



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

**EL PERFIL DE UN HOMBRE Y SU
CULTURA: SAMUEL RAMOS**

Una interpretación de los orígenes de la filosofía de lo mexicano

T E S I S

Que para obtener el grado de
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A
IRVIN RODRÍGUEZ DÍAZ

Director de tesis

Dr. Mario Magallón Anaya

Ciudad Universitaria, CDMX

marzo, 2021



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 esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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

ÍNDICE

- Índice
- Agradecimientos
- Introducción
- 1. La juventud temprana de Samuel Ramos
 - 1.1. El ambiente intelectual en México a principios del siglo XX
 - 1.1.1. El positivismo en crisis
 - 1.1.2. El Ateneo de la Juventud y la fundación de la Universidad (1910)
 - 1.1.3. Los ateneístas en la formación espiritual de Samuel Ramos
 - 1.1.3.1. Antonio Caso
 - 1.1.3.2. Pedro Henríquez Ureña
 - 1.1.3.3. José Vasconcelos
 - 1.2. El giro germanizante de la cultura de habla hispana en los años 20
 - 1.2.1. José Ortega y Gasset
 - 1.2.1.1. Meditación, circunstancialismo y perspectivismo
 - 1.2.1.2. *Revista de Occidente*
 - 1.2.1.3. *El tema de nuestro tiempo* (1923) y la teoría de las generaciones
- 2. De la imitación a la asimilación de la cultura
 - 2.1. En busca de una identidad: el México posrevolucionario
 - 2.1.1. *La Antorcha. Letras, Ciencia, Arte, Industria* (1924)
 - 2.1.2. Nacimiento de una generación controvertida (1925)
 - 2.1.2.1. *La Antorcha. Semanario de la Nueva Generación*
 - 2.1.2.2. *Antorcha. Revista de Cultura Moderna*
 - 2.2. La aventura vanguardista
 - 2.2.1. El grupo Ulises (1926-1927)
 - 2.2.1.1. La polémica entre nacionalistas y cosmopolitas
 - 2.2.1.2. *Ulises. Revista de Curiosidad y Crítica*
 - 2.3. La polémica con Antonio Caso (1927)
 - 2.3.1. Elementos de la polémica
 - 2.3.2. Interpretación de la polémica a la luz de la historia de las ideas
 - 2.4. *Hipótesis* (1924-1927)

- 2.4.1. La obra de Ortega y Gasset en la formación espiritual de Samuel Ramos
- 3. El último tramo en su formación: la independencia espiritual
 - 3.1. Contemporáneo de todos los hombres
 - 3.1.1. Entre contemporáneos soviéticos (1927)
 - 3.1.2. Entre contemporáneos europeos (1927-1929)
 - 3.1.3. La *vuelta* a México: entre *Contemporáneos* (1929-1931)
 - 3.2. El fin de la polémica entre nacionalistas y vanguardistas
 - 3.2.1. Una nueva generación: *Barandal* (1931-1932)
 - 3.2.2. Vanguardismo en crisis
 - 3.2.3. *Examen* (1932)
- 4. Los orígenes de la filosofía mexicana: una interpretación
 - 4.1. Primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934)
 - 4.1.1. Los antecedentes
 - 4.1.2. Una obra *sui generis*
 - 4.1.3. José Ortega y Gasset, *proscrito*
 - 4.2. Segunda edición (1938)
 - 4.2.1. José Gaos y la reivindicación de Samuel Ramos (1939)
 - 4.2.2. *Hacia un nuevo humanismo* (1940)
 - 4.2.3. Formación de una tradición mexicana
 - 4.3. Tercera edición (1951)
 - 4.3.1. Los antecedentes
 - 4.3.2. El maestro y sus discípulos
 - 4.3.3. José Ortega y Gasset, *reivindicado*
- Conclusiones
- Apéndices
 - A. Documentos del Archivo Samuel Ramos
 - B. Tabla de generaciones
 - C. Semblanzas mínimas
 - D. Bibliografía completa de Samuel Ramos
- Bibliografía
 - ❖ Básica

- ❖ Complementaria
- ❖ Hemerografía
- ❖ Recursos electrónicos y digitales

Agradecimientos

A mi mami, Alejandrina Díaz Martínez, por heredarme su amor a la música, que no es sino un modo de su generoso amor desinteresado e incondicional.

A mi papá, Fernando Javier Rodríguez Franco, por heredarme su pasión en el deporte y por su ejemplo de fortaleza ante las adversidades de la vida.

A mi abuelo, Faustino, por regalarme el *Libro de los libros* en mi infancia y abrirme de par en par las puertas del Templo Interior.

A la familia Díaz Martínez, especialmente a mi abuelita Hilaria, por heredarme su profunda espiritualidad.

A mis abuelos, Elia Franco y Emilio Rodríguez, por cuidarme siempre en su cálido hogar.

A Alejandro Romero Victorino, por ser el hermano mayor que me introdujo en los misterios de la música.

A Yunuen Ileri, por su cariño y su apoyo en los momentos críticos de mi vida.

Al venerable maestro Efraín Zamora, por conducirme al interior del Templo donde fui iniciado en los misterios antiguos.

A Lined Nathaly, por enseñarme el amor animal y por iniciarme en los misterios de Venus.

A Diego Mota, Dulce Molina, Andrea Morales y Christian Ramírez por acompañarme en la carrera y compartir los altibajos del patetismo filosófico.

A mi viejo amigo y colega Alejandro López, por compartirme su visión del mundo en joviales y rigurosos diálogos.

A Frida López Rodríguez, por su confianza, por su amorosa amistad y por enseñarme que la vida se enriquece cuando se trabaja en favor de la cultura.

A la Dra. Amalia Xóchitl Molina López, al Dr. Victórico Rosales Muñoz y al Mtro. Luis Aarón Patiño Palafox, mis profesores de asignatura en la cátedra fundada por Samuel Ramos, por su perseverancia en la investigación y difusión de nuestras tradiciones.

Al Mtro. Rogelio Laguna, por mantener activo el Seminario de Pensamiento en Español de la Facultad de Filosofía y Letras y por estar pendiente de mi formación profesional.

Al Dr. Ambrosio Velasco, por sus esfuerzos en la fundación de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales, prototipo de las carreras humanísticas interdisciplinarias del nuevo siglo.

Al Dr. Guillermo Hurtado, por ser un bastión de la filosofía mexicana en el Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Al Dr. Gabriel Vargas Lozano, por sus esfuerzos en la conformación del CEFILIBE de la UAM-Iztapalapa.

Al Dr. Raúl Villalobos, por ser un faro de la filosofía mexicana en la Universidad Autónoma de Chiapas y por su amena charla en la heroica y cervantina ciudad de Guanajuato, donde nos reconocimos afines.

Al Dr. Mario Magallón, por encarnar los valores de la tradición filosófica mexicana: honradez, humildad y compromiso intelectual con la historia de las ideas en América Latina.

Al Oriente de la Ciudad de México, especialmente Iztacalco, Iztapalapa e Ixtapaluca, por hacerme ser lo que soy.

Al Colegio de Ciencias y Humanidades plantel Oriente, por iniciarme en el arte y las humanidades.

A la Facultad de Filosofía y Letras por formarme académicamente en la más alta y ecléctica tradición humanística.

A la UNAM, por permitirme encontrar mis raíces culturales y mis almas afines.

A esta tierra llamada México, por alimentarme, educarme y ser mi *circunstancia*, mi *perspectiva* y mi ventana al mundo.

¡Muchas gracias!

Mención aparte, quiero agradecer a la Dra. Amalia Xóchitl Molina López, a la Dra. Julieta Gabriela Lizaola Monterrubio y a la DGAPA de la UNAM que, por medio del proyecto PAPIIT IN406220 "A 500 años de la Conquista: interpretaciones alternativas desde las ideas filosóficas de imperio, política, naturaleza americana e identidad mexicana" —del cual fui becario—, me permitió comenzar, reelaborar y enriquecer algunas de las ideas que contribuyeron a dar como resultado esta tesis. ¡Gracias!

INTRODUCCIÓN

En la actualidad la figura de Samuel Ramos es apenas un lejano eco, acaso una incógnita, de lo que fuera una de las personalidades más destacadas y relevantes de la intelectualidad latinoamericana a mediados del siglo XX. A pesar de que la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México lleva su nombre, son muy pocas las tesis que se han dedicado al filósofo michoacano: poco más de una docena, según su catálogo digital. Una suerte parecida ha corrido en nuestro país el español José Ortega y Gasset quien, aunque es reconocido por la repercusión de su obra filosófica y editorial en la filosofía de habla hispana, no figura como un autor relevante, ni en los temarios de las materias impartidas en nuestra facultad ni en los planes de estudio de la carrera. Muestra de ello es que durante el centenario de las *Meditaciones del Quijote*, publicado en 1914, los homenajes relativos al filósofo o su obra fueron nulos en nuestra Universidad. El estrecho vínculo que une el pensamiento de ambos filósofos, cuyo conocimiento es imprescindible para cualquier estudioso de la historia de las ideas, vuelve necesaria una revisión tanto de su obra como de los estudios realizados acerca de su papel en los orígenes de la filosofía de lo mexicano. Ello en virtud de las discusiones que suscitaron en torno y por las figuras intelectuales que se formaron bajo su influencia. Sólo así se podrá volver a abrir el expediente guardado en los archivos para reintegrarles su justo valor.

La cuestión que inmediatamente nos sale al paso es desde dónde abordar nuestro análisis y es precisamente en los orígenes de la historia de las ideas en México donde encontramos la relevancia de ambos filósofos. El estudio de su personalidad y su pensamiento hace posible concebir determinados tránsitos en el devenir del ejercicio de la filosofía en nuestro país. Conforme vayan saliendo a la luz y se hilen algunos datos poco difundidos —o que, al menos, se han pasado por alto hasta ahora—, se verá que no es suficiente explicar el pronto auge de la historia de las ideas en México durante los años 40 invocando la figura aislada de *un* José Gaos, sino que es necesario realizar algunas precisiones para explicarlo a cabalidad. En la medida en que esto sea logrado, nuestra historia filosófica se verá más completa, pues se tendrá claro el origen del primer gran movimiento filosófico, no sólo *hecho* en México, sino por sus características, *propio* de

toda América Latina.¹ Dicha tarea no es de poca monta, si consideramos que una filosofía tan en boga actualmente como la *filosofía de la liberación* tiene su antecedente en la búsqueda de una *filosofía latinoamericana* llevada a cabo a finales de los años 60.² La formulación de una filosofía latinoamericana *sin más*, lograría expresarse de forma definitiva y con todo rigor, por grandes pensadores como Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, ambos deudores de una orientación filosófica de corte orteguiano, pero arraigada en una tradición mexicana, como la enseñada por Samuel Ramos y José Gaos en los años 40.

En nuestra exposición se intentará seguir un método historicista que explique la evolución del pensamiento mexicano a partir de la transformación cultural de nuestro país. En concreto, se ha elegido la personalidad de Samuel Ramos para exponer los orígenes de la filosofía de lo mexicano a partir de su labor intelectual. La justificación de haberlo elegido a él, y no José Vasconcelos o Antonio Caso, es que el michoacano representa el puente que integró en una tradición filosófica al Ateneo de la Juventud y al Grupo Filosófico Hiperión. Asimismo, a lo largo de la presente investigación encontramos que los orígenes de *El perfil del hombre y la cultura en México* no han sido suficientemente estudiados y que, cuando se estudian, se dejan lagunas que pueden llenarse con base en documentos de primera mano. Otro factor relevante es la discusión pendiente entre las dos interpretaciones más o menos canónicas del origen de la filosofía de lo mexicano: la interpretación ibérica, la cual otorga el mérito a Ortega y Gaos; y la interpretación mexicanista, la cual asume una tradición filosófica mexicana como su fuente principal. La tesis actual se decanta por insertarse dentro de la segunda interpretación por considerarse deudora de su tradición. A pesar de ello, se verá que no por ser mexicanista nuestra interpretación excluye la influencia hispánica en la formación de la filosofía mexicana. Sin embargo, es preciso advertir que nuestra perspectiva se encuentra más cercana a la decolonialidad latinoamericana que al eurocentrismo ibérico. La razón de ello se basa en reconocer su posición decolonial como deudora de la filosofía orteguiana. Pues consideramos que la única manera de asimilar las ideas filosóficas de Ortega es asumir

¹ Consideramos que el *ariélismo* no llegó a ser un movimiento filosófico en estricto sentido sino, más bien, un ideal intelectual que, si bien logró permear la filosofía mexicana, terminó por ser asumido como parte constitutiva de esta tradición en un segundo término.

² Gómez-Martínez, José Luis. *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, EGE, Madrid, 1995, pp. 149-201. Cfr. Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Moritz, México, 1974, pp. 32-47.

nuestra circunstancia, pero al asumirla, nos colocamos ya fuera del alcance de su perspectiva eurocentrista. Finalmente, al situarnos en un tiempo distinto al de nuestra tradición, también nos ponemos a salvo de la miopía histórica que limitaba su interpretación. Lo cual nos permite distanciarnos de manera crítica respecto a ambas interpretaciones y hace posible ofrecer una lectura más equilibrada al respecto. Si es o no justo nuestro balance, habrá que determinarlo discutiéndolo. Mas, al discutirlo, se generará un encuentro que ensanche nuestra tradición y el propósito de nuestro texto es precisamente ése: reconstruir nuestra historia de las ideas para que logre ser más perfecta cada vez.

Declarado nuestro propósito y siguiendo el método elegido, será abordado en el primer capítulo el ambiente intelectual de México durante las mocedades de Samuel Ramos. Se mostrarán concisamente las enseñanzas que adquirió el joven discípulo por parte de sus maestros del Ateneo de la Juventud y la posterior influencia que ejerció sobre él la obra filosófica y editorial de Ortega y Gasset a mediados de los años 20. Lo cual permitirá dar cuenta, en el segundo capítulo, de las nuevas direcciones que tomó la cultura mexicana durante los años 20 y esclarecer los motivos de la ruptura filosófica de la nueva generación con el *casismo*. Sin embargo, se verá que no fue la influencia exclusiva de la obra orteguiana la que determinó la disputa intergeneracional de los años 20 en México, sino una serie de discusiones internas en torno al rumbo que debía tomar la cultura una vez consumada la Revolución. Eso nos permitirá poder explicar el último tramo en la formación de Ramos y entender el tránsito que lo llevará hacia su independencia espiritual. Podrá notarse que el hilo conductor de nuestra exposición durante el segundo y el tercer capítulo, principalmente, será la mencionada disputa intergeneracional iniciada en 1921 y concluida en 1932. Si bien muchos de los elementos presentes en estos dos capítulos parecerán tocar temas *extrafilosóficos*, en el cuarto capítulo cobrarán relevancia al relacionarse directamente con los capítulos de la primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Será en este capítulo donde se analicen propiamente los orígenes de la filosofía de lo mexicano. Por lo que se dará mayor prioridad a la interpretación de las implicaciones culturales de las tres ediciones de *El Perfil* (publicadas en 1934, 1938 y 1951, respectivamente) que al análisis conceptual o lógico de su contenido.

Las fuentes bibliográficas, hemerográficas y documentales que se han utilizado van desde las obras directas, los comentarios y los estudios académicos contemporáneos,

hasta los intercambios epistolares, los anuncios publicitarios y los anales institucionales. La presente investigación ha sido una ardua y obsesiva labor de cuatro años. Las autocríticas han sido constantes y cada vez aumenta más el acceso a documentos inéditos que han quedado resguardados en los archivos personales o que han sido sepultados en los estudios especializados debido a su enfoque unidimensional. Sea el recurso de las tesis de licenciatura aquí citadas, así como el diálogo y las discusiones entabladas con los académicos citados en este texto una muestra de la confianza depositada en las actuales investigaciones sobre filosofía mexicana. La necesidad de un enfoque interdisciplinario en las mismas también queda de manifiesto al echar mano de todo tipo de estudios sin privilegio ni menosprecio de ningún tipo de perspectiva. De lo único que sí deseáramos alejarnos radicalmente es de la miopía y el solipsismo intelectual que afecta todavía inconscientemente a buena parte de nuestra comunidad filosófica. Finalmente, resta reconocer a quienes hagan uso de la información y las tesis defendidas en los capítulos siguientes: tanto si se apoyan en ellas para solidificarlas, como si las desmienten para replantearlas.

CAPÍTULO I

LA JUVENTUD TEMPRANA DE SAMUEL RAMOS

Para comprender a cabalidad la formación conceptual de una propuesta filosófica es necesario conocer el contexto cultural e histórico dentro del cual surgió o, para ser más preciso, es imprescindible *situar* al pensador en el cual han surgido las ideas que se expresaron en su vida y obra para poder determinar su valor dentro del curso de la historia de la filosofía. Por ello, en los apartados de este capítulo primero, se expondrán las principales fuentes que conformaron el contexto cultural de los primeros cuatro tramos dentro de la formación espiritual de Samuel Ramos, según la división propuesta por su discípulo Juan Hernández Luna.³ Un recuento que estará basado en distintas reconstrucciones de la historia de las ideas, en testimonios de personajes de la época publicados en revistas y, sobre todo, en documentos de primera mano que permitan dar una idea general del desarrollo del movimiento filosófico del primer cuarto del siglo XX en México. Lo que se pretende es abarcar los aspectos fundamentales que pudieron marcar de manera decisiva el tránsito entre cada tramo de la formación espiritual del filósofo michoacano. Tomando siempre en cuenta las discusiones en el ambiente intelectual y, algunas veces, en el terreno político y la posterior interpretación que de las mismas hizo Ramos en distintos puntos de su vida.

De tal manera que se abarcará, en primer lugar, el ambiente intelectual en México durante las primeras dos décadas del siglo XX: desde la decadencia del positivismo hasta la consolidación del *casismo* en el ámbito universitario. En segundo lugar se realizará un excursu para abordar la parte de la obra de José Ortega y Gasset que marcó el ambiente intelectual en los países de habla hispana, particularmente en México. Finalmente se hará una breve revisión del primer libro de Samuel Ramos, *Hipótesis* (1928), donde se recogen sus primeros ensayos, para analizar los focos en que centró su atención y, con ello, realizar un balance global de los primeros diez años de su actividad filosófica (1917-1927). Esto nos permitirá entender el giro que dio el pensamiento del filósofo para emprender sus reflexiones en torno a las circunstancias mexicanas, mismas que posibilitaron el surgimiento y la posterior tradición de la *filosofía de lo mexicano*.

³ Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual)*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, 1997.

EL AMBIENTE INTELECTUAL EN MÉXICO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

En el presente apartado no se pretende realizar un análisis detallado de cada una de las corrientes del pensamiento que aparecieron en la cultura de México durante las décadas que antecedieron y sucedieron a la Revolución. Además de que resultaría una tarea monumental, también sería innecesario o, por lo menos, prescindible dentro de los límites de nuestra investigación. Lo cual ocurre porque, como sostiene Guillermo Hurtado:

la Revolución recibió la influencia de no una sino varias filosofías o ideologías: el liberalismo decimonónico, el liberalismo reformista del XX, el anarquismo, el socialismo, la doctrina social cristiana, el positivismo social y *el humanismo espiritualista de Caso y Vasconcelos*.⁴

Por lo tanto, el propósito de las siguientes páginas será realizar un breve recorrido por la situación del positivismo en México a principios del siglo XX, ya que es la principal corriente filosófica ante la cual se confrontó el pensamiento de nuestros autores. Asimismo, para exponer una de las principales respuestas ante la hegemonía cultural positivismo, se hará una breve estación en las actividades de El Ateneo de la Juventud, por ser la agrupación intelectual más importante de aquéllos años y porque es a esa generación a la que pertenecen los maestros mexicanos de Samuel Ramos que van a germinar los antecedentes de su filosofía de lo mexicano. Finalmente, se revisará la interpretación hecha por Ramos de sus primeros años como estudiante de filosofía y, especialmente, como discípulo de Caso para conocer su juicio global de aquél periodo de su formación espiritual, así como para ofrecer una interpretación de las posibles causas que lo motivaron a distanciarse definitivamente de su maestro en su famosa polémica.

EL POSITIVISMO EN CRISIS

El ambiente intelectual en México hacia principios del siglo XX es resumido así por Juan Hernández Luna:

Al finalizar el siglo XIX sólo la filosofía positivista gozaba de una situación académica legal en las instituciones oficiales del país. El positivismo, en las versiones de Comte, Mill y Spencer, imperaba en la Escuela Nacional Preparatoria y en las demás escuelas profesionales dependientes del Estado, y se erguía como una hegemonía en la vida

⁴ Hurtado, Guillermo. *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, México, 2016, p. XVIII.

intelectual del país. Fuera de esta filosofía, aseguraban sus partidarios, no era posible encontrar la verdad.⁵

Este era, pues, el trasfondo filosófico que imperaba en el panorama pedagógico nacional. Lo cual determinó que Samuel Ramos recibiera una formación de corte positivista en el bachillerato, el cual cursó en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo. Empero, fue durante el quinto año del mismo, alrededor de 1914, cuando comenzaría a entrar en contacto con la filosofía de la mano del férreo defensor del positivismo, quizá el último perteneciente a la época del porfiriato, José Torres Orozco (1890-1925). Fue él quien, todavía hacia 1924, defendería la doctrina positivista frente a las autorizadas figuras de Caso y Vasconcelos. Pues, como señala Tania Ortiz Guadarrama en un reciente artículo dedicado al médico michoacano:

Si bien los centros intelectuales capitalinos impulsaban de nuevo el desarrollo del pensamiento metafísico, en la provincia mexicana todavía prevalecía el dominio de la doctrina positiva por encima de otras doctrinas filosóficas de vanguardia bien conocidas, debido a que en varias de estas regiones todavía se consideraba que faltaba mucho por andar en cuanto a la desarticulación de la hegemonía intelectual religiosa y la unificación de una conciencia nacional en virtud del conocimiento certero prodigado por la ciencia.⁶

Torres Orozco, aunque médico de formación, impartió clases de filosofía y poseía una gran cultura, según lo atestiguan sus escritos y la valoración que de él hizo Samuel Ramos tras su prematura muerte en 1925. En un artículo publicado en *La Antorcha*, del mismo año, le otorgaría la dignidad de ser “el primero y último positivista”.⁷

Para Ramos su maestro había sido el único y más grande positivista en México, aún por encima de Gabino Barreda a quien calificó de *ingenio ordinario*.⁸ Las razones en que fundaba sus juicios no son claras o, por lo menos, no son obvias ni explícitas en el artículo. Se puede deducir que Ramos llegó a dicha conclusión –descontando el innegable afecto que sentía por su maestro y amigo– a partir del balance global que saca de su obra,

⁵ Juan Hernández Luna: “Prólogo” en Caso, Antonio et al. *Conferencias del Ateneo de la Juventud (3° ed.)*, UNAM, México, 2000, p. 7.

⁶ Tania Elizabeth Ortiz Guadarrama: “José Torres Orozco”, p. 7 en Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX, CEFILIBE-UAM-Iztapalapa, México. Artículo con soporte digital en: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Autores/FilosofosMexicanos/Torres_Orozco_Jose.pdf

⁷ Véase Samuel Ramos: “José Torres Orozco: el primero y último positivista” en *Obras Completas (tomo I)*, UNAM, México, 1975. A partir de aquí, las *Obras Completas* de Samuel Ramos editadas por la UNAM serán citadas como *O. C.* más el número del tomo entre paréntesis.

⁸ Ramos, *ibíd.*, p. 248.

es decir, como el más consecuente y último apologista de la doctrina positivista en México.⁹ Tania Ortiz resume y documenta de manera precisa la apología de Torres Orozco en dos puntos fundamentales: primero, por su oposición frente a las ideas de Caso y Vasconcelos; y, segundo, por su tesis sobre la discrepancia entre el programa positivista y la práctica que del mismo intentó realizarse durante el porfiriato.¹⁰ En suma:

es innegable que Torres Orozco tuvo, por lo menos, dos grandes aciertos en su apología del positivismo: primero, logró fracturar la idea generalizada por la que se identificaba al positivismo práctico con la política porfirista; mientras que su segundo acierto consistió en mostrar la heterogeneidad del influjo y aceptación de las doctrinas filosóficas en nuestro país.¹¹

Este último acierto es importante para empezar a mentar las diferencias que se manifestaron en el movimiento identificado, sin más, como “positivismo mexicano” y que comenzó a fracturarse hacia finales de la primera década de 1900.

Sin embargo, intentar exponer, aunque fuera a grandes rasgos, aquello en que consistió y lo que posteriormente significó el positivismo en México, especialmente a principios del siglo XX, implica una imprudencia o, mejor dicho, una irresponsabilidad historiográfica en el terreno de la filosofía. Ya que, retomando a Guillermo Hurtado:

Lo que conocemos como “el positivismo mexicano” fue un conjunto de ideas y proyectos defendidos por varios autores a lo largo de casi medio siglo. Un estudio cuidadoso de la historia intelectual de ese periodo debería evitar, en la medida de lo posible, utilizar de manera fácil el término para hacer justicia a las diferencias, algunas sutiles, otras no tanto, que hubo en el discurso y en el pensamiento de autores como Gabino Barreda, Justo Sierra, Francisco Bulnes, Porfirio Parra, Ezequiel A. Chávez y Horacio Barreda, entre otros.¹²

Es decir, que el positivismo mexicano no fue, como tal, *una* corriente filosófica homogénea –como ya lo sostenía Torres Orozco– la cual profesaran cada uno de sus expositores sin objeción alguna. Lo que en realidad fue en un principio –y así sería ratificado décadas más tarde por lo que podemos llamar la *tradición mexicana* de la filosofía en México– consistió en una causa o *un conjunto de ideas y proyectos*, como apunta Hurtado, ante el cual alzó su voz la juventud mexicana durante las vísperas de la Revolución. No obstante, afirmar esto

⁹ Una tesis que reproduce Leopoldo Zea en su libro *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México, 1968. Véase pp. 33-38, donde se rescata la apología de Torres Orozco.

¹⁰ Véase Ortiz Guadarrama, *ob. cit.*, pp. 3-8.

¹¹ *Ibíd.*, p. 7.

¹² Hurtado, *ob. cit.*, pp. 8-9.

último también exige una precisión porque, como ya se adelantó, dicha interpretación sería forjada por los miembros del Ateneo de la Juventud durante los años que siguieron a la revolución maderista.¹³

Lo que sí podemos afirmar desde nuestra actual perspectiva histórica es que Se acostumbra fijar el nacimiento público del positivismo en México el 16 de septiembre de 1867. En esa fecha, Gabino Barreda leyó su “Oración Cívica” en la cual hizo una lectura de la historia de México inspirada en la filosofía de la historia de Comte.¹⁴

Desde entonces, hasta por lo menos el tercer tercio del siglo XX, el positivismo formó parte de la vida intelectual mexicana, bajo distintas manifestaciones.¹⁵ Sin embargo, en aquél momento era tomada como la causa a vencer para poder restaurar el estudio de una filosofía de corte metafísica, especialmente en lo que respecta a la ética y a la estética, y que pronto fue llamada filosofía “espiritualista”, “romántica” o “anti-intelectualista”, en virtud de su oposición al “materialismo” y el culto a la razón con el que se identificaba a la doctrina positivista.¹⁶ Movimiento de restauración llevado a cabo, quede por fin acotado, dentro de los principales círculos literarios y filosóficos del centro del país.

A esta pugna por la restauración de la filosofía es a lo que Antonio Ibargüengoitia llamó “el renacer de la filosofía” en México, si bien tuvo sus antecedentes en dos personajes pertenecientes a la época del positivismo.¹⁷ Pues ya en 1896 y 1908, tanto Emetrio Valverde (1864-1948) como Justo Sierra (1848-1912) respectivamente, habían externado sus juicios sobre los principios rectores de la filosofía oficial en la Escuela Nacional Preparatoria (y, junto a ella, la de casi todos los planes de estudio del país), haciendo especial hincapié en la necesaria participación de la metafísica dentro del libre ejercicio de las facultades humanas. Así lo expresó Valverde en su *Crítica Filosófica* de 1904:

¹³ Véase el apartado 1.1.2. El Ateneo de la Juventud y la fundación de la Universidad (1910), *infra*.

¹⁴ Hurtado, *ob. cit.*, p. 9.

¹⁵ Tesis sostenida por Francisco Larroyo en su “Prólogo” en *O. C. (III)*, p. XXII. Larroyo afirma que, a partir del siglo XX, el positivismo reapareció en forma de “empírico-criticismo” y, pasada la primera mitad del mismo siglo, como positivismo lógico. Asimismo, Carlos Pereda reconoce la posterior presencia de la filosofía analítica hacia finales del siglo pasado (véase “La filosofía en México en el siglo xx: un breve informe” en *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía*, núm. 19, UNAM/FFyL, México, junio de 2009, p. 99 y ss.).

¹⁶ Véase Samuel Ramos: “Antonio Caso. La Campaña anti-positivista” en *O. C. (I)*, p. 63.

¹⁷ Ibargüengoitia, Antonio. *Suma filosófica mexicana (Resumen de Historia de la Filosofía en México)* (5ª ed.), Porrúa, México, 2006, pp. 171-174. En este estudio se destacan tres hechos fundamentales para la restauración de la filosofía en México: 1) las *Apuntaciones* de Valverde; 2) el Ateneo de la Juventud; y, 3) la inauguración de la Universidad Nacional.

Acariciamos aún la grata ilusión de que estas humildes faenas, podrán contribuir a despertar en nuestros seminarios y colegios, la afición al estudio de la verdadera Filosofía. Y ¡ojalá! que el uso de un recto criterio en la juiciosa e imparcial comparación, sea parte a *suprimir de las escuelas el positivismo, en lo que tiene de ridículamente exclusivista como método científico, y en su volteriano desdén a la metafísica y a la Religión*; porque esa doctrina, que se afana en adjudicarse los progresos científicos alcanzados, no solo por ella, sino a pesar de ella, con sus negaciones sistemáticas *precipita a los ingenios en el materialismo*, los enerva para la Filosofía, para la ciencia, para el arte, *y esteriliza los corazones para el bien y la virtud*. Las verdades religiosas y de cualquier manera trascendentales, no entorpecen el progreso material y científico de los pueblos, y sí levantan muy alto el espíritu de la juventud, para realizar las halagüeñas esperanzas de la familia, de la patria y de la humanidad.¹⁸

Si bien la repercusión de Valverde es discutible y hasta dudosa (recordemos que pertenecía al clero), lo cierto es que anunciaba una de las críticas más frecuentes hacia el positivismo y, como señala Ibarguengoitia, se comenzaba a cobrar conciencia de uno de los vacíos presentes el ambiente cultural de México.¹⁹ Lo cual adquiere mayores proporciones si tomamos en cuenta que su labor historiográfica es el antecedente más antiguo de la *Historia de la Filosofía en México* de Samuel Ramos, si bien aún queda por resolver el grado de influencia que tuvo en éste último.

Por su parte, Justo Sierra en su *Discurso en honor a Gabino Barreda* de 1908, además de realizar un encomio y una defensa del egregio fundador de la Escuela Nacional Preparatoria, también realizó una de las primeras valoraciones globales del positivismo en México. Así lo expresó en aquél discurso pronunciado en el Teatro Arbeu:

La paz en el mundo de las ideas no sólo es posible, es fatal, pensaba Barreda. [...] Dudemos; en primer lugar, porque si la ciencia es nada más que el conocimiento sistemático de lo relativo, si los objetos en sí mismos no pueden conocerse, si sólo podemos conocer sus relaciones constantes, si esta es la verdadera ciencia, ¿cómo no estaría en perpetua evolución, en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico o no se discute en estos momentos?

¹⁸ Valverde Téllez, Emetrio. *Crítica Filosófica o Estudio Bibliográfico y Crítico de las obras de Filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León, México, 1904, p. II. Las cursivas son mías.

¹⁹ Ibarguengoitia, *ob. cit.*, p. 172.

