se configura su carácter antropológico.

La *onticidad humana* implica el perfeccionamiento de la peculiar estructura del cosmos llamada hombre. El ser humano no sólo se ve obligado a construirse un *modo de ser*, sino a prever como será en el porvenir fijándose así una finalidad. Pero, además, cuando está deviniendo, la exigencia óptica de perfeccionamiento de su ser lo impele a confeccionarse otros *modos de ser* dirigidos a mejorar su existencia presente y proyectarse hacia el futuro con nuevas finalidades. Así, el devenir humano se convierte en una incesante creación de su *modo de ser*.

La *onticidad humana* exige al hombre imprimir dos caracteres a su específica manera de existir en el mundo: la *antropologicidad* y la *teleologicidad*. La *antropologicidad* es la memoria colectiva de las diferentes construcciones de *modos de ser* inventadas por el hombre para regir su existencia; y la *teleologicidad* es la proyección de su ser hacia el porvenir desde sus diferentes presentes.

El *modo de ser*, producto de la específica *onticidad humana*, revela la manera como el hombre construye su existencia en el mundo a partir de su concreción, es decir, desde sus realidades más próximas, el paisaje, el país, la etnología y la historia. El hombre, a través de la construcción de su existencia, se da un significado y le da un significado a su entorno, situándose en el mundo y situando al mundo con respecto a él. El *modo de ser* es revelador del lugar que el hombre se asigna con respecto a su núcleo social y con respecto a otros desarrollos históricos, desde su geografía, sus costumbres, sus tradiciones y su historia. Desde tal situación, el sujeto mismo se asigna su proyección hacia el porvenir.

Otra gran aportación del filósofo mexicano se refiere a la concepción ontológica sustentada sobre el ser humano.

El hombre, a decir de Ramos, está constituido de tres capas de ser: la vitalidad, el alma y el espíritu. Si bien estas capas de ser presentan una diferencia cualitativa con respecto a su configuración ontológica, su participación en la construcción del ser del hombre presenta la misma intensidad.

El gran hallazgo de Ramos es haber encontrado el perfecto equilibrio entre el cuerpo, el alma y el espíritu. Cada una de estas partes, perfectamente definidas por las funciones que realizan de acuerdo con su constitución ontológica, conservan la misma intensidad participativa en la confección de la fisonomía humana, dotan al hombre de su ser como totalidad. De tal manera que, faltando alguno de estos constituyentes, es inconcebible la existencia del hombre.

Peculiar importancia reviste la manera cómo Ramos armoniza las funciones del *alma* con las del *espíritu*. A diferencia de lo expuesto por la tradición filosófica, en la que se considera al *alma* como el origen de las funciones espirituales, o a éstas últimas contenidas en la primera, el maestro michoacano nos demuestra que conservan la misma importancia en el proceso de humanización, aunque en cuanto a su calidad ontológica el *espíritu* resulta ser superior al *alma* por el lugar que ocupa en la estructura del cosmos. Mientras el *alma* es el centro de la emotividad, el *espíritu* es el centro de lo racional. No obstante, la emotividad no podría explicarse sin las funciones del *espíritu*, en tanto el ajustamiento con la realidad hecho por la inteligencia es lo que provoca la aparición de las emociones y los sentimientos, por la peculiar forma de referirse a las cosas. Por otra parte, la vida reflexiva no se vería impelida a seguir construyendo y configurando la existencia humana, si las emociones no promovieran el deseo a la realización de dicha construcción.

Cabe aclarar: el *alma* y el *espíritu* tienen la misma intensidad participativa en la confección del ser del hombre, mientras sus funciones son igualmente necesarias para configurar y matizar la caracterología, no sucede lo mismo con su constitución ontológica. El *espíritu* aparece como una estructura superior con respecto al *alma*. El *alma* se remite al ámbito de la subjetividad, de ella surgen las emociones aun cuando el sujeto no lo desee, pero que, sin embargo, son experimentadas de manera interior y personal por el

individuo. Los sentimientos, con los cuales se refiere a los objetos, son individuales, no son compartidos. El espíritu, en cambio, se eleva sobre las funciones del alma, debido a su carácter objetivo. Es decir, por la peculiar cualidad que posee de amoldarse a la realidad y amoldar ésta a las necesidades humanas. Puede transformar su entorno en vista a una finalidad. De tal manera, el alma es la capa subjetiva en la cual se produce la sensibilidad más íntima del sujeto con respecto a sí mismo y al mundo, sin la mediación de la reflexión: y el espíritu es la capa de ser que atrapa la logicidad del universo y del hombre mismo, posibilitando al sujeto la construcción de su ser en armonía con el cosmos, en cuanto es capaz de hacer corresponder el proyecto de vida del individuo con las peculiaridades estructurales de su entorno.

Así pues, el espíritu se erige en la capa superior del ser del hombre sobre el alma, en tanto que la función de la segunda se circunscribe a la interioridad del ser del hombre y el primero extiende su funciones hacia el exterior.

Los movimientos del alma y el espíritu reclaman un tercer elemento igualmente necesario en la configuración del ser del hombre, sin el cual su existencia sería inconcebible, la vitalidad. La vitalidad no sólo es el sustrato sobre el que aparecen el alma y el espíritu, sino, además, es en ella donde los movimientos espirituales y emocionales se traducen en realidades. La vitalidad expresa, a través de su fuerza de realización, dichos movimientos, convirtiéndolos en acción creadora.

Esta vinculación dialéctico-constructiva tiene la cualidad de destruir el prurito del dualismo entre materia y espíritu, que acusa la trayectoria histórica de la filosofía, algunas veces privilegiando al espíritu y otras al cuerpo.

La diferencia y escalamiento de las capas de ser del hombre, desde su ontologitud, sigue la misma concepción expuesta por el autor para explicar la estructura del universo. Desde tal perspectiva, cada capa de ser, al introducir un nuevo elemento en la inmediata inferior, se eleva por encima de ésta última, pues el nuevo elemento perfecciona su forma de ser con respecto a las capas que le anteceden, convirtiéndose así en un estrato superior.

Conservando la unicidad, cada capa de ser del hombre se privilegia sobre la inmediata inferior por el carácter novedoso que imprime. Por ello, se puede afirmar que mientras la vitalidad conserva al hombre dentro de la causalidad universal, las otras dos capas, el alma y el espíritu, lo liberan del movimiento causal, dotándolo de la capacidad para independizarse de la existencia meramente mecánica que le impone la totalidad, convirtiéndose en capas superiores a la vitalidad.

Otro hallazgo importante, no apuntado con precisión en las líneas anteriores, es la distinción observada entre antropologitud y modo de ser. Ciertamente el modo de ser emana de la trayectoria antropológica del hombre. Siempre cuenta el ser humano con una caracterología, producto de su transcurrir en el mundo. La

antropologicidad revela las múltiples maneras adoptadas por el hombre para regir su existencia, la cual se hace patente en cada individuo y en cada unidad histórica.

La *antropologicidad* aparece en dos niveles. El primero concierne a la peculiar *antropologicidad* de cada unidad histórica; la *antropología regional* registra los diversos *modos de ser* por los cuales ha transcurrido un desarrollo histórico específico, así como los elementos ajenos que han sido incorporados a éste. La segunda clase de *antropologicidad* denominada universal, registra los caracteres que trascienden una unidad histórica específica, para convertirse en elementos valiosos en la confección del ser de cualquier hombre, de cualquier unidad colectiva, de cualquier época.