[...] ¿Mas no basta esta especie de temblor de tierra bajo las grandes teorías científicas, para comprender que la bandera de la ciencia no es una enseña de paz? Y no lo es, no.²⁰

La revisión general de Sierra tuvo una buena acogida y, más importante aún, fue muy motivante para el público juvenil que entonces comenzaba a reunirse en una Sociedad de Conferencias. Una incipiente juventud que tomaría el espíritu de su visión escéptica como un respaldo en su afán por profundizar en la lectura de los grandes clásicos.²¹

Por ello, conviene resaltar dos de los testimonios más autorizados de lo que Justo Sierra significó para la juventud de aquél momento. Por un lado, Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) nos relata cómo coincidió el surgimiento de aquella Sociedad con las manifestaciones públicas del maestro Sierra:

En 1907, la juventud se presentó organizada en las sesiones públicas de la Sociedad de Conferencias. Ya había disciplina, crítica, método. El año fue decisivo: durante él acabó de desaparecer todo resto de positivismo en el grupo central de la juventud. De entonces data ese movimiento que, creciendo poco a poco, infiltrándose aquí y allá, en las cátedras, en los discursos, en los periódicos, en los libros, se hizo claro y pleno en 1910 con las Conferencias del Ateneo (sobre todo en la final) y con el discurso universitario de don Justo Sierra, quien ya desde 1908, en su magistral oración sobre Barreda, se había revelado sabedor de todas las inquietudes metafísicas de la hora. Es, en suma, el movimiento cuya representación ha asumido ante el público Antonio Caso: la restauración de la filosofía, de su libertad y de sus derechos. La consumación acaba de alcanzarse con la entrada de la enseñanza filosófica en el curriculum de la Escuela Preparatoria.²²

El testimonio de Henríquez Ureña data de 1914, año en que la Universidad recientemente fundada empezaba a reorganizarse. Entonces se inauguraban las clases de ése año en la Escuela de Altos Estudios con Antonio Caso como director, quien ya había sido director de la Escuela Nacional Preparatoria en 1909 y primer secretario de la Universidad Nacional en 1910. Lo cual nos da una idea de la importancia pública que empezaban a tener los ahora ex-miembros del Ateneo de la Juventud y que, haciendo recuento de sus actividades, emprendían la consolidación de sus nombres en la historia intelectual de México.

²⁰ Citado por Samuel Ramos en su "Historia de la filosofía en México" en *O. C. (II)*, pp. 203 y 204.

²¹ Sobre dicho afán humanista véase el excelente recuento de Pedro Henríquez Ureña en sus *Estudios mexicanos*, FCE, México, 1984, pp. 232-235.

²² *Ibíd.*, p. 252.

Por su parte, José Vasconcelos (1882-1959) un par de años más tarde, en 1916, relataba así lo que significó Justo Sierra para él y sus coetáneos:

[A Justo Sierra] debe aquella generación la conciencia definitiva de su propio momento (...). A los entusiasmos comtistas opuso la fina ironía y la elevación de su pensamiento. (...) Este hombre extraordinario (...) tuvo todavía flexibilidad de espíritu bastante para adivinar los nuevos derroteros del pensamiento. En su discurso inaugural de la nueva Universidad, pronunciado en el año del Centenario de la independencia mexicana, reconoce y acoge el nuevo idealismo francés, y también la nueva crítica, la crítica de la ciencia emprendida por los mismos sabios, por los autores de esa ciencia con el propósito de asignar al empirismo su justo lugar entre los recursos admirables del ingenio humano (...).²³

Como puede verse, Vasconcelos se sumaba a Henríquez Ureña en la construcción de una narrativa que justificaba la aparición y el relevo que hacía el Ateneo de la Juventud al positivismo, con el beneplácito de Justo Sierra, en el desarrollo de la historia intelectual mexicana. Todo ello, debe subrayarse, dentro de un contexto filosófico y que abre paso a una incipiente tradición que luego será heredada por algunos de sus discípulos, entre ellos Samuel Ramos.

Mas para poder analizar dicha tradición, primero es fundamental entender los aspectos de los miembros del Ateneo que fueron decisivos en la formación espiritual del filósofo michoacano, no sin antes esbozar a grandes rasgos los orígenes del grupo.

EL ATENEO DE LA JUVENTUD Y LA FUNDACIÓN DE LA UNIVERSIDAD (1910)

El Ateneo de la Juventud fue fundado el 28 de octubre de 1909 por el dominicano Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Vasconcelos y Antonio Caso, quien fue su primer presidente. El grupo apareció en una época de transición política que a su vez implicó una serie de cambios en el todo ámbito de la cultura. Contrario a lo que era de esperarse, dichos cambios no fueron efectuados por las mayorías en combate, sino por la élite intelectual de la época y una incipiente clase media, pues eran las únicas que tenían acceso a la educación

²³ José Vasconcelos: "El movimiento intelectual contemporáneo de México" citado en Caso, Antonio et al. *Conferencias del Ateneo de la Juventud (3ª ed.)*, UNAM, México, 2000, p. 9.

y, sobretodo, la posibilidad de conocer las últimas novedades de la cultura internacional.²⁴ De ahí, tal vez, que para una conciencia lúcida como Justo Sierra fuera un grupo selecto de jóvenes el que debería abanderar la *revolución* en el campo de la cultura: tal como en la política buscaba suprimirse el viejo y caduco régimen porfirista, también el ámbito de las ideas debía renovarse. Esto explicaría por qué el Ministro de Instrucción Pública dio muestras de simpatía a una juventud que, si bien no era del todo contraria a la doctrina vigente, por lo menos estuviera buscando ponderar elementos que quedaban al margen de la educación oficial por considerarse obsoletos (v. g. la metafísica).

Como ya se dijo antes, al Ateneo le antecedió una Sociedad de Conferencias pero, a su vez, a ésta le antecedió la creación de una revista llamada *Savia Moderna*, en la cual participarían algunos de sus futuros miembros. Henríquez Ureña contaba así la aparición de aquella revista:

Corría el año de 1906; [un] numeroso grupo de estudiantes y escritores jóvenes se congregaba en torno a [una] novísima publicación, la cual, desorganizada y llena de errores, representaba, sin embargo, la tendencia de la generación nueva a diferenciarse francamente de su antecesora,²⁵ a pesar del gran poder y del gran prestigio intelectual de ésta. Inconscientemente, se iba en busca de otros ideales; se abandonaban las normas anteriores: el siglo XIX francés en letras; el positivismo en filosofía. La literatura griega, los Siglos de Oro españoles, Dante, Shakespeare, Goethe, las modernas orientaciones artísticas de Inglaterra, comenzaban a reemplazar al espíritu de 1830 y 1867. Con apoyo en Schopenhauer y en Nietzsche, se atacaban ya las ideas de Comte y de Spencer. Poco después comenzó a hablarse de pragmatismo...²⁶

Sin duda era aquella generación a la que se refiere Henríquez Ureña en la que se realizaban los ideales humanistas de Sierra, en el sentido de que no sólo rescataba a los clásicos literarios y a la filosofía voluntarista del siglo XIX, sino que también buscaba darle un giro

²⁴ Cfr. Creelman, James. *Entrevista Díaz-Creelman (2° ed.)*, UNAM-IIH, México, 2008, p. 19. La clase media a la que se refería Porfirio Díaz, según Álvaro Matute, eran los ateneístas (véase Matute, Álvaro. *El Ateneo de México*, FCE, México, 1999, pp. 22, 23 y 28).

²⁵ Se refiere, tal vez, a la *Revista Moderna*. Cfr. “Una manifestación literaria pública en México” en Henríquez Ureña, *ob. cit.*, p. 227. Sobre la revista *Savia Moderna* se dice que: “La mayor parte de los colaboradores pertenece al grupo formado alrededor de Cravioto. Algunos de los firmantes, que después pasaron a formar parte del Ateneo de la Juventud, son Antonio Caso, Alfonso Reyes, Carlos González Peña y Pedro Henríquez Ureña, quien publicó allí su primer ensayo de crítica, recién llegado a México en enero de 1906.” Pereira, Armando (coord.). *Diccionario de literatura mexicana. Siglo XX (2°ed.)*, UNAM, México, 2004. Consultado en su versión digital disponible en: <http://www.elem.mx/institucion/datos/1895>.

²⁶ Henríquez Ureña, *ob. cit.*, pp. 251-252.

nuevo a la cultura en la habría de formarse. El “humanismo” de Justo Sierra es un tema que merece un estudio más detenido pero, ya que no es éste el lugar para hacerlo, sólo se destacaran algunos puntos donde se halla esbozado dentro su *Discurso Inaugural* de 1910, con motivo de la reapertura de la Universidad Nacional.²⁷

En el apartado anterior se citó un fragmento del *Discurso en honor a Gabino Barreda* de 1908, donde Justo Sierra externaba su juicio general sobre las limitaciones del positivismo. Dicho discurso sería aplaudido por algunos ateneístas, como Vasconcelos, y tomado como un aliciente para continuar en su búsqueda de nuevas ideas en los clásicos. Hasta la celebración del centenario de la Independencia habrían pasado dos años y el tránsito hacia la *modernización* de la educación en México, que tardará más una década en realizarse, sería trazado por el mismo Sierra. Primero con una reforma educativa, llevada a cabo entre 1905 y 1908, en la que imprimía a la educación primaria el carácter de laica, integral, nacional y gratuita.²⁸ Más tarde, en abril de 1910, con la apertura de la Escuela de Altos Estudios, donde asignaría una de sus tres secciones principales a las humanidades. Las cuales, además de comprender las letras clásicas y modernas, la pedagogía y la psicología, también otorgaban un lugar a la lógica, la ética, la estética, la filosofía y la historia de las doctrinas filosóficas.²⁹ Sería entonces que la filosofía quedaría definitivamente restaurada en las aulas. Restauración que resultaría luego en el surgimiento del *casismo*, a partir de la fundación de la Universidad Nacional, llevada a cabo en septiembre del mismo año en el Anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria.

Durante el solemne discurso inaugural, además de refrendar el laicismo³⁰ y la necesidad de una educación integral que formara individuos física, intelectual, *ética* y *estéticamente* (p. 12); pueden destacarse los siguientes cinco momentos:

1. la implícita y sutil crítica dirigida a “los científicos”, en la que advierte que la universidad no tiene como fin la intelectualización ni la formación de “cerebrales” (p. 13), es decir, de individuos enajenados de la sociedad;
2. la consigna de “nacionalizar la ciencia” o de “mexicanizar el saber” (p. 14);

²⁷ Humanismo señalado, aunque tampoco estudiado a fondo, en Ibargüengoitia, Antonio. *Ob. cit.*, p. 165.

²⁸ Ávila, Ana Verónica: "Reforma educativa de Justo Sierra" en *Archivo de Tiempo y Escritura*, UAM, México, 2003. Disponible en: <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/reformaeducativadejustosierra.htm>

²⁹ Sierra, Justo: “Ley Constitutiva de la Escuela Nacional de Altos Estudios” en Centro de Estudios sobre la Universidad. *La Universidad Nacional de México, 1910*, UNAM, México, 1985, p. 10.

³⁰ Sierra, Justo. *Discurso inaugural de la Universidad Nacional*, UNAM, México, 2004, p. 43. A partir de aquí, las citas del discurso inaugural de Sierra irán entre paréntesis.

3. el estandarte de la libertad y la democracia colocado en la enseñanza, es decir, que la universidad no sería portavoz de ninguna doctrina de Estado (pp. 35 y 36);
4. la investigación y el pensamiento como los objetivos de enseñanza de la Escuela de Altos Estudios, último escalafón en la selección del sistema educativo (pp. 40 y 41);
5. la independencia de la metafísica respecto a las ciencias, misma que quedaba comprendida por la Escuela de Altos Estudios “bajo el título de filosofía” (pp. 43 y 44).

De los cinco puntos arriba señalados, a los que mayor trascendencia y continuidad le dieron los ateneístas, y luego sus discípulos, fueron los relativos a la nacionalización del conocimiento y la libertad de pensamiento (puntos 2 y 3, respectivamente). Lo cual se constata en el hecho de que no sólo fueron los profesores quienes pusieron los instrumentos del laboratorio y las teorías para analizar su entorno, sino que también en el terreno de la pintura, la música, la arquitectura y la literatura sucedería una auténtica revolución cultural.³¹

En cuanto al quinto y último punto es relevante señalar que, ante la inminente vuelta de la filosofía metafísica a las aulas, Sierra fue señalado como una especie de traidor al proyecto positivista. Como testimonio de ello contamos con la amarga crítica hecha en dos artículos, ataques *ad hominem* de por medio, escrita por el fundador y director de la *Revista Positiva*, Agustín Aragón, recién inaugurada la Universidad. En el primero de ellos el eminente ingeniero condenaba que:

El Sr. Sierra ni en sus poesías ni en sus discursos, ni en sus libros ni en sus informes oficiales, ha revelado nunca espíritu científico, es un metafísico que quiere a ratos seguir los senderos de la ciencia y a ratos sonreír a la teología.³²

Para un positivista auténtico, como se preciaba a sí mismo Aragón, la reapertura de la Universidad significaba un paso atrás, un retroceso en la evolución social que habían emprendido Juárez y Barreda con las reformas de 1867, según el programa de Auguste Comte.³³ Cabe señalar que, contrario a lo que pudiera pensarse, Agustín Aragón no era un

³¹ Cfr. Pedro Henríquez Ureña: “La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México” en *ob. cit.*, pp. 288-296. Véase el capítulo 2. De la imitación a la apropiación de la cultura, *infra*, donde se pone a discusión la deuda adquirida por la filosofía respecto a la “mexicanización del saber” consignada por Sierra.

³² Agustín Aragón: “Dos discursos universitarios del Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes” en Caso, Antonio. *Obras Completas (tomo I)*, UNAM, México, 1971, p. 16.

³³ *Ibíd.*, pp. 33 y 34.

defensor del porfiriato, sino un demócrata liberal antireeleccionista³⁴ preocupado porque el sistema educativo de Justo Sierra, enfocado en “formar una casta de sabios”, pudiera dar origen a una “pedantocracia”.³⁵ Por tanto, los dos artículos dedicados por Aragón a los discursos de Sierra sirvieron, a la vez, como una apología del positivismo y como un rechazo absoluto al proyecto de la Universidad y, sobre todo, a la restauración de la metafísica en la educación superior. Sus referencias hacia los sistemas metafísicos de Henri Berson y William James pueden leerse como alusiones implícitas al entusiasmo por estos autores despertado entre la juventud. De ahí que, al analizar el subtítulo del *Pragmatismo* de James (“Nuevo nombre a maneras viejas de pensar”) y su contenido, dijera lo siguiente:

El ejemplo de Barreda nos salve de estos mentores, que *si bien han de satisfacer a los artistas* que cual leones enjaulados van y vienen para atisbar por algún agujerillo el más allá, no pueden tomarse como guías en los serios asuntos que interesan a las sociedades.³⁶

Agustín Aragón subrayaba que, si bien Barreda había sido discípulo de Comte, nunca se puso de rodillas ante él “ni tuvo un espíritu servilmente imitador”.³⁷ Una crítica, tal vez la única, que haría eco en los ateneístas o que, por lo menos, quedaría grabada en los anales de la historia filosófica de aquella época: los artículos de Aragón serían replicados por Antonio Caso en cuatro entregas, publicadas en la *Revista de Revistas*, durante los meses de marzo y abril de 1911. Los pormenores de la polémica suscitada en torno a la apertura de la Universidad Nacional y la restauración de la metafísica no serán tratados aquí.³⁸ Sin embargo, es relevante mencionarla porque señala los temas filosóficos que enfrentaron los ateneístas y que, en su momento, serán retomados por sus discípulos (incluso, a veces, en contra suya).³⁹

³⁴ Sánchez Díaz, Gerardo (coord.). *La Universidad Michoacana y sus rectores (1917-2017)*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2017, p. 33.

³⁵ Aragón, *ob. cit.*, p. 32 y 33.

³⁶ *Ibíd.*, p. 45. Las cursivas son mías.

³⁷ *Ídem.*

³⁸ Para un recuento conciso de la misma remitimos al lector al artículo de Juan Hernández Luna: “Sobre la fundación de la Universidad Nacional: Antonio Caso vs Agustín Aragón” publicado en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. 68, núm. 1, pp. 368 y 381.

³⁹ Sería interesante realizar una investigación que tenga por tema las polémicas suscitadas entre defensores de las *corrientes positivistas* y, lo que genéricamente podríamos llamar a falta de una etiqueta más exacta, *no-positivistas*. Sin importar las distintas variantes de unas y otras, las polémicas que mantuvieron públicamente han estado presentes en la historia de la filosofía en México, a partir de la instauración del positivismo en la educación oficial (1867). Por ejemplo, tenemos la controversia entre los espiritistas y positivistas en el Liceo Hidalgo (1875); la polémica Vigil-Parra (1881); la comentada polémica Caso-Aragón (1911); la polémica en torno al neokantismo en la que nuevamente se vio involucrado Antonio Caso frente a su discípulo, Guillermo

- 1) el valor del positivismo en la educación superior;
- 2) la posibilidad de llevar a cabo la consigna de “mexicanizar el saber”;
- 3) el rechazo a la imposición de una sola doctrina, es decir, la libertad de cátedra;
- 4) la necesidad de la autonomía de la Universidad;
- 5) la imitación servil de modelos extranjeros.

Como es evidente, no eran problemas de poca monta los que estaban sobre la mesa. Especialmente si consideramos que uno a uno, cada tema será rescatado por los discípulos de la Generación del Centenario para continuar la obra emprendida por sus maestros: el primero será asumido como un asunto finiquitado y, por lo tanto, ratificado por Samuel Ramos en *Hipótesis* (1928); el segundo será llevado al terreno estrictamente filosófico por el mismo Ramos en su famosa polémica contra Caso (1927) y, luego, realizado por él mediante su psicoanálisis del mexicano (1932); el tercero será resucitado cuando Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) discuta con Antonio Caso sobre la orientación ideológica de la Universidad, en 1933; el cuarto será discutido, defendido y obtenido a favor de la Universidad en 1929; y, finalmente, el quinto será una constante en la filosofía de la historia de Samuel Ramos.

De la polémica Caso-Aragón pueden destacarse los puntos mencionados en lo que concierne a las cuestiones académicas pero, al mismo tiempo, se puede extraer una lectura de lo que políticamente implicaba el posicionamiento de los ateneístas con respecto al positivismo. Así lo interpreta Guillermo Hurtado:

Los ateneístas no pretendían dismantelar el sistema educativo estatal, su propósito era preservar las instituciones educativas del Estado para transformarlas de acuerdo con sus ideales. En esto coincidían con las autoridades del sistema educativo, como Justo Sierra, Ezequiel A. Chávez o Porfirio Parra (...).⁴⁰

De ahí que una de sus metas consistiera en articular sus ideas y sus obras en torno a la consolidación de la filosofía en México. Una filosofía que tenía como rasgo principal un ideal humanista: la libertad. Misma que serviría como emblema para defender los ideales revolucionarios y el proyecto de la Universidad durante la segunda década del incipiente siglo XX. A partir de entonces:

Héctor Rodríguez (1937); el diálogo Gaos-Larroyo (1940); y la controversia universitaria en torno a “El sentido actual de la filosofía en México” (1967), entre otras.

⁴⁰ Hurtado, *ob. cit.*, p. 59.

Ligada a la idea oficial de la Revolución mexicana se formuló una historia de la filosofía mexicana en el siglo XX que sostenía que la crítica al positivismo porfiriano por parte del Ateneo de la Juventud había sido un antecedente de la Revolución en el campo de las ideas. Esta tesis —planteada por los ateneístas Vasconcelos, Caso y Reyes, luego ratificada por Vicente Lombardo Toledano y Samuel Ramos y, por último, expresada en su versión canónica por Leopoldo Zea— *sincronizaba* el desarrollo de la filosofía mexicana con el movimiento revolucionario. Es importante aclarar que no se afirmaba que la filosofía intuicionista y espiritualista de los ateneístas hubiese sido la filosofía de la Revolución mexicana. Su cédula de participación revolucionaria la ganaban por su crítica al positivismo, base ideológica del porfiriato, no tanto por *la* filosofía que propusieran en su sustitución. Sin embargo, este asalto al bastión positivista se leía como una batalla en el campo de las ideas.⁴¹

Según la tesis de sus miembros, las actividades del Ateneo habían tomado parte en una *revolución cultural* anterior, por lo menos en dos años, al movimiento político comenzado en 1910. No obstante, también resultaría injusto atribuir exclusivamente a la juventud, aún incipiente en la vida pública, la oposición que enfrentó al positivismo en aquellos años. Pues, como ya se aclaró anteriormente, fueron alentados por Justo Sierra tanto en su discurso de 1908 en homenaje a Gabino Barreda como en la fundación y el correspondiente discurso inaugural de la Universidad en 1910. Por ello, Guillermo Hurtado considera que:

Aunque el anti-positivismo de los ateneístas no era del todo compartido por Sierra, él fue el primero que entendió las hondas repercusiones sociales y políticas que podía acarrear la crisis del positivismo en el crepúsculo del porfiriato.⁴²

En conclusión, puede decirse que la formación del Ateneo tuvo la fortuna de contar con una figura paternal e influyente, como Justo Sierra, que no sólo apoyara sino que pusiera a su disposición los recursos materiales para llevar a cabo la renovación cultural que necesitaban y estaban exigiendo. La fundación de la Universidad, que no significó para los ateneístas sino la restauración oficial de la filosofía y las humanidades, señalaba el comienzo de una labor que apenas comenzaba. Pues la instalación de los cursos de filosofía en las aulas universitarias sería la simiente de un proceso de normalización de la filosofía en la vida cultural de México. Y podría decirse que, conforme avanzó dicho proceso, se

⁴¹ *Ibíd.*, pp. XV y XVI.

⁴² *Ibíd.*, p. XX.

emprendió la búsqueda de nuevos horizontes, o mejor dicho, de horizontes propios en los cuales la reflexión filosófica pudiera obtener su carta de naturalización.

LOS ATENEÍSTAS EN LA FORMACIÓN ESPIRITUAL DE SAMUEL RAMOS

En el apartado relativo al positivismo se abordó la figura de José Torres Orozco como parte de la etapa formativa de Samuel Ramos durante el bachillerato, dado que fue entonces cuando entró en contacto con la filosofía. Quedó acotado que, si bien en los círculos intelectuales de la capital se emprendía una campaña de reivindicación de la filosofía de corte metafísica, en las provincias este proceso, o bien fue más lento, o bien simplemente fue distinto. Algo similar podría decirse del primer contacto del joven Samuel con los miembros del Ateneo de la Juventud. Pues es probable que Ramos conociera, por lo menos, a Antonio Caso a través de Torres Orozco. Lo cual es posible porque, como señala Tania Ortiz sobre el médico michoacano:

en la Ciudad de México (...) asistió a la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México y tomó, en 1914, la cátedra de Metafísica y Estética impartida por Antonio Caso. Pronto regresaría a Morelia donde volvería a hacerse cargo de la clase de Filosofía en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo, como profesor interino, y poco después sería nombrado profesor titular de las asignaturas de Lógica, Ética y Psicología Experimental en dicha institución.⁴³

O sea que, para cuando el joven Ramos conozca a Torres Orozco a sus diecisiete años (c. 1914-1915),⁴⁴ es probable que el maestro haya vuelto de la Ciudad de México, habiendo conocido de primera mano las ideas del eminente profesor Caso. El dato es relevante porque, como se apuntó antes, el profesor nicolaíta fue un defensor del positivismo hasta su muerte y estuvo presente en los congresos nacionales de la Escuela Nacional Preparatoria. Por consiguiente, uno de los principales blancos de su crítica fueron las obras de Caso y Vasconcelos, especialmente la del primero. Así lo demuestra el título de uno de sus artículos, “El señor Antonio Caso y el positivismo”, publicado en la revista *Minerva* en

⁴³ Ortiz Guadarrama, *ob. cit.*, p. 2.

⁴⁴ Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual)*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, 1997, p. 173. Desafortunadamente, Hernández Luna no nos proporciona la fecha exacta en que Ramos tomó clases con Torres Orozco, pero lo sitúa en 1914. Por lo tanto, esta interpretación del contacto indirecto con Caso debe permanecer a nivel de una simple conjetura.

1917. Cabe mencionar que dicha revista fue fundada, entre otros estudiantes, por Samuel Ramos.⁴⁵ Lo cual refuerza la hipótesis de que el futuro discípulo de Caso haya tenido a la mano, desde aquella época, argumentos en contra de las ideas expuestas por su maestro en las aulas de la Universidad Nacional.

ANTONIO CASO

El estudiante nicolaíta partió hacia la Ciudad de México el 8 de enero de 1916, tras la clausura de la Escuela de Medicina de Michoacán y la muerte de su padre. Empujado por las circunstancias externas, llegaba a la capital para ganarse la vida y continuar sus estudios en la Escuela Médico Militar.⁴⁶ Por aquél entonces, dice el propio Ramos:

Antonio Caso se encontraba en pleno apogeo como profesor de filosofía. Atraído por su fama, fui a escucharlo a las aulas de la Escuela de Altos Estudios. Aquello fue una revelación. (...) Sus lecciones eran una vehemente requisitoria contra el positivismo y la defensa de una nueva filosofía que reivindicaba el sentido espiritual de la existencia.⁴⁷

Años más tarde Ramos recordaría este periodo del magisterio de Caso en su artículo “Antonio Caso. La campaña anti-positivista” como el punto de partida del ejercicio de la filosofía en México. Escuchar al famoso orador le ayudó a resolver los dilemas sobre su vocación, tras una *profunda crisis espiritual* atravesada durante 1916, y fue la razón principal por la que decidió dedicarse a la filosofía el resto de su vida.⁴⁸ Mismo hecho que marcaría un nuevo tramo en su formación espiritual. A esta etapa Juan Hernández Luna la llama “la etapa casista”, por ser el aclamado profesor la principal influencia en su desarrollo intelectual.⁴⁹ Siguiendo la interpretación del propio Ramos y de su discípulo, podemos establecer que el período de esta etapa abarca desde 1919 hasta, aproximadamente, 1923. La primera fecha nos la da el mismo Hernández Luna.⁵⁰ En cuanto a la segunda, podemos fijarla mediante tres hechos: 1) la publicación de su reseña (fecha el 6 de noviembre de 1922) al libro *Antonio Caso. Ensayos críticos y polémicos*, publicada en el primer número de la revista *Vida Mexicana*, y que señala el punto culminante de su

⁴⁵ Varios Autores. *Diccionario de escritores mexicanos siglo XX: desde las generaciones del Ateneo y Novelistas de la Revolución hasta nuestros días (tomo VII)*, UNAM, México, 2004, p. 77.

⁴⁶ Hernández Luna, *ob. cit.*, p. 94.

⁴⁷ Ramos, Samuel: “Hipótesis” en *O. C. (I)*, p.79.

⁴⁸ Juan Hernández Luna: “Biografía de Samuel Ramos” en *ibíd.*, p. X.

⁴⁹ Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos...*, pp. 95-124.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 107.

influencia;⁵¹ 2) el contacto directo que mantuvo con Pedro Henríquez Ureña durante su segunda estancia en México, fechada a partir de noviembre de 1921;⁵² y, finalmente, 3) la llegada a México de las publicaciones de la *Revista de Occidente* (c. 1923) y de los libros de la editorial homónima (c. 1924).⁵³ Estos tres factores, sumados al trato casi cotidiano con José Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública a partir de 1921,⁵⁴ así como su contacto con los jóvenes de su generación, resultaron decisivos para que Samuel Ramos emprendiera un ajuste de cuentas con su maestro, durante el transcurso de 1926,⁵⁵ y se distanciara de él en busca de nuevas fuentes para fundamentar sus ideas. De lo cual resulta un periodo de transición, que va desde 1923 a 1926 y que culmina en 1929, año en que vuelve de su travesía por Europa.

Respecto al primer factor es necesario precisar que, aunque se enmarca dentro de su *etapa casista*, se encuentra en el punto más álgido de la misma, es decir, en el mismo punto en el que comienza su descenso. Dicha reseña consistía en una invitación a los neófitos en filosofía para conocer “algunas novedades” del libro más reciente del entonces rector de la Universidad Nacional. En el cuerpo del texto puede observarse a un lector entusiasta que concede al autor el título de “intérprete original de la filosofía” de su tiempo, es decir, el de un pensador original.⁵⁶ Ramos defiende a su maestro de quienes sostienen que “simplemente es un expositor y comentarista de los grandes maestros de la filosofía” argumentando que sus cualidades de filósofo “escapan a la comprensión vulgar” y que, en virtud de ellas, ha “derivado en una nueva concepción de la libertad moral del hombre” fundamentada sobre un “conjunto de ideas centrales”, mismas que constituyen “su profesión de fe filosófica”.⁵⁷ El tono general del texto es curioso porque, como se verá en la parte destinada a la polémica con Caso, Ramos concedía a su maestro todas las cualidades que le reprocharía años más tarde. Lo cual quiere decir que, por un lado, el aún joven discípulo estaba plenamente convencido de la calidad filosófica de Caso y que, por otro lado, aún no había llegado a recibir el influjo externo que le aportara los elementos

⁵¹ Ramos, *ibíd.*, p. 232.

⁵² José Luis Martínez: “Pedro Henríquez Ureña, 1884-1984. Vida y obra. Un resumen” en Henríquez Ureña, *ob. cit.*, p. 13.

⁵³ La revista fue fundada por José Ortega y Gasset en junio de 1923 y el primer libro publicado por la editorial es de 1924 (Medin, Tzvi. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994, pp. 33 y 35).

⁵⁴ Cfr. Cosío Villegas, Daniel. *Memorias*, FCE, México, 1986, pp. 74-76.

⁵⁵ Cfr. Samuel Ramos: “Mi experiencia pragmatista” en *O. C. (tomo I)*, UNAM, México, 1975, p. 85.

⁵⁶ Samuel Ramos: “Antonio Caso” en *O. C. (tomo I)*, UNAM, México, 1975, p. 229.

⁵⁷ *Ídem.*

necesarios para realizar un análisis crítico de su obra. De ahí la importancia del ejemplo de sus otros maestros ateneístas, de los cuales vamos a subrayar algunos aspectos a continuación.

PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

El ateneísta de origen dominicano realizó dos estancias en México. Durante la primera (1906-1914) entró en contacto, primero, con el grupo modernista, que publicaba en la *Revista Moderna de México*; y, luego, con un grupo de jóvenes que se unió en torno a la revista *Savia Moderna*. Con algunos miembros de ésta publicación formó una Sociedad de Conferencias que más tarde, en 1909, daría lugar al Ateneo de la Juventud. Con este grupo selecto organizaría luego un par de ciclos de conferencias, de las cuales, la más relevante sería la que conmemoraba el centenario de México en 1910. Dentro de la agrupación, Henríquez Ureña jugó el papel fundamental de filósofo y crítico. Al mismo tiempo que incitaba a la lectura de los clásicos griegos, revisaba y corregía los textos redactados por los demás. Gracias a estas cualidades, fue designado como profesor de la recién fundada Escuela de Altos Estudios y, luego, como Oficial Mayor de la Secretaría de la Universidad Nacional en 1911. Durante el ínterin de inestabilidad política en el país debido a la Revolución, participó en la organización de la Universidad Popular (c.1912) que tenía como principal objetivo llevar la cultura básica a las fábricas y barrios obreros. Finalmente, tras el indeseado triunfo de Victoriano Huerta, decidió salir de México hacia La Habana en abril de 1914.⁵⁸

Durante su segunda estancia (1921-1924), Henríquez Ureña fue designado catedrático de la Escuela Nacional Preparatoria y de la Escuela de Altos Estudios, así como Jefe de Intercambio Universitario por José Vasconcelos, a la sazón rector de la Universidad Nacional y luego primer Secretario de Educación Pública. Si bien esta estancia fue breve, el ahora maestro dominicano pudo entrar en contacto con la nueva generación de jóvenes, entre los cuales se encontraban Daniel Cosío Villegas, Eduardo Villaseñor, Salvador Novo y Vicente Lombardo Toledano.⁵⁹ Es probable que, debido a su cercanía con los círculos de Vasconcelos y a su reconocida autoridad como filósofo, también entrara en trato directo

⁵⁸ José Luis Martínez: *ob. cit.*, pp. 9-13.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 15 y 16.

con él Samuel Ramos. Puede afirmarse que mediante su cátedra y sus artículos fue que éste aprendería, según su propio testimonio, “el ejemplo de cómo un hombre de América debe asimilar el espíritu europeo sin descastarse”.⁶⁰ En esta forma de referirse al maestro dominicano es donde pueden notarse los diversos conceptos que tenía el filósofo michoacano de los ateneístas.

Especialmente de Pedro Henríquez Ureña nos interesan dos aspectos de trascendental importancia en la formación de Samuel Ramos. En primer lugar, su conocimiento de corrientes filosóficas ignoradas en México, las cuales le permitieron ver uno de los puntos débiles de Caso cuando éste aún se hallaba preso en las discusiones en torno al positivismo. Así lo dice Ramos en su *Historia de la filosofía en México*:

Cuando Caso no se liberaba aún del positivismo, Henríquez Ureña estaba al tanto de la crítica europea a esa doctrina y la había rebasado en su pensamiento que se inclinaba ya hacia las nuevas tendencias filosóficas.⁶¹

Asimismo, Ramos destacaba la importancia de dos artículos sobre el positivismo escritos por el ateneísta dominicano, a saber *El positivismo de Comte* y *El positivismo independiente* (1909), en los cuales realizaba una “discreta amonestación” que daría lugar al cambio de postura que permitiría a Caso superar el positivismo. Lo cual constituye el segundo aspecto que marcó la influencia de Henríquez Ureña en la transformación cultural que realizó el Ateneo y, con ella, en la formación de las nuevas generaciones. Así lo dice Ramos:

No cabe duda que las conversaciones socráticas de aquel joven maestro y la información que trajo a México de las nuevas corrientes del pensamiento, hicieron cambiar de posición de Antonio Caso y a través de éste, todo el rumbo de la enseñanza filosófica en México.⁶²

Por último, cabe señalar que la influencia de Henríquez Ureña no sólo se ve reflejada en las mismas amonestaciones que hizo Ramos a Caso en su ensayo crítico de 1927. Ya en 1922, publicaría un extraordinario artículo en la revista *México Moderno* —en el mismo número en que, curiosamente, colaboraron tanto el ateneísta dominicano como su maestro Torres

⁶⁰ Samuel Ramos: “Pedro Henríquez Ureña” en *Obras 3. Artículos, entrevistas y discursos*, El Colegio Nacional, México, 2011, p. 82. A partir de aquí se citarán las obras completas de Ramos editadas por El Colegio Nacional como *Obras* más el número del tomo en arábigos.

⁶¹ Ramos, Samuel: “Historia de la filosofía en México” en *O. C. (II)*, pp. 206-207.

⁶² *Ibíd.*, p. 207.

Orozco—, titulado “Las ideas filosóficas de México después de la Reforma”.⁶³ Con justicia podría calificarse a éste ensayo como *intempestivo*, pues en él elabora una de las primeras reconstrucciones de la *historia de las ideas* —y quizá fuera la primera vez que se usara éste concepto con consciencia de sus implicaciones en la literatura filosófica nacional—,⁶⁴ a modo de una interpretación filosófica del positivismo en México. En ésta hacen eco algunas ideas del maestro ateneísta como, por ejemplo, la de la esterilidad del *diletantismo*⁶⁵ y la necesidad, como hispanoamericanos, de no descartarse al entrar en contacto con las ideas extranjeras.⁶⁶ La tesis central sostenía que la adaptación del positivismo comtiano por parte de Gabino Barreda se llevó a cabo tomando en cuenta el contexto y las necesidades nacionales, pues servía a un mismo tiempo como justificación racional del liberalismo y como solución al “problema de la unificación nacional”.⁶⁷

Desde entonces Ramos comenzaría a forjar una filosofía de la historia que años más tarde expondrá prolijamente en su libro *Veinte años de educación en México* (1941) y que será el pasto de sus estudios sobre historia de las ideas en México. Lo que no sabemos con certeza es *cómo* y *por qué* el filósofo michoacano decidió emprender un ensayo con tales características. El problema no es de poca monta, si consideramos que su *Historia* no se publicará sino veintiún años más tarde, en 1943; y, sobre todo, si tomamos en cuenta que Henríquez Ureña publicaría su famoso ensayo sobre *La influencia de la Revolución en la vida cultural de México*, un par de años más tarde (en 1924). Una hipótesis posible es que ambos ensayos se gestaran al mismo tiempo y que se complementan mutuamente si se leen en conjunto. Lo cual no es descabellado suponer, si aceptamos como premisa que Ramos escribiera su ensayo por sugerencia de su maestro. Una de las razones para sostener dicha premisa es, por supuesto, la influencia que tenía Ureña sobre el joven estudiante y otra el párrafo con que inicia el ensayo del dominicano:

Hay en la historia de México, desde su Independencia, dos grandes movimientos de transformación social: la Reforma, inspirada en la orientación liberal, que se extiende de

⁶³ Revista *México Moderno*, año 2, núm. 1, agosto, 1922, pp. 35-38 (recogido en *Obras 3*, pp. 469-473). El artículo de Torres Orozco, firmado simplemente como José Torres, se tituló “Las doctrinas de Freud en la patología mental” y el de Pedro Henríquez Ureña “Notas sobre literatura mexicana” (pp. 38-53 y 162-165, respectivamente). En el mismo número, dicho sea de paso, aparece una traducción de “El banquete a Tillotson” de Aldous Huxley hecha por Samuel Ramos (pp. 209-223).

⁶⁴ Samuel Ramos: “Las ideas filosóficas de México después de la Reforma” en *Obras 3*, p. 470.

⁶⁵ *Cfr.* Pedro Henríquez Ureña: “La cultura de las humanidades” en *ob. cit.*, p. 249.

⁶⁶ *Cfr.* Ramos, Samuel, *ídem* y nota 66, *supra*.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 472.

1855 a 1867, y el que todos llaman la Revolución, el cual empieza en 1910 y se consolida hacia 1920.⁶⁸

Claramente, el maestro destacaba dos grandes movimientos o acontecimientos culturales. De los cuales, casualmente, el joven Ramos se había ocupado del primero, derivando las consecuencias de dicha Reforma, mientras él se dedicaba exclusivamente del segundo. La hipótesis queda en suspenso. Lo cierto es que, de pronto y sin mayor explicación, el michoacano comenzaba a perfilar sus primeros juicios acerca de las ideas de su tiempo. Con lo cual se abrían los signos de interrogación en torno a su propio papel como heredero de los ateneístas, así como de la vigencia de las ideas que había recibido de su principal influencia en aquéllos años, a saber: Antonio Caso.

JOSÉ VASCONCELOS

A la de estos dos miembros del Ateneo vino a sumarse su relación cercana con José Vasconcelos. Así relata Juan Hernández Luna el momento de su aparición:

En los años en que el joven Samuel Ramos Magaña empezaba a padecer la fatiga y decepción del *casismo*, crúzase en su vida intelectual la influencia del maestro José Vasconcelos, que inyectó en su espíritu inquietudes nuevas.⁶⁹

¿Cuáles eran estas *nuevas inquietudes*? Es preciso subrayar que algunos de los ateneístas ejercieron sus actividades, principalmente, desde el magisterio y los libros. Lo cual puede verse, especialmente, en el caso de Alfonso Reyes (de quien se hablará hasta el apartado 3.2.2. Vanguardismo en crisis), Pedro Henríquez Ureña y Antonio Caso, quienes se dedicaron a la exposición y la crítica de textos desconocidos en México. No obstante, otros ateneístas consideraban que la verdadera misión del Ateneo debía quedar respaldada por medio de la educación del pueblo. Los indicios de esta proyección de algunos de los ateneístas pueden fecharse en 1912 con la reorganización del Ateneo de la Juventud como Ateneo de México y, a la par, con la fundación de la Universidad Popular Mexicana.⁷⁰ Todo parece indicar que la Universidad Nacional no funcionó en sus comienzos tal y como se había planteado en un principio, probablemente debido a la antipatía del viejo régimen hacia las orientaciones de la juventud y a la inexperiencia de ésta para tomar las riendas de

⁶⁸ Pedro Henríquez Ureña: “La influencia de la revolución...” en *ob. cit.*, p. 288.

⁶⁹ Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos. (Etapas...)*, p. 115.

⁷⁰ Torres Aguilar, Morelos. *Cultura y revolución. La Universidad Popular Mexicana (Ciudad de México, 1912-1920)*, UNAM, México, 2009, pp. 110 y 111.

la Universidad desde el ámbito político.⁷¹ De ahí la necesidad de emprender un nuevo plan de acción educativa desligada del apoyo oficial.⁷² La paternidad de la Universidad Popular es discutida, pues se la adjudicaron tanto Pedro Henríquez Ureña, como Alberto J. Pani y José Vasconcelos. Aunque lo más probable es que el verdadero impulsor de la idea haya sido el escritor español Pedro González Blanco.⁷³ Sin embargo, lo que es un hecho es que todos le dieron una importancia capital al nuevo proyecto y la prueba de ello está en la mencionada disputa acerca de la autoría de la propuesta y, sobre todo, que las actividades de la Universidad Popular duraron hasta 1920, año en que Vasconcelos dio comienzo a su famosa campaña de misiones pedagógicas.

Si dentro de la primera década del siglo XX se había logrado la reivindicación de la metafísica en el ámbito académico y se había logrado la reapertura de la Universidad Nacional, durante la segunda década los esfuerzos de los ateneístas se dirigieron a la divulgación de su credo humanista y enfocaron sus preocupaciones a la instrucción popular. No obstante, la realidad social del país imponía sus propias condiciones y no permitió que los propósitos de una juventud romántica, aunque inexperta, cumpliera sus anhelos. Por lo tanto, podría decirse con Henríquez Ureña que el mayor logro del ahora Ateneo de México, durante la década que va de 1912 a 1922, fuera la de conservar la libertad filosófica conquistada por Antonio Caso y las primeras muestras de una cultura nacional, plasmadas en obras como *Los de abajo* (1915) de Mariano Azuela y la pintura mural de Diego Rivera (c. 1922).⁷⁴ No obstante, permanecía todavía pendiente la reforma educativa proyectada desde que Justo Sierra fuera Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, hacia finales de la primera década del incipiente siglo.

A partir de esto podemos deducir cuáles eran las *inquietudes nuevas* para jóvenes como Samuel Ramos, que permanecían aún latentes en José Vasconcelos cuando volvió de su exilio en el extranjero. Juan Hernández Luna refiere así aquel momento:

En 1920 llega el maestro José Vasconcelos a México para hacerse cargo de la Secretaría de Educación Pública. Regresa con un ímpetu creador, lanzando ideas y proyectos que sacuden el espíritu de los jóvenes, por la electricidad de que estaban cargados.⁷⁵

⁷¹ Cfr. Pedro Henríquez Ureña: “La influencia de la Revolución...” en *ob. cit.*, p. 291.

⁷² *Ibid.*, p. 292.

⁷³ Véase Torres Aguilar, *ob. cit.*, pp. 117-119.

⁷⁴ Cfr. Pedro Henríquez Ureña: “La influencia de la Revolución...” en *ob. cit.*, pp. 291 y 293-296.

⁷⁵ Hernández Luna, Juan: “Biografía de Samuel Ramos” en *O. C. (I)*, pág. XI.

Es necesario enfatizar que, si uno de los principales objetivos de la propuesta humanista del Ateneo consistía en poner al servicio del pueblo las instituciones culturales, también lo era moralizar la vida pública de aquél momento.⁷⁶ Para lograrlos, una de las medidas imprescindibles era llevar la Universidad al pueblo entero y no restringir su acceso a las clases privilegiadas. Misma tarea que ya había sido emprendida y llevada a cabo con buenos resultados por la Universidad Popular. Sin embargo, como la buena voluntad de los pocos intelectuales no bastaba, Vasconcelos aprovechó su cargo oficial para realizar una campaña educativa alrededor de todo el país. Pedro Henríquez Ureña, tras su segunda estancia en México, resume así el programa educativo de Vasconcelos entre 1920 y 1924:

(...) basta recordar que sus principios han sido tres: difusión de la cultura elemental, con el propósito de extinguir el analfabetismo, ayudando a la escuela con la multiplicación de las pequeñas bibliotecas públicas; difusión de la enseñanza industrial y técnica, para mejorar la vida económica del país; orientación de nacionalismo “espiritual”, y de hispanoamericanismo, sobre todo en la enseñanza artística.⁷⁷

Sería exceder los límites de este apartado detallar cada aspecto significativo de la obra educativa de Vasconcelos para la historia social de México. Así que, en lo que sigue, sólo se hará referencia a los puntos esenciales que permitan observar con claridad la influencia del filósofo oaxaqueño sobre su joven amigo, Samuel Ramos.

Lo primero que hay que subrayar es que Ramos hacía una diferencia muy clara entre la personalidad de Vasconcelos y la de Antonio Caso o la de Pedro Henríquez Ureña. A saber, por las diferentes reseñas que hizo de él a lo largo de su vida, pueden destacarse los siguientes puntos: 1) su calidad como hombre práctico, ya que “no es, como Caso, un intelectual puro, sino además de filósofo un hombre de acción, político y educador”;⁷⁸ 2) su calidad como pensador original, en el sentido de que “ha tenido la intención plausible de hacer filosofía por cuenta propia, es decir, encarándose con los problemas para resolverlos por sí mismo”;⁷⁹ 3) su visión hispanoamericana o, en otros términos, su *iberoamericanismo*, plasmado en el diseño del escudo de la Universidad Nacional y proyectado en su libro *La raza cósmica* de 1925;⁸⁰ y, finalmente, 4) el carácter

⁷⁶ Véase Samuel Ramos: “Historia de la filosofía en México” en *O. C. (II)*, pp. 208 y 209.

⁷⁷ Pedro Henríquez Ureña: “La influencia de la Revolución...” en *ob. cit.*, p. 289.

⁷⁸ Samuel Ramos: “Historia de la filosofía en México” en *ob. cit.*, p. 215.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 216.

⁸⁰ Véase *ibid.*, pp. 218 y 219.

genuinamente nacional, es decir, propiamente *mexicano* de sus ideas, en las cuales “los elementos extraños estaban plenamente incorporados a los problemas vernáculos”, pues “buscaba en los resultados la formación de un espíritu amplio, universal, a través de las formas nacionales”.⁸¹ Este último rasgo es quizá el más relevante en aquéllos años, en los cuales Ramos comienza a sentir la necesidad de alejarse de Caso y, simultáneamente, la inquietud por encontrar una filosofía que responda a las necesidades de su entorno.

Para concluir, resta señalar que Ramos no sólo heredó la formación humanista de sus maestros ateneístas, sino también los productos materiales de algunos de sus miembros cuando se disolvió la agrupación. Así, por ejemplo, lo hace constar su participación en la traducción de algunos textos, publicados en la *Revista México Moderno*⁸² y en la colección de *Clásicos Universales* de la Universidad Nacional,⁸³ así como su colaboración y posterior dirección en la revista cultural *La Antorcha*, fundada por José Vasconcelos en 1924 –como se verá en el apartado 2.2. La aventura vanguardista–.

EL GIRO GERMANIZANTE DE LA CULTURA DE HABLA HISPANA EN LOS AÑOS 20

Ha quedado claro que a principios del siglo XX en México, al igual que en otros países de habla hispana, el positivismo en sus diversas variantes era la filosofía preponderante en los principales centros de enseñanza. Si acaso había un contrapeso, era dentro de los institutos religiosos, donde se enseñaban los sistemas metafísicos más ajustados a sus profesiones de fe. Lo natural, entonces, para quienes no querían formarse en ninguna de las doctrinas ofrecidas por la educación oficial, era ir en busca de medios alternativos como las librerías o las estancias para estudiar en el extranjero. La primera vía estaba al alcance de casi cualquiera que tuviera un dinero ahorrado y el dominio suficiente de algún idioma extranjero, pues las traducciones al español aún eran escasas o tardaban años en realizarse. No obstante, era este el camino más viable y, precisamente, fue el que tomaron muchos jóvenes, como fue el caso de algunos miembros del Ateneo de la Juventud. Lo cual explica su predilección por los autores ingleses y, sobre todo, por los franceses. Así lo demuestran sus referencias directas a obras en su idioma original, como son las citas y las notas a pie de

⁸¹ Samuel Ramos: “Veinte años de educación en México” en *ob. cit.*, p. 83.

⁸² Véase, *infra*, n. 67.

⁸³ Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Etapas...)*, pp. 116 y 117.

página de sus textos. Eso sin mencionar el modo en que sus ideas fueron adaptadas al contexto americano por sus respectivos adeptos.

En cuanto a la segunda vía, es decir, la de salir a otros países a estudiar, era más bien un lujo para las clases no privilegiadas, al mismo tiempo que simbolizaba el punto cumbre en la formación de los hijos de familias acomodadas. Dentro del Ateneo se dieron los casos de Henríquez Ureña y de Alfonso Reyes quienes, sin embargo, sólo estaban al tanto de las discusiones actuales en Estados Unidos o Francia, mas no así de las críticas provenientes de Alemania. En cambio, en España, se daría el caso excepcional de que un estudiante formado en un instituto dirigido por jesuitas, o sea, un instituto religioso, tuviera la oportunidad de viajar al país teutón para conocer directamente corrientes de pensamiento totalmente desconocidas en el mundo de habla hispana y en la mayoría de los países latinos de Europa (Francia, Italia, Portugal y, por supuesto, España). Tal fue el caso del madrileño José Ortega y Gasset, de quien trataremos en el siguiente apartado, por ser el punto de inflexión para dividir esquemáticamente el desarrollo de la filosofía y la cultura en México a mediados de la tercera década del siglo XX.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Presentar la señera figura de José Ortega y Gasset resulta ineludible, no sólo al realizar un tratamiento de la historia de las ideas en México, si no de casi cualquiera de los países hispanoamericanos. Sin embargo, primero es necesario justificar su relevancia, la cual ha dejado de ser obvia en estas primeras dos décadas del siglo XXI, para proceder a la exposición somera de la parte de su obra que resultó más trascendente en América Latina, especialmente en México.

En los diversos tratamientos que se ha dado a este respecto en los estudios especializados, aún no parece quedar claro cuál es el alcance y la importancia que tuvo la obra de Ortega en el devenir de la filosofía en México a partir de los años 20. Por lo general, los estudiosos del tema se refieren a ella de una manera general y ambigua, sin especificar qué *conceptos* y qué *motivos* específicamente adoptaron los intelectuales mexicanos,⁸⁴ como en el caso de Samuel Ramos, en la fundamentación de sus propias ideas. Sin embargo, su influencia posibilitó que éste realizara, a principios de la década de

⁸⁴ Como el citado libro de Juan Hernández Luna: *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual)*.

1930, lo que José Gaos definiría como su *filosofía de la cultura*.⁸⁵ Por otra parte, otros estudios, como la admirable investigación Tzvi Medin, demuestran que uno de las ideas más sugerentes de Ortega y que fue usada tanto en México como en Perú, Cuba y Argentina fue su teoría de las generaciones.⁸⁶ Empero, una lectura superficial de los textos de Ramos hace evidente que fue aún más relevante el uso del *circunstancialismo* y el *perspectivismo* orteguianos. No obstante, antes de ahondar en los pormenores de la influencia directa, o bien, del uso instrumental que hizo Ramos de la filosofía orteguiana para la fundamentación epistemológica y ontológica de su filosofía de lo mexicano, es necesario presentar las ideas del propio Ortega. Para lo cual se echará mano de sus textos y colocarlas en situación, dentro de su singular circunstancia, para entenderlas a cabalidad.

MEDITACIÓN, CIRCUNSTANCIALISMO Y PERSPECTIVISMO

José Ortega y Gasset perteneció en España a la Generación de 1914. Ésta emprendió una fuerte crítica a la Generación del 98, a la cual pertenecieron grandes literatos como Pío Baroja, Ramiro de Maeztu —quienes renegarían de su generación—, Antonio Machado, Azorín y Miguel de Unamuno, por mencionar algunos. Desde su primer libro, aparecido precisamente en 1914 bajo el título *Meditaciones del Quijote*, Ortega expresó su rechazo a la actitud dogmática y tradicionalista que hasta entonces había caracterizado a los españoles, al grado que incluso su fama se habría extendido de puertas afuera. Así lo enfatizaba Ortega en una referencia sobre los turcos —que a su vez, por cierto, recogió de la *Antropología* de Kant—, quienes calificaron a España como la “tierra de los antepasados”.⁸⁷ La Generación del 98 debe su nombre al mismo año en que la España imperial perdió sus últimas colonias, Cuba y las Filipinas, en su guerra contra los Estados Unidos. Un hecho interpretado como el punto de partida de una crisis de identidad surgida entre los españoles, enfocada en sentido pesimista por los miembros de aquella generación. Ortega, quien hacia 1914 había vuelto de una estancia en Alemania, veía en esta reacción del alma española una suerte de *provincianismo*. Mismo que explicaba el hermetismo acérrimo de los españoles y, como consecuencia de éste, su rezago respecto a los cambios

⁸⁵ José Gaos: “Samuel Ramos: El perfil del hombre y la cultura en México”, *Letras de México*, 15 de Junio de 1939. Recogido en sus *Obras Completas (tomo VI)*, UNAM, México, 1990, pp. 149-152.

⁸⁶ Medin, Tzvi. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994, pp. 46 y ss.

⁸⁷ José Ortega y Gasset: “Meditaciones del Quijote” en *Obras Completas I*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 324.

culturales del resto de Europa. Podría decirse, que la situación de España era tal como si no perteneciera a Europa. Así lo dice al final del prólogo a las *Meditaciones*:

El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien; la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo. Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España.⁸⁸

La preocupación de Ortega por España fue despertada, según esto, durante los primeros años del siglo XX y se vio nutrida, como se verá más adelante, por su estancia en Marburgo, Leipzig y Berlín. Ya desde 1908 el filósofo de El Escorial había publicado numerosos artículos, lúcidos tanto por su firmeza como por su claridad, donde llegó a responder pública y explícitamente a Unamuno y Baroja. En una conferencia dada en Bilbao el 12 de marzo de 1910, por ejemplo, Ortega remató su lectura con una de sus frases más célebres al afirmar: “España era el problema y Europa la solución”.⁸⁹ Ahí es donde radicaba su eurocentrismo, claro está. Ahora bien, la pregunta lógica y obligada es qué entendía Ortega por “Europa”. La respuesta es muy simple: ciencia o, en términos filosóficos, la *episteme*. Siendo la reflexión filosófica el tipo de conocimiento por antonomasia para el Ortega de las *Meditaciones*, era natural que el concepto filosófico fuera aquél producto germano que necesitaba importar y adoptarse en España. No obstante, su filiación germánica no se debía a un deslumbramiento juvenil ante el asombro de lo desconocido, sino que veía en Alemania el ejemplo de cómo hacer que las cosas de España —*insignificantes* para el resto de Europa— llegaran a formar parte de *la* cultura y que fueran reconocidas como tales. En las *Meditaciones*, Ortega es muy sugerente al afirmar que los pueblos reunidos alrededor del mediterráneo, generalmente de origen latino, comparten un *pathos* común que los hace preferir las sensaciones intuidas por los sentidos. En cambio, identificaba a los hombres del norte con la búsqueda de esa seguridad en la

⁸⁸ José Ortega y Gasset: “Meditaciones del Quijote” en *ob. cit.*, p. 328.

⁸⁹ José Ortega y Gasset: “La pedagogía social como programa político” en *ob. cit.*, p. 521.

cultura lograda mediante el esfuerzo exigido por la *meditación* y fijada en el *concepto*, el “órgano del pensamiento”.⁹⁰ Era esta la enseñanza que Ortega quería que España imitara de Alemania, para él símbolo de la cultura Europea, como lo reafirmó en su ensayo *Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa* —donde, dicho sea de paso, volvió a arremeter contra la Generación del 98—. ⁹¹

Para explicar la distancia que mediaba entre España y Alemania, años más tarde, Ortega recordaría así el panorama intelectual de sus años como estudiante en España:

Quando yo tenía veinte años se hallaba España enormemente influida por ideas y formas de Francia. Añádase a esto un ligero influjo de ciertas cosas inglesas. De Alemania poco más que nada. [...] Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause tenían ideas claras. Comprenderá el lector que encontrarse en un desierto con el heteróclito Krause, así, aislado, sin precedentes, sin consecuentes, sin concomitantes, es una escena sobremanera cómica.⁹²

Vemos, pues, que el sentir de Ortega hacia el krausismo era paralelo al que los ateneístas habían despertado hacia el positivismo cuando comenzaron a empaparse de otras fuentes, especialmente las derivadas del romanticismo. Esto podría explicarse, en términos orteguianos, si tomamos en cuenta que los tres filósofos pertenecieron a una misma *generación* y que, si bien con la variación de sus propias *circunstancias*, compartían una *sensibilidad* similar.⁹³ Continuaba Ortega diciendo:

[Por lo tanto,] no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania de que en mi país no se tenían sino vagas noticias. La generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las «nieblas germánicas». Lo que era pura niebla eran sus noticias sobre Alemania. Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela —un nuevo y magnífico alimento—. No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. [...] Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser [...] de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres.⁹⁴

⁹⁰ Véase José Ortega y Gasset: “Meditaciones del Quijote” en *ob. cit.*, pp. 349-358.

⁹¹ Véase José Ortega y Gasset: “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa” en *Obras Completas IX*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, pp. 482 y ss.

⁹² José Ortega y Gasset: “Prólogo para alemanes” en *O. C. VIII*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 21.

⁹³ Para una mejor comprensión de la teoría de las generaciones y el cambio de sensibilidad, véase el apartado 2.1.1. *El tema de nuestro tiempo* (1923) y la teoría de las generaciones, *infra*.

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 24.

Tomando esto en cuenta y con el propósito de difundir sus ideas para poner en marcha los proyectos públicos que posibilitarían el cambio material que necesitaba España, Ortega fundó la *Revista de Occidente* en 1923 y un año después la editorial del mismo nombre, en la cual congregaría a los simpatizantes de su causa.

Para entonces el filósofo español ya se había ganado el afecto de un considerable público gracias a la serie de *El Espectador*, iniciada en 1916 y que continuó hasta 1934, en la cual proponía contrarrestar el imperativo que entonces exigía el ejercicio de la política, en beneficio del ejercicio de la *contemplación*, la *meditación* y la *salvación* filosófica de los aspectos más despreciados de la vida española. En las *Meditaciones del Quijote*, Ortega expresaba su inconformidad con su época de este modo:

Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en *la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias*. Yo no sé qué inquietud y como apresuramiento reinaba en la pasada centuria —en su segunda mitad sobre todo— que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida. Conforme la lejanía va dando al siglo último una figura más sintética, se nos manifiesta mejor su *carácter esencialmente político*. Hizo en él la humanidad occidental el aprendizaje de la política [...] la conciencia y actividad de lo social, derrámase sobre las muchedumbres merced a la democracia. Y con un fiero exclusivismo ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo otro, *la vida individual*, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente.⁹⁵

En suma, lo que necesitaba España era un cambio de *sensibilidad*, es decir, un cambio de enfoque, de *perspectiva* para apreciar mejor su propio entorno, su *circunstancia*. Mas para hacer conscientes a sus compatriotas de todo ello, era necesario refutar el concepto de *la Verdad* en favor de la *perspectiva*, el de *la Razón* en favor de la *circunstancia* y el de *la Historia* por el de *historicismo*. Mediante una renovación espiritual es como Ortega intentó desplazar los problemas nacionales del terreno de la propaganda política al terreno de la filosofía. Principal meta de su obra desde las *Meditaciones* (1914) hasta, por lo menos, *El tema de nuestro tiempo* (1923). Tarea que fue completada con la traducción y publicación de obras de la filosofía alemana contemporánea en *Revista de Occidente*.

⁹⁵ José Ortega y Gasset: “Meditaciones del Quijote” en *ob. cit.*, pp. 319 y 320. Las cursivas son mías.

REVISTA DE OCCIDENTE (1924)

La presencia de la obra orteguiana en México y, en general en América Latina, es un fenómeno comprobable desde los años 20 hasta finales del siglo XX, como lo han mostrado de modo ejemplar Tzvi Medin y José Luis Gómez-Martínez.⁹⁶ Dicha presencia, reconocida por Samuel Ramos en su obra,⁹⁷ se encontraría no sólo en los libros escritos por José Ortega y Gasset, sino también en los libros publicados gracias a su labor de divulgación editorial en la Revista de Occidente, fundada y dirigida por él mismo, desde 1924.⁹⁸ De su obra personal Ramos destaca las *Meditaciones del Quijote* (1914) y *El tema de nuestro tiempo* (1923), aunque también es necesario rescatar su afición por la serie de *El Espectador*. De hecho, sorprende la rapidez con que llegaban los libros de Revista de Occidente a México, y en general al continente americano, así como la pronta lectura que se hacía de ellos. Un ejemplo está en que el tomo IV de *El Espectador*, publicado el 15 de julio de 1925,⁹⁹ entusiasmó tanto a Samuel Ramos que escribió un artículo titulado “Ortega y Gasset, Espectador”, publicado en *La Antorcha*, en septiembre del mismo año.¹⁰⁰

Todo parece indicar que, desde su aparición en 1923, Ramos –al igual que muchos jóvenes de su generación– siguió con atención tanto las publicaciones de la *Revista de Occidente*, como las de la editorial el año siguiente. Por ello, sería razonable decir que ella fue su fuente de cultura, o al menos, una de las más importantes hasta el cese que le impuso la guerra civil española, en 1936. Prueba de ello es que en *El perfil del hombre y la cultura*

⁹⁶ Véase Medin, Tzvi. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994; y Gómez-Martínez, José Luis. *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, EGE, Madrid, 1995.

⁹⁷ Véase Ramos, Samuel: “Ortega y Gasset y la América española” en *Obras 3*, pp. 227-231; y el apartado “Nuevas direcciones de la filosofía” en la segunda parte de su “Historia de la filosofía en México” (1943) recogida en *O. C. (II)*, UNAM, México, 1990, pp. 220-222 y 227. Ya Alfonso Reyes había escrito algunos artículos sobre Ortega, de poca importancia en este estudio, durante su estancia en España entre 1916 y 1922, mismos que fueron publicados por el periódico madrileño *El Sol*.

⁹⁸ El mismo reconocimiento se encuentra expreso en el libro del argentino Francisco Romero (1891-1962) *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, Losada, Buenos Aires, 1960. También encontramos referencias en la obra de Leopoldo Zea, pero son muy numerosas y merecen tratarse con mayor cuidado.

⁹⁹ El tomo IV de *El Espectador* fue, a la vez, el primer tomo de la serie y el segundo libro de Ortega en ser editado por la Revista de Occidente (López Campillo, Evelyn. *La «Revista de Occidente» y la formación de minorías (1923-1936)*, Taurus, Madrid, 1972, pp. 259 y ss.). Los primeros tres tomos de la serie se editaron en 1916 (Renacimiento, Madrid), 1917 (*ídem*) y en 1921 (Calpe, Madrid), respectivamente (Díaz Díaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española VI*, CSIC, Madrid, 1998, p. 102 y ss.). Ramos conocía de cierto las publicaciones de la editorial fundada por Ortega y Gasset, pero las de otras casas editoriales quedan en *entredicho* a falta de mayor documentación y de otros testimonios.

¹⁰⁰ Samuel Ramos: “Hipótesis”, en *O.C. (I)*, pp. 50 y 51.

en México (1934)¹⁰¹ Samuel Ramos recogería citas de obras y artículos publicados por la Revista de Occidente, al mismo tiempo que hace un uso *instrumental* de los conceptos e ideas del filósofo madrileño. Respecto a los libros de autores contemporáneos editados por la misma editorial cabe destacar *El saber y la cultura* (1926) y *El resentimiento en la moral* (1927) de Max Scheler, uno de los autores predilectos del filósofo mexicano; *El mundo que nace* (1926) Keyserling, *Lo inconsciente* (1927) de Carl Gustav Jung, *El arte egipcio* (1928) de Worringer y las *Lecciones de filosofía de la historia universal* (1928) de Hegel, el único autor del siglo XIX. Todos ellos citados en la primera edición de *El perfil*.

Asimismo, es necesario tomar en cuenta que, a partir de la Revolución, México comenzó un proceso de introspección que se agudizaría por la Primera Guerra Mundial. Momento crítico en que, a la par que la cultura europea perdía credibilidad en todo el mundo intelectual, se reivindicaban los valores propios de la realidad mexicana. A eso hay que añadir que al inaugurarse la Universidad solamente se había logrado mermar el predominio del positivismo, pero aún no se había llenado el vacío que iba dejando, salvo por la prédica solitaria de Antonio Caso, el único ateneísta que residía en México a mediados de la década de 1910. La buena acogida de la *Revista de Occidente* se debió, entre otras cosas, al triunfo de Obregón y el regreso de José Vasconcelos a México, a principios de los años 20. Esto no sólo implicó una revolución de la cultura en México, sino también el comienzo de un periodo de estabilidad en la producción intelectual mexicana. Bien podría definirse esa década como la de las revistas culturales, pues fue en ella en que proliferaron, una tras otra, la aparición de publicaciones que buscaban orientar un país que aún no había asimilado su ingreso en la historia del mundo.