El *modo de ser*, por el contrario, es la peculiar manera cómo el individuo o la colectividad concibe su vida concreta. El *modo de ser* descubre la forma cómo el hombre se ha asumido a sí mismo y al mundo desde de su concreción, el lugar que se otorga con respecto a la cultura, es decir, con respecto a la geografía, a la ciencia, al arte, a la política, al ámbito histórico, al ambiente social la etnología. Es obvio que este *modo de ser* tenga como sustento la historia, sin la cual no podría configurarse. La forma de situarse y situar al mundo, es decir, el *modo de ser*, presenta formas muy variadas. Desde los elementos ofrecidos por Ramos, podemos tipificar tres *modos de ser* adoptados por el ser humano, los cuales denominaremos de la siguiente manera: modo de ser masificador, modo

de ser personal y modo de ser personificado. Estos tres tipos de modo de ser pueden ser aplicados al individuo o a la colectividad, en virtud de que éstas adoptan las peculiaridades del grupo dominante.

El primer modo de ser corresponde a los individuos que se sitúan en el mundo en una actitud pasiva, es decir, su lugar en el mundo, el rol desempeñado, sus finalidades y valores le son impuestos desde afuera. Este modo de ser es intrascendente, porque no acota nuevas notas a la caracterología del ser humano y, por lo mismo, su existencia es inauténtica, en virtud de que asume el sustrato antropológico como algo inamovible, impuesto a su existencia de manera fatalista. El modo de ser personal ciertamente no crea nuevas perspectivas para la existencia humana, en cuanto no acuña o descubre valores. No obstante, este modo de ser tiene la peculiaridad de apropiarse libre y conscientemente los caracteres depositados en la caracterología universal, incorporándolos, bajo un perfecto balance, a los caracteres regionales y personales, los cuales le proporcionan al modo de ser una textura y unos matices que lo distinguen de los restantes modos de ser. En este sentido, la autenticidad del modo de ser personal reside en la modesta elección hecha sobre lo ya dado, siempre y cuando se adecue a su peculiar perspectiva de la vida, tomando en cuenta las realidades más próximas. El modo de ser personificado, no sólo selecciona sobre lo ya dado en los sustratos antropológicos regionales y universal, sino que, además, es descubridor e inventor de valores, los cuales se constituirán en elementos transformadores del proceso de humanización, elevando el grado de humanidad de los sujetos portadores.

Los dos últimos modos de ser son auténticos. El primero de ellos, el personal, porque selecciona y adecua los caracteres de los sustratos antropológicos a sus necesidades vitales específicas, instaurándose en la forma más modesta de creación y construcción de vida. El modo de ser personificado se eleva sobre el anterior en su nivel de creatividad porque aporta caracteres novedosos, los cuales realizan transformaciones estructurales en la caracterología general, logrando un cambio en el proceso de humanización.

4. Humanización por valores y fines

Singular importancia reviste la concepción de los valores, sostenida por el autor.

El valor, desde la concepción samueliana, se erige en una construcción absolutamente humana, pero que, sin embargo, tiene un carácter objetivo. Los valores, al ser construcción del ser humano, también tienen como características constitutivas la construcción y la evolución.

El valor es tal en cuanto existe el hombre. Sólo el hombre es capaz de percibir el valor, porque se percata de la existencia de sí mismo y de su entorno. Ciertamente, las cosas, los hechos y las personas poseen cualidades valederas en sí mismas. Sin embargo, sólo pueden ser evidenciadas, sustraídas y reconocidas, porque existe un ser capaz de percibir las. Habiendo captado estas cualidades valederas, el hombre las agrupan constituyéndolas en valores, esto es, los construye. Asimismo, como ya se expresó en el apartado destinado al valor, el ser humano, al atrapar la realidad, la

encuentra deficiente y, a partir de las notas valiosas con las que cuenta, determina la manera cómo deberían de ser para acceder a su perfeccionamiento, allende los deseos, las pasiones o los intereses del sujeto. Crea valores que trascienden la realidad por sus propias cualidades valederas. En cuanto tienden al perfeccionamiento de la realidad y del hombre mismo, se independizan de su creador, para instalarse como elementos rectores que guían al ser humano hacia la finalidad propuesta, es decir, pasan a formar parte de la caracterología universal.

Estos valores, ya sean creados o descubiertos por el hombre, convertidos en elementos conformadores de la caracterología general, adquieren las categorías de universalidad y necesidad. Sus valencias no sólo son aplicables al grupo socio-histórico origen, sino que dichos valores son aplicables a todo individuo, allende sus coordenadas espacio-temporales y, en este sentido, son objetivos, por ende universales y necesarios.

No obstante, los valores no son absolutos. Aun siendo universales y necesarios por la objetividad contenida, no son estáticos. Los valores constitutivos de la caracterología universal, en el momento de ser asumidos por un grupo socio-histórico específico sufren modificaciones. Sin perder las valencias origen, se imprimen nuevas valencias que enriquecen las ya existentes. En este sentido el valor no es relativo. Los valores no son desechados o sustituidos por los nuevos valores surgidos del grupo socio-histórico: por el contrario, los valores no pierden su mismidad de valencia, pero, efectivamente, ésta no permanece idéntica porque se le incorporan

nuevas cualidades que la modifican, haciéndola más perfecta y por lo tanto más adecuada al proceso de humanización. Estos valores transformados permiten al hombre descubrir o crear nuevos valores, que en su momento se incorporarán a la caracterología universal.

De esta manera, los valores ni son absolutos ni se relativizan. Es decir, sin perder su sustrato y objetividad originales se actualizan al ritmo de las transformaciones que el ser humano imprime a su entorno y a su propio ser, posibilitando la elevación de su grado de humanización desde el momento en que la actualización, el descubrimiento y la creación de valores se convierten en elementos indispensables para orientar sus finalidades.

De las líneas anteriores podemos inferir que el valor, al independizarse del hombre no se deshumaniza, sino, por el contrario, el valor mismo es revelador del grado de humanización alcanzado por el ser humano, al enriquecerse y modificarse sin perder su mismidad, conforme a las transformaciones del ser del hombre y su entorno.

Las categorías emanadas de *Hacia un nuevo humanismo* son múltiples y altamente esclarecedoras sobre la existencia del hombre. Estas son: *ontología, ontologicidad, onticidad, forma de ser, antropologicidad, antropología universal, antropología regional, teleologicidad dinámica, vitalidad, alma, espíritu, valor construido, valor descubierto y valor creado.*

En un primer grupo aparecen las referidas al ámbito ontológico: *ontología, ontologicidad, onticidad, forma de ser, vitalidad, alma y espíritu.* Dichas categorías emanan del afán samueliano por entender el lugar que ocupa el hombre dentro del universo, la relación de este

con respecto a las restantes estructuras cósmicas y la peculiar constitución estructural del ser humano. Las ciencias dadoras de estos objetos de estudio son la antropología física, la historia y la psicología.

La antropología física ofrece los caracteres somáticos, las relaciones del hombre con su ambiente y las clasificaciones raciales. La historia permite la comprensión de las diversas concepciones y modos de ser forjados por el hombre para entenderse a sí mismo y su relación con el mundo, como constructor de cultura. La psicología, mediante el psicoanálisis, le posibilita la comprensión de los procesos espirituales y anímicos manifiestos en los modos de ser.