Por otra parte, la conciencia de Europa respecto a su pésima situación no podía, por supuesto, pasar desapercibida a sus intelectuales. De ahí que la publicación de *La decadencia de Occidente* de Spengler pudiera tomarse como antecedente inmediato de la aparición de la *Revista de Occidente*. Especialmente si consideramos que la primera versión española de aquél libro apareció en la editorial madrileña Calpe —durante el mismo año en que aparecería la *Revista* (i.e. 1923)— con un prólogo del propio Ortega y Gasset. En la presentación de la revista, titulada “Propósitos”, el filósofo español hacía alusiones a la crítica situación de Europa, al mismo tiempo que declaraba el objetivo de la publicación.

¹⁰¹ Ramos, Samuel. *Hacia un nuevo humanismo* (2° ed.), FCE, México, 1962, p. 62.

Entre otras cosas, Ortega hablaba de que, tanto en España como en Hispanoamérica, existían personas que sentían interés y *curiosidad* por enterarse de cuanto sucedía en el resto del mundo. Por otra parte, añadía, como no es suficiente la interpretación “superficial y apasionada” de los periódicos, la presente revista “reservará su atención para los temas que verdaderamente importan y procurará tratarlos con la amplitud y rigor necesarios para su fecunda asimilación”.¹⁰² Es importante también el contraste que establecía entre el cosmopolitismo “bancario” (*i. e.* comercial) que imperaba antes de la guerra, con el cosmopolitismo “de hoy”, el cual “es mejor”, ya que “en vez de suponer un abandono de los genios y destinos étnicos, significa su reconocimiento y confrontación”.¹⁰³ Bajo esta perspectiva, se comprende fácilmente por qué hizo tanto sentido la aparición de la revista a los jóvenes mexicanos que atravesaban, de modo paralelo, un periodo propio de *posguerra*. Especialmente si tomamos en cuenta que la “curiosidad” y el “cosmopolitismo” serían características que definirían los proyectos hemerográficos de los Contemporáneos, la promoción más importante entre los jóvenes escritores de aquella década.

Dentro de estas circunstancias, la *Revista de Occidente* significaría sin duda un punto incisivo en la historia cultural dentro del mundo de habla hispana. En México su repercusión fue tanta que Octavio Paz declararía, al recordar sus años mozos, que “entre 1925 y 1935 predominó, entre lo que en el siglo XIX se denominaba como las clases ilustradas, *un estilo que venía de la Revista de Occidente*”.¹⁰⁴ Asimismo, como advierte Tzvi Medin “claro está que todo llegaría a través de su propio prisma de selección”, o sea, que todo cuanto saliera de sus prensas llevaría “una perspectiva netamente orteguiana”.¹⁰⁵ Quizá por ello, al correr de los años, Pedro Henríquez Ureña hablaría del peligro que representaba ése faro deslumbrante que simbolizaba la obra editorial de Ortega. A propósito de ello, publicó un artículo en Montevideo titulado “El peligro de la *Revista de Occidente*” (1928), en el cual reconocía la hegemonía cultural orteguiana en tanto que

¹⁰² José Ortega y Gasset: “Propósitos” en *Obras Completas VI*, Madrid, 1961, pp. 313 y 314.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 314.

¹⁰⁴ Citado por Tzvi Medin, *ob. cit.*, p. 32. Las cursivas corresponden a las palabras de Paz en *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Seix-Barral, México, 1984, p. 104.

¹⁰⁵ *Ob. cit.*, p. 33.

La *Revista* y sus dependencias y las publicaciones a que alcanza el influjo de su director son el foco principal de difusión de cultura que existe en el mundo de lengua española. Eso podremos celebrarlo o podremos lamentarlo, pero no podemos negarlo.¹⁰⁶

Aunque más adelante aclaraba:

¿Dónde está el peligro? –En nuestra pereza. (...) Hasta cuando Ortega previene a sus lectores contra la excesiva confianza en los libros que hace traducir, no corrige nuestra ceguera: Spengler ha cundido como epidemia, al menos en gran parte de la América del Sur; ha servido de clave para todas las cuestiones como en otro tiempo servía Spencer.¹⁰⁷

Finalmente, como para recordar sus años en el Ateneo de la Juventud, añadía: “*Valoraciones*, la revista de La Plata, definía una vez dos tipos de ‘escritores serios’: los que sólo han leído a Spencer y los que sólo han leído a Spengler”.¹⁰⁸ Así como los miembros del Ateneo habían recibido un influjo positivo en su regreso a los autores clásicos de la filosofía y la literatura universal, las nóveles juventudes de América Latina recibirían un brío revitalizante desde la península ibérica.

Podríamos extendernos en los elogios recibidos por sus jóvenes lectores en México, pero eso sería exceder este breve excurso. El cual, por otro lado, no es desdeñable en cuanto que el filósofo madrileño era, simultáneamente, el mentor de la generación española que se refugiaría en México y en otros países de nuestra América al estallar la Guerra Civil en 1936 —todos ellos, dicho sea de paso, igualmente contemporáneos de Samuel Ramos, nacido en 1897—. ¹⁰⁹ A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos mentar la nueva *sensibilidad* en que fueron formados aquéllos que, años más tarde, se convertirían en “maestros de maestros” en tierras americanas.

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO (1923) Y LA TEORÍA DE LAS GENERACIONES

El concepto de *generación* aparece expresado en *El tema de nuestro tiempo* como el más importante para la historia por ser “el gozne sobre el que ejecuta ésta sus movimientos”.¹¹⁰

¹⁰⁶ *La Pluma: revista mensual de ciencias, artes y letras*, año 1, vol. III, Montevideo, noviembre de 1927, p. 19.

¹⁰⁷ *Ídem*.

¹⁰⁸ *Ídem*.

¹⁰⁹ Véase el Apéndice llamado *Tabla de Generaciones*, *infra*.

¹¹⁰ José Ortega y Gasset: “El tema de nuestro tiempo” en *Obras Completas III*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 147.

Para explicar en qué consistían las generaciones, Ortega se valió de otro concepto, el de «sensibilidad vital», es decir, la *altitud vital* desde la cual se siente la existencia. Ésta podía variar de individuo a individuo, pero acotaba Ortega:

Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. [...] Una generación es una variedad humana, en el sentido riguroso que dan a este término los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior.¹¹¹

Sin embargo, es importante subrayar que Ortega no excluía la posibilidad de romper la continuidad en la historia:

[...] las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva se encuentra ya con las formas que a la existencia ha dado la anterior. Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido —ideas, valoraciones, instituciones, etc.— por la antecedente; la otra, dejar fluir su propia espontaneidad.¹¹²

Por ello, no es sino a partir de la posición que lleguen a tomar los individuos de una generación lo que se determinará el destino de una época:

Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas acumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevivieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos; en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva.¹¹³

Ortega tenía claro que eran los vicios de las generaciones pasadas los que detenían a los españoles jóvenes para cumplir, al unísono con las nuevas generaciones europeas, su misión en la historia. Era consciente de que España no podía seguir acumulando

¹¹¹ *Ibíd.*, pp. 147 y 148.

¹¹² *Ibíd.*, pp. 148 y 149.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 149.

conocimientos resabidos y que ya no estaban a la altura de los tiempos, de *su* tiempo. Es en el sentido de esa inconformidad donde radicaba el título de su libro y la invitación que hacía a sus contemporáneos de tomar partido a favor de una época de ruptura.

Lo que ignoraba el filósofo español es que sus palabras harían eco, no sólo en España, sino también en las juventudes americanas de habla hispana. Sería aquí donde sus ideas encontrarían la tierra fértil que daría como fruto el reconocimiento internacional que tanto le regatearon en Europa. Especialmente en México, donde encontraría simpatizantes que, si bien no le fueron siempre fieles, sí le otorgaron un sitio de honor en su lista de nuevos autores para llevar a cabo sus proyectos culturales. Tal fue el caso de una *minoría selecta* de universitarios que, bajo el beneplácito de José Vasconcelos, comenzaron a manifestarse públicamente en 1925 alzando el grito de “¡proclamémonos *generación!*”.¹¹⁴ Llegando a este punto cabe preguntarse, ¿cuán encarnizado habrá sido el entusiasmo que imprimió Ortega en aquéllos jóvenes para que Samuel Ramos atestiguara una *lucha entre generaciones* que se extendería hasta principios de los años 50?¹¹⁵

DE LA IMITACIÓN A LA APROPIACIÓN DE LA CULTURA

Hasta aquí se ha venido énfasis en la influencia que ejercieron algunos miembros del Ateneo de la Juventud en Samuel Ramos. No obstante, como se ha visto, ha salido al paso el uso frecuente, incluso a veces excesivo, de la etiqueta “generación” para referirnos a los jóvenes formados bajo la dirección de la, también llamada por Ramos, Generación del Centenario. La razón se debe a la llegada de los libros del filósofo español José Ortega y Gasset (nacido en 1883, igual que Caso) al continente americano. José Luis Gómez-Martínez nos dice que

Las primeras obras de Ortega en llegar a México fueron *Meditaciones del Quijote* y los tres primeros volúmenes de *El Espectador*. Su llegada coincide con el periodo en que, una vez finalizada la contienda armada, los mexicanos empiezan a analizar los resultados de la

¹¹⁴ Manuscrito inédito del Archivo Manuel Gómez Morin citado en Krauze, Enrique. *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, Tusquets Editores, México, 2007, p. 246.

¹¹⁵ Véase Samuel Ramos: “La lucha de las generaciones” en *El perfil del hombre y la cultura en México* (4ª ed.), UNAM, México, 1963.

Revolución. Y coincide, sobre todo, con las primeras manifestaciones de un nuevo modo de vida y una nueva conciencia de lo mexicano (...).¹¹⁶

No obstante, acota muy estrechamente el modo en que fue recibido su pensamiento:

Por otra parte, los mexicanos [de los años 20] no fueron atraídos a Ortega y Gasset del mismo modo que antes lo habían sido a Comte [en el caso de los positivistas] y Bergson [como Caso y Vasconcelos]. No se acercaron a su obra para imitarla; más bien al contrario, en Ortega encontraron su independencia. Vieron en algunos de sus postulados un espejo que reflejaba una respuesta epistemológica a sus problemas y a su circunstancia.¹¹⁷

De ahí que resultara tan decisiva la aparición de su obra, tanto filosófica como editorial, para los jóvenes que se integraban a las filas de una campaña cultural iniciada por el Ateneo una década antes. Si de sus maestros habían recibido la libertad de instruirse en fuentes humanísticas ignoradas hasta entonces, el filósofo español venía a ponerlos al corriente en cuanto a las más recientes obras del pensamiento occidental se refería —y, por si fuera poco, en versiones españolas. Al mismo tiempo, por obra de su propia pluma, les otorgaba los fundamentos que les hacían falta para realizar una de las aspiraciones que había faltado culminar a los ateneístas: la realización de una filosofía nacional en todo rigor.

Sin embargo, el proceso tardaría aproximadamente una década en darse por concluido. Pues, si al comienzo de la década de 1920 la prioridad eran las campañas de alfabetización a las provincias del país, conforme se fue normalizando la vida en la capital se darían los primeros intentos de modernización en los principales círculos intelectuales. El primero de ellos sería el Estridentismo, abanderado por Manuel Arce Maples, iniciado a finales de 1921; y, el segundo, el de la generación de 1925, representada principalmente por los Siete Sabios y Contemporáneos. La virtud del primero fue introducir el vanguardismo en México y, según palabras de Xavier Villaurrutia, “rizar la superficie adormecida de nuestros lentos procesos poéticos e inyectar, no sin valor, el desequilibrado producto europeo de los ismos”.¹¹⁸ Pero, más importante aún, suscitaría una polémica intergeneracional en torno a la influencia de la Revolución en la literatura y la existencia de

¹¹⁶ Gómez-Martínez, José Luis. *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, EGE, Madrid, 1995, p. 77.

¹¹⁷ *Ídem*.

¹¹⁸ Conferencia de 1924, citado en Pereira, Armando (coord.), *ob. cit.* Consultado en su versión digital disponible en: <http://www.elem.mx/institucion/datos/5796>.

una literatura moderna.¹¹⁹ En cuanto al segundo, su virtud consistió en continuar la polémica hasta perfilar una cultura mexicana moderna pero, al mismo tiempo, independiente respecto a sus modelos extranjeros.

Si en un principio el Estridentismo abrió la puerta al espíritu cosmopolita, al correr de los años le daría un sello propio al vanguardismo en México. De tal manera que, al iniciar las hostilidades en las revistas y periódicos en torno a qué tipo de literatura debía ser considerada como auténticamente revolucionaria, tocaría tomar la batuta a los futuros miembros de Contemporáneos. Ellos heredarían la fama de jóvenes arrogantes, seguidores de modas y traidores de la Revolución que se habían ganado los estridentistas. No será posible adentrarnos ni en la definición ni en el desarrollo del vanguardismo mexicano. Pero será necesario tomarlo en cuenta si queremos entender el modo en que se fueron definiendo las tendencias culturales que se fraguaron al correr de los años 20.

EN BUSCA DE UNA IDENTIDAD: EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO

Anteriormente se ha mencionado que Ramos adquirió la consigna de Vasconcelos de crear una filosofía propia de la raza iberoamericana y que, a partir de Ortega, proyectaría más tarde en su filosofía de la cultura mexicana. No obstante, antes que esto sucediera, Ortega también le haría tomar consciencia a Ramos, y en general a toda la juventud hispanoamericana de los años 20, que cada generación debe romper con la anterior, si desea cumplir su misión en la historia. O, en todo caso, que es inevitable realizar un examen de consciencia histórica y un análisis cultural para saber qué elementos de la generación anterior son todavía útiles o vigentes para la generación que le sucede.

Tzvi Medin hizo patente la gran cantidad de movimientos juveniles que en América Latina adoptaron como fundamento de su ideología las teorías expuestas por Ortega en *El tema de nuestro tiempo* (1923).¹²⁰ Especialmente destaca el uso militante que se hizo de sus ideas, es decir, las tomas de postura que se llevaron a cabo en algunos países, entre ellos México, por parte de los grupos juveniles. En el caso de nuestro país localizó este uso militante en un artículo de Daniel Cosío Villegas titulado “La riqueza de México”

¹¹⁹ No nos detendremos a analizar los detalles de tal polémica, si bien se retomarán algunos aspectos relevantes para el tema que nos ocupa en el apartado 2.2. La aventura vanguardista: depuración y renovación de la cultura.

¹²⁰ Medin, Tzvi. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana, ob. cit.*, p. 47.

(1925) y en el ensayo de Manuel Gómez Morin titulado “1915” (1926).¹²¹ Esta forma de interpretar el pensamiento orteguiano, nos dice el argentino, funcionó como “bandera de las nuevas generaciones en su lucha por ocupar su lugar en la arena nacional”.¹²² Lo cual ya es motivo suficiente para preguntarse qué tipo de ideas eran y en qué contexto se encontraban esos jóvenes para usarlo como fundamento de sus acciones.

Sin embargo, cabe acotar que en el caso de otros jóvenes, como Samuel Ramos, dicho uso militante no se daría en el terreno propiamente ideológico. Específicamente en el estilo del joven filósofo, se asoma un esfuerzo por imitar el método filosófico de Ortega, para luego intentar realizar una obra similar a la que había emprendido el español una década antes. Para lograrlo seguiría un proceso inverso al de su mentor madrileño. En un principio tomó el espíritu de su teoría de las generaciones para posicionarse, no ideológicamente, sino *históricamente* frente a la generación del Ateneo (lo cual se dio en dos momentos: primero, cuando tomó la dirección de *La Antorcha*, en 1925; y, en segundo lugar, durante el juicio público a la obra de Caso, a finales de 1926). En lo sucesivo asimilaría los conceptos fundamentales del circunstancialismo y el perspectivismo orteguianos para llevar a cabo sus meditaciones sobre la circunstancia mexicana (mismas que alcanzarían su máxima expresión en la primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México*).

Por ello, en los siguientes apartados, se hará una breve exposición de los conceptos y teorías sostenidas por Ortega en *El tema de nuestro tiempo*, la cual fue su obra más influyente durante los años 20. Entendidas las premisas de las que partió el filósofo español, se hará una reseña del efecto que tuvo en Samuel Ramos en su paso por la dirección de *La Antorcha*, ligándola con su rol de filósofo en el círculo de Contemporáneos. Ello dará pie a la comprensión de las causas de la polémica con Caso y sus consecuencias para, finalmente, interpretar su excursión por el viejo continente y su relación con la publicación de los ensayos que darán pie a la primera obra sobre filosofía de lo mexicano.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 49 y 50.

¹²² *Ibid.*, p. 48.

LA ANTORCHA. LETRAS, CIENCIA, ARTE, INDUSTRIA. (1924)

La Antorcha fue una revista fundada por Vasconcelos en octubre de 1924. Tras su fracaso en las elecciones gubernamentales de Oaxaca, el ateneísta “decide fundar una revista con tendencias hispanoamericanas, y al mismo tiempo combativa para desenmascarar los atropellos e hipocresía del gobierno callista”.¹²³ Así narra Salvador Azuela sus inicios:

La publicación del semanario *La Antorcha* comenzó con gran entusiasmo. Figuraba como presidente de la compañía editorial Manuel Gómez Morin (...). La revista llevaba una frase de Víctor Hugo como lema: “mi obra es como una llama que disipa la duda”. La polémica contra el caudillaje militar cobra cuerpo en los artículos de Vasconcelos que trazaban el derrotero de *La Antorcha*.¹²⁴

No obstante, sus intenciones se verían frustradas. Pues, a finales de abril de 1925, ante la imposible situación política que le imponían los medios oficiales, Vasconcelos decidió realizar un viaje a Europa, dejando la dirección de la revista en manos de su discípulo y amigo, Samuel Ramos.

Es importante destacar que en dicha revista colaboraban jóvenes con los cuales había trabajado anteriormente en la Secretaría de Educación Pública. En sus páginas se podían encontrar opiniones políticas, artículos sobre arte, fragmentos de obras literarias, psicológicas y filosóficas. Asimismo, se dedicaba una sección a la divulgación del conocimiento de las naciones iberoamericanas, una parte en texto y otra en fotografías, llamadas “Notas gráficas del continente iberoamericano”, así como algunos textos sobre higiene y educación física. Un aspecto interesante es la publicidad pagada de las librerías, las cuales ofrecían un listado de obras de autores clásicos, como Cervantes o Goethe, pero también de autores contemporáneos, como José Ortega y Gasset o Miguel de Unamuno.

El anuncio del retiro de Vasconcelos no apareció sino hasta la página editorial del número 28 de la revista (tomo I, abril 11 de 1925). Escrita por su propio fundador, explicaba la necesidad de dejar la dirección de *La Antorcha* en manos de Samuel Ramos, a quien consideraba “uno de los escritores mejor preparados de su generación”. Subrayaba que Ramos se había dedicado durante años al estudio de la filosofía, la ciencia y la literatura con la finalidad de obtener “una comprensión más adecuada del conjunto”.

¹²³ Cárdenas Noriega, Joaquín. *José Vasconcelos, 1882-1982. Educador, político y profeta*, Océano, México, 1982, pp. 152 y 153.

¹²⁴ Azuela, Salvador. *La aventura vasconcelista -1929-*, Diana, México, 1980, p. 27.

Añadía también que su laboriosidad, su talento literario y su ingenio “lo convierten en una promesa seria de filósofo” y concluía diciendo, con su voz profética, que “quizá es ya un filósofo y sin duda está llamado ser *el primer filósofo mexicano de toda una época*”.¹²⁵ Cualidades que lo hacían ser el mejor depositario de la dirección de la revista, cuya misión consistía en “orientar el pensamiento y en informar a las gentes de los más importantes asuntos de la cultura”. Por último, aclaraba que “la tendencia de la Revista nunca ha sido política, sino simplemente cultural”, es decir, *constructiva* dentro del contexto posrevolucionario.

Ya en el número 29 (tomo I, abril 28 de 1925), figuraba la primera editorial de Samuel como director de la revista. Ésta llevaba el título de “El evangelio de la inteligencia”, bajo el cual aparecía un anuncio a los lectores: “Desde el próximo número haremos un esfuerzo por mejorar la presentación tipográfica de *La Antorcha*”. Pero, más que la editorial, hay que destacar el contenido de los anuncios que se hacían a lo largo de la revista, porque es en ellas donde se perfilaban algunas de las ideas que traía consigo la “Nueva Generación”. Uno de los anuncios, por ejemplo, dice al final de la página 13: “La Antorcha será una obra de juventud, lo cual significa que será una Revista moderna, revolucionaria, creyente en un ideal. Nada tiene que ver con la ancianidad y la decrepitud”. Lo cual deja ver claramente su filiación orteguiana y la distinción marcada entre épocas de viejos y épocas de jóvenes que se daban en la historia.

En las páginas 16 y 17 aparecía un promocional de la Editorial Cultura que anunciaba la reciente traducción del “Breviario de Estética” de Benedetto Croce, hecha por el propio Ramos, como la primera en castellano. Asimismo, se incluía un texto de Aldous Huxley, de quien se decía que era un autor casi desconocido en México y que su traducción era una de las primeras hechas en español. Lo mismo ocurría con un fragmento del libro de Wilhelm Worringer, *Formprobleme der Gotik*, el cual era precedido por una nota de la *Revista de Occidente* y de la cual muy probablemente también se tomaba la traducción.

Al final de la página 23 se encontraba un anuncio, probablemente hecho por Ramos, que decía: “La Pintura Mexicana actual es algo muy importante en nuestra historia del arte. Por falta de una teoría el público está desorientado. La Antorcha hará la crítica que explique y fije el valor de la pintura contemporánea”. Otro anuncio, en la página 26, rezaba

¹²⁵ Las cursivas son mías.

así: “El fuego de La Antorcha ilumina pero también incendia. Puede ser astro pero a veces es hoguera. De cualquier modo su luz embellece las cosas. La Antorcha es un triple símbolo: Inteligencia, Pasión y Belleza”. ¿Cualidades en contradicción? No, en síntesis: “La Antorcha presentará siempre novedades. Sólo que lo nuevo no está en las cosas, sino en el espíritu que las contempla.” Anuncio que parecía hacer eco del perspectivismo orteguiano. Finalmente, cuestionaba: “¿Quién es más moderno, el que se ocupa de lo nuevo para juzgarlo con criterio de hace cien años, o el que juzga las cosas de hace cien años con criterio nuevo? El primero envejece hasta lo nuevo. El segundo renueva hasta lo viejo”.

El acento comenzaba a ponerse en los términos de elegir, o lo “moderno” o lo “viejo”. Lo cual se debía a que en aquél momento estaba en boga una discusión en torno a la existencia de una literatura mexicana moderna. De ahí que el anuncio de la página 27 afirmara lo siguiente: “Para que una Revista sea de actualidad no le basta con informar de los sucesos del presente; es preciso que los juzgue conforme a un criterio moderno. La Antorcha será, más que una Revista de actualidad una Revista moderna”. ¿Y quién mejor que la juventud para llevar a cabo dicha tarea? Así lo anunciaba explícitamente la página 28: “La Antorcha no viene a dividir sino a procurar la unión de todos los jóvenes de buena voluntad”.

EL NACIMIENTO DE UNA GENERACIÓN CONTROVERTIDA (1925)

Comprendido el sentido imperativo de las ideas expuestas en *El tema de nuestro tiempo*, se vuelve inteligible la serie de cambios que efectuó Samuel Ramos y su generación cuando tomaron la dirección de *La Antorcha*, en el número 30 (tomo I, 25 abril de 1925). Ese año sería crucial para una juventud que, a partir de entonces, pugnaría por ocupar un puesto en la dirección del curso de la historia nacional. Muestra de ello sería la discusión pública que se dio en los medios impresos, en la cual se vieron involucrados inicialmente Narciso Bassols y Manuel Gómez Morin frente al ex Ministro de Educación del régimen huertista, Nemesio García Naranjo (1883-1962). No es necesario entrar en los por menores de aquella disputa,¹²⁶ pero es muy revelador que, bajo el calor de la discusión, Gómez Morin hiciera la siguiente afirmación: “La generación joven de México piensa también que, una vez hecha

¹²⁶ Del asunto se ocupa Enrique Krauze en *ob. cit.*, pp. 243 y 244; así como un testigo directo de aquella época: Salvador Azuela (*ob. cit.*, pp. 50-53).

posible la revolución mediante las armas, debe hacerse real mediante el pensamiento”.¹²⁷ Lo cual resume la idea que tenían de sí mismos los incipientes actores de la vida pública en México.

Como ya se ha visto, Ortega se valió de un aparato conceptual propio para afirmar a su propia generación y combatir a la Generación del 98, la de los viejos, declarando que la suya era una *época de ruptura*. Esto sucedía en España, alrededor de 1923, pero de modo paralelo en México surgiría un intento de ruptura con la Generación del Centenario, también apoyada en la teoría de Ortega. Sin embargo, también en la nueva generación se darían dos tendencias distintas en cuanto al uso militante de los conceptos orteguianos: la primera, de tendencia francamente política, representada por Gómez Morin —quien para tales efectos propuso la Generación de 1915—; y, la segunda, de tendencia más bien cultural, representada por Samuel Ramos, ambos nacidos en 1897. La obra intelectual de ambos representa la innegable influencia de la filosofía orteguiana en nuestro país. Ambos supieron expresar al máximo las premisas de su pensamiento filosófico, al mismo tiempo que se nutrían de las ideas europeas del siglo XX por medio de la *Revista de Occidente*. Ninguno de los dos escatimó en esfuerzos a la hora de afirmar su momento histórico desde la perspectiva generacional, aunque en el fondo cada cual defendiera su personal punto de vista. Lo cual podría explicar por qué Ramos negaría la existencia de la Generación de 1915, a la cual llamaría “generación fantasma”.¹²⁸ Pues para el filósofo la única generación válida era aquélla que se manifestaba en el terreno estrictamente intelectual. Así lo recordaría en su *Historia de la filosofía en México* de 1943:

Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el antiintelectualismo (*sic*), pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*.¹²⁹

A la generación a la que se refiere Ramos pertenecerían, por lo tanto, no sólo los miembros del grupo *Contemporáneos* (como Carlos Pellicer, Antonieta Rivas Mercado, Jaime Torres

¹²⁷ *Ibid.*, p. 243.

¹²⁸ Ramos, Samuel. *El perfil...*, *ob. cit.*, p. 183.

¹²⁹ Samuel Ramos: “Historia de la filosofía en México” en *O.C. II*, UNAM, México, 1976, p. 219.

Bodet y Jorge Cuesta), sino también el propio Gómez Morin (quien, con base en tesis orteguianas, fundaría el Partido Acción Nacional), José Romano Muñoz (uno de los pioneros en la difusión de las ideas de Ortega en México), Vicente Lombardo Toledano (quien también criticaría a Caso desde su posición marxista) y Daniel Cosío Villegas (futuro fundador y secretario de La Casa de México en España). Todos ellos, como puede verse, buscaban la consolidación institucional de los cambios emprendidos por los miembros del Ateneo, ya fuera desde lo teórico o desde la praxis política.

Por ello, el año de 1925 resultó tan crucial en la vida cultural del país. O al menos lo fue para la juventud de aquél momento, en el cual comenzaba a cobrarse una clara conciencia de la realidad mexicana y su pasado inmediato. La mayoría de ellos habían sido testigos de la lucha armada y habían disfrutado de los primeros frutos de la transformación social del país, especialmente en lo que a conquistas culturales se refiere: la Universidad había sido nuevamente inaugurada; la reforma educativa permitía una formación humanística enfocada en las necesidades populares; y, sobre todo, la campaña de alfabetización de Vasconcelos les facilitaría integrarse inmediatamente a organizaciones gubernamentales. Al comenzar la década de 1920 la vida comenzó un periodo de normalización de la vida pública o, mejor dicho, de una búsqueda de estabilidad política y económica que se convirtió gradualmente en un esfuerzo por institucionalizar los proyectos sociales para atender directamente las demandas que impulsaron la Revolución.

Al mismo tiempo se cobraba conciencia de la realidad de un país que, debido a la crisis que cruzaba Europa a causa de la gran guerra, se veía obligado a echar mano de sus propios recursos para crear un nuevo modelo de cultura. Síntoma de ello fueron las primeras expresiones artísticas propiamente nacionales que se dieron en todos los ámbitos, como lo resumió Pedro Henríquez Ureña en su ensayo *La influencia de la Revolución en la vida cultural de México*. La experiencia de la lucha armada aparecía cada vez más lejos en el horizonte en la misma medida que crecía la preocupación por el rumbo que debería tomar el país en la naciente década.

Todo parecía indicar que si el Ateneo de la Juventud había mostrado que la unión era la fuerza más grande que tenían quienes aspiraban adoptar y defender ideas contrarias a las establecidas, los nuevos jóvenes también debían buscar su propio sitio por medio de la organización y la manifestación pública de sus ideas. De tal manera que, si los futuros

miembros del Ateneo se habían congregado en torno a revistas como *Savia Moderna* y habían organizado una Sociedad de Conferencias, ellos deberían hacer lo propio con los recursos que tenían disponibles. Así fue como, en un primer momento, mientras los jóvenes más adelantados habían organizado una Sociedad de Conferencias y Conciertos (1916), cuyo éxito les haría merecer el título irónico de “los Siete Sabios de México”,¹³⁰ algunos de los futuros Contemporáneos colaborarían, a lado de sus condiscípulos y sus maestros ateneístas, en la revista *México Moderno* (1920-1923)¹³¹ y, posteriormente, en *La Antorcha* (1924-1925). Por eso resulta relevante revisar las transformaciones de *La Antorcha* a manos de la nueva generación, pues es en ella que se proyecta el futuro de ambas tendencias en la vida cultural de México.

En torno a esta última publicación es que la juventud se afirmaría a sí misma como una nueva generación, procurando hacer un ajuste de cuentas con la generación anterior y proyectando los cambios necesarios para inaugurar una nueva época. No obstante, por las restricciones del tema, nos limitaremos a tratar de modo somero tres polémicas fundamentales: 1) la mencionada polémica en torno a la existencia de la nueva generación, protagonizada por Narciso Bassols, Gómez Morin y Nemesio García Naranjo; 2) la polémica entre cosmopolitas y nacionalistas en torno a la existencia de una literatura mexicana moderna; y, finalmente, 3) la polémica protagonizada por Samuel Ramos y Antonio Caso en torno al magisterio de éste último, o sea, en torno a la actualidad filosófica en México. Mas, para poder entender ésta última a cabalidad, es menester ofrecer una interpretación que permita redondear el paso de Samuel Ramos por *La Antorcha* y darle sentido a los cambios que realizó en al asumirse como miembro de una nueva generación.

LA ANTORCHA. SEMANARIO DE LA NUEVA GENERACIÓN (1925)

Acorde con el espíritu del pensamiento orteguiano, el nuevo director decidió imprimir un nuevo sello a la publicación. Empezando por el subtítulo, la revista también sufrió cambios

¹³⁰ “El acta constitutiva de la Sociedad fue firmada el 5 de septiembre de 1916. Sus fundadores, [Antonio] Castro Leal, [Alberto] Vázquez del Mercado, Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gómez Morin, Teófilo Olea y Leyva, Alfonso Caso y Jesús Moreno Baca, se proponían como meta única «propagar la cultura entre los estudiantes de la Universidad de México».”(Krauze, *ob. cit.*, pp. 87).

¹³¹ “En esta publicación se reunieron las últimas tres generaciones literarias: el Ateneo de la Juventud, el Grupo de los Siete Sabios y el ‘Nuevo Ateneo de la Juventud’ [*i.e.* el círculo cercano a Torres Bodet y José Gorostiza].” (Acosta Gamas, *ob. cit.*, p. 22).

en el arte visual de las portadas, la tipografía y el contenido de la misma. Raúl Villalobos Trejo, investigador especialista en la obra vasconcelista, nos refiere así lo primero:

El primer número de la revista *La Antorcha* salió el 4 de octubre de 1924. Con periodicidad semanal, José Vasconcelos la subtuló en los siguientes términos: Letras, Ciencia, Arte, Industria. Desde esta fecha, hasta abril de 1925, en que Vasconcelos se despidió [por motivos políticos] y deja la revista a cargo de Samuel Ramos, se publicaron veintinueve números. En el siguiente número, el treinta, Ramos le cambia el subtítulo: Semanario de la nueva generación.¹³²

Bajo este aspecto, Juan Hernández Luna interpreta el cambio de dirección de la revista como un “paso de estafeta” del Ateneo a la generación de sus discípulos, pues afirma que “la partida de Vasconcelos y la transmisión de *La Antorcha* a Ramos, son un acto simbólico de la vida en la cultura mexicana”.¹³³ Así como el Ateneo de la Juventud había recibido de manos de Justo Sierra la restauración de la filosofía al inaugurarse la Universidad y la Escuela de Altos Estudios, alrededor de 1910, parecía que había llegado el momento en que los ateneístas dieran su beneplácito a los nuevos jóvenes para que continuaran su obra. Lo cual sería cierto, claro, si el Ateneo hubiera sido un grupo homogéneo en sus ideales y en sus modos de llevarlos a cabo. Mas, como quedó explicado en el capítulo anterior, los ateneístas no tenían un núcleo ideológico ni un credo que los definiera como tal, sino que fueron interpretando su misión histórica conforme transcurrieron los años de la Revolución. Además, Vasconcelos sólo hablaba por él mismo y, si bien podría estar de acuerdo con Pedro Henríquez Ureña en apadrinar en sus obras a la nueva juventud, no se podría decir lo mismo de otros que, como Antonio Caso, llegarían a enfrentarse directamente con ellos.

A comienzos de los años 20 aún quedaban algunos vestigios del viejo régimen porfirista, así como partidarios de proyectos institucionales distintos a los de un ateneísta como José Vasconcelos. Era natural, entonces, que las opiniones y acciones de los nuevos jóvenes no causaran el mismo efecto en todo el mundo. Para algunos, como Nemesio García Naranjo, la nueva generación no era sino un montón de oportunistas ansiosos de ocupar un puesto en la recién fundada burocracia.¹³⁴ El ex Ministro de Educación haría una crítica en respuesta a un artículo de Narciso Bassols titulado “La Revolución en el derecho”

¹³² Trejo Villalobos, Raúl: *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p.242.

¹³³ Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Su filosofar sobre lo mexicano)*, UNAM, México, 1956, p.53.

¹³⁴ Cfr. Krauze, Enrique, *ob. cit.*, pp. 243 y 244.

y que, no es casualidad, había aparecido en el primer número de *La Antorcha* bajo el nuevo subtítulo “Semanario de la nueva generación”.¹³⁵ Las reacciones no se hicieron esperar y, además de las respuestas por escrito en los diarios, esa “nueva generación” tendría un vehículo oficial en la revista que ahora dirigía Samuel Ramos, quien para entonces era uno de los profesores más destacados de la Escuela de Altos Estudios¹³⁶ y se contaba en el círculo íntimo de jóvenes promesas, como Jaime Torres Bodet y Daniel Cosío Villegas. En los números que siguieron al ataque de García Naranjo, éstos y otros jóvenes de la nueva generación se solidarizaron en la defensa de Narciso Bassols y Manuel Gómez Morin con artículos en que expresaban su posición y sus principios.

Así, por ejemplo, en una de las notas editoriales del número 32 (tomo I, mayo 9 de 1925) se anunciaba el respaldo de *La Antorcha*, la nueva generación, al peregrinaje de Vasconcelos en Europa. Lo cual daba cuenta de su filiación al Ateneo, a pesar de la ruptura que se hacía con los valores de la época de la Revolución. Asimismo, aparecía un artículo del propio Gómez Morin titulado “Una generación”, en el cual se hacía una especie de recuento de los momentos estelares de la cultura mexicana, desde la época del Ateneo hasta el momento actual. Echando mano de conceptos orteguianos lanzaba una consigna: “Somos una generación y es preciso definimos. Apoderémonos de nuestra época”. Afirmaba que, si bien la nueva generación aún no hacía “obra de definición”, lo importante era que se sabía diversa, que lo importante era su acción, su trabajo y su fe en el porvenir.

Aunque, quizá, lo más relevante de éste texto residía en reconocer su deuda con González Martínez y Justo Sierra, al mismo tiempo que hacía una distinción entre el Ateneo de la Juventud (Caso, Vasconcelos, Ureña, Reyes) y el resto de los intelectuales de la generación anterior. Éstos últimos, acotaba, son “los que ahora atacan a la generación nuestra”. Pero, sentenciaba, no son más que “maestros tontos e impresionantes” que, por encontrarse fuera de México durante su formación, nada les dieron: “Ni una idea ni un ejemplo”. De ahí que la nueva generación tuviera necesidad de buscar otros derroteros. Del Ateneo ya no podían esperar más que lo recibido. Lo que le faltaba ahora era “un estilo”, “una bandera” que condujera sus esfuerzos. Esa era la invitación de Gómez Morin,

¹³⁵ *La Antorcha. Semanario de la nueva generación*, tomo I, Número 30, México, abril 25 de 1925.

¹³⁶ Véase Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos. Etapas...*, ob. cit., p. 122.

inspirado en *El tema de nuestro tiempo*: una confrontación directa por medio de la acción indefinida, pero bien orientada, para afirmar a su generación.

En consonancia con ello Ortega y Gasset se perfilaba como su nuevo mentor en cuestión de cultura. Muestra de ello es que al final del mismo número aparecía una sección de publicaciones recomendadas en donde figuraba la *Revista de Occidente*, misma que estaba “de venta en la Casa Porrúa”. En el citado artículo, Gómez Morin mostraba entre líneas la deuda de su generación con la revista española pues, decía: “La librería Porrúa representa para nosotros más que el Ateneo y mucho más que la Revista Moderna”. De ahí que en una de las notas editoriales del siguiente número, el número 34 (tomo I, mayo 23 de 1925), se defendiera la figura de Ortega de los intentos de censura que sufría en España. Se afirmaba que se había convertido en “el puente español por medio del cual llegan a nuestra América, al través de sutiles y animosos comentarios, las últimas ideas alemanas y muchas de las inglesas y francesas”. Confesaba que “gran parte de nuestra juventud debe a Ortega y Gasset su contacto con las últimas floraciones del pensamiento europeo”. Y que, en virtud de ello, “la formación ejercida por este hombre actualmente para el mundo cervantino, es casi única e insustituible”.

« INCIPIT VITA NOVA »: LA INVITACIÓN DE RAMOS A SU GENERACIÓN

A pesar de que todos parecían estar de acuerdo en proclamarse como una generación en conjunto, el propio Ramos no se pronunció al respecto sino hasta la editorial del número 37 de *La Antorcha*, correspondiente al 13 de junio de 1925, es decir, habiendo transcurrido algunas semanas desde que comenzó la polémica en los diarios, en el mes de mayo. Ramos haría una declaración pública de intenciones, una toma de postura. Pero no fue el suyo un posicionamiento político o ideológico, sino un posicionamiento intelectual o, más precisamente, filosófico. Desde las oficinas de la editorial el joven filósofo mandó un mensaje tanto a sus detractores como a los mexicanos en general: su propósito no era entrar en franca lucha con otros, sino renovar la cultura, construir un nuevo tipo de público y poner al día el ambiente intelectual mexicano respecto al ambiente internacional.

Así lo hizo saber en su editorial titulada “Incipit vita nova”, evocando al inmortal poeta latino. En ella aclara a sus lectores lo siguiente:

Cuando recibí este periódico de manos de su ilustre fundador José Vasconcelos, tuve desde luego, la idea de convertirlo en un centro de atracción para reunir muchas energías dispersas, de los jóvenes que se han consagrado a actividades superiores. Con este objeto hice aparecer a *La Antorcha* como un periódico de la Nueva Generación.¹³⁷

Hacia hincapié en que, si “para muchas personas esto es solamente una frase” lo que pretendía significar era la misión que ya habían asumido algunos de los jóvenes dentro de la Universidad y que tenían, ahora, intenciones de realizarla en el país. Dicha misión estaba proyectada en dos momentos: el primero, contraer con México “la obligación de formar un grupo que inserte sus fuerzas (...) en el trabajo doloroso de su organización moral e ideológica”; y, el segundo, “más tarde acaso, cuando esté suficientemente preparada, intervenir en su organización práctica”.¹³⁸

La segunda intención de Ramos era pronunciarse respecto al conflicto suscitado en torno a Narciso Bassols y García Naranjo, para lo cual mandaba un mensaje directo y conciso a todos sus coetáneos:

Verdaderamente, creo que nuestra obra debe principiar con un esfuerzo para pensar claro sobre todas las cuestiones. Hay que abandonar ya la retórica ampulosa y hueca, y emprender un trabajo más prosaico, pero más efectivo de estudio y reflexión metódica sobre nuestros problemas.¹³⁹

Invitaba, al mismo tiempo, a no caer en provocaciones, a no permitir que se llevara la discusión de las ideas “a un terreno vergonzoso”, es decir, el de la política. Pues, argumentaba, ésta era tan sólo un entretenimiento cruento más, como la tauromaquia y el box, que sólo interesaba al lector morboso. Lo que podría interpretarse como una sutil amonestación a Gómez Morin. Por otra parte, proponía Ramos, los esfuerzos de la nueva generación deberían estar enfocados en otra dirección y, por ello, sentenciaba de modo orteguiano: “No hay que perder el tiempo en discutir con hombres a los cuales sería preciso hacer de nuevo, para que entendieran *nuestro momento histórico*”.¹⁴⁰

Finalmente, el futuro historiador de la filosofía en México, realizaba un reconocimiento explícito de la generación anterior, quizá con la intención de darle sentido a

¹³⁷ Samuel Ramos: “Incipit vita nova” en *O. C. (I)*, p. 246.

¹³⁸ *Ídem.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 247.

¹⁴⁰ *Ídem.* Las cursivas son mías.

la entrega que hizo Vasconcelos de la revista en sus manos y para comenzar a preparar el terreno para plantear una filosofía de la historia de México:

En realidad nosotros *no somos la primera generación revolucionaria*. Las recientes disputas periodísticas, revelan que en este malhadado país, hay una falta completa del sentido de los valores. Todos se han olvidado que *el nuevo pensamiento de México* ya tiene dos representantes eminentes: Caso y Vasconcelos. Nosotros debemos reconocernos sus sucesores, en esa continuidad de las generaciones de que habló el poeta Latino, que en su eterna carrera se pasan unas a otras la antorcha de la vida.¹⁴¹

En este último párrafo, Ramos anuncia entre líneas el comienzo de su revisión histórica de la filosofía en México. Pues, si ya en 1922 había realizado un estudio del positivismo debido a una posible sugerencia de Henríquez Ureña,¹⁴² ahora comenzaba a hacer una revisión de la época del Ateneo. Prueba probable de ello es que, en el siguiente artículo que publicaría en la revista, intentaría reivindicar el nombre de su maestro de bachillerato, José Torres Orozco, concediéndole el título de “El primero y último positivista”.¹⁴³ Eso sin mencionar que muy pronto haría un examen personal de su paso por el *casismo*.

Cabe mencionar que en el mismo número de La Antorcha en que aparecía el “Incipit vita nova” de Ramos, se publicó un artículo de José Romano Muñoz bajo el título “El pensamiento de la Nueva Generación en la Escuela Nacional Preparatoria”. Bien se podría leer como un texto complementario –Romano Muñoz también era filósofo–, pues en él se hacía hincapié en que “toda verdadera Revolución es un cambio de ideas antes que de cosas; es sustancialmente un cambio de perspectiva, de actitud mental frente al mundo”. El problema de fondo, según la tesis de Romano Muñoz, era que “la juventud está desorientada” a causa de sus mentores, a quienes acusa de cobardía e inaptitud para “asumir la responsabilidad de señalar con precisión el rumbo que el espíritu de los nuevos tiempos impone a la juventud preparatoriana”. Pero, ciñéndose a la línea marcada por Ramos, su campo de acción no era la economía ni la política: “El nuestro es el campo de la revolución ideológica. Debéis ser revolucionarios de ideas. (...) El puesto de ustedes está en la Universidad, en donde tanto y tanto hay que modificar y corregir”. Su exhortación es clara:

¹⁴¹ *Ídem*. Las cursivas son mías.

¹⁴² Samuel Ramos: “Las ideas filosóficas de México después de la Reforma” en *Revista México Moderno*, año 2, núm. 1, agosto, 1922, pp. 35-38 (recogido en Ramos, Samuel. *Obras 3*, pp. 469-473).

¹⁴³ Samuel Ramos: “José Torres Orozco: el primero y último positivista” en *La Antorcha*, tomo I, núm. 38, México, junio 20 de 1925 (recogido en Ramos, Samuel. *O. C. (I)*, pp. 247-251).

alejarse del sindicato, del club y del poder político para llevar a cabo una reforma al interior de las aulas.

Mencionaba que, si bien debían modificarse algunas cosas en el plan de estudios de la ENP, su problema no era “la técnica misma de la enseñanza”. Explicaba que su original orientación positivista se debía a la reacción contra la educación religioso-medieval de la época, pero que a partir de la acción de Justo Sierra, Antonio Caso, Ezequiel A. Chávez y otros, se “hizo posible un cambio hacia una nueva orientación franca y noblemente espiritual”. Dicha orientación, no obstante, estaría aún impedida por una minoría opuesta a su realización. Menciona que el ideal contemporáneo es de orientación socialista, es decir, un tipo de cultura en beneficio de la colectividad y no individualista, como en la época del positivismo. Lo que se necesitaba ahora, concluye Romano Muñoz, es un “socialismo mexicano, esto es, una organización de la sociedad nuestra mejor y más justa y más humana”, en la que cada miembro utilice sus habilidades y conocimientos “para beneficio de todos”.

El siguiente artículo de Ramos no aparecería sino hasta el número 40 (tomo I, julio 4 de 1925) y consistirá en un largo ensayo, titulado “El ocaso de Ariel”, en el cual hará una posible alusión, por medio de una alegoría, a la frustrada obra cultural del Ateneo inspirada en el arielismo de Rodó.¹⁴⁴ Dice en el segundo párrafo del ensayo:

Ariel fue obligado a reconocer la América entonando armoniosos cantos que su amo componía con el propósito de despertar, entre los hombres degradados en un grosero materialismo [—¿el positivismo?—], el anhelo de una vida superior. Todos se detuvieron a escucharlo; pero el encanto que produjo duró un momento. (...) Por desgracia la música era demasiado dulce. [—¿Alusión al romanticismo de Caso y Vasconcelos?—] (...) Por eso la obra no sirvió de nada. Los hombres siguen viviendo como antes.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Cabe mencionar que éste artículo había sido publicado anteriormente en el número 5 (septiembre de 1923) de la revista *La Falange*. Dirigida por Jaime Torres Bodet y Bernardo Ortiz de Montellano, se publicó entre el 1° de diciembre de 1922 y el mes de octubre de 1923 (aproximadamente), constando de un total de siete números. Entre sus colaboradores se encontraban Gabriela Mistral, Dr. Atl, Julio Torri, José Juan Tablada, Genaro Estrada, Julio Giménez Rueda, Diego Rivera, Manuel Toussaint, Xavier Villaurrutia, Salvador Novo, entre otros. Impulsada por el espíritu vasconcelista, fue una publicación que intentaba “expresar el alma latina de América”. (Véase “Propósitos” en *La Falange*, núm. 1, diciembre de 1922, p. 1). Nótese que ni el choque generacional ni las facciones ideológicas se hacían aún presentes. En todo caso, el “anti-nacionalismo” de la revista residía en el transnacionalismo iberoamericanista que Vasconcelos predicaba por entonces y que más tarde expuso en *La Raza Cósmica*.

¹⁴⁵ Ramos, Samuel. *O. C. (I)*, pp. 252.

El estilo literario de Ramos en este texto, como en otros que ya había publicado anteriormente en *La Antorcha*, resulta un poco extraño comparado con la prosa ensayística que prepondera en su obra. Las alusiones no son explícitas y en ellas la metáfora y el diálogo hacen difícil su interpretación. Así, por ejemplo, en el diálogo entre Ariel y el autor, se hará una crítica a la concepción instrumental del conocimiento, la cual habían predicado los filósofos hasta entonces, y concluirá con una especie de amonestación de la “concepción imperialista de la filosofía”.¹⁴⁶ Y, aunque resulta difícil hacer una interpretación exacta del sentido de ésta, lo cierto es que Ramos comenzaba a marcar una dirección del pensamiento encaminada hacia una filosofía de la historia.

ANTORCHA. REVISTA MEXICANA DE CULTURA MODERNA

Por otra parte, sus deseos por continuar la línea de una filosofía de la historia de México se verían interrumpidos debido a lo que parece haber sido una respuesta insuficiente de sus coetáneos para atender su invitación. Debido a esto, decidió apostar una última carta y a partir del mes de agosto la publicación daría otro giro hacia la modernización de la revista.¹⁴⁷ Para hacerlo, decide cambiar la periodicidad semanal de la revista y, más importante aún, vuelve a cambiarle nuevamente el subtítulo. Esta vez la publicación se haría de manera mensual, “para acompañarla al ritmo lento de nuestra actividad intelectual”,¹⁴⁸ y el subtítulo que llevaría sería “Revista mexicana de cultura moderna”. En la editorial correspondiente insertó un extenso y detallado ensayo, “A guisa de prólogo”, en el cual anunciaba la depuración y transformación de *Antorcha*. Daba las razones de los cambios ya señalados, aprovechando la ocasión para dar su punto de vista de los aspectos que más le preocupaban en ése momento.

En primer lugar, Ramos explicaba que su idea de una revista de cultura no es aquélla que se enfoca exclusivamente en el ámbito literario, sino que “incluye además el mundo del arte y de las ideas”. Su programa no se enfocaría en “eliminar ciertos temas, pero sí a tratarlos con una perspectiva y entonación muy especiales”.¹⁴⁹ En segundo lugar,

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 254.

¹⁴⁷ Otro factor decisivo fue, casi con seguridad, la famosa polémica literaria de 1925 llevada a cabo en las páginas de *El Universal Ilustrado*. No se entrará en los detalles de dicha polémica, pero se rescatarán algunos aspectos importantes en el apartado 2.2. La aventura vanguardista: depuración y actualización de la cultura.

¹⁴⁸ Samuel Ramos: “A guisa de Prólogo” en *O. C. (I)*, p. 255.

¹⁴⁹ *Ídem.*

proponía “extirpar la pasión política supurante” en favor de cultivar *la ironía de la política*, precisando: “Entiendo por ironía una actitud desinteresada de crítica intelectual fría, despiadada si se quiere, pero cuyo resultado es librarnos de la idolatría y el fanatismo”.¹⁵⁰ Mas, para lograr sanar la pasión política, era necesario también cultivar el *mesianismo*, es decir, “procurar la crianza del genio” como un deber continental y casi racial (americano).¹⁵¹ Asimismo, criticaba el error de aquellos *hombres de acción* que pretendían a la par ser escritores. Lo cual podría leerse como una alusión a Vasconcelos, a quien más tarde identificaría con ese calificativo,¹⁵² pero ése sólo sería un caso entre muchos. Lo cierto es que dicha crítica le servía para defender su postura vitalista pues, concluía: “todo verdadero pensamiento es pensamiento activo, así como toda verdadera acción es acción inteligente. Pensar y obrar no son sino manifestaciones de una misma fuerza que se llama vida”.¹⁵³

Por último, proponía un nuevo concepto de cultura, uno que no estuviera viciado por malentendidos del sentido común. Éste último, advertía, lo que “sobrentiende por cultura es que una persona sea leída en ciencias, literatura, historia, etcétera”, ya que da por sentado que la cultura es *una propiedad*, algo que se tiene o no se tiene. Lo cual es falso, pues, argumentaba: “La cultura es una cualidad del espíritu; (...) no es la cultura una modificación cuantitativa de la memoria, sino una modificación cualitativa del espíritu”.¹⁵⁴ En ello también podría leerse una crítica a lo insuficiente que resultaban las campañas de alfabetización si no iban acompañadas de una formación, o más bien, de una *transformación* profunda de la sensibilidad de los individuos. De ahí que afirmara: “Cada paso en la educación debe ser un cambio que modifique sentimientos, ideas, gustos”. No bastaba una cultura superficial, la simple erudición; era necesario “dejar una huella más profunda en el ser”. No es culto un hombre por *tener* cultura, sino que “un hombre es cultivado en cuanto que tiene un sentido de la realidad más penetrante que el salvaje; una conciencia más fina, más sensible y en consecuencia más capaz de comprender la vida”.¹⁵⁵

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 256.

¹⁵¹ *Cfr. ibid.*, pp. 256 y 257.

¹⁵² Samuel Ramos: “Historia de la filosofía en México” en *O. C. (II)*, p. 215.

¹⁵³ Samuel Ramos: “A guisa de Prólogo” en *O. C. (I)*, p. 257.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 258.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 259.

En éste artículo iba impresa, como puede verse, una profesión de fe. Y, si bien la transformación de la revista no tuvo una buena acogida por parte del público (su publicación se detuvo en el mes de octubre), todo parece indicar que Ramos se ganó el reconocimiento de los futuros *Contemporáneos*, quienes le otorgaron un lugar de honor como filósofo del grupo en las publicaciones venideras. De hecho, mucho antes de que Vasconcelos dejara La Antorcha a su cargo, el joven profesor ya se había ganado el reconocimiento de su generación como filósofo. Constancia de ello es un texto de Eduardo Villaseñor, que apareció en el número 16 (tomo I, enero 17 de 1925) donde señala que “ninguno como él ha seguido los sistemas [filosóficos] desde sus raíces hasta su florecimiento contemporáneo”. Y afirma contundentemente: “Con Samuel Ramos se inicia –aunque a muchos sorprenda– la nueva generación. Sea él quien ponga la primera pica en el campo agnóstico del pensamiento patrio”.

Asimismo, Daniel Cosío Villegas dejó constancia de su reconocimiento a Ramos en un artículo sobre la aparición de su traducción del *Brevario* de Benedetto Croce. Publicado en el número 33 (tomo I, mayo 16 de 1925), Cosío Villegas hacía en él un recuento de la trayectoria del incipiente filósofo y se retrotraía a los días en que trabajaron juntos en la traducción de las *Enéadas* de Plotino. “Ya entonces”, afirma, “Samuel Ramos sabía plenamente que era filósofo y sus amigos también lo sabíamos. Principió a escribir brillantes ensayos en ‘LA ANTORCHA’ hasta que todos, unánimemente, deseamos que dirigiera la revista”. Y concluye diciendo que “con las versiones de Plotino y de Croce”, aunados a sus ensayos filosóficos, “Samuel Ramos se inicia gloriosamente como uno de los valores más serios y definidos de la nueva generación mexicana”.

CAPÍTULO II

LA AVENTURA

VANGUARDISTA:

DEPURACIÓN Y RENOVACIÓN

DE LA CULTURA

Una vez concluida la publicación de Antorcha, la nueva generación no dio por perdidas sus aspiraciones. Lo que sí les demostró aquella experiencia, especialmente porque era su primera manifestación pública como generación, es que era necesario emprender nuevas vías para transformar la realidad mexicana en su etapa posrevolucionaria. Algunos, como Manuel Gómez Morin y Vicente Lombardo Toledano, decidieron entregarse por completo a la política, es decir, a la transformación del país desde las organizaciones existentes.¹⁵⁶ Otros, en cambio, insistieron en que la mejor vía para transformar la vida pública eran las letras y las artes. Por lo cual emprendieron nuevos proyectos culturales en torno a las grandes figuras del arte y la literatura contemporánea.

En el apartado anterior se destacó la influencia de la teoría de las generaciones de José Ortega y Gasset para marcar el comienzo de una nueva etapa en la historia del México del siglo XX. La nueva generación se reconocía como heredera de la Revolución de 1910 y, de hecho, se concebía a sí misma como revolucionaria. Y, si bien lo que ahora pretendían realizar era una *revolución de las ideas*, al mismo tiempo eran conscientes de que era momento de abandonar las armas y otorgar a los mexicanos una alternativa distinta de cultura e imprimir una orientación distinta a la del Ateneo. Había llegado el tiempo de dejar atrás las facciones revolucionarias, depurar las aún existentes y reunir esfuerzos para su integración en un México moderno. Al menos así lo veían ellos, porque en el otro lado de la moneda –aquella que tenía más peso– se hallaban los conflictos políticos que mantendrían al país en una constante desestabilidad económica y social.

No obstante, para el tema que nos ocupa, basta tomar en cuenta que los principales centros intelectuales, es decir, aquéllos que estaban en la capital del país, habían aprendido a sobrevivir y continuar sus actividades en medio de la zozobra. Los pensadores mexicanos habían desarrollado una especie de inmunidad ante las adversidades que oprimían a la vida social hasta casi matarla de hambre o de inanición. Prueba de ello fue su entrega en la apertura y actividades de la Universidad Popular (1912-1922), a pesar de las condiciones precarias y turbulentas del país. En este ejemplo se formaron los miembros de la nueva generación y, precisamente por ello, algunos se fueron convenciendo que no era su misión continuar en la línea de los discursos nacionalistas. En cambio, lo que creían necesario era

¹⁵⁶ Véase Krauze, *ob. cit.*, pp. 251-268 y 281-290, respectivamente.

que debían asumir el pasado para continuar la marcha de la historia nacional hacia la universalidad o, en otras palabras, sustituir el provincialismo por el universalismo.

Samuel Ramos lo había proyectado con precisión en *Antorcha*: era momento de abandonar las pasiones políticas y comenzar a pensar con claridad, crear una nueva tabla de valores y, con ello, darle a los mexicanos un criterio para los nuevos tiempos. La primera generación de universitarios del siglo XX, dicho sea de paso, postulaba su misión en la vida pública: poner al día la cultura mexicana, integrarla plenamente en el concurso de las naciones. En una palabra, lo que se proponían era poner a México a la vanguardia.

EL GRUPO *ULISES* (1927-1928)

Se ha puesto de manifiesto que el año 1925 fue un año crucial para la juventud formada bajo la tutela de los miembros del Ateneo. Cuestionados por su filiación a la incipiente burocracia y motivados por la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset, decidieron posicionarse públicamente frente a los prejuicios de una época que consideraban concluida, a saber, la de la Revolución Mexicana. Eran conscientes de que, siendo hijos de la ésta, debían dar el siguiente paso en la lucha y dejar las armas en pro de la institucionalización de la misma. Sin embargo, cabe aclarar que, tanto la discusión en torno a la existencia de la nueva generación de 1925 como la polémica en torno a la existencia de una literatura mexicana moderna, fueron producto de una provocación lanzada en 1921 por la publicación del primer manifiesto estridentista, de la pluma de Manuel Arce Maples. No es posible profundizar en la historia de la larga polémica sostenida en los diarios y revistas culturales, pero es necesario tomarla en cuenta porque completa el panorama cultural en el que estaba inserto Samuel Ramos en su paso por *La Antorcha* y, posteriormente, la revista *Ulises*.

Ahora bien, el grupo Ulises, que más tarde daría vida a *Contemporáneos*, se formó en 1925 en torno a José Gastélum, quien fungía como jefe del Departamento de Salubridad del gobierno Callista.¹⁵⁷ Un estudio reciente acerca de los orígenes del grupo nos dice que:

Desde el comienzo de 1925, Torres Bodet, Ortiz de Montellano, Gonzáles Rojo, Gorostiza y Villaurrutia ansiaban una nueva aventura editorial, se aficionaban cada vez más con *La Revista de Occidente*, y afirmaban que era necesario organizar una revista que causara

¹⁵⁷ Acosta Gamas, *ob. cit.*, pp. 26.

polémica, que acabara con la quietud de México y que los representara realmente como grupo. La revista tenía que ser igual a la española, tanto en el formato como en sus propósitos. Una revista que despertara controversia, pendiente en todo momento de México, pero siempre de frente y en contraste con Europa.¹⁵⁸

Así, el nombre de la revista quedaría fijado en el mes de mayo y se proyectaría su publicación para el mes de agosto, aunque lamentablemente no se llevó a cabo.¹⁵⁹

Estas circunstancias, sumadas a las polémicas señaladas, fueron quizá las que hicieron decisiva la primera transformación de *La Antorcha* como “Semanario de la nueva generación”. Si bien el nombre de Samuel Ramos no figura en el listado anterior, el hecho de que algunos de esos nombres colaboraran en *La Antorcha*, sumado al hecho de que Ramos publicaría luego en la revista *Contemporáneos*, confirma que estuvieron en contacto prácticamente durante toda la década de 1920. De hecho, un anuncio en *La Antorcha*, probablemente hecho por Ramos y publicado en el número 31 (tomo I, Mayo 2 de 1925), es muy revelador respecto a su búsqueda por emular a la *Revista de Occidente*: “Interesa a todos los hombres conocer el movimiento de la cultura general. *La Antorcha* publicará como un obsequio a sus lectores, en entregas periódicas, las mejores obras del pensamiento moderno que sean desconocidas en México”. Con esto en cuenta, cobra sentido que la revista cambiara nuevamente su subtítulo, en agosto de 1925, y se presentara como una “Revista mexicana de cultura moderna”.

Por otra parte, si bien es cierto que debido a sus escasos resultados *Antorcha* sólo sobreviviría tres números (hasta octubre del mismo año), que los futuros *Contemporáneos* coincidieran en una búsqueda por modernizar la cultura, sólo puede explicarse a la luz de la famosa polémica literaria de 1925 (como se verá en el siguiente apartado) y los otros factores anteriormente mencionados: sus simpatías y diferencias con el Ateneo, su filiación orteguiana y su posicionamiento como una generación revolucionaria. Durante el año siguiente (1926) el grupo, entonces llamado *Ulises*, se consolidaría alrededor de la figura de Antonieta Rivas Mercado con quien proyectaron, a la vez, la apertura de un Teatro y la publicación de una revista de crítica literaria. Una vez más, el proyecto duraría poco tiempo y su vida sería breve. O, tal vez, sería mejor decir que la nueva generación se fue transformando poco a poco hasta encontrar una fórmula más definida para consolidar y

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. 27-28.

llevar a cabo su propuesta cultural. Desde *La Antorcha*, el papel de Samuel Ramos en su generación sería fundamental para marcar el tipo de prosa que estaban buscando: el ensayo. Por sus características, éste sería el mejor medio para poder cruzar el umbral del simple comentario hacia el amplio horizonte de la exposición de las ideas personales. Además, sería la crítica aguda de los acontecimientos, figuras públicas y obras artísticas lo que les haría ganarse un lugar en el medio intelectual como representantes de la literatura pura, del oficio de escribir. De hecho, ésa fue la gran contribución que hicieron las revistas culturales de los años 20 al pensamiento mexicano, un quehacer todavía extraño en aquél momento: el del análisis y la crítica.¹⁶⁰

LA POLÉMICA ENTRE NACIONALISTAS Y COSMOPOLITAS

Durante el íter de las campañas vasconcelianas por la alfabetización y la consolidación de la primera generación de escritores mexicanos, con la promoción de Contemporáneos, se dio una serie de acontecimientos en los principales círculos intelectuales que propiciaron dicha sucesión. Situada principalmente en el terreno de las artes plásticas y la literatura, se puso en boga una discusión acerca del impacto y la vigencia de la Revolución en la cultura. En primer lugar, hay que mencionar la decoración de los muros de la Secretaría de Educación que se hicieron a petición de José Vasconcelos a partir de 1923. La figura más destacada de los artistas convocados fue Diego Rivera, quien no sólo buscó integrar el imaginario de la población indígena y la lucha obrera como elementos decorativos de su pintura, sino que los representaba en su obra en forma de crítica social y política. Llamado por Vasconcelos, al volver a México en julio de 1921 de su estancia europea, es probable que trajera consigo, si no los ejemplares físicos, por lo menos sí las ideas que David Alfaro Siqueiros había plasmado en su manifiesto titulado “3 llamamientos de orientación actual a los pintores y escultores de la nueva generación americana”.