El segundo grupo de categorías está referido al orden antropológico: *antropología, antropología universal, antropología regional, teleologicidad dinámica y antropologicidad*. Estas categorías surgen cuando Ramos se propone esclarecer la manera cómo el hombre, constructor y creador de su existencia, configura la misma, así como la determinación de las peculiaridades de los diversos desarrollos culturales, sin desvincularlos del devenir humano universal. Nuevamente recurre a la antropología física, la antropología cultural, la historia, el psicoanálisis y la sociología, cuyas aportaciones al quehacer filosófico de nuestro filósofo ya han sido mencionadas. Pero además incorpora un nuevo método, el axiológico. El método le brinda la posibilidad de realizar una aprehensión objetiva de los objetos del entorno, a la cual precede la elección existencial, desde la cual elige aquellos elementos del pasado relevantes para su presente y su porvenir.

5. Lo nuevo del nuevo humanismo

Se desprende de estos hallazgos de la filosofía samueliana, un nuevo concepto de humanismo.

El humanismo propuesto por Ramos no difiere de la propuesta humanista renacentista, en cuanto ambos buscan el reconocimiento del valor del hombre en forma íntegra y plena. Este reconocimiento íntegro del hombre, desde la perspectiva renacentista parte de la *ontología humana*, en la que, según los pensadores del Renacimiento aparecen virtualmente todas las notas caracterológicas del ser humano, así como su finalidad; el único quehacer del hombre es hacerlas manifiestas mediante la acción, acción que puede tomar diversos rumbos, siempre y cuando se cumpla la finalidad preestablecida a la que se dirige. Dentro de semejante visión se pretende dar un nuevo sentido a la corporeidad, la cual había sido un tema abstracto para la tradición medieval. Para los renacentistas era necesario bajar al hombre a la tierra.

Por su lado, el humanismo samueliano emana de la hechura misma de la existencia humana. Ramos parte del hecho de que el hombre carece de un desarrollo existencial de su ser, gravado en su constitución ontológica, es decir, en su estructura misma no cuenta virtualmente con las notas de su destino; por ello el hombre se ve en la necesidad de construirse una fisonomía. Ciertamente para construir su fisonomía requiere de su fundamento estructural, pero la manera cómo configura su existencia no preexiste en dicha estructura, a la manera de una ley causal. De tal suerte, los distintos cuadros de civilización no son variables de un mismo patrón ontológico, sino

producto de la manera como cada hombre, cada unidad histórica, confecciona su existencia. Las notas configuradoras de su antropología son el resultado de la creación y construcción constante de su existencia. Como el ser humano construye su manera de existir, ésta es un proceso interminable en el que aspira, en cada época, en cada lugar, ascender a un mayor grado de humanización, confeccionando nuevos valores y nuevas finalidades que contribuyan al enriquecimiento de su espíritu, emanando de éstas concepciones más perfectas sobre su ser y su entorno.

Y justamente como el hombre es constructor de su ser, de su caracterología, el elemento teleológico adopta un nuevo sentido. Claro es que la finalidad del hombre es el hombre mismo, pero, mientras en el Renacimiento esta finalidad se encuentra virtualmente contenida en su ontología, nuestro autor la dinamiza.

Aun siendo la finalidad del hombre él mismo, dicha finalidad se transforma constantemente hacia su perfeccionamiento, cuando el hombre imprime nuevos valores a su proceso de humanización, para alcanzar un mejor y mayor grado de humanidad, el cual no aparece de manera virtual en su ontología. Por ello la teleología en nuestro autor se modifica y se transforma cuando el hombre se inventa nuevos modos de ser, transformando con ello su forma de existir en el mundo y por ende sus finalidades.

Por otra parte, el conocimiento no se concibe como instrumento, sino como una necesidad vital. El hombre es, en efecto, la estructura privilegiada dentro de la lógica estructura del cosmos, en cuanto en el escalamiento de las capas de ser imprime la última nota novedosa,

dotando a su portador de un mayor perfeccionamiento estructural. Por ello, no es concebible que las otras capas de ser hayan sido concebidas para el servicio del ser humano. Esto es, la estructura cósmica no tiene como punto de partida el ser del hombre, pues éste no es constituyente fundamental del cosmos, es decir, la existencia del universo no depende de la existencia del hombre, sino que la existencia del hombre depende de la lógica universal. El hombre se constituye sólo en la estructura más acabada de la totalidad, por las notas estructurales que contiene. Como otra estructura del universo es sólo una capa más igual que otras. Por ello, la naturaleza no le pertenece, sino, más bien, él le pertenece a la naturaleza y en este sentido lo único que le queda es armonizarse con ella para conservar su existencia. Para ello, su constitución ontológica está provista de la capa de ser espiritual.

Este componente estructural propio del hombre lo distingue de las otras capas de ser y tiene como función, en unicidad existencial con la vitalidad y el alma, posibilitar la existencia humana. Es en el espíritu donde se aprehende la estructura de la realidad. La apropiación conceptual de la realidad le permite conservar su existencia y modelarla, porque se adapta a la naturaleza y ésta es adaptada a su ser.

El humanismo del filósofo michoacano se sustenta en la idea de que el conocimiento le sirve al hombre para adaptar la naturaleza a sus necesidades vitales: ello no significa la manipulación irracional

de la misma. Las transformaciones que el hombre imprime en la estructura de la totalidad no deben causar un desequilibrio o fractura en su estructura, pero si deben responder a su proyecto existencial.

Cuando el hombre se percata del mundo se le aparece como algo ajeno y hostil: sin embargo, en el momento de conocerlo, por la misma necesidad de coexistencia con éste, desaparece el abismo entre él y su entorno. Así, el conocimiento le permite al hombre reconocerse como parte integral del universo, no en su mera existencia indiferenciada, sino como un constituyente que se distingue de los otros por sus peculiaridades estructurales.

Desde este punto de vista, el autor nos muestra el conocimiento como una función vital, que nos posibilita la adhesión al mundo y nuestra permanencia en él.

Hombre y mundo forman la unicidad de ser de la existencia humana, en cuanto son las realidades las que dan textura a su vida, constituyéndose en la otra mitad de sí mismo.

En el humanismo samueliano, la oposición del hombre al mundo es descubrimiento, reconocimiento, apropiación y creación existencial, que le permiten acceder a un mayor grado de humanización.

Ahora bien, el grado de humanización se patentiza en la cultura, o mejor decir, se logra en el grado en que se posee cultura, pues ella es la reveladora de la forma cómo nos concebimos, concebimos al mundo y cómo nos relacionamos con él. La cultura hace manifiestos los

valores rectores de nuestra existencia, la afinación de los sentimientos, la dirección de nuestra voluntad y las peculiaridades caracterológicas, todo lo cual está contenido en el grado de humanización de la unidad histórica o del individuo que la posee.

Cuando el hombre se autodefine crea cultura, porque aporta nuevos valores, nuevas formas de vida y nuevas finalidades para su existencia.

La cultura es para el hombre un sostén asimilado y dirigido, convertido en vida y función, que prepara al sujeto para amoldarse a las novedades de cada situación concreta y para transformarla en su momento, adquiriendo nuevos caracteres y elementos que eleven el grado de humanización de sus constructores y portadores. Es una elección existencial cargada de valores y finalidades dispuestos al logro de un modelo de ser humano, confeccionado desde dicha elección existencial.

La humanización así entendida exige del sujeto ser sabedor de su diferencia y oposición al mundo en cuanto a su peculiaridad existencial, pero también le exige ser responsable como participe activo de su propia construcción, para conservar su ser y su permanencia en la totalidad.