En este manifiesto, publicado en Barcelona durante el mes de mayo de 1921, Siqueiros lanzaba una consigna en favor del cosmopolitismo: “Desechemos las teorías basadas en la relatividad del «ARTE NACIONAL»; ¡UNIVERSALICÉMONOS! que nuestra

¹⁶⁰ Véase Claude Fell: “Un premier bilan culturel de la Révolution mexicaine : la revue La Antorcha (1924-1925) de José Vasconcelos” en *Le discours culturel dans les revues latino-américaines de l'entre-deux guerre 1919-1939*, América: Cahiers du CRICCAL (no. 4-5), París, 1990, pp. 97-110.

natural fisonomía RACIAL Y LOCAL aparecerá en nuestra obra inevitablemente”.¹⁶¹ Al llegar a México, Rivera será entrevistado por Manuel Maples Arce para la revista Zig-Zag. Gracias a este encuentro ambos intelectuales comienzan a conocerse y, en alguna ocasión, Diego le hablará a Maples de su “aspiración de trabajar en México en una obra que alcanzara a la colectividad, reemplazando la pintura de caballete por la pintura mural”.¹⁶² Es probable que también Rivera le hablara sobre su experiencia por Europa y de las ideas de los movimientos de vanguardia. Ello podría explicar la aparición, en diciembre del mismo año, del cartel titulado “Hoja de Vanguardia. Comprimido Estridentista”.

Publicado en la capital del país, bajo la firma de Manuel Maples Arce (quien, por cierto, era poeta y no artista plástico), se convertiría en el primer manifiesto vanguardista publicado en México. En él se hacía eco de las ideas expuestas por Siqueiros en sus “3 llamamientos”, de los cuales, el más estridente –valga la expresión– era la consigna cosmopolita. De hecho, Maples Arce llega al extremo de insultar y rechazar de manera explícita al nacionalismo: “¡Muera el cura Hidalgo!”, decía en la primera plana. No es posible adentrarnos en la hermenéutica de los catorce puntos expuestos en el manifiesto, pero son de especial trascendencia los puntos X, XII y XIV. En el primero abrazaba la consigna del universalismo: “Cosmopoliticémonos. Ya no es posible tenerse en capítulos convencionales de arte nacional”. En el segundo se afirmaba el siglo XX: “Nada de retrospección. Nada de futurismo. (...) Hagamos actualismo (...) y amemos nuestro siglo insuperado”. Y, finalmente, en el último punto se hacía una especie de salutación a la juventud, especialmente a la que era ajena al gobierno y su nacionalismo:

XIV. Éxito a todos los poetas, pintores y escultores jóvenes de México, a los que aún no han sido maleados por el oro prebendario de los sinecurismos gobernistas, a los que aún no se han corrompido con los mezquinos elogios de la crítica oficial y con los aplausos de un público soez y concupiscente, a todos los que han ido a lamer los platos en los festines culinarios de Enrique González Martínez, para hacer arte con el estilicidio de sus menstruaciones intelectuales, a todos los grandes sinceros, a los que no se han descompuesto en las eflorescencias lamentables y metíficas de nuestro medio nacionalista con hedores de

¹⁶¹ David Alfaro Siqueiros: “3 llamamientos de orientación actual a los pintores y escultores de la nueva generación americana” en *Vida Americana: revista norte, centro y sudamericana de vanguardia*, núm. 1, Barcelona, España, mayo de 1921, pp. 2-3.

¹⁶² Maples Arce, Manuel. *Soberana juventud*, Plenitud, Madrid, 1967, p. 95.

pulquería y rescoldos de fritanga, a todos esos, los éxito en nombre de la vanguardia actualista de México (...).¹⁶³

Por último, cabe mencionar, que en la primera plana aparecía la fotografía de Maples Arce, impecablemente vestido de traje y corbata, con el cabello bien aliñado hacia atrás y luciendo una flor en la solapa. Parecen detalles insignificantes, pero que tal vez haya contribuido en parte a que se identificara a la juventud novel como una generación de literatos afeminados.¹⁶⁴

El siguiente episodio de la polémica se daría, según Guillermo Sheridan, a propósito del Congreso de Escritores y Artistas, en mayo de 1923, convocado por la Secretaría de Educación Pública.¹⁶⁵ Durante éste “se expresó un conflicto entre los ‘nacionalistas’, que sostenían que la literatura mexicana debía atenerse a lo mexicano, y los ‘cosmopolitas’, interesados en el diálogo con el exterior”.¹⁶⁶ Y es que, en enero del mismo año, bajo la firma de Manuel Maples Arce y doscientos siete nombres más, había aparecido el segundo manifiesto estridentista donde se defendía la existencia de un arte juvenil y vigoroso y se reafirmaba su desdén hacia las figuras exaltadas por el nacionalismo, como la de Ignacio Zaragoza. En el último párrafo proclamaban: “Como única verdad, la verdad estridentista. (...) Ser estridentista es ser hombre. Sólo los eunucos no estarán con nosotros”.¹⁶⁷ Lo cual quiere decir que ya entonces se ponía el acento en términos de virilidad e innovación, al cual oponían la sumisión hacia las verdades consagradas. Por su parte, Luis Mario Schneider, coincide en que “la Revolución, la llegada del vanguardismo con los estridentistas y la aparente subversión de algunos escritores ante las instituciones antes incuestionables, sentaron las bases para la batalla periodística [de 1925]”.¹⁶⁸

No obstante, lo que resultaría muy difícil explicar es el viraje que se dieron los muralistas y su principal entusiasta, el mentor estridentista Maples Arce, para pasar del bando cosmopolita a la defensa de un arte mexicano con tendencias nacionalistas, a partir

¹⁶³ Maples Arce, Manuel. *Actual N°1. Comprimido estridentista de Manuel Maples Arce*, México D.F., diciembre 21 de 1921.

¹⁶⁴ En el artículo que comienza la polémica, publicado en diciembre de 1924 bajo el título “El afeminamiento en la literatura mexicana”, dice Julio Jiménez Rueda: “Ya no somos gallardos, altivos, toscos... es que ahora suele encontrarse el éxito, más que en los puntos de la pluma, en las complicadas artes del tocador”. (Pereira, Armando (coord.), *ob. cit.* Consultado en su versión digital, disponible en: <http://www.elem.mx/institucion/datos/260>)

¹⁶⁵ Sheridan, Guillermo. *México en 1932: la polémica nacionalista*, FCE, México, 1999.

¹⁶⁶ Pereira, *ídem.*

¹⁶⁷ Maples Arce, Manuel et al. *Manifiesto estridentista*, Puebla, enero 1 de 1923.

¹⁶⁸ Pereira, *ídem.*

del mismo año de 1923. Y es que, cuando a Rivera se le encargó decorar el anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria en 1922, decidió plasmar su pintura sobre *La Creación* (inaugurada en 1923) y prácticamente la totalidad de las críticas se basaron en elogiar su obra.¹⁶⁹ Se reconocía al muralista el gran manejo de las técnicas aprendidas en Europa y se comenzaba a hablar de un “renacimiento mexicano” (tanto por el tema elegido, como por la vuelta a la pintura monumental).¹⁷⁰ Sin embargo, las antipatías tampoco faltaron y, cuando aparecieron los comentarios en contra, se acusaba a los críticos de una extrema condescendencia y a Diego Rivera de pintar “cosas feas”.¹⁷¹ El objetivo de estos ataques era crear controversia y la respuesta de Siquieros no se hizo esperar. En un artículo firmado en colaboración con Jean Charlot, se salía en defensa de Rivera, se contestaban los ataques y se intentaba marcar las pautas de la nueva pintura mexicana.¹⁷² En el título van marcadas todos los puntos relevantes de nuestro tema: “El movimiento actual de la pintura en México: la influencia benéfica de la revolución –El nacionalismo como orientación pictórica intelectual–”. Desde entonces comenzaba a establecerse un canon para la nueva pintura mexicana, conformada inicialmente por Diego, Siqueiros y Charlot, y se iniciaba un movimiento hacia la reivindicación de los valores culturales autóctonos por medio del arte mural.¹⁷³ Esto explicaría que la fidelidad de los estridentistas hiciera secundarlos en su propuesta, al mismo tiempo que comienza a germinarse la futura antipatía entre éstos dos grupos y los Contemporáneos.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Véase Reyes Martínez, Víctor Manuel. *La crítica a la obra mural de Diego Rivera 1921-1923 a través de la prensa*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2017, pp. 52-56.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 45-47.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 77-86.

¹⁷² De hecho, en dicho artículo, se hacía una sutil llamada de atención a “La Creación” de Rivera, quien aún no adoptaba el indigenismo que más adelante caracterizaría su obra. Esto explica el cambio repentino que dio su pintura, como lo señalaba Samuel Ramos en sus *Estudios de estética* (1958): “La existencia primitiva en México, cuyo protagonista es el indio, aparece súbitamente en los frescos del pintor (1923) como si emergiera del centro de la tierra. El indio ya no es simplemente un motivo decorativo, sino la figura central, de sus pinturas murales”. (Ramos, Samuel. *Obras 2*, p. 403).

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 61-65.

¹⁷⁴ Una ojeada sobre la edición facsimilar, editada por el FCE, de los números de la revista *Horizonte*, deja absolutamente clara la renovada búsqueda de un nacionalismo con tendencias universalistas. No es el nacionalismo basado en los héroes de la independencia, sino bajo el estandarte de la revolución mexicana, la revolución rusa y el arte comprometido con las causas sociales (*i.e.* las vanguardias, si bien quedaría pendiente precisar si fueron las europeas o las rusas en las artes plásticas). Apadrinados por el gobernador de Veracruz, Heriberto Jara, los Estridentistas, no sólo fundaron y dirigieron la revista por un año (1926-927), sino que impulsaron la creación de obras públicas como el estadio de Xalapa y el proyecto de la Universidad Veracruzana. Samuel Ramos fue invitado a colaborar en el número 7, donde publicó su artículo, recogido en *Hipótesis*, “Sobre ‘El saber y la cultura’ de Max Scheler” (fechado en la Ciudad de México, el mes de agosto de 1926). *Horizonte*, tomo I, núm. 7, Jalapa, octubre de 1926, pp. 33-36.

Ahora bien, como la mayoría de las opiniones a favor y en contra de esta disputa sobre el valor de la Revolución en el arte se dieron en los diarios, la polémica se llevó al terreno de las letras. Hacia finales de 1924 comenzaron las hostilidades y para enero de 1925 ya se había vuelto una franca confrontación entre escritores pertenecientes a distintas épocas y filiaciones. Sería excesivo detallar la famosa polémica, pero se pueden resumir su evolución en las siguientes fases: 1) discusión sobre la vigencia de la Revolución y su influencia en la literatura;¹⁷⁵ 2) negación de una literatura revolucionaria y afirmación del afeminamiento de la misma como su causa;¹⁷⁶ 3) afirmación de una literatura viril y reivindicación de la novela de la Revolución;¹⁷⁷ 4) discusión y negación de una literatura mexicana moderna;¹⁷⁸ 5) reedición de *Los de abajo*, de Mariano Azuela, y publicación de las respuestas a la encuesta, realizada por *El Universal Ilustrado*, sobre la existencia de una literatura mexicana moderna.¹⁷⁹ Lo siguiente será la polémica abierta entre generaciones, como ya se ha visto anteriormente, y la prolongación de ésta polémica entre nacionalistas y cosmopolitas llevada al ámbito poético, teatral y filosófico, que tendrá su

¹⁷⁵ “El 20 de noviembre de ese año [1924] se publica en *El Universal ilustrado* un artículo firmado José Corral Rigan, nombre que (...) encubría a (...) Carlos Noriega Hope, director del diario y simpatizante del grupo estridentista y Arqueles Vela miembro de este grupo. El artículo se titula ‘La influencia de la Revolución en nuestra literatura’. Se habla de los escritores de la Revolución que no han tenido todavía tiempo de manifestarse contra aquellos escritores que son ‘producto literario subconsciente del movimiento revolucionario’, y cita a José Juan Tablada, Salvador Novo, Kyn Taniya y Xavier Villaurrutia. Los artistas de la Revolución son, según el artículo, Diego Rivera, Maples Arce y Mariano Azuela.” (Pereira, *ídem*)

¹⁷⁶ Posición defendida por Julio Jiménez Rueda en su artículo “El afeminamiento en la literatura mexicana”, publicado en *El Universal* el 20 de diciembre de 1924. (Pereira, *ídem*)

¹⁷⁷ La réplica la hizo Francisco Monterde, el 25 de diciembre, en su artículo “Existe una literatura mexicana viril”, publicado también en *El Universal*. En él sostiene que “existe una literatura mexicana viril que ‘sólo necesita, para ser conocida por todos, de una difusión efectiva’. En este punto habla de Mariano Azuela, lo define como el novelista mexicano de la Revolución y argumenta que, más que faltar literatura viril, ‘hay escasez de una crítica certera, falta de ejercicio constante de análisis que oriente al público sobre los nuevos valores y deficiencias en el sistema de ediciones.’” (Pereira, *ídem*). Cabe señalar que Monterde era amigo cercano de los Contemporáneos.

¹⁷⁸ Contrarréplica de Victoriano Salado Álvarez en su artículo “¿Existe una literatura mexicana moderna?”, publicado en el *Excélsior* el 12 de enero de 1925. En él “sale a la defensa de Julio Jiménez Rueda y afirma: ‘no hay literatura nueva y (...) la que hay no es mexicana (...) y a veces ni siquiera literatura.’” Asimismo, se negaba a Mariano Azuela como “novelista de la Revolución”. (Pereira, *ídem*)

¹⁷⁹ El anuncio de la reedición en varias entregas y la encuesta se anunció el 22 de enero. El 29 del mismo mes, comenzó la entrega de *Los de abajo*, así como la publicación de las respuestas a la pregunta: “A esta encuesta respondieron varios escritores, entre otros: Federico Gamboa, Salvador Novo, Mariano Azuela, Saltiel Rosales, Enrique González Martínez, Rafael Calleja, José Vasconcelos, Agustín Basave, Luis Quintanilla, Victoriano Salado Álvarez. Entre las opiniones se encuentran puntos de vista controvertidos que van desde que no existe la literatura mexicana hasta que ésta se está consolidando finalmente.” (Pereira, *ídem*)

auge en 1932 y cuya resolución no se dará sino hasta la década de 1940.¹⁸⁰ La primera nos remite a las transformaciones de La Antorcha, donde se atrincheraron los jóvenes que asumieron el reto de modernizar la cultura, y que derivará en la creación de las revistas *Horizonte* (1926-1927),¹⁸¹ *Forma* (1926-1927)¹⁸² y *Ulises* (1927-1928), el Teatro Ulises (1928), la revista *Contemporáneos* (1928-1931) y, por último, la revista *Examen* (1932). En cuanto a la prolongación de la polémica literaria de 1925, será una disputa que implicará intereses políticos y económicos donde la única constante serán los Contemporáneos, pues los defensores del nacionalismo cambiarán de nombre conforme pasen los años.

Excepto en el Teatro Ulises, Samuel Ramos participó activamente en cada una de las etapas de Contemporáneos, a quienes se identificó como la agrupación literaria de vanguardia en México a partir de 1928.¹⁸³ De ahí que resulte ineludible tomar en cuenta todos estos factores. Sólo así se obtendrá una comprensión más profunda de los motivos que configuraron la evolución de su obra y que no siempre fueron exclusivamente filosóficos en un sentido estricto.

¹⁸⁰ Véase Conrado J. Arranz: “¡Oh confusión extraordinaria de géneros gramaticales!’ Salvador Novo y Mauricio Magdaleno: polémicas y encuentros”, en *Revista de El Colegio de San Luis*, vol. VII, núm. 14, julio-diciembre, 2017, pp. 171-203.

¹⁸¹ Publicada en Xalapa, Veracruz, entre abril de 1926 y mayo de 1927. Dirigida por Germán List Arzubide, llevaba como subtítulo “Revista mensual de actividad contemporánea”. De clara tendencia vanguardista, integraba los temas de la cultura con la crítica social y política. Se sostuvo bajo los auspicios del gobernador del estado, Heriberto Jara. Samuel Ramos colaboró en el número 7. Asimismo, colaboraron Manuel Maples Arce, Genaro Estrada, Diego Rivera, Daniel Cosío Villegas y José Romano Muñoz, entre otros.

¹⁸² Publicada en la Ciudad de México, bajo el patrocinio de la Universidad Nacional y la Secretaría de Educación, entre octubre de 1926 y mediados de 1928. Con Gabriel Fernández Ledesma como director y Salvador Novo como censor literario y representante del criterio artístico, llevaba el subtítulo de “Revista de artes plásticas. Pintura, grabado, escultura, arquitectura, expresiones populares”. Se enfocaba en la defensa, promoción y crítica del arte popular mexicano. Se sostuvo bajo los auspicios del secretario de educación, J. M. Puig Casauranc. Samuel Ramos colaboró con dos ensayos estéticos: en el número 2 (octubre de 1926), con su texto sobre “La caricatura”; y en el número 3 (publicado a principios de 1927), con su “Ensayo sobre la danza”. Ambos ensayos fueron recogidos en el tercer tomo de sus *Obras Completas* editadas por la UNAM. Por último, cabe mencionar que también colaboraron en la revista Diego Rivera, José Clemente Orozco, Fermín Revueltas y Xavier Villaurrutia, entre otros.

¹⁸³ Hace falta un estudio integral sobre la evolución de las expresiones vanguardistas en México, tanto en las artes plásticas, la literatura y el teatro, en relación directa con la filosofía de lo mexicano. Quede sentado como antecedente de dicho estudio el presente capítulo sobre “la aventura vanguardista” de Samuel Ramos. Especialmente porque, como ya se vio, Estridentistas y Contemporáneos invitaron a colaborar al joven filósofo, si bien los estudiosos en general no lo ubican dentro de ninguno de los dos grupos. Además, cabe subrayar que, si al principio los integrantes de ambos grupos coincidieron en algunas publicaciones, más tarde se confrontarían abiertamente por sus distintas orientaciones ideológicas. Samuel Ramos intentará poner punto final a la discusión en *El perfil del hombre y la cultura en México*, donde argumentará que ambas posturas eran complementarias entre sí, pero deficientes si se consideraban cada una de forma exclusiva.

ULISES. REVISTA DE CURIOSIDAD Y CRÍTICA

Continuando con la reconstrucción cronológica y para dejar atrás el año de 1925, resta decir que también se involucraron en la polémica literaria José Gorostiza, Xavier Villaurrutia y Salvador Novo. Especialmente cabe destacar la participación de éste último ya que, además de ser uno de los directores de la revista *Ulises*, se convertiría con el paso del tiempo en el personaje más controvertido de la promoción de Contemporáneos.¹⁸⁴ Aunque, más que sus artículos sobre la polémica, interesa aquí subrayar la publicación de sus *XX Poemas* (1925) dado que su valoración marcaría definitivamente su imagen y, junto con ella, la de los Contemporáneos en general. En dicha recopilación, que era su primer poemario, Novo presenta un

uso privilegiado de la primera persona en la voz poética, un llamativo lirismo ante diferentes aspectos de la cotidianidad, así como la observación de la naturaleza y el desarrollo de anécdotas de valor simbólico. *Los poemas son ajenos al contexto histórico y social en el que surgen*; sin embargo, representan la visión que tiene Novo de sí mismo.¹⁸⁵

Si sumamos a esto el ambiente candente en el que apareció, se vuelve evidente por qué se les tacharía de afeminados, enajenados y hasta de traidores. En definitiva, aquella polémica sirvió para agruparlos como generación, pero también para iniciar la búsqueda de una expresión propia, lejos de la retórica tradicional.¹⁸⁶

Durante el año de 1926 Novo fungía como Jefe de Publicaciones de la Secretaría de Educación, comandada por Puig Casauranc, lo cual hizo que se involucrara en la revista *Forma* como censor literario y representante del criterio artístico. A su vez, Jorge Cuesta comenzaba a preparar la *Antología de literatura mexicana moderna*,¹⁸⁷ que no vería la luz sino hasta 1928, y que sin duda alguna sería una de las mayores empresas del grupo. Las tertulias en casa de Rivas Mercado se hacían cada vez más intensas y, para finales del año (1926), la publicación de una nueva revista era prácticamente un hecho. Sin embargo, a principios de 1927, Novo es delegado por el secretario de educación para representar a

¹⁸⁴ Controvertido por sus conocidos (y geniales) desplantes contra Diego Rivera y Ermilio Abreu Gómez en sus versos satíricos. El título del más polémico lo reservamos, más bien, a Jorge Cuesta.

¹⁸⁵ Arranz, *ob. cit.*, p. 181. Las cursivas son mías.

¹⁸⁶ Un par de acontecimientos que también cabe destacar son la publicación de *La raza cósmica* de José Vasconcelos, también en 1925, y el ensayo de Manuel Gómez Morin “1915”, publicado en 1927, aunque fechado en febrero de 1926. La muy probable influencia de estos dos textos en las meditaciones mexicanas de Samuel Ramos para la redacción de *El perfil del hombre y la cultura en México* se discutirán en el cuarto capítulo.

¹⁸⁷ Gamas Acosta, *ob. cit.*, p. 47.

México en la Primera Conferencia Panpacífica sobre educación, y la publicación se pospone hasta su regreso, en abril del mismo año.¹⁸⁸

Respecto a la creación de la revista *Ulises* en concreto, Xavier Villaurrutia nos da noticia del proyecto una vez concluido, en 1930:

Con Salvador Novo dirigí una revista, “Ulises”, que llevaba este subtítulo: “revista de curiosidad y crítica”. La curiosidad era el veneno y la crítica el antídoto. Y viceversa. No había en aquella revista más doctrina que la que encerraban los epígrafes que hablaban de la aventura, del viaje alrededor del mundo y alrededor de la alcoba de la curiosidad enemiga del tedio, de Simbad que tiene algo de Ulises. Estos epígrafes eran la expresión de mis deseos y mis temores.¹⁸⁹

Los epígrafes en cuestión eran citas breves, de autores como André Gide y James Joyce, que también servían para declarar sus afinidades literarias. La revista duró seis números bajo la dirección de Novo y Villaurrutia. El primer número apareció en mayo y el segundo en junio de 1927. En ellos apareció el ensayo valorativo de Ramos sobre la trayectoria magistral del maestro Caso. El segundo, además, contenía una reseña de Jorge Cuesta a “El resentimiento de la Moral” de Max Scheler, publicado por la Revista de Occidente. En el tercer número, publicado en agosto, aparece “El irracionalismo” de Ramos y una reseña de Ermilio Abreu Gómez sobre el último tomo de “El Espectador” de Ortega y Gasset. En el cuarto número, correspondiente al mes de octubre, ya no aparece Ramos, pero sí un ensayo de José Romano Muñoz que discute su último artículo bajo el título “Ni irracionalismo ni racionalismo, sino filosofía crítica”. En el quinto número, publicado en diciembre de 1927, tampoco aparece el filósofo michoacano, pero se anuncia su salida a Rusia, junto a Diego Rivera, en una nota titulada “Partir”. En el sexto y último número, aparecido en febrero de 1928, se anuncia que Salvador dejaría la dirección “temporalmente” a partir del siguiente número (que ya nunca se publicaría). Lo cual indica que se tenía la intención de continuar la revista, pero que quizás ya no fue posible hacerlo por falta de apoyo económico.

En la presentación de la edición facsimilar de la revista, para la colección *Revistas Literarias Mexicanas Modernas* del Fondo de Cultura Económica, nos dice su director, José Luis Martínez:

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 43-44 y 49-50.

¹⁸⁹ Entrevista de Marcial Rojas (pseudónimo compartido por Jaime Torres Bodet y Bernardo Ortiz de Montellano) a Xavier Villaurrutia, en el primer número de la revista *Escala*, publicado en octubre de 1930. Recogida en edición facsimilar en *Ulises, 1927-1928. Escala, 1930*, FCE, México, 1980, pp. 76-78.

En *Ulises* están ya presentes las afinidades literarias de estos jóvenes: la vanguardia francesa (André Gide, Paul Valéry, Paul Morand, [etc.]) y la inglesa y norteamericana (James Joyce, Carl Sandburg, John Dos Passos), que les harían ganar los epítetos de afrancesados y elitistas. Pero también los autores nacionales, y aun nacionalistas, están presentes: Enrique González Martínez, Mariano Azuela, Julio Torri, Carlos Pellicer, Ermilio Abreu Gómez, Carlos Díaz Dufoo, Jr., Samuel Ramos, Eduardo Villaseñor, así como los nuevos pintores: Agustín Lazo, Julio Castellanos, Roberto Montenegro y Diego Rivera.¹⁹⁰

Y concluye afirmando que “*Ulises* es la primera revista mexicana en que la vanguardia artística europea consigue aclimatarse en el país con un alto nivel de calidad”.¹⁹¹ Pero, más allá de las cuestiones estrictamente literarias, nos interesa aquí tratar la participación de Samuel Ramos en la revista (como veremos a continuación). Especialmente porque es en ella donde se publicaría su controvertido ensayo sobre Caso, el cual desataría una polémica en que participarían sus discípulos, Jorge Cuesta y el eminente filósofo.

Ahora bien, ya que se va a entrar en cuestiones filosóficas, es importante retomar dos antecedentes que pudieron marcar las directrices de *Ulises*. El primero de ellos es, sin duda alguna, el modelo de la Revista de Occidente. Es bien sabido que, desde 1925, había surgido en el ánimo de Torres Bodet, Villaurrutia, Gonzáles Rojo y Ortiz de Montellano el deseo de editar en México un “órgano literario estricto y bien presentado”, a imitación de la revista española.¹⁹² En rigor, Torres Bodet se refería a la revista *Contemporáneos*, la cual no se editaría sino hasta 1928. Pero ya que el grupo *Ulises* y su revista son inmediatamente anteriores a *Contemporáneos*, vale la pena recordar que en la presentación del primer número de la Revista de Occidente (1923), Ortega y Gasset había hecho énfasis en que el propósito de la revista era responder a la *curiosidad* de quienes “se complacen en una gozosa y serena contemplación de las ideas y del arte”. Explicaba Ortega que no se trataba de un simple afán de novedades, sino de

(...) la curiosidad ni exclusivamente estética ni especialmente científica o política. Es la vital curiosidad que el individuo de nervios alerta siente por el vasto germinar de la vida en torno y es el deseo de vivir cara a cara con la honda realidad contemporánea.¹⁹³

¹⁹⁰ José Luis Martínez: “Presentación” en *Ulises, 1927-1928. Escala, 1930*, FCE, México, 1980, p. 10.

¹⁹¹ *Ídem*.

¹⁹² Jaime Torres Bodet: “La revista *Contemporáneos*” en *Textos sobre educación*, Conaculta, México, 1994, pp. 56 y 57.

¹⁹³ José Ortega y Gasset: “Propósitos” en *Obras Completas VI*, Madrid, 1961, pp. 313.

No sería descabellado suponer, entonces, que siendo entusiastas seguidores de la revista española, los futuros Contemporáneos hayan tenido presente el concepto de curiosidad que define Ortega al momento de colocarla en el subtítulo de Ulises.

Por otra parte, un segundo elemento a tomar en cuenta es un artículo de Ortega y Gasset, titulado “Carta a un joven argentino”, que fue publicado en la segunda temporada de La Antorcha (cuando Ramos la presenta como “Antorcha. Revista de mexicana de cultura moderna”).¹⁹⁴ En medio de la polémica en torno a la existencia de una nueva generación literaria, el contenido del escrito de Ortega parece responder, por lo menos, a dos propósitos. El primero de ellos consistía en hacer explícito el beneplácito de una autoridad internacional a las nuevas generaciones latinoamericanas (en el texto Ortega se refiere, en particular, a la argentina, pero al mismo tiempo se dirige, en general, a las naciones sudamericanas). El segundo propósito era fijar un plan de acción para la nueva generación mexicana que se afirmaba a sí misma, pero sin una dirección concreta. Éste fin secundario es quizá el más relevante, pues en él iba se expresaba una declaración de intenciones quienes al igual que Samuel Ramos intuían carencias que habían de corregirse. Como completando el cuadro ofrecido en la presentación de la Revista de Occidente, Ortega afirmaba que “no basta la *curiosidad* para ir hacia las cosas; hace falta *rigor mental* para hacerse dueño de ellas”.¹⁹⁵ Así, pues, lo que necesitaban era disciplina mental, aprender a pensar con criterio, hacerse críticos: “la nueva generación necesita completar sus magníficas potencias con una rigurosa disciplina interior”.¹⁹⁶ Como ya se dijo, las aspiraciones de Antorcha no prosperaron, pero quizá encontraron su cauce en Ulises, revista que haría de la curiosidad y la crítica un lugar incómodo en un medio cultural extremadamente susceptible.

¹⁹⁴ *Antorcha. Revista mexicana de cultura moderna*, tomo II, número 2, septiembre de 1925. El ensayo había sido publicado, originalmente, en el tomo IV de *El Espectador*. Su título completo es “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”. Se ignora si Ortega autorizó la reproducción de su ensayo en Antorcha, pero lo más probable es que así fuera. El contacto quizá fuera Alfonso Reyes, quien ya había publicado en la Revista de Occidente, como en un futuro también lo haría su entonces joven amigo Jaime Torres Bodet.

¹⁹⁵ José Ortega y Gasset: “Carta a un estudiante argentino que estudia filosofía” en *Obras Completas II*, Madrid, 1963, p. 348. Las cursivas son mías.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 349.

LA POLÉMICA CON ANTONIO CASO

Es curioso que el primer ensayo de Samuel Ramos que se decide publicar en *Ulises* haya sido “Antonio Caso. La campaña anti-positivista” y que, por si fuera poco, su extensión fuera tan larga que tuviera que aparecer en dos entregas. Mas, como se dijo anteriormente, en 1926 algunos miembros del grupo entraron en contacto con Antonieta Rivas Mercado, de tal manera que en 1927 comenzaron a reunirse en su domicilio, ubicado en la calle de Monterrey 107. La casa de Antonieta se convertiría en el punto de encuentro donde se llevarían a cabo las tertulias del grupo, durante las cuales se discutían lecturas en voz alta, se escuchaban sinfonías en su tocadiscos y en las que se comenzarían a elaborar las obras dramáticas que luego tendrían lugar en el Teatro Ulises. Es importante mencionarlo, porque será en una de dichas reuniones en casa de Rivas Mercado donde Ramos presentaría por vez primera su ensayo valorativo sobre el magisterio de Antonio Caso. El dato nos lo proporciona Juan Hernández Luna, quien añade que incluso se preparó una cena destinada específicamente para leerlo en voz alta y comentarlo.¹⁹⁷

Por otra parte, el propio Samuel Ramos nos informa que este ensayo ya estaba terminado en diciembre de 1926.¹⁹⁸ Lo cual confirma que *Ulises* estaba en proceso de salir a la luz y, sobre todo, que Ramos no abandonó sus planes de realizar un examen filosófico de la historia de México (como lo había mostrado en algunos artículos publicados en *La Antorcha*). De hecho, no sería erróneo suponer que la revisión del magisterio de Caso implicaba, necesariamente, hacer un examen en torno a la actualidad filosófica en México. Y si las aspiraciones de la nueva generación era modernizar la cultura mexicana, ¿quién si no Samuel Ramos era el indicado para llevarlo a cabo? Los testimonios de sus coetáneos acerca de su vasta erudición filosófica eran contundentes. Mas, si eso no bastara, también hay que recalcar las credenciales que para entonces ostentaba el joven filósofo:

- 1) en 1921, aproximadamente, había sido convocado por Vasconcelos para realizar, junto a Daniel Cosío Villegas y Eduardo Villaseñor, la traducción de las *Enéadas* de Plotino (la cual se hizo basada en traducciones francesas);¹⁹⁹

¹⁹⁷ Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Etapas...)*, ob. cit., p. 160.

¹⁹⁸ Samuel Ramos: “Mi experiencia pragmatista” en *O. C. (I)*, p. 85.

¹⁹⁹ Las fechas son difíciles de precisar. Véase Cosío Villegas, Daniel. *Memorias*, ob. cit., pp. 75 y 76; así como Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Etapas...)*, ob. cit., p. 117 y 122.

- 2) en 1922 se había ganado el reconocimiento de Daniel Cosío Villegas al ser invitado como jurado para examinar a sus estudiantes en su cátedra de *Ética* en la ENP, misma que le cedería alrededor del mismo año;²⁰⁰
- 3) en 1922 Caso lo eligió como sustituto en su cátedra de *Problemas filosóficos* y para 1923 se había convertido en uno de los profesores más notorios de la ENP, debido a la novedad de los temas y autores que trataba: Croce, Spengler, Ortega, Husserl, Dilthey y Scheler;²⁰¹
- 4) en 1924 sus contemporáneos lo habían elegido como sucesor de Vasconcelos en la dirección de *La Antorcha*, hecho que sucedió en abril de 1925; y, finalmente,
- 5) en 1926 había sido invitado a colaborar, por List Azurbide y Maples Arce,²⁰² en la revista estridentista *Horizonte* (publicada en Xalapa) y por Salvador Novo, en la revista *Forma* (donde publicó sus primeros estudios estéticos).