El humanismo samueliano se erige en un original y nuevo humanismo, al considerar al hombre como unidad existencial indisoluble, en la cual confluyen las otras regiones estructurales del universo. Sin embargo, al no hacer depender las otras estructuras

cósmicas de la humana, instala a ésta en su sitio exacto, porque, si bien ella da sentido a su existencia y a las otras realidades, no por ello se constituye en su dueña; por el contrario, el conocimiento adquirido sobre los otros existentes y el significado que les da, sólo le sirven para amoldarse al cosmos y adaptarlo a su peculiaridad ontológica.

En el humanismo de Ramos la moralidad se concibe como un elemento caracterológico en constante transformación y perfeccionamiento, desde el cual se construyen valores.

Otro acierto del humanismo del filósofo mexicano es la nueva dimensión que le otorga a la historia. En diversas concepciones sobre la historia aparece una teleología preestablecida, la cual, independientemente de los distintos caminos adoptados por el hombre en su proceso, siempre se dirige a una finalidad virtualmente contenida en su ontología. Piénsese, por ejemplo, en Max Scheler y Federico Hegel, quienes consideran el devenir humano como la forma adoptada por la divinidad para reconocerse a sí misma. Carlos Marx propone que la finalidad de todo hombre es llegar al comunismo científico. O la postura de Spengler, en la cual la historia se repite de manera cíclica. Recuérdese también la idea de la historia como progreso, según la cual las diferentes historias temporales tienden a adaptarse a la idea de la historia universal y eterna, idea compartida por Kant, Vico y Jaspers, entre otros. A diferencia de las posturas anteriores, donde la teleología se presenta de manera

inmutable y necesaria, nuestro autor considera que los diferentes momentos y desarrollos históricos son producto de la construcción nueva y original de cada unidad cultural. Cada nueva forma de vida, adoptada por una unidad cultural, confecciona nuevos valores y finalidades dirigidos al perfeccionamiento del hombre; pero dicho perfeccionamiento se ve transformado tantas veces como unidades culturales y momentos históricos existen, formulando nuevos caracteres conformadores de la vida humana. Pero también, cada momento histórico adquiere una nueva dimensión en los diferentes presentes desde los que es pensada, en virtud de que desde la peculiar elección existencial de cada presente, se eligen los momentos del pasado demandados por éste. Para Ramos, el pasado solamente cobra sentido desde el presente que lo piensa, porque lo redescubre, lo rehace y lo valora, proporcionándole un nuevo significado.

Por ello, es lícito afirmar que el humanismo del filósofo michoacano, al dar cuenta y razón de la manera cómo el hombre ha creado y construido su existencia, sus valores y finalidades, es una expresión de la existencia humana, pero también una expresión de la filosofía misma en cuanto esta última se convierte en la memoria antropológica de los devenires humanos y, a la vez, la proyección de futuros devenires.

6. Las vanguardias mexicanas

I. Las aportaciones más significativas

Las aportaciones de Samuel Ramos al quehacer filosófico, tanto mexicano como universal, lo convierten en un autor de vanguardia. Lo consideramos vanguardista porque:

- a) Establece las regiones ontológicas como territorios estructurales del cosmos, los cuales están perfectamente equilibrados, gracias a la interestructuración de las capas de ser.
- b) Distingue la diferencia entre *ontología* y *antropología*, entregándonos un instrumento para comprender la existencia humana de manera más exacta.
- c) Construye la *antropología regional*, permitiéndonos entender los diversos desarrollos culturales sin desvincularlos del devenir histórico universal.
- d) Concibe al hombre, no como un ser autónomo con respecto a la naturaleza y el cosmos, sino como una capa de la primera y como la estructura más acabada del segundo.
- e) Configura un humanismo universal y concreto, porque sin dejar de contemplar al hombre en sus coordenadas espacio-temporales, lo concibe como constituyente indispensable del devenir humano universal.
- f) Constituye una axiología, en la cual los valores se transforman y perfeccionan al unísono del perfeccionamiento humano.
- g) Muestra al hombre dotado de estructuras relativamente permanentes (ontología) y de formas dinámicas (antropología).

h) Proporciona a las generaciones actuales un objeto y un modo de filosofar desde la circunstancia mexicana y para la circunstancia universal.

i) Busca otro objeto a la razón, el cual debe ser extraído de la concreción misma, aclarando así el uso de la razón.

j) Construye un método filosófico pluralizado, al construir un método para cada objeto filosófico.

II. La reforma de la inteligencia

Ramos plantea explícitamente una reforma de la inteligencia. Nuestro autor tiene como propósito encontrar una filosofía existencial, válida para el objeto mexicano. Para encontrarla busca apoyo en Boutroux, Heidegger, Hartmann, Morente, Scheler, y Bergson. Acepta las limitaciones del conocimiento nacional y su incomprensión de la vida. Los temas de la filosofía existencial, que Ramos llama "movimiento filosófico" de su tiempo, son los conceptos de la vida, el tiempo, la conciencia, la libertad, etc. Tales temas, expuestos por Bergson, reaparecen hoy como temas dominantes de la filosofía existencial.

Con la reforma de la inteligencia, el filósofo mexicano pretende resolver estos temas hoy vigentes, bajo una nueva forma de reflexionarlos y abordarlos; forma que responde a las nuevas exigencias y necesidades vitales de los individuos que los piensan, desde su concreción.

La reforma de la inteligencia propuesta por nuestro autor, se empieza a configurar desde las líneas de Hipótesis, (1928). Ya en esta obra propone la posibilidad de una nueva inteligencia, es decir, de una reforma de la filosofía en su objeto, en su método y en su modo de filosofar. Cronológicamente, el Perfil (1934), es una aplicación de los principios a que llegará poco después, el año de 1940, al escribir la antropología contenida en Hacia un nuevo humanismo. Los principios de la reforma de la inteligencia podrían sintetizarse de la siguiente manera.

- Estudiar la realidad por *regiones ontológicas*, para acceder a una mayor y mejor comprensión de las mismas.
- La reforma no debe de ser previa a la aplicación de la inteligencia a un determinado territorio, sino sólo es posible al actuar en las esferas reales.
- La inteligencia debe ocuparse de la existencia humana, la más independiente de todas las esferas y en la que confluyen las demás.
- La nueva inteligencia debe resolver el tropiezo de la filosofía consistente en la falta de principios *a priori* adecuados, para comprender la existencia humana.
- El procedimiento de la inteligencia, no debe ser geométrico, sino guiarse por los elementos que la vida misma le ofrece.
- La reforma debe superar la antítesis de idealismo y realismo, al poner dentro de la existencia al sujeto y al objeto.

Los principios arriba expuestos son indispensables por su función conceptuadora, la cual comienza cuando se aprehenden los datos empíricos, tan necesarios en el filosofar de Ramos.

III. A cada objeto, un método

El método general utilizado por Ramos consta de varios pasos: partir de lo dado por las ciencias humanas y por la observación, descubrir el modo cómo los objetos se dan, hacer de los objetos un tema de rigurosa filosofía y descender de la reflexión hacia un proyecto transformador de la realidad.

Tal método, cuyas características lo hacen general, se desgrana en cinco métodos, considerados como particulares porque se aplican en campos o regiones de objetos específicos. Estos son: el antropológico, el cual le proporciona el procedimiento para comprender al hombre en sus relaciones culturales y con la naturaleza; el histórico, que le permite conceptualizar la temporalidad del hombre, a partir de la unicidad cronológica y geográfica y, sobre todo, del hacerse cada vez más humano; el axiológico, cuya aplicación garantiza la elección de los objetos, de acuerdo con el entorno (próximo, distante, alejado espacialmente, pero no culturalmente) y de acuerdo con la elección existencial llevada a cabo por la determinación de fines, posterior a la percepción de valores (históricos, vigentes, deseados); el psicológico, posible gracias a la analogía de Aristóteles, que permite decir del mexicano las afirmaciones del psicoanálisis sobre conductas anormales; el sociológico, propio para comprender al individuo o a los grupos en sus relaciones intersubjetivas, reveladoras de los modos de sentir, obrar y pensar de los mexicanos.

Conviene advertir que estos cinco métodos guardan una interdependencia entre sí, de manera tal que el sociológico ilumina y aún decide objetos antropológicos. Lo mismo puede afirmarse del axiológico, pues descubre los objetos correspondientes en el histórico; en el psicológico y en el sociológico.

Ramos no hace la teoría del método ni la teoría de los métodos particulares, sencillamente los usa; los pone en práctica y obtiene los resultados. Sin duda este proceso es consciente en el autor, pues de otra manera no los emplearía para llegar a conclusiones coherentes y valiosas.

IV. Filosofar mexicano valioso y personal

Hay razones serias para afirmar que Ramos hace filosofía mexicana, esto es, de objeto mexicano, por los siguientes hechos.

- a) Filosofa un sujeto mexicano comprometido con su entorno. Diríase, en términos de Ortega y Gasset, salvador de su circunstancia. Pero la lección de Ramos no es filosofar en tanto mexicano, ni desear ser filósofo, ni menos procurar una originalidad filosófica. Nuestro autor simplemente filosofa como un acto normal del hombre, espontáneo por tener inteligencia, necesario por orientarse y asegurar un puesto en el mundo.
- b) El objeto tiene carácter de mexicano porque se presenta como problema mexicano, urgido de reflexión filosófica. El objeto es desde luego variado como la existencia misma; y debe considerarse en dos dimensiones: la inmediata, culturalmente hablando. Así son las

cuestiones que atañen, aquí y ahora, al hombre, a la cultura y a la historia mexicana; la mediata, referida a los grandes temas de la filosofía, en cuanto éstos pertenezcan al grupo de temas o cuestiones de la vida mexicana, que es simultáneamente nacional y universal. Ejemplos: el ser, la muerte, la verdad, la belleza, la bondad, la utilidad, el progreso.

c) El modo de filosofar y las reflexiones sobre el objeto mexicano son origen de proyectos para modelar la existencia humana, tanto la concreta de México, como la general del hombre. El michoacano no convierte, sin embargo, ni al filosofar ni a la filosofía en acciones o en arietes políticos. El filósofo habla; la acción pertenece al pueblo o a quienes tienen el poder.

d) El filosofar y el objeto filosófico de Samuel Ramos, precisamente porque los ejercita y los crea dentro de los límites enunciados unas líneas atrás, significan realmente la participación de México en la filosofía universal. Todavía, al cumplirse los años cuarenta, Ramos consideraba que la función primordial de la filosofía mexicana era una confrontación con la filosofía europea, para mostrar su existencia y su valor. Pero antes de morir ya tenía claro que la participación era una forma de colaboración en las mismas tareas y en los mismos problemas. De manera que la filosofía mexicana no era, para él, una isla, sino un horizonte del hombre.

e) El filosofar y el objeto filosófico de nuestro autor es un filosofar circunstanciado, al igual que cualquier reflexión filosófica, porque sólo se puede filosofar desde la concreción, en virtud de que ésta nos ofrece siempre los objetos sobre los cuales se

reflexiona. De este modo el filosofar samueliano es un filosofar auténtico: eleva el tema del alma, la historia y la cultura nacionales a objeto filosófico, dando con ello razones sobre la conciencia que los mexicanos han tenido y tienen de sí mismos. En este filosofar se perfilan nuestra filosofía como la expresión máxima de nuestro ser.

f) Al elevar a rango filosófico el objeto mexicano, objeto abundante en la tradición nacional, revelado ostensiblemente desde la Revolución y convertido por Ramos en una vuelta racional hacia lo nuestro, el filósofo michoacano legitima nuestro derecho a filosofar. En cuanto la filosofía pertenece de facto a la caracterología universal, es dado a todos los hombres hacer uso de él para reflexionar, desde su concreción, sobre los problemas y exigencias inmediatos, así como sobre los problemas de orden universal.

g) El filosofar mexicano se constituye en un filosofar universal, porque la reflexión realizada por Ramos desde su aquí y su ahora no sólo incluye su presente y su pasado, sino los presentes y los pasados de los otros por el sólo hecho de ser coexistentes. La coexistencia posibilita que mi presente y mi pasado sean permeados por los presentes y pasados de los otros; de igual forma mi presente y mi pasado permean los presentes y los pasados de los demás. De tal suerte, cuando se reflexiona sobre el entorno inmediato o mediato, aun cuando dicha reflexión se realice desde una específica concreción, con objetos peculiares de la misma, con determinadas orientaciones de conocimiento, necesariamente se incluye a los otros.

Por lo tanto, la reflexión circunstanciada siempre es una reflexión universal. La reflexión circunstanciada, si bien contiene peculiaridades regionales que colocan a dicha reflexión como producto específico de una unidad histórica y de su creador, al contribuir al conocimiento y confección del ser humano, anota caracteres que rebasan dicha concreción, constituyéndose en elementos valiosos valederos para otras circunstancias.

h) La filosofía de Ramos evidencia la originalidad del filosofar mexicano. Cuando se reflexiona desde la concreción y los objetos que conlleva, se reflexiona sobre una peculiar construcción de ser del hombre. Cada construcción humana es reveladora del grado de humanización alcanzado por una unidad colectiva, pero también es reveladora del grado de humanización de los otros hombres, porque cada una de ellas construye características que rebasan la concreción origen para instalarse en la caracterología universal. De tal manera, cuando Ramos filosofa sobre la realidad mexicana, descubre no sólo las peculiaridades de su entorno próximo, sino también descubre y construye nuevos caracteres funcionales para cualquier hombre instalado en cualesquiera coordenadas espacio-temporales. Al reflexionar sobre la circunstancia propia aparecen categorías originales.

La originalidad del filosofar de nuestro autor reside en la creación de nuevas categorías, que, aún emanadas de la reflexión sobre su entorno próximo, inciden en la existencia humana universal. Ramos no se queda en la confección de una *filosofía auténtica*. No

sólo adopta las novedades filosóficas y científicas para adaptarlas a su circunstancia e insertar lo nacional en éstas. Tal acción sería valiosa, pero apenas lo harían un asimilador y un creador modesto, en cuanto selecciona y amolda categorías ajenas a lo propio.

El michoacano, además de darle una configuración propia al pensamiento extranjero cuando lo asimila, derecho que lo asiste por ser parte constitutiva del proceso de humanización universal, también crea nuevos conceptos para explicar la existencia humana. La peculiar forma de su reflexión filosófica lo conduce a descubrir caracteres y relaciones humanas de las que surgen nuevas ideas acerca del hombre, conformándose así nuevas categorías, para la comprensión del ser humano.

Conviene reiterar: la originalidad samueliana no es una originalidad de importación electiva. La de Ramos es una originalidad creadora y constructiva. Creadora, porque, al tratar de explicar su entorno inmediato, inventa nuevas formas de apreciar la realidad, auxiliado por las ciencias y confeccionando métodos para cada objeto de estudio. Obtiene así un conocimiento objetivo y preciso sobre los objetos de reflexión elegidos. Constructiva, porque a partir del conocimiento de los objetos elegidos, encuentra, descubre y reconoce nuevos elementos caracterológicos que competen a todos los hombres y no son exclusivos de los hombres de nuestras tierras.