En resumen, dentro de su generación, Samuel Ramos era el discípulo de Caso que todos reconocían como promesa de filósofo o como un filósofo ya formado. Por lo tanto, al comenzar el movimiento de ruptura con la generación anterior en 1925, era natural que fuera elegido para exponer las limitaciones y los puntos débiles de la cátedra de Antonio Caso, la mayor autoridad filosófica del Ateneo y el principal representante del pensamiento mexicano de la época de la Revolución.

De ahí que durante 1926 emprendiera la tarea encomendada por sus compañeros de generación y que, cuando se publicara en 1927 y salieran al paso los discípulos de Caso en su defensa, ninguno de ellos dudara en respaldar sus puntos de vista, muy probablemente porque también eran los suyos. Anteriormente se ha resaltado la importancia de la Revista de Occidente en la formación de la nueva generación, especialmente en lo que toca a la buena acogida de las ideas de Ortega y Gasset. Ahora bien, como era de esperarse, aquella juventud beligerante, para ser consecuente consigo misma, no escatimó las críticas a cualquier tipo de autoridad y los autores extranjeros no fueron la excepción. Si bien la obra intelectual y cultural de Ortega fue muy elogiada por la nueva generación, también es cierto que al aparecer sus textos sobre el arte y la literatura contemporánea, sus ideas fueron

²⁰⁰ Cosío Villegas, *ibíd.*, pp. 59-60.

²⁰¹ Hernández Luna, *ibíd.*, pp. 122 y 123.

²⁰² Muy probablemente por sugerencia de Diego Rivera, quien era amigo cercano de ellos. La relación directa de Arzubide como de Maples Arce con Ramos es una incógnita por falta de documentación.

duramente criticadas por ellos. A final de cuentas, el subtítulo de la revista estridentista *Horizonte*, “Revista mensual de actividad contemporánea”, y el nombre mismo de la revista *Contemporáneos*, indicaban el anhelo de la juventud mexicana por hacerse contemporáneos de todos los hombres y discutir con ellos en condiciones de igualdad.

El texto que provocó mayor reacción entre ellos fue *La deshumanización del arte* (1925), en el cual Ortega pretendía hacer un análisis y una crítica de las vanguardias. En una de sus premisas identificaba el surgimiento de las vanguardias con el cambio de época que representaba la nueva sensibilidad de la juventud y que les hacía crear obras más abstractas y desapegadas de la realidad inmediata. Su tesis principal afirmaba un distanciamiento sentimental que convertía a los nuevos artistas en espectadores lejanos de los acontecimientos y que implicaba un arte elitista, sólo entendido por los mismos artistas. Dichas ideas, como es evidente por el contexto en que se publicaron y llegaron a México, fueron inmediatamente rechazadas por la juventud mexicana. El ensayo fue muy discutido por el grupo Ulises, de tal manera que, en el número cuatro de su revista, Jorge Cuesta lo calificaría como un “ensayo lleno de errores”²⁰³ y, más tarde en las “Notas de crítica” de *Contemporáneos*, Jaime Torres Bodet afirmaría que “es un libro europeo, con datos europeos, escrito para europeos”.²⁰⁴ Las tesis de Ortega, quizá valdrían para las vanguardias europeas, pero no para la vanguardia mexicana, representada por el incipiente muralismo.

Otro desacierto de Ortega, criticado en la sección llamada “El Curioso Impertinente” del sexto número de Ulises (que vendría a ser, probablemente, el mismo Cuesta o incluso Salvador Novo), eran sus ideas sobre la novela. Pues, si en las *Meditaciones del Quijote* había dicho que la novela era un género en decadencia, ahora venía a decir que salvo la novela, cualquier otro género carecía de forma y criterio. Estas contradicciones los llevaron a la conclusión de que no hay que tomar al pie de la letra a Ortega, pues de ser así sus propios libros “nos parecen tan incitables como inclasificables”.²⁰⁵ Aquí el acento se ponía, específicamente, en su estilo de escribir, pero al mismo tiempo se deja ver cierto escepticismo respecto a su autoridad como filósofo. La consciencia de su propia circunstancia y de su razón histórica, les había llevado a la

²⁰³ *Ulises. Revista de curiosidad y crítica*, tomo I, número 4, octubre de 1927.

²⁰⁴ Citado por Gómez-Martínez, José Luis. *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, EGE, Madrid, 1995, p. 91.

²⁰⁵ *Ulises. Revista de curiosidad y crítica*, tomo I, número 6, febrero de 1928, pp. 38 y 39.

conclusión natural y necesaria de que había llegado el momento de marcar distancia respecto a sus maestros, entre ellos el mismo Ortega. En palabras de José Luis González-Martínez: “Los mismos postulados orteguianos que habían servido para explicar el sentido y la trascendencia de la Revolución, permitían ahora una interpretación diferente de las nuevas tendencias del arte”.²⁰⁶

En conclusión, la publicación de la revista del grupo *Ulises* sirvió no sólo para afirmar la orientación literaria de corte vanguardista que pretendían imprimir a la cultura en México, sino que también sirvió como una especie de tribuna desde la cual se juzgarían la validez y la vigencia de las ideas filosóficas que prevalecían entonces. No obstante, tal atrevimiento no sería pasado por alto por quienes no habían asumido aún el compromiso de la nueva generación. Por lo cual los juicios emitidos por Samuel Ramos en torno al casismo simbolizaron el comienzo de una serie de confrontaciones del maestro Caso con sus discípulos en el terreno estrictamente filosófico.

ELEMENTOS DE LA POLÉMICA

La polémica Caso-Ramos ha sido célebre desde que fue vieron la luz los primeros dos números de la revista *Ulises* en mayo y junio de 1927. Sin embargo, poco se ha hablado de los factores que motivaron la valoración de Ramos y del contexto en que surgieron. En el apartado anterior se han esbozado algunas de las causas probables que incitaron al discípulo a juzgar al maestro. En este se intentarán esbozar los elementos que tuvieron parte en la polémica como tal para intentar darles un sentido dentro de la biografía intelectual de Samuel Ramos, sin perder de vista el conflicto generacional que estaba atravesando el ambiente intelectual en general. Dichos elementos podrían enlistarse de la siguiente manera: 1) la publicación de “Antonio Caso. La campaña anti-positivista” entre mayo y junio de 1927; 2) la publicación de “Ramos y yo. (Un ensayo de valoración personal)” de Antonio Caso y de “La insinceridad de Samuel Ramos” de su discípulo Miguel A. Cevallos, entre julio y agosto, por la Editorial Cultura; 3) la publicación del artículo de Jorge Cuesta “Antonio Caso y la crítica”, en la *Revista de Revistas*, a finales de octubre del mismo año; y, finalmente, 4) la publicación de un par de notas de Ramos respecto a la

²⁰⁶ *Ob. cit.*, p. 93.

polémica, recogidas en *Hipótesis (1924-1927)*, publicado en 1928 por la Secretaría de Educación Pública.²⁰⁷

Para aclarar la aparición del primer elemento es preciso señalar que Ramos había realizado su examen de la obra casista durante 1926, probablemente por sugerencia de Antonieta Rivas Mercado y sus amigos de Ulises.²⁰⁸ En “Mi experiencia pragmatista”, escrito tras la respuesta de Caso, lo confiesa así: “Se me reprochaba que en mis escritos me ocupara siempre de la crítica de filósofos extranjeros. ¿Por qué no hacer otro tanto con pensadores mexicanos? Reconozco que el reproche era justificado y acepté la invitación”.²⁰⁹ Asimismo, entra en detalles sobre su método de crítica filosófica, el cual consistía en “acercarse a los filósofos sin ninguna idea preconcebida, para examinarlos dentro de sí mismos”.²¹⁰ Una vez tomados como una unidad lógica dentro de su discurso, construido conforme a ciertos ideales, lo que procedía era valorar su personalidad, la cual “debe ser estimada también con referencia a sí misma, cotejando lo que de ella ha cuajado con el arquetipo que aspiraba a realizar”.²¹¹ De tal manera que, al hacer el juicio global de la obra de Caso en la historia filosófica de México, Ramos llega a la conclusión de que:

Su labor fue una invitación a sustituir la frivolidad por la meditación seria y profunda. [...
De tal manera,] Antonio Caso se ha ganado un lugar en la historia del pensamiento

²⁰⁷ Juan Hernández Luna, además, considera como parte de la polémica una defensa de Caso hecha por uno de sus discípulos en la Universidad de Michoacán, pero confunde las fechas y la cree anterior a la respuesta del propio Caso. Sin embargo, en los datos proporcionados por él mismo, se data la publicación de dicho artículo en el número 1 de la revista *Mástiles*, en septiembre de 1928 (firmado por Luis Garrido y titulado “Un censor inoportuno”). Lo cual indica que apareció casi un año después de la polémica. En consecuencia, tanto por la fecha como por el contenido de la apología, se descarta del presente estudio por considerarse poco relevante. En todo caso, sólo llama la atención por la repercusión que tuvo la crítica de Ramos en los centros filosóficos de provincia. Lo que no se sabe a bien es si se conoció por Ulises, por *Hipótesis* o por fuentes indirectas. (Véase Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos. (Etapas...), ob. cit.*, pp. 171-173). En todo caso, debería incluirse también “El irracionalismo” de Ramos, publicado en el número 3 de *Ulises* (agosto de 1925), y “Ni irracionalismo ni racionalismo, sino filosofía crítica” de José Romano Muñoz, publicado en el número 4 (octubre de 1925). El primero constituye una crítica aguda a las tesis de Bergson y Spengler (mismas que servían de fundamento a la filosofía de Caso), mientras que el segundo, además de objetar el artículo de Ramos, respalda su crítica al desacierto de Caso por adoptar el intuicionismo en un medio intelectual “perezoso” y “abúlico”. Otro aspecto importante del artículo de Romano es la necesidad de renovación que considera debe llevarse a cabo en la cultura filosófica. Por lo cual, se rescatará en el siguiente apartado.

²⁰⁸ Siendo el más probable Jorge Cuesta. Pues, además de que sería quien se hiciera cargo de la crítica a los autores extranjeros en la sección de *Ulises* llamada “El Curioso Impertinente”, sería quien saldría en defensa de Ramos ante la ácida respuesta de Caso, como si de un deber moral se tratara.

²⁰⁹ Samuel Ramos: “Mi experiencia pragmatista” en *O. C. (tomo I)*, UNAM, México, 1975, p. 85.

²¹⁰ *Ídem.*

²¹¹ *Ídem.*

mexicano. Ha fundado el interés por las ideas, y con su labor de maestro ha preparado un público a los filósofos. [...] Él ha fundado la cultura filosófica.²¹²

Por supuesto, el maestro hizo caso omiso de estas últimas líneas y tomó como un ataque personal la valoración de su ex-alumno. La razón no era menor pues, al mismo tiempo que le reconocía su labor magistral, Ramos negaba la originalidad de un pensador y lo reducía a un simple expositor que, según sus propias palabras: “con su habilidad de mimo, sabe vestir el traje de todos los filósofos”.²¹³ Le reprochaba, entre otras cosas, el exceso de citas en su obra que le impedía argumentar y exponer sus propias ideas. Lo cual, sumado a su fogosa oratoria, hacía que su exposición fuera dogmática y carente de crítica.²¹⁴ Explicaba que su apego a los autores le impedía superar un concepto de *Verdad* francamente insostenible — por creerla inmutable en el tiempo y en el espacio—, lo cual se traducía en “fórmulas académicas” que daban una “impresión de vejez”.²¹⁵ De ahí que juzgara que Caso “ha sido muy dueño de ignorar todo lo que se ha pensado después de Bergson, Croce, Boutroux y James”.²¹⁶ Misma razón por la cual no había podido modificar sus ideas en el transcurso de una década, la cual va desde el año en que llegó a la ciudad (1916) hasta el año en que redactó su ensayo (1926). Y, finalmente, remataba su texto con un examen —que, por cierto, raya en el psicoanálisis—²¹⁷ de su actitud o carácter como expositor de la filosofía, el cual titula “La historia de la filosofía teatralizada”. En éste, Ramos observa que

[Caso] Tiene un concepto *desmesurado* del heroísmo, para él todos los genios de la filosofía son gigantes montañas. (...) *Proyecta* en los filósofos *su propia personalidad* de actor que

²¹² *Ibid.*, p. 64.

²¹³ *Ibid.*, p. 63.

²¹⁴ *Cfr. ibid.*, p. 65.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 66.

²¹⁶ *Ídem.*

²¹⁷ Es difícil saber cuándo y por medio de quién Ramos conoció el psicoanálisis. Lo cierto es que las únicas pistas para deducirlo son los índices de la Revista de Occidente, los textos de José Torres Orozco (mismos que quedaron en su poder tras su muerte en 1925), y una carta de Antonieta Rivas Mercado fechada el 18 de septiembre de 1926. En la Revista de Occidente las fuentes probables son: “Tipos psicológicos (introvertidos y extrovertidos)” de Jung (aparecido como fragmento o artículo en la revista, en 1925); “Para una caracterología” de Ortega y Gasset (publicado en la revista en 1926); y la *Psicología* de Franz Brentano (publicada por la editorial, con traducción de José Gaos, en agosto de 1926). Respecto a los textos de Torres Orozco, cabe destacar su artículo “Las doctrinas de Freud en la patología mental”, publicado en la revista México Moderno en agosto de 1922, y su “Disertación psicológica sobre Nietzsche” (al parecer inédito), donde hace un análisis del pensamiento del filósofo alemán en relación directa con su personalidad. Finalmente, aunque parezca trivial, la carta de Rivas Mercado se refiere a un sueño que tuvo la noche anterior, para lo cual le cuenta el contenido del mismo, le ofrece los posibles símbolos que representan cada una de las cosas representadas en él para finalmente pedirle a Samuel Ramos su interpretación del sueño. (Véase Archivo Samuel Ramos, IIF/UNAM, México, 2005, folio 1.3.2.) Esta última pista pareciera la menos relevante, pero nos da cuenta de las capacidades (psico) analíticas de Ramos.

por desventura ha crecido a expensas de su actitud como pensador. (...) Al compararse Caso, quizá *de modo inconsciente*, con esas enormes figuras del pasado, tiene que sentirse pequeño. Natural es entonces que él tema intervenir con sus propias meditaciones en el esclarecimiento de los problemas.²¹⁸

En conclusión, Caso no es un filósofo, si bien se ha dedicado a exponer la historia de la filosofía. Su problema es que, proyectándose a sí mismo usando los discursos de otros, termina por ocultarse a sí mismo a causa de un sentimiento inconsciente de inferioridad. En suma, la revisión del casismo, como lo había interpretado Hernández Luna, le sirvió a Ramos para hacer un ajuste de cuentas con su maestro y realizar un corte necesario en el devenir de la historia de la filosofía en México (como se verá en el siguiente apartado).

Ahora bien, si el hecho de que el nombre del ilustre Antonio Caso figurara en el título ya era motivo suficiente para llamar la atención del público, que el autor del ensayo fuera uno de los jóvenes reconocidos como discípulos de Caso, provocó aún mayor revuelo. Sin embargo, Ramos no pretendió polemizar con su maestro en ningún momento, como lo explicaba en una nota aclaratoria que se publicó posteriormente junto al ensayo en forma de panfleto.²¹⁹ Por eso, se podría decir que quien realmente comenzó la polémica fue Miguel A. Cevallos, también discípulo de Caso, al publicar un folleto apologético titulado “La insinceridad de Samuel Ramos”. Más allá de discutir la validez de la contradicción que veía en el ensayo de Ramos, cabe destacar dos referencias que se obvian en su texto: la primera corresponde a un artículo de la polémica literaria de 1925, en la cual se aludía a Antonio Caso; y la segunda a la reseña que había escrito Ramos del libro de Caso *Ensayos críticos y polémicos*, en 1922. En el primero se señalaba a Caso como un “filósofo indigesto”²²⁰ y en él observaba Cevallos un error común que compartía con Ramos, similitud que aprovecha como réplica al acusar que él tampoco era original en su crítica. Y aún añadía a su réplica esta exigencia a su condiscípulo:

Muestre su obra filosófica, en donde bullan con brillo sorprendente y recién nacidas, (*sic*) sus ideas filosóficas ultrafuturas. ¿Ya inventó usted la verdad, mi buen amigo don Samuel? (...) ¿Qué es usted muy joven? (*sic*) ¡Pues ya anda cerca de los treinta! [... Y a su edad

²¹⁸ *Ibid.*, p. 68. Las cursivas son mías.

²¹⁹ Dicha nota es la misma que viene a pie de página del título en las ediciones hechas por la UNAM. Véase Samuel Ramos: “Antonio Caso. La campaña anti-positivista” en *O. C. (tomo I)*, UNAM, México, 1975, p. 60.

²²⁰ Véase la referencia del artículo de Carlos Gutiérrez Cruz: “Poetas afeminados y filósofos indigestos” en Díaz Arciniega, Víctor. *Querrela por la cultura "revolucionaria" (1925)*, FCE, México, 1989, pp. 79-80.

Caso] ya tenía publicados varios libros y su nombre era conocido por toda la gente culta de nuestro país.²²¹

En cuanto a la segunda referencia, resulta relevante porque es la que da pie a la acusación de Cevallos respecto a la “contradictoria” valoración que hace Ramos de su maestro. Pues si en aquella reseña (la de 1922) le reconocía su valor como pensador original, como filósofo creador, en su reciente ensayo se lo negaba. De ahí su insinceridad y el reclamo de Cevallos: “da la impresión de un político [...] puesto que su esencia es la mudanza según los tiempos y las personas”.²²² Por último, cabe decir que estos puntos señalan que probablemente su folleto haya sido publicado poco antes de la respuesta de Caso, dado que en éste último se retoman los reclamos ya enunciados.

Ahora bien, respecto a “Ramos y yo (Un ensayo de valoración personal)”, cabe destacar que desde el nombre Caso toma una distancia radical respecto a su ex-alumno, arremetiendo con toda su experiencia de polemista contra la persona de su “más severo crítico”. Los ataques, como era de esperarse, son más bien *ad hominem*, pues si en algo tenían razón Cevallos y Caso, es que la obra de Ramos entonces era prácticamente nula. Sin embargo, y dejando de lado las réplicas que hace Caso a los puntos flacos encontrados en su obra, son cuestionables las razones que motivaron a una eminencia como él para enfrentarse a la insignificancia de un simple “profesor de preparatoria”. Pues, si las primeras líneas declara: “mi actitud invariable ha sido la de no contestar, jamás, a mis críticos”; más adelante aclara: “replico a Ramos y le devuelvo el ataque que me dirige, porque me ha sido inferido en condiciones, para mí, interesantes, más bien por lo que en sí pudiese significar o valer”.²²³ ¿Cuáles eran tales condiciones? La respuesta nos la da él mismo: “como ha hablado de mi obra y mi persona casi *excathedra*, y los entendimientos de los jóvenes suelen ser fácilmente impresionables, me dispongo a responder, aun cuando me parezca violento y desagradable tratar de uno mismo para los demás”.²²⁴ Caso es consciente de que *Ulises* es una revista que representa el sentir de la generación más joven y que, por lo tanto, un ataque proveniente de dicha revista innegablemente tendría un efecto desfavorable a su autoridad. Por eso el ataque tan incisivo, por eso el recuento de sus

²²¹ Citado en Hernández Luna, *Samuel Ramos (Etapas...)*, p. 170.

²²² *Ibid.*, p. 171.

²²³ Antonio Caso: “Ramos y yo. Un ensayo de valoración personal” en *Obras Completas (tomo I)*, UNAM, México, 1971, p. 142.

²²⁴ *Ídem.*

reconocimientos internacionales y de sus libros publicados: “Mientras su señoría escribe artículos de periódico, yo amontoño libros, que me producen miles de pesos...”,²²⁵ impugna Caso. Por ello, sugiere, quizá la causa que motivó el ensayo de su “gratuito impugnador” haya sido cierta antipatía²²⁶ o incluso la envidia, pero ni siquiera es posible suponer ésta última como razón suficiente. Pues para sentir envidia (y aquí recurre a Scheler)²²⁷ es necesario, primero, *fracasar* y, luego, sentirse *impotente* de hacer lo que otros han logrado. Sin embargo, “el señor Ramos no ha fracasado aún como profesor” y, aún más, “antes (...) basaba su propia reflexión en reflexiones mías; ahora por renegar de todo, reniega de lo mismo que [hace años] ensalzó”,²²⁸ refiriéndose sin duda a su reseña de 1922. Finalmente, tras justificar su manera dramática de exponer la historia de la filosofía, Caso resume su respuesta en el último párrafo:

El epílogo necesario de esta réplica que escribo, consiste en señalar, ante los estudiantes de México –nótese la acotación– y, en general, ante la opinión pública, al profesor de preparatoria, como un personaje, (*sic*) inconsecuente consigo mismo, que no teme la contradicción, por una parte, y, por la otra, se halla insuficientemente preparado para el magisterio de la filosofía (...).²²⁹

En suma, la polémica se da entre un autor consagrado de la filosofía y un ignorante –o bien valdría decir, a semejanza de Platero, *un asno*– en la materia.

Por su parte, Jorge Cuesta vería la respuesta de Caso como una oportunidad para descargar la antipatía que le producían su persona, su cátedra y sus libros. Ironizando sobre *El resentimiento de la moral* de Scheler, que Caso había citado en su folleto, Cuesta decía que cuando estudiaba la preparatoria en Veracruz, había leído sus *Problemas filosóficos* para iniciarse en filosofía. Sin embargo, más que estimularlo, le provocó un “amago sentimiento de impotencia”²³⁰ por no ser capaz de entenderla. Luego, al asistir presencialmente a sus cursos, sintió una gran decepción al darse cuenta que “la exaltación

²²⁵ *Ibid.*, p. 153

²²⁶ *Ibid.*, p. 146.

²²⁷ Resulta simbólico que haya recurrido a Scheler y que, incluso, lo cite textualmente. Uno de los temas que habían dado notoriedad a las clases de Ramos había sido, precisamente, la teoría de los valores del filósofo alemán. El libro citado por Caso es, en cuestión, *El resentimiento en la moral* y es probable que lo haya leído en traducción de la Revista de Occidente, publicada el 8 de mayo de 1926. Cabe recordar que Jorge Cuesta había publicado una reseña de éste libro en el mismo número de Ulises en que apareció la segunda parte del ensayo de Ramos (el número 2, correspondiente a junio de 1925).

²²⁸ *Ibid.*, p. 153.

²²⁹ *Ibid.*, p. 157.

²³⁰ Citado en Hernández Luna, *Samuel Ramos (Etapas...)*, p. 175.

de su voz y de sus gestos” lo atemorizaban y “excedía” su capacidad de aprehensión.²³¹ No obstante, al perseverar en su deseo de aprender, adquirió libros que de manera autodidacta le enseñaron que la filosofía no era tan “obscura” ni tan “misteriosa”, como la había percibido con Caso. De ahí que cuando leyera el ensayo de Ramos se diera cuenta que no era un problema propio de su incapacidad para la filosofía y que significara para él una especie de “venganza a su resentimiento”. Por ello, respaldando los juicios de Ramos:

(...) no ya para corregir su resentimiento, sino para fortalecerlo, leyó *El concepto de la historia universal*, que es una de las obras más importantes de Caso según él mismo lo estima. Pero [encontró que] ni el folleto *Ramos y yo* ni *El concepto de la historia universal* tienen nada que ver con la filosofía. “El objeto de la filosofía –cita Hernández Luna a Cuesta– es dar claridad al mundo y a la existencia” y “Caso me lo obscurece”, porque “su pensamiento es impreciso, indisciplinado, violento”, su “filosofía [refiriéndose a su teatralización,] sin estilo”, y, en cuando a su “sentimiento filosófico” [*i. e.* el romanticismo que le imputaba Ramos] que aspira a sustituir al pensamiento casi siempre, [confiesa: “] no he podido alcanzar a extasiarme de él”.²³²

Hasta ahí estaba de acuerdo con Ramos, pero no estaba de acuerdo en el análisis de su personalidad, en la cual encontraba temor a exhibir sus propias ideas. “Caso nunca teme a intervenir”, difiere irónicamente Cuesta,

(...) hasta en las citas es a él sólo a quien encontramos. ¿Quién podría quejarse del libro que nos condujera a la compañía de los hombres que Ramos pretende que obscurecen a Caso? ¡Cómo quisiera que lo obscureciesen de verdad! Pero, ¡ay!, ellos son los obscurecidos por él.²³³

Más adelante, aceptando la invitación que hacía Caso a Ramos de no atacarlo en su persona sino en sus ideas, Cuesta continuaba ironizando sobre el exceso y las contradictorias ideas de los autores citados en *El concepto de la historia universal*. Para concluir y refiriéndose a la supuesta búsqueda del heroísmo filosófico que Ramos veía en Caso, Cuesta concluye:

(...) yo creo que se equivoca un poco Ramos en su apreciación general de la obra de Caso. Lo justo me parece a mí que es algo como esta observación de Nietzsche: Los poetas y

²³¹ *Ibíd.*, pp. 175 y 176.

²³² *Ibíd.*, p. 176.

²³³ *Ibíd.*, p. 177.

escritores que tienen gran preferencia por el superlativo, quieren siempre más de lo que pueden.²³⁴

Como comentario final del artículo de Cuesta, vale la pena preguntarse por qué decidió publicarlo en la *Revista de Revistas* y no en *Ulises*. El título, “Ramos y la crítica”, justificaría suficientemente que apareciera en ésta última revista, “de curiosidad y crítica”. ¿Habría sido porque la *Revista de Revistas* tenía más lectores? ¿O fue simplemente para evitar que *Ulises* fuera tomado por un órgano “político”, como acusaba Cevallos a Ramos? ¿Inconformidad de Novo y Villaurrutia con los juicios excesivos de Cuesta? Sólo quedan las incógnitas. Lo cierto es que Jorge Cuesta confesaba que su artículo “se debe, si se quiere –y yo lo quiero especialmente– tan sólo a una *cuestión personal*. (...) Yo sé muy bien, pues, que esto no habrá de disminuir el valor del maestro Caso”.²³⁵ Lo cual se puede interpretar en un triple sentido: 1) que el ensayo de Ramos era sólo un pretexto, pero que nada tenía que ver su valoración filosófica con su personal antipatía; 2) que su artículo no representaba el sentir de otros miembros de *Ulises* (lo cual, a su vez, explicaría su aparición en la *Revista de Revistas*); y 3) que Cuesta buscara provocar una respuesta personal de Antonio Caso para discutir con él. A final de cuentas, los jóvenes de la nueva generación que se habían manifestado en 1925 se estaban convirtiendo en *contemporáneos* de todos los hombres y había llegado la hora de hablarles *de tú*.

Finalmente, el cuarto elemento de la polémica consiste en un par de notas aclaratorias que Ramos prepara para la publicación de *Hipótesis*, antes de partir a la Unión Soviética, el 17 de octubre de 1927.²³⁶ La primera es una nota a pie de página que aparece marcada con un asterisco en el título de todas las ediciones de “Antonio Caso. La campaña anti-positivista” posteriores a la publicada en *Ulises*. Esta nota se escribió, con toda seguridad, después de la respuesta de Caso pero antes de publicarse el artículo de Cuesta, el 30 de octubre de 1927. En ella, Ramos aclara varios puntos, entre los cuales cabe destacar: 1) que su ensayo es “el primer intento de definir y valorar en conjunto la obra y la personalidad de nuestro más destacado pensador”,²³⁷ 2) que se habla mucho de la actividad de Caso, pero no de su pensamiento; 3) que sólo existen dos juicios críticos de su obra: los de Pedro Henríquez Ureña y los de José Torres Orozco; 4) que no está en contradicción su

²³⁴ *Ibid.*, p. 178.

²³⁵ *Ídem*.

²³⁶ *Ibid.*, p. 205.

²³⁷ Samuel Ramos: “Antonio Caso. La campaña anti-positivista” en *O. C. (I)*, UNAM, México, 1975, p. 58, n.

actual ensayo con la reseña que escribió en 1922, pues corresponden a diferentes momentos en su desarrollo espiritual; 5) que, en su respuesta, Caso no hace más que deformar su pensamiento y atacarlo personalmente, lo cual es un recurso desleal de quien se siente vencido; 6) que sus “apreciaciones sobre Caso no son algo improvisado, sino el producto de una observación mantenida por varios años y una meditación largamente madurada”;²³⁸ 7) que el “tono agresivo del folleto de Caso ha dado motivo para que se hable de una polémica” entre ellos, pero tal polémica “no existe, ni puede existir”;²³⁹ y, finalmente, 8) que un filósofo no presenta disputas, fuera del terreno intelectual y que no merece tal título “quien no tiene dominio de sí y se altera en su serenidad cuando algún otro la pierde”.²⁴⁰

En cuanto al sexto punto, cabe señalar que Ramos anuncia implícitamente la redacción de “Mi experiencia pragmatista” para finiquitar el asunto en torno al absurdo de interpretar su ensayo como un *ataque personal e insincero*: “Para despejar cualquier malentendido sobre esta cuestión, he agregado unas notas sobre mi propia historia mental a partir de 1917”.²⁴¹ La referencia queda suficientemente descubierta si se toma en cuenta que “Mi experiencia pragmatista” es el único texto recogido en *Hipótesis* que no se publicó anteriormente, es decir, que era un texto exclusivo del libro. Todo lo cual despeja las dudas acerca de los motivos y su fecha de redacción. En cuanto a su contenido, se dejará el análisis para el siguiente apartado, ya que se trata de la “historia mental” de Ramos, más bien que de la polémica como tal. Por otra parte, este par de “notas” al pie de la polémica resumen la postura filosófica que el joven Ramos había mantenido desde *La Antorcha* y que no es sino la del filósofo contemplativo que Ortega y Gasset había predicado en *El Espectador*: no consumirse en la pasión política, sino meditar en el sosiego del desapego anímico. Lo cual no significaba lo mismo a ser indiferente ante la realidad pues, como se verá en el tercer capítulo, las premisas orteguianas que Ramos asume como fundamentos de su propio pensamiento, le impiden voltearse de espaldas a su entorno. Sólo mediante la reflexión filosófica, es decir, a través de la transfiguración de lo circundante en concepto, es posible salvarlo como un valor dentro de la cultura. Tal será la tarea emprendida por Ramos al volver de Europa, como se verá después.

²³⁸ *Ibid.*, p. 60, n.

²³⁹ *Ídem.*

²⁴⁰ *Ídem.*

²⁴¹ *Ídem.*

INTERPRETACIÓN DE LA POLÉMICA A LA LUZ DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Samuel Ramos entró en contacto con Pedro Henríquez Ureña alrededor de 1922, en el mismo momento en que el influjo de Caso dentro de su formación había llegado hasta su punto más alto. Lo natural era, entonces, que habiendo llegado al *cénit* de su etapa casista, lo que siguiera luego fuera el *ocaso* –sin duda el ocaso de uno de sus ídolos. Una feliz coincidencia hizo que el trato con Henríquez Ureña y Vasconcelos le sirviera para comenzar a hacer el recuento del positivismo en México. En su ensayo *Las ideas filosóficas de México después de la Reforma* afirmaba que dicha doctrina fue importada y adaptada por Gabino Barreda a conveniencia de los propósitos políticos del *porfiriato*. El sello de la influencia del dominicano se encuentra impreso en el concepto de “descastamiento” espiritual que padecen muchos intelectuales en América que no supieron *adaptar* la cultura europea para ponerla “al servicio de una necesidad nacional”, como sí lo hizo Gabino Barreda, sino que la difundieron por mero diletantismo, “desdeñando las exigencias de la vida concreta”.²⁴² Esta última frase, bien podría interpretarse como uno de los males contra los que luchó Vasconcelos en su campaña educativa, misma lucha que Ramos emprendería durante el resto de su vida. Pero, sin duda alguna, la enseñanza crucial que ofrecieron los ateneístas a su joven discípulo fue su interpretación del papel desempeñado por el Ateneo de la Juventud en la restauración de la filosofía en México.