La originalidad de Ramos nunca consistió en buscar no verdades, en distinguirse por explicaciones insólitas, no aprovechar la tradición filosófica. La originalidad fue un filosofar con

disciplina, con método, con rigor, como respuesta a problemas vivos y urgentes, todo de acuerdo a la inclinación y la apetencia, diría Aristóteles, a saber la propia realidad.

Dentro de los alcances manifestados, nuestro autor colabora a confeccionar y crear nuevos modos de ser del hombre. Pero también nos proporciona a los mexicanos el instrumento ontológico-ético-antropológico para confeccionarnos un modo de ser auténtico, revelador de nuestra peculiar caracterología.

La confección del ser del hombre en sus dos dimensiones se dirige, gracias a los hallazgos de Samuel Ramos, a un mayor grado de humanización.

Por lo tanto, hacer *filosofía mexicana* no es una necesidad porque tengamos la experiencia de que pensamos como extranjeros, sino porque el filosofar y la filosofía genuinos son siempre una actividad necesaria sobre sí mismos y sobre el contorno inmediato y mediato. Por ello no necesitamos la filosofía europea como fin, sino como manifestaciones reflexivas de otras unidades históricas, que, junto con la mexicana, arrojan descubrimientos y creaciones conducentes al perfeccionamiento de nuestra humanidad.

Hay suficientes razones para afirmar que Ramos merece un lugar preeminente en la historia de la *filosofía mexicana*, así como un espacio al lado, por lo menos, de los filósofos recogidos en las historias generales de la filosofía. Y más: con los problemas tratados por él, y con las soluciones que aporta, hoy tenemos objetos

y lecciones de filosofía y de filosofar. Pensar de otro modo y actuar sin esta conciencia equivale, nada menos, a ignorarnos y a depender de las filosofías, lo afirmó Vasconcelos en 1931, hechas por los pueblos hegemónicos para dominar. Ramos ejemplifica un filosofar no subdesarrollado, propio y obligatorio, para un pueblo subdesarrollado.

BIBLIOGRAFÍA

I OBRAS DEL AUTOR

1. LIBROS

Ramos Magaña Samuel. *Hipótesis*, en *Obras Completas*, t. I, México, 1975, págs. 1- 85.
1ª ed. 1928.

----- . *El perfil del hombre y la cultura en México*, en *Obras Completas*, t. I, México, 1975, págs. 89-184.
1ª ed. 1934

----- . *Apéndice*, en *Obras Completas*, t. I, México, 1975, págs. 213- 273.
Escritos varios (1909-1939)

----- . *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras Completas*, t. II, México, 1976, págs. 3-75.
1ª ed. 1940

----- . *Historia de la filosofía en México*, en *Obras Completas*, t. II, México, 1976, págs. 99-228.
1ª ed. 1943

----- . *Filosofía de la vida artística*, en *Obras Completas*, t. III, México, 1985, 2ª ed., págs. 219- 328.
1ª ed. 1950

----- . *Estudios de estética*, en *Obras Completas*, t. III, México, 1985, 2a. ed., págs. 3-212 (*Compendio de escritos de estética*)
1ª de. 1963

2. FOLLETOS

----- . Más allá de la moral de Kant, en Obras Completas, t. I, págs. 189-210.
1a. ed. 1938

----- . Veinte años de educación en México, en Obras Completas, t. II, México, 1976, págs. 79-95.
1a. ed. 1941

3. ARTÍCULOS

----- . "Notas de estética", en Filosofía y Letras, México, t. I, no. 1, ene.-mar. 1941, págs. 43-49.

----- . "¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?", en Cuaderno Americanos, México, mar.-abr. 1942, págs. 132-145.

----- . "El movimiento científico en la Nueva España", en Filosofía y Letras, México, t. III, no. 6, abr.-jun. 1942, págs. 169-178.

----- . "Shostakovich y el alma rusa", en Cuadernos Americanos, México, ene.-feb., págs. 241-242.

----- . "Influencia de la cultura francesa en México", en Cuadernos Americanos, México, sep.-oct. 1944, págs. 140-153.

----- . "Planteación de los problemas humanos de posguerra", en Cuadernos Americanos, México, nov.-dic. 1945, págs. 35-58.

----- . "Conferencia de Londres sobre educación", en Cuadernos americanos, México, ene.-feb. 1946, págs. 72-78.

"Antonio Caso filósofo romántico", en
Filosofía y Letras, México, t. XI, no. 22, abr.- jun.
1946, págs.179-196. (también se publicó en Cuadernos
Americanos, may.-jun. 1946)

"La personalidad artística", en Filosofía
y Letras, México, t. XII, no. 24, oct.-dic. 1946,
págs. 251-266.

"Pedro Henríquez Ureña", en Cuadernos
Americanos, México, jul.-ago. 1946, págs. 264 267.

"Responsabilidad e irresponsabilidad de los
filósofos", en Cuadernos Americanos, México, nov.-dic.
1948, págs: 83-97.

"La estética de John Dewey", en Cuadernos
Americanos, México, sep.-oct. 1949, págs. 113-130.

"La cultura y el hombre en México", en
Filosofía y Letras, México, t. XVIII, no. 36, oct.-dic.
1949, págs. 175-185.

"En torno a las ideas sobre el mexicano",
en Cuadernos Americanos, México, may.-jun. 1951,
págs. 103-114.

"Relaciones entre filosofía y ciencia",
México, UNAM, 8 págs. (Seminario de problemas
científicos y filosóficos, Cuadernos, 1)

"El pensamiento de John Dewey", en
Filosofía y Letras, México, t. XXIV, nos. 47-48,
jul.-dic. 1952, págs. 41-49.

"La filosofía en la Universidad de México",
México, UNAM, 1951, 137 págs. Consejos Técnicos de
Investigaciones Científicas y Humanidades. (Eds. IV
Centenario de la Universidad de México, 10)

4. PRÓLOGOS Y TRADUCCIONES

Croce, Benedetto. *Breviario de estética*. Prol. y trad. S. Ramos/ México, Cultura, 1925, 149 págs.

Rodó, J. Enrique. *Rodo*. Prol. y selec. S. Ramos/ México, SEP, 1943, 171 págs. (El Pensamiento en América, 4)

Platón. *Apología de Sócrates*. Prol. y notas S. Ramos/ México, SEP, 1944, (Biblioteca popular).

Dewey, John. *El arte como experiencia*. Prol. S. Ramos/ México, F.C.E., 1949, 315 págs.

Quintanilla, Luis. *Bergsonismo y política*. Prol. S. Ramos/ México, F.C.E., 1953, 130 págs.

Fernández, Justino. *Coatlícue: estética del arte indígena*. Prol. S. Ramos; México, UNAM, 1954, 285 págs. (Eds. del IV Centenario de la Universidad de México, 16)

Caso, Antonio. *Antología filosófica*. Prol. S. Ramos/ México, Imprenta Universitaria, 1957, 264 págs. (Biblioteca del estudiante universitario: 80)

Torres Orozco, José. *Los datos de la filosofía*. Prol. S. Ramos/ 2a. ed., México, 1970.

Heidegger, Martín. *Arte y poesía*. Prol. y trad. S. Ramos/ 2a. ed., México, F.C.E., 1973, 148 págs.

II OBRAS SOBRE EL AUTOR

1. LIBROS

Basave Fdez del Valle, Agustín. **Samuel Ramos: trayector filosófica y antología de textos**. Nvo. León, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nvo. León, 1965, 333 págs.

Caso, Antonio. **Ramos y yo**. Folleto. México, Ulises, mayo-junio 1926.

Hernández Luna, Juan. **Samuel Ramos (su filosofar sobre lo mexicano)**. México, UNAM, 1956, 198 págs.

Palacios, Adela. **Nuestro Samuel Ramos**. Compilación Adela Palacios/ México, 1960.

Villegas, Abelardo. **La filosofía de lo mexicano**. 2ª ed., México, UNAM, 1979. 235 págs.

2. ARTÍCULOS

Guerra, Ricardo. "Ramos y sus discípulos", en *Filosofía y Letras*, t. XXXII, nos. 45-46, ene.-dic. 1958, págs. 34-43.

Hernández Luna, Juan. "El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano", en *Filosofía y Letras*, t. XXIII, ene.-jun. 1952, págs. 183-223.

López, J. Luis. "Samuel Ramos y la filosofía mexicana", en *Mayéutica*, no. 9, nov.-dic. 1990.

Moncada, Eizayadé. "El modelo de hombre en la concepción educativa de Samuel Ramos". (Ponencia), Coloquio Actualidad de las Ideas Filosóficas, dic. 1992.

- . "Vigencia de las ideas educativas de Samuel Ramos", en *Mayéutica*, no. 13, oct.-dic. 1992.
- Moreno, Rafael. "Las ideas filosóficas de Samuel Ramos". Suplemento "*México en la Cultura*", *Novedades*, 1 de abril 1962.
- . "Vocación y ejemplo de Samuel Ramos". Suplemento "*México en la Cultura*", no. 757, *Novedades*, sep. 22 1963.
- . "La filosofía de Samuel Ramos: una meditación sobre el hombre". Suplemento de *El Nacional*, agosto 9 1964.
- . "Ontología y existencia en Samuel Ramos". Suplemento "*Diorama de la Cultura*", *Excélsior*, abril 14, 1967.
- . "Los vicios del mexicano y la educación según Samuel Ramos", en *Los Universitarios*, México, 1977.
- . "Las lecciones de Samuel Ramos sobre la Cultura Mexicana", en *Anuario 1982-1983*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1985.
- . Solapa: *El perfil del hombre y la cultura en México*. S. Ramos, UNAM, 1963.
- . Presentación: *El perfil del hombre y la cultura en México*. S. Ramos, UNAM, 1963.
- Roura Parella, Juan. "Hacia un nuevo humanismo", en *Filosofía y Letras*, t. I, no. 1, ene.-mar. 1941, págs. 349-353.
- Salmerón, Fernando. *El perfil del hombre y la cultura en México*, en *Filosofía y Letras*, México, t. XXIII, nos. 45-46, ene.-jun. 1952, págs. 349-353.

III PENSADORES CITADOS POR EL AUTOR

1. LIBROS

Bergson, H. La evolución creadora.
(Apéndice, pp. 226, 251)

----- . Les deux sources de la morale et de la religion.
(Más allá..., p. 200, Perfil p. 135)

----- . Los datos inmediatos de la conciencia.
(Hacia..., pp. 11, 125, Perfil, p. 135)

----- . Matière et mémoire.
(Hipótesis, p. 73, Apéndice, p. 239)

Bello. Filosofía del entendimiento.
(Hist. de la fil..., p. 195)

Boutroux, E. El concepto de la ley natural en la ciencia y la
filosofía contemporáneas.
(Apéndice, p. 223)

----- . La contingencia de las leyes naturales.
(Hacia..., p. 25)

Calderón, F. Les démocraties Latine de L' Amérique.
(Perfil, p. 99)

Caso, A. La existencia como economía, como desinterés y como
caridad.
(Hipótesis, p. 65)

Croce, B. Breviario de estética.
(Hipótesis, p. 14)

- . Estética.
(Hipótesis, p. 13)
- . Historia de Europa en el siglo XIX.
(Hist. de la fil..., p. 187)
- . Lógica.
(Hipótesis, p. 14)
- Curtius, R. Essay sur la France.
(Perfil, p. 114)
- Descartes, R. Meditaciones metafísicas.
(Hacia..., pp. 20)
- De Landa, D. Relación de las cosas de Yucatán.
(Apéndice, p. 264)
- Eisler, R. Philosophensicon.
(Hist. de la fil..., p. 191)
- Fichte. El destino del hombre.
(Hacia... p. 51)
- García Morente. Lecciones preliminares de filosofía.
(Hacia... p. 26)
- Gerchenson, I. Desde un ángulo al otro.
(Hacia... p. 10)
- Graebner. El mundo del hombre primitivo.
(Hist. de la fil..., p. 106)
- Hartmann, N. Ética.
(Hacia, p. 45, Perfil, p. 140)
- . Ontología. vol. I cap. 7, vol. V caps. 1 y 12.
(Se encuentran ideas de la misma procedencia en las páginas de Hacia...)

- Henríquez Ureña, P. Antología del Centenario.
(Apéndice, p. 174)
- Hostos, E. La moralidad social.*
- . Tratado de sociología.*
- . Derecho constitucional.*
*Apéndice, p. 269
- Humboldt, A. Ensayo político sobre la Nueva España.
(Hist. de la fil..., p. 174, Perfil, p. 110)
- Husserl, E. Ideas para una fenomenología.
(Hacia..., p. 26, Más allá..., p. 196)
- Huxley, A. Beyond de Mexique bay.
(Perfil, p. 162)
- Jung, C. Lo inconsciente.
(Perfil, p.133)
- Kant, E. Fundamentación de la metafísica de las costumbres.
(Hacia..., p. 51, Más allá..., p. 189)
- Keyserling, H. L' Avenir de l' Esprit Europeen.
(Perfil, p. 118)
- . Meditaciones sudamericanas.
(Apéndice, p. 266, Perfil, p. 113)
- Korn, A. La libertad creadora.
(Apéndice, p. 233)
- Leonard, I. Don Carlos de Sigüenza y Góngora.
(Hist. de la fil..., p. 141)

Luis Mora, J. Catecismo político de la Federación Mexicana.
(Hist. de la fil..., p. 189)

----- Obras sueltas.
(Hist. de la fil..., p. 191)

Mach, E. El conocimiento del error.
(Apéndice, p. 217)

Marías, J. Historia de la filosofía.
(Hist. de la fil..., p. 121)

Mettrie. L' homme machine.
(Hacia..., p. 6)

Méndez, Bejarano. Historia de la filosofía en España.
(Hist. de la fil..., p. 121)

Menéndez y Pelayo, M. Historia de las ideas estéticas en España.
(Hist. de la fil..., p. 158)

Morley. An introduction to the study of the Maya Hieroglyphis.
(Apéndice, p. 263)

Ortega y Gasset. El espectador.
(Hipótesis, p. 50)

----- Meditaciones del Quijote.
(Hist. de la fil..., p. 219, Más allá..., p. 198)

Papini, G. El crepúsculo de los filósofos.
(Hipótesis, p. 32)

----- Pragmatismo.
(Hipótesis, p. 32)

----- Storia di Cristo.
(Hipótesis, p. 31)

- Platón. República.
(Apéndice, p. 256)
- Plotino. Enéadas.
(Hipótesis, p. 6)
- Rangel, N. Preliminar a los precursores ideológicos de la
Independencia. 1789-1794.
(Perfil, p. 112)
- Reyes, A. Discurso por Virgilio.
(Perfil, pp. 105 y 131)
- Rickert. Die Philosophie des Lebens.
(Hipótesis, p. 75)
- Rojas Garcidueñas, J. Vitoria y el problema de la Conquista en
Derecho Internacional.
(Hist. de la fil..., p. 122)
- Scheler, M. El puesto del hombre en el cosmos.
(Hacia..., p. 28)
- El resentimiento en la moral.
(Hacia..., p. 44)
- El saber y la cultura.
(Hist. de la fil..., p. 75)
- La idea del hombre y la historia.
(Hipótesis, p. 82)
- Siegfried, A. Amérique Latine.
(Perfil, p. 113)
- Simmel, G. La tragedia de la cultura.
(Hacia..., p. 9)

- . Los problemas fundamentales de la filosofía.
(Apéndice, p. 240, Más allá..., p. 187)
- Sierra, J. La evolución política del pueblo mexicano.
(Hist. de la fil..., p. 137, Perfil, p. 181)
- . México y su evolución social.
(Perfil, p. 101)
- Sombart, W. El burgués.
(Hacia..., p. 13)
- Spengler, O. El hombre y la técnica.
(Perfil, p. 153)
- . La decadencia de Occidente.
(Hacia..., p. 8, Hipótesis, p. 71)
- Spränger. Forma de vida.
(Hacia..., p. 50)
- Tate Lanning, J. Academic Culture in the Spanish Colonies.
(Hist. de la fil..., p. 149)
- Teresa de Mier, S. Historia de la revolución de la Nueva España.
(Hist. de la fil..., p. 193)
- Valverde Téllez, E. Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México.
(Hist. de la fil..., p. 131)
- . Bibliografía filosófica mexicana.
(Hist. de la fil..., p. 134)
- Vasconcelos J. La raza cósmica.
(Hist. de la fil..., p. 219)
- . Tratado de metafísica.
(Hist. de la fil..., p. 219)

Worringer. La esencia del arte gótico.
(Hist. de la fil..., p. 138, Perfil, p. 108)

Zavala, L. Ensayo histórico de la revolución en México.
(Hist. de la fil..., p. 189)

2. ARTÍCULOS Y OTROS

Barreda G. Estudios.
(Hist. de la fil..., p. 197)

Sánchez Reulet. "Panorama de las ideas filosóficas
Hispanoamérica". en Tierra firme, México, no. 2, 1936.
(Hist. de la fil..., p. 186)

Scheler, M. "¿Qué son los valores?". Rev. de Occidente, 1923.
(Más allá..., p. 208)

Tate Lanning J. "La Universidad y el movimiento de
Independencia".
México, Excélsior.
(Hist. de la fil..., p. 186)

IV OTRAS OBRAS

1. LIBROS

Gaos, J. En torno a la filosofía mexicana. México, Alianza
Editorial, Biblioteca Iberoamericana, 1980.

García Bacca, J. Antropología filosófica contemporánea. (Diez
conferencias). Caracas, Universidad Central de
Venezuela, 1957, 193 págs.

Zea, L. América en la historia. México, F.C.E., 1957, 278 págs.

2. ARTÍCULOS

Gaos, J. "La filosofía en México", en L. de México, México, no. 6, 1939.

----- "Lo mexicano en filosofía", en Filosofía mexicana de nuestros días, Imprenta universitaria, 1954.
[Cultura Mexicana, 10]

Moreno, R. "La filosofía de la existencia y el cristianismo de Caso", en Anuario 1984-1985, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1986.

----- "Cómo reflexionar sobre la identidad nacional", en Anuario 1993, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1994.

INDICE

PRÓLOGO	I
CAPÍTULO I. ONTOLOGÍA	1
1. ONTOLOGÍA DEL UNIVERSO	1
1.1. Constitución ontológica del cosmos	1
1.2. Lógica y escala de las <i>capas de ser</i>	5
1.3. Manifestaciones de las <i>formas de ser</i> en el mundo	6
2. ONTOLOGÍA DEL HOMBRE	10
2.1. El ser del hombre	11
2.2. <i>Capas del ser</i> del hombre	13
2.3. El espíritu y sus funciones	17
2.3.1. La intuición y la inteligencia	18
2.3.2. La conciencia	21
2.3.3. El ser humano como temporalidad y teleologicidad	23
2.3.3.1. La temporalidad	23
2.3.3.2. Temporalización del mundo	25
2.3.3.3. El hombre como ser teleológico	26
2.3.3.4. El hombre como libertad	27
2.3.4. El conocimiento como función vital	29
2.3.5. Hacia un concepto de verdad	35
3. HOMBRE Y MUNDO	39
CAPÍTULO II. ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA	48
1. NECESIDAD Y PROPÓSITO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA	48
2. CONSTRUCCIÓN DE LA CARACTEROLOGÍA HUMANA	52
2.1. El sentimiento de seguridad	54
2.2. Surgimiento del <i>sentimiento de inferioridad</i>	56
2.2.1. La imitación	58

3. CONFIGURACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL MEXICANO	59
3.1. Caracterología española en el Nuevo Mundo	60
3.2. Configuración de la caracterología colonial	61
3.3. Periodo independentista	62
3.4. Mimetismo	64
3.5. Caracterología del mexicano actual	65
3.6. Grupos sociales mexicanos	68
3.6.1. El pelado	69
3.6.2. El burgués mexicano	71
3.7. Notas del carácter mexicano	73

CAPÍTULO III. ETICA 83

1. LA FUNCIÓN DE LA ÉTICA EN LA HECHURA DEL SER DEL HOMBRE	83
2. EL VALOR	90
2.1. La objetividad de los valores	90
2.2. La configuración del valor	91
2.3. Dialéctica de las del hombre en la configuración de valores	93
2.4. Funciones del valor en la vida humana	96
2.5. El conocimiento como factor adyacente en la configuración de los valores morales	98
3. LA LIBERTAD	104
3.1. Los dos aspectos ontológicos de la libertad	105
3.2. Libertad y teleologicidad en el ser humano	106
3.3. Antropologicidad y eticidad en el ser humano	108
3.3.1. Sustrato antropológico y libertad	108
3.3.2. El carácter moral de la libertad	109
3.4. Persona y personalidad	114
3.4.1. Persona	114
3.4.2. Personalidad	116
3.4.2.1. La personalidad y la confección del porvenir del ser humano	119
3.4.2.2. La personalidad y el carácter psicofísico	120
4. LA VIDA MORAL DEL HOMBRE	122
4.1. Las unidades colectivas	124
4.1.1. Colectividades impersonales	124
4.1.2. Personalidades colectivas	128
4.1.3. La crisis del humanismo	130
4.2. La vida moral del mexicano	134

CONCLUSIÓN. NOSOTROS Y EL FILOSOFAR DE SAMUEL RAMOS	141
1. LA FILOSOFÍA: MEMORIA ANTROPOLÓGICA	143
2. LOS MEXICANOS: OBJETO FILOSÓFICO	146
3. DEL HOMBRE MEXICANO AL HOMBRE UNIVERSAL	154
4. HUMANIZACIÓN POR VALORES Y FINES	166
5. LO NUEVO DEL NUEVO HUMANISMO	170
6. LAS VANGUARDIAS MEXICANAS	177
I Las aportaciones más significativas	177
II La reforma de la inteligencia	178
III A cada objeto, un método	180
IV Filosofar mexicano valioso y personal	181
BIBLIOGRAFÍA	188