De ahí que, en su revisión del magisterio de Caso en 1925, retomara las tesis de los ateneístas para afirmar que la suya había sido una “campaña anti-positivista”. Pues, para poder abrir las puertas a la reflexión filosófica, era necesario primero atacar directamente los candados impuestos por la doctrina oficial. Ramos llega a la conclusión de que la campaña del Ateneo de la Juventud fue encarnada en los discursos magistrales de Antonio Caso. El problema, era que se había optado por reemplazar la “vulgar” interpretación del concepto de “lo positivo” por un no menos atinado concepto de “la intuición”. Por eso, según Ramos, la obra de Caso no había podido cumplir satisfactoriamente su misión, la cual consistía en rehabilitar la inteligencia por medio de la razón. Su falta de argumentación y su excesivo romanticismo lo convertían en un orador brillante, pero no un modelo de

²⁴² Samuel Ramos: “Las ideas filosóficas de México después de la Reforma” en *Obras 3*, p. 470.

pensamiento para “redimir una generación descarriada”.²⁴³ En la manera en que se enfocaron sus críticas, se alcanza a percibir el influjo orteguiano por medio del cual el alumno desencantado juzgaba las deficiencias de su maestro.

La historia de las ideas filosóficas que Ramos había realizado en 1922, ahora venía a concretarse en una filosofía de la historia en la que los conceptos clave (*i. e.* generación, misión y sensibilidad) son tomados del *El tema de nuestro tiempo*. Inicialmente su reconstrucción histórica está basada en una clasificación de generaciones. Mismas que le permiten hacer un par de cortes en el desarrollo de la vida intelectual de México y que le dan sentido a la misión que considera propia de su generación (que es el verdadero meollo del asunto). En el primer corte se encontraría, según Ramos, la generación de los “científicos”, quienes ni siquiera conocieron los estudios filosóficos, pues “no puede llamarse filosofía al positivismo que entonces privaba en la educación”.²⁴⁴ Ramos considera que Barreda implantó la enseñanza positivista en virtud de su carácter irreligioso y liberal, en detrimento de las “funciones más gratuitas del espíritu”, como el arte y la filosofía:

Los programas excluyeron todo lo que no fuera de aplicación inmediata, dejando no más los elementos indispensables a las técnicas profesionales. El mismo Barreda marcó este límite a la enseñanza científica, dando a la escuela, por él fundada, el nombre de “preparatoria”. Dentro de su plan pedagógico incompleto y vicioso fue educada la generación que dirigió la vida del país durante el régimen de Porfirio Díaz. Esa generación torció los principios positivistas para deducir una moral social y política que enmascaraba miras egoístas.²⁴⁵

Buscando “unificar la conciencia mexicana”, se creyó ciegamente en la inmutabilidad de la ciencia. Pero las revisiones y críticas que se hacían en Europa, bien señaladas por Justo Sierra en su discurso dedicado a Barreda, harían que el positivismo entrara en una etapa de crisis.²⁴⁶

Por ello, según Ramos, el segundo corte histórico correspondería a la generación del Ateneo de la Juventud, quienes harían suyas las consignas de Sierra para comenzar a abrirse paso en el medio intelectual:

²⁴³ Samuel Ramos: “Antonio Caso. La Campaña anti-positivista” en *O. C. (I)*, p. 69.

²⁴⁴ *Ibid.*, 58.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 59-60. La acotación de que se *torcieron* los principios positivistas, hacen pensar que Ramos tenía en cuenta las ideas de José Torres Orozco en *La crisis del positivismo* (1924).

²⁴⁶ Ramos no lo menciona, pero quizá las noticias de Sierra sobre las críticas al positivismo comtiano, las obtuvo de Ezequiel A. Chávez en sus estudios preparativos para la reapertura de la Universidad.

En tal estado se encontraba el ambiente mexicano, cuando llega a la madurez un grupo de jóvenes cultos, cuya *sensibilidad* los puso pronto en desacuerdo con los conceptos y normas a la sazón vigentes.²⁴⁷

Y, si bien reconoce que en un principio Caso y Henríquez Ureña compartieron el crédito de valorar y criticar los alcances del positivismo, cuando los ateneístas se dispersaron (c. 1912) fue el mexicano quien realmente se hizo cargo de emprender una campaña anti-positivista, “su obra maestra”.²⁴⁸ Para tales efectos, Caso se sirvió del pragmatismo de William James y del intuicionismo de Henri Bergson. Por muchos años Caso predicó un neo-romanticismo cuya premisa principal era la experiencia de la libertad del “yo” profundo. En *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919), el filósofo defendía un “misticismo disimulado” más cercano a la religión que a la filosofía. Lo que enseñaba Caso era, concluye Ramos, un anti-intelectualismo que acaba por traducirse en una “filosofía suicida”, en el sentido de que se abandona por completo la intervención de la razón.²⁴⁹ De ahí, quizá, la causa de que Ramos pusiera en duda que Caso hubiera tenido un solo discípulo, en el sentido estricto.²⁵⁰

Tal era el panorama de la cultura filosófica hacia finales de 1921 cuando, a la vez que Vasconcelos fungía como rector de la Universidad y fundaba la Secretaría de Educación, volvía Pedro Henríquez Ureña a México. Si bien era cierto que en los años siguientes Caso se convertiría en la autoridad filosófica por antonomasia en México, también lo era que “en sus libros, discursos y conferencias (...) no hacía más que pasar y repasar los consabidos temas”.²⁵¹ Las conversaciones con el dominicano, le hicieron tomar consciencia de que Caso ignoraba corrientes nuevas en el mundo anglosajón y que, en definitiva, no era buen escritor. Por su parte, Vasconcelos había congregado a “lo mejor de la juventud literaria” (*léase* la generación de Ramos) para colaborar con él, a la vez que difundía las ideas que luego plasmaría en *La Raza Cósmica*.²⁵² La consecuencia de todo esto, hace pensar a Ramos que “era el momento de un examen de conciencia”, es decir, que

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 61. Las cursivas son mías.

²⁴⁸ *Ídem.*

²⁴⁹ Samuel Ramos: “Mi experiencia pragmatista” en *O. C. (I)*, pp. 80-82.

²⁵⁰ Samuel Ramos: “Antonio Caso. La Campaña anti-positivista” en *O. C. (I)*, p. 63.

²⁵¹ Samuel Ramos: “Mi experiencia pragmatista” en *O. C. (I)*, p. 84.

²⁵² *Ibid.*, p. 83.

“una revisión de la personalidad de Caso se imponía necesariamente” para emanciparse de él y realizar un nuevo corte en el desarrollo de la cultura mexicana.²⁵³

Como se apuntó más arriba, Ramos había asumido las ideas de José Ortega y Gasset para realizar este recuento histórico. Lo cual nos permite afirmar que, aunque no lo cite textualmente, es la influencia de la obra del filósofo español la que resulta decisiva en su ruptura con Antonio Caso. Pues, si por una parte es justo reconocer que Henríquez Ureña le enseñó a encontrar un sentido en el devenir histórico de las ideas; y si, por otra parte, también es justo atribuir a Vasconcelos su concepción de la responsabilidad del intelectual iberoamericano; es de justicia reconocer que estos dos factores no bastan para explicar la urgencia de Ramos por enjuiciar a su maestro. Más bien pareciera que las ideas contenidas en las *Meditaciones del Quijote*, *El Espectador* y *El tema de nuestro tiempo*, así como las ideas contemporáneas del pensamiento germánico, son las que le permiten a Ramos tener una perspectiva más amplia y más profunda para cobrar conciencia de su momento histórico. El respaldo que ofrece José Romano Muñoz en su artículo “Ni irracionalismo ni racionalismo, sino filosofía crítica” (*Ulises*, número 4, octubre de 1925), terminan por confirmarlo. Probablemente publicado después de “Ramos y yo”, en su texto Romano Muñoz afirmaba lo siguiente:

(...) en filosofía, como en todo, la moda se impone, y hay que reconocer que Bergson ha pasado de moda. Creo asimismo que ha llegado el instante de remozar [*léase*, actualizar] un poco el pensamiento filosófico en México con las *nuevas* y fecundísimas orientaciones de la nueva ciencia cultural germánica (hoy por hoy Alemania parece revivir el espíritu de los buenos tiempos kanthegelianos), así como con el muy rico acervo filosófico italiano de la postguerra –muy poco conocido en nuestro medio–, sin olvidar la contribución de Norte y Sudamérica.²⁵⁴

Romano Muñoz parece obviar a Ortega, pues lo cita a párrafo seguido, además de ser su obra editorial lo que le permite virar hacia el pensamiento germánico.²⁵⁵ Teniendo esto en

²⁵³ *Ibíd.*, p. 84.

²⁵⁴ *Ulises. Revista de curiosidad y crítica*, tomo I, número 4, octubre de 1925, p. 9.

²⁵⁵ Misma sospecha expresada por Patrick Romanell en los siguientes términos: “aunque Romano Muñoz no [lo] dice explícitamente (...) la solución que propone [al dilema entre irracionalismo y racionalismo] es virtualmente la misma que la contenida en la doctrina orteguiana de ‘la razón vital’” (*La formación de la mentalidad mexicana*, El Colegio de México, México, 1954, p. 162). Desde el título de su ensayo Romano parece evocar a Ortega, pues éste había escrito un artículo llamado “Ni racionalismo ni vitalismo” (*Revista de Occidente*, 1924).

cuenta, hay que convenir con Patrick Romanell²⁵⁶ y Juan Hernández Luna en que, a partir de la llegada de la obra orteguiana, comienza un proceso de *germanización* de la cultura filosófica y literaria en México.²⁵⁷ En palabras de Hernández Luna:

Se trata de un movimiento íntimo de la conciencia nacional, que en aquellos días buscaba nuevos horizontes filosóficos más allá del tipo de cultura francesa en la que Caso había hecho su personalidad [*i. e.* tanto el positivismo como Bergson y sus antecesores]. A partir de [1922] (...), la conciencia nacional comienza a virar, por una parte, hacia la cultura alemana y el movimiento filosófico que en España acaudilla Ortega y Gasset, y por otro lado, hacia la cultura marxista leninista que Rusia empieza a propagar después de la revolución bolchevique de Octubre. (...) Ya en el año de 1927 esta nueva conciencia alcanza expresión [con la generación de 1925]. (...) Entonces se inicia francamente una ruptura entre las dos conciencias: la afrancesada, cuyo baluarte representa Caso y la nueva, formada en la filosofía alemana y marxista. El ensayo de Ramos contra Caso, inicia el primer ataque de la cultura hispano alemana a la tradición francesa.²⁵⁸

HIPÓTESIS (1924-1927)

Como puede verse, al correr de los años 20, Ramos experimentó en su espíritu el influjo de múltiples posturas filosóficas a través de sus maestros. Pero, más que eso, lo que obtuvo el joven michoacano fueron distintos ejemplos de cómo hacer filosofía, de cómo llegar a ser filósofo: por parte del gran orador que fue Antonio Caso, por ejemplo, aprendió “cómo la cultura de radio centrada en un núcleo de ideas filosóficas podía integrar una personalidad, un hombre”;²⁵⁹ del humanista Pedro Henríquez Ureña, adquirió la enseñanza de penetrar en los autores sin subordinarse a ellos, además de una perspectiva filosófica de la historia de México; gracias al *maestro de América*, José Vasconcelos, cobró conciencia del compromiso profesional que implica ser un pensador iberoamericano y la misión del filósofo dentro de un contexto social lleno de carencias; y, finalmente, del *espectador* español, José Ortega y Gasset, obtuvo el perfil del hombre contemplativo, del amante de la

²⁵⁶ Véase *ob. cit.*, pp. 160-169.

²⁵⁷ No es posible decir *orteguización* porque, además de su historicismo, su perspectivismo y su raciovitalismo, predominaron también el marxismo-leninismo, el neokantismo y la filosofía de los valores. Tampoco debe hablarse de una *hispanización* del pensamiento mexicano, pues ante todo –hay que dejarlo claro– Ortega era un germanófilo, por no decir que fue el *eurocentrista* por excelencia. De ahí que el término *germanización* incluya, implícitamente, el pensamiento orteguiano.

²⁵⁸ Samuel Ramos: “Antonio Caso. La campaña anti-positivista” en *O. C. (I)*, p. 63.

teoría que extrae el *logos* de las cosas circundantes, su *circunstancia*, para *salvarla* a través del concepto.

No obstante, todo ello no se ve reflejado con claridad en su primer libro “Hipótesis”. Publicado en 1928 por la Secretaría de Educación Pública,²⁶⁰ consiste en una recopilación de diez ensayos sin una unidad temática definida.²⁶¹ De hecho, ni siquiera fueron redactados al mismo tiempo y con el propósito de conformar un libro como tal. Más bien, fueron artículos publicados dentro de un periodo de cuatro años en las revistas culturales *La Antorcha*, *Horizonte* y *Ulises*. El libro aparece en circunstancias un tanto turbulentas: un año después de la polémica con Caso y en el preciso momento en que Samuel Ramos emprende un viaje hacia la Unión Soviética y Europa.²⁶² A esto último se debió que el título original sugerido por su autor, “Estaciones”, fuera cambiado por el de “Hipótesis” sugerido por Andrés Henestrosa (1906-2008).²⁶³ De cualquier manera, el título hacía referencia al modo en que el joven lector había posado sus ojos por las ideas de otros sin detener su marcha en ninguna de ellas de modo definitivo. Había llegado el momento de echar una mirada en retrospectiva para hacer un balance personal de su bagaje filosófico.

Tanto Francisco Larroyo como Juan Hernández Luna se han ocupado de describir el contenido de dichos ensayos en estudios introductorios a su obra. Acerca de los cuales cabe destacar algunas observaciones como, por ejemplo: la imprecisión con que juzgó el siglo XIX, señalada por Larroyo²⁶⁴ y secundado por Hernández Luna;²⁶⁵ la novedad que representó su análisis de una conferencia de Max Scheler, desconocida hasta entonces en el ámbito cultural nacional;²⁶⁶ y, finalmente, el significado crucial de su ensayo sobre Caso, “Mi experiencia pragmatista”, en el cual realizó un examen de su etapa casista y dejó claras sus simpatías y diferencias en torno al trato con su maestro.²⁶⁷ De tal manera que Hernández Luna concluye el análisis de su *opera prima* diciendo lo siguiente:

²⁶⁰ No bajo el patrocinio de Antonieta Rivas Mercado en el sello editorial del grupo Ulises, como afirmaba Juan Hernández Luna (*Samuel Ramos. Etapas...*, *ob. cit.*, p. 193). Para la discusión en torno a la publicación de *Hipótesis*, véase Acosta Gamas, Tayde. *Antes de ser Contemporáneos: Ulises (Formación y desarrollo del grupo 1927-1928)*, Tesis de Licenciatura, FFyL/UNAM, México, 2007, pp. 114-115 y, especialmente, n. 143.

²⁶¹ Cfr. Francisco Larroyo: “Prólogo” en O.C. (I), *ob. cit.*, p. XXI.

²⁶² *Ídem.*

²⁶³ Larroyo, *ob. cit.*, p. XXII.

²⁶⁴ *Ídem.*

²⁶⁵ Hernández Luna, *ob. cit.*, p. 195, n.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 199 y 200.

²⁶⁷ Cfr. Larroyo, *ob. cit.*, p. XXV y Hernández Luna, *ibíd.*, p. 201.

Con la publicación de *Hipótesis* se cierra la primera etapa del filosofar de Samuel Ramos: es la etapa de descubrimiento y de crítica de las filosofías pasadas y de las nuevas que van apareciendo en el horizonte mundial. Es una *etapa de asimilación*, de formación, de amor exaltado a la libertad, de pronunciamientos críticos y de rebeldía filosófica, que Ramos vive sin servilismos de manera ascendente, en línea progresiva, con la mente abierta a todas las manifestaciones del pensamiento y definiéndose cada vez más como un pensador claro, conciso y verídico.²⁶⁸

En resumen, las *estaciones* o *hipótesis* hechas por el joven filósofo, no fueron más que una declaración del entusiasmo o del rechazo que provocaron en él las ideas de los pensadores que marcaron su formación filosófica hasta entonces. Y, hasta cierto punto, eran una especie de manifiesto de la nueva generación respecto a su posicionamiento dentro del panorama de las ideas en México: la de hombres libres de dogmas e independientes de las ideas oficiales; la de pensadores libres que no buscan subordinarse a doctrina alguna sino que, estando en constante actualización y autocrítica, saben distanciarse de cierto sistema una vez que lo encuentran anticuado.

LA OBRA DE ORTEGA Y GASSET EN LA FORMACIÓN ESPIRITUAL DE SAMUEL RAMOS

Ahora bien, uno de los aspectos más relevantes para nuestro estudio, es la relación con sus principales influencias hasta ese momento: Antonio Caso y Ortega y Gasset. Del primero, han quedado claras las objeciones a su obra y su personalidad con base en las nuevas corrientes de pensamiento que descubrió a partir de 1922 gracias a sus charlas con Henríquez Ureña y al comenzar a recibir el influjo de la Revista de Occidente, en 1923. En cuanto a la influencia estrictamente filosófica de Ortega en Ramos, hay que ahondar un poco más tomando como punto de partida dos de los textos publicados en *Hipótesis*. El primero de ellos se titula “Ortega y Gasset. Espectador” y data de 1925. En él Ramos reseña un capítulo del tomo IV de la serie *El Espectador* titulado “Conversación en el «golf» o la idea del «dharma»”, donde Ortega ofrecía una justificación del papel del espectador (el filósofo contemplativo) en la sociedad. El ejercicio de la filosofía no se restringe al interior de las aulas y a determinados horarios, comenta Ramos, sino que se practica en todo momento y sin importar las circunstancias. La filosofía no se relaciona con

²⁶⁸ Hernández Luna, *ídem*. Las cursivas son más.

la vida sólo en los momentos solemnes, sino incluso en los más cotidianos y triviales. “Ortega en su relación intelectual pasa del hecho hasta el pensamiento puro; discute un problema, expone una doctrina a propósito de un incidente banal”.²⁶⁹ Como se mencionó en la polémica, Ramos encontraba una carencia argumental en la oratoria de Caso. En cambio, en Ortega, encontraba un ejemplo de cómo aún en la charla casual se podía filosofar.

El segundo texto propiamente orteguiano de *Hipótesis* es “Mi experiencia pragmatista”, redactado como complemento de su ensayo crítico sobre Caso. Este es el primer testimonio personal de Ramos sobre su propia trayectoria intelectual, desde 1917 hasta 1927. Una lectura atenta al modo en que la expone demuestra que, aun sin citarlo textualmente, el joven filósofo había asimilado ciertos conceptos orteguianos como principios de su propio pensamiento. Entre ellos podemos encontrar, por ejemplo, el concepto de *salvación*, que en las *Meditaciones* significa llevar las cosas al concepto, cuando define su inclinación al conocimiento racional: “para mí el afán sapiente es un deseo de salir fuera de uno mismo, con un afán ético, si se quiere –llámese ‘cultura’ o ‘salvación’– lo importante es que el espíritu se ensanche mediante las aportaciones del conocimiento externo”.²⁷⁰ Otro es el “beatismo de la cultura” que Ortega utiliza en *El espíritu de la letra* (Revista de Occidente, julio de 1925), cuando se refiere al modo como se ha exaltado a los griegos sin comprenderlos; actitud que Ramos atribuye a Caso. Incluso el concepto de “deshumanización”, es decir, la eliminación de “resistencias sentimentales” se encuentra presente en sus reflexiones sobre la personalidad de su maestro.²⁷¹

Insistiendo en el cambio de rumbo de la filiación filosófica de Ramos hay que señalar que la interpretación de su breve trayectoria intelectual, desde su paso por el positivismo y el bergsonianismo hasta su reciente vena orteguiana, está basada en una perspectiva vitalista de la filosofía. Si analizamos detenidamente el recuento de su biografía, nos encontramos con que la solución a los conflictos sobre su vocación en el bachillerato (una cuestión vital para él),²⁷² los resuelve en el pragmatismo de corte

²⁶⁹ Samuel Ramos: “Ortega y Gasset, Espectador” en *O. C. (I)*, p. 51.

²⁷⁰ Samuel Ramos: “Mi experiencia pragmatista” en *O. C. (I)*, p. 81.

²⁷¹ Véase *ibíd.*, p. 85. El mismo concepto de deshumanización se encuentra expresado un par de ocasiones en su ensayo “El irracionalismo” (véase *op. cit.*, p. 71), también recogido en *Hipótesis*. Dicho concepto es definido por Ortega en *La deshumanización del arte*, publicado por Revista de Occidente en 1925.

²⁷² Samuel Ramos: “Mi experiencia pragmatista” en *O. C. (I)*, p. 79.

bergsonianos enseñado por Caso.²⁷³ Pero como el anti-intelectualismo y el intuicionismo le “inspiraban horror” por sus implicaciones epistemológicas,²⁷⁴ pronto desertó del pragmatismo para explorar nuevas corrientes. Confiesa Ramos que:

No sólo yo, sino una generación entera ha recibido [el influjo de Caso] (...), y si esta generación quiere ser algo, tiene que definirse a sí misma confrontándose en primer lugar con la inmediatamente anterior que la engendró. (...) Yo poseía todos los datos para hacer un juicio sobre Caso. (...) En México yo soy el único de mi generación que está de vuelta del casismo; el único, por lo tanto, que lo ve desde una perspectiva distante, necesaria para hacer su apreciación justa.²⁷⁵

¿Cuáles eran esos “datos” que poseía de modo tan exclusivo Samuel Ramos? Menciona que por haber militado en el “partido” de Caso estaba en especiales condiciones para juzgarlo, pues considerarlo desde todos sus ángulos. Sin embargo, pareciera que esa “perspectiva distante” de la que se jacta, le viene más bien de su amplia actualidad filosófica y, muy especialmente, por su apropiación de algunos conceptos (como los ya citados) y del método teórico orteguiano.

Por último, pero no menos importante, es que desde aquellos años Samuel Ramos tuvo la inquietud de formar discípulos, una de las deficiencias que veía en la enseñanza de Caso. Prueba de ello es la formación de un grupo de investigación junto algunos de sus alumnos, entre los cuales se contaban Manuel Moreno Sánchez, Andrés Iduarte, José Muñoz Cota, José Muro Méndez, Baltazar Dromundo y, el más conocido por su obra posterior, Andrés Henestrosa. Tal agrupación fue conocida como el “C.I.D.”, cuyas siglas significaban Centro Intelectual Deportivo y se fundó, aproximadamente, en 1926. La fecha es incierta, pero si tomamos en cuenta que Muñoz Cota menciona que el grupo se formó después de una visita a la casa del maestro en la que había comentado *La deshumanización del arte*,²⁷⁶ tuvo que ser después de septiembre de 1925. Otro dato para fijarla nos lo ofrece Hernández Luna, quien afirma que “las reuniones del C.I.D. se celebraban por lo regular en la casa de Antonieta Rivas Mercado”, en el momento en que “comenzó a proyectarse la

²⁷³ *Ibid.*, p. 82.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 80-82.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 84-85.

²⁷⁶ José Muñoz Cota: “Evocación del maestro” en Palacios, Adela. *Nuestro Samuel Ramos*, A. del Bosque, México, 1960, pp. 82.

publicación de la revista *Ulises*".²⁷⁷ Este parece un dato más bien curioso que poco tiene qué ver con la relación de Ramos con la obra de Ortega, pero la realidad es que la conjunción de inteligencia y deportividad es de cariz netamente orteguiano. En su "Carta a un joven argentino que estudia filosofía" que —como se dijo antes— fue reproducida en *Antorcha*, encontramos las siguientes líneas:

Todo el que incita a los jóvenes para que abandonen el sublime deporte cósmico que es la juventud y salgan de ella a ocuparse en las cosas llamadas «serias» —política, reforma del mundo— es, deliberada o indeliberadamente, dañino. (...) En lugar de invitar al joven a hazañas patéticas, de falsa gesticulación solemne, yo le diría: «Amigo mío: ciencia, arte, moral inclusive, no son cosas «serias», graves, sacerdotales. Se trata meramente de un juego. [»] (...) [La] ciencia, la mejor ciencia, por ejemplo, la filosofía, ríe y sonríe en los diálogos de Platón con un ruido un poco de algazara escolar. Cosa nada sorprendente si se advierte que la filosofía se inventó por unos viejos sonrientes en conversación con los muchachos (...)»²⁷⁸

La misma idea se encontraba ya en *El tema de nuestro tiempo* (1923),²⁷⁹ reaparecerá en *La deshumanización del arte* (1925)²⁸⁰ y quizá tendrá su expresión más enfática en *El origen deportivo del Estado* (fechado en 1924, pero publicado hasta 1930).²⁸¹

Bajo este panorama, extraído directamente de las fuentes directas de ambos autores, podemos observar que la relación intelectual establecida por Ramos con Ortega fue casi tan cercana como la tuvo José Gaos en España. Por ello, es preciso decir que la influencia de Ortega sobre Ramos se dio de manera *directa*, por medio de sus propios escritos, y al mismo tiempo *indirecta*, a través de las selectas colecciones editadas por *Revista de Occidente*. Esta ambivalente influencia de Ortega se traduce, principalmente, en una manera de concebir la filosofía (como salvación) y un rigor argumentativo (basado en las corrientes actuales de pensamiento) que Ramos comenzará a madurar hacia finales de los años 20. Esto, sumado a una estancia en el extranjero, terminará por completar su

²⁷⁷ Hernández Luna, *ob. cit.*, p. 124.

²⁷⁸ José Ortega y Gasset: "Carta a un estudiante argentino que estudia filosofía" en *Obras Completas II*, Madrid, 1963, p.

²⁷⁹ En él se define el deporte como "un esfuerzo lujoso, que se entrega a manos llenas sin esperanzas de recompensa, como un rebose de íntimas energías. De aquí que la calidad del esfuerzo deportivo sea siempre egregia, exquisita" (*O. C. tomo III*, p. 195).

²⁸⁰ Véase el apartado "La intrascendencia del arte", donde Ortega identifica al arte nuevo, es decir, a las vanguardias, como un ejercicio de puerilidad, hecho por juego y por deporte (*ibíd.*, p. 383-358).

²⁸¹ Véase *O. C. tomo II*, pp. 607-623.

formación espiritual y le otorgará los instrumentos conceptuales que le permitirán construir sobre bases sólidas una crítica filosófica de la cultura mexicana.

CAPÍTULO III

EL ÚLTIMO TRAMO

EN SU FORMACIÓN: LA

INDEPENDENCIA ESPIRITUAL

En la biografía de Samuel Ramos, Juan Hernández Luna ubica la “emancipación mental” del filósofo en el momento de su polémica con Antonio Caso. No obstante, por la innegable dependencia de Ramos respecto al pensamiento de Ortega y Gasset y las corrientes del pensamiento alemán divulgadas por Revista de Occidente, pareciera que aún le faltaba un último peldaño que alcanzar para llegar a la plenitud de su formación. Si al llegar a la Ciudad de México, alrededor de 1917, había comenzado su formación filosófica en la cátedra de Caso, para 1927 Ramos se había ganado con creces el reconocimiento de sus maestros y la admiración de sus contemporáneos. El joven michoacano había comenzado a ejercer su carrera de filósofo en 1922 enseñando “Introducción a la Filosofía” en la Escuela Nacional Preparatoria y las materias de Lógica y Ética en la Escuela Nacional para Maestros.²⁸² Al poco tiempo, debido a su gran manejo de los temas, Antonio Caso le cedió su cátedra de “Problemas filosóficos”. Asimismo, ese mismo año lo invitaron a colaborar, probablemente por recomendación de Pedro Henríquez Ureña, en la *Revista Moderna* donde presentó su ensayo “Ideas filosóficas en México después de la Reforma”; y, poco después, publicó una reseña sobre el libro de Caso *Ensayos críticos y polémicos* en la revista *Vida Mexicana*.

Conforme fueron llegando de España los libros de la editorial Calpe y Revista de Occidente, a partir de 1923, Ramos fue integrando a sus cursos algunas ideas filosóficas ignoradas en México. De tal manera que, a la vez que ganaba experiencia como profesor, iba aumentando su reputación la “promesa de filósofo”, como lo llamara Vasconcelos al dejarlo al frente de *La Antorcha*. Su afán de profundizar en el cultivo de la filosofía había llegado a tal grado que lo que no encontraba traducido, quiso buscarlo en sus idiomas originales. En 1923 ya dominaba el francés, razón por la cual colaboró traduciendo a Plotino, junto a Cosío Villegas y Eduardo Villaseñor, para la *Colección de Clásicos de la Universidad*. Asimismo, por aquellos años comenzó a estudiar a Benedetto Croce y Giovanni Papini directamente en italiano, gracias a su paso por la Escuela de Altos Estudios.²⁸³ En 1924 comenzó a publicar en *La Antorcha*, junto a José Vasconcelos y sus

²⁸² Martha Rodríguez: “Biografía de Samuel Ramos” en Palacios, *ob. cit.*, p. 94.

²⁸³ Hernández Luna, *ibíd.*, p. 147.

compañeros de generación. En aquella revista anunciaría la publicación de su traducción del *Breviario de Estética* de Croce, publicada por la Editorial Cultura en 1925.

Aquel año resultó crucial para los jóvenes de su generación y para la intelectualidad mexicana, en general. Siendo ávidos y entusiastas lectores de la *Revista de Occidente*, decidieron poner en marcha la creación de proyectos literarios y políticos que les permitieron imprimir una nueva dirección a la cultura en México. La influencia de Ortega y Gasset en ésta llegaría a su clímax ese año, pues no sólo asumieron sus ideas, sino que lo tomaron como punto de partida para fundar una nueva época en la cultura del México posrevolucionario. Por su parte, la autoridad del joven Ramos en cuestiones éticas y estéticas valió que lo invitaran a colaborar en las revistas *Horizonte* y *Forma* durante 1926. En aquel momento contaba con algunos discípulos, junto a los cuales formó el Centro Intelectual Deportivo (CID) para discutir temas de actualidad filosófica. Para entonces su cátedra empezaba a destacarse en virtud de los autores que daba a conocer por vez primera en México, como el mismo Ortega, Max Scheler, Edmund Husserl y Wilhelm Dilthey, a quienes conoció probablemente por el libro de August Messer *La filosofía actual*, traducido y publicado por Revista de Occidente en 1925.

Simultáneamente, en 1926, junto a los futuros Contemporáneos, entró en contacto con Antonieta Rivas Mercado y formaron el grupo Ulises. En torno a ella proyectaron la publicación de una revista y un teatro, además de organizar tertulias en su casa para discutir temas de interés literario. Uno de los acontecimientos de mayor trascendencia es que en dichas tertulias comenzaron a tomar cuerpo las reflexiones de Samuel en torno a la conciencia nacional recientemente despertada. De ello nos da noticia Andrés Henestrosa:

Creo que toda investigación posterior acerca de lo mexicano partió de las reuniones en casa de María Antonieta, de esa inquietud que en cierta forma encauzaba y capitaneaba con su talento, su cultura y su fortuna esa gran mujer. Ella estimuló a Daniel Cosío Villegas su preocupación por la *Sociología mexicana*, que con dinero de ella publicó en aquel tiempo en pequeños cuadernos. El afán de Samuel Ramos por estudiar al mexicano y su cultura, igualmente partió de aquellas reuniones, plasmándose después en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*.²⁸⁴

²⁸⁴ Andrés Henestrosa: “Antonieta Rivas Mercado” en *Novedades*, noviembre de 1978, citado en Hernández Luna, *ibíd.*, p. 156.

No es posible dar por completamente cierto este testimonio, pues al parecer los apuntes de la *Sociología Mexicana* datan de 1924 y 1925, fecha en que Antonieta estaba fuera de México.²⁸⁵ Pero lo que sí podemos conceder, si bien con la reserva de otorgarle todo el crédito a la escritora, es que acaso su estímulo resultara decisivo para la realización de los proyectos individuales de cada miembro.

En 1927 se lograría publicar la revista *Ulises* y en durante 1928 se fundaría el Teatro del mismo nombre y comenzaría a publicarse *Contemporáneos*, revista que sobrevivió hasta 1931. Junto a sus compañeros de generación, quienes ocupaban importantes puestos en centros educativos y oficinas de gobierno, Samuel Ramos había llegado a formar parte de la élite intelectual de México. Herederos legítimos de los primeros frutos de la Revolución, discípulos dignos de los ex miembros del Ateneo de la Juventud, aprovecharon su momento histórico para darle un impulso decisivo a la cultura nacional. Sin embargo, no todas sus obras fueron bien recibidas. Más bien, haciendo el balance general, podría decirse que fueron una generación incómoda y antipática. Su confrontación con la Generación del Centenario, comenzada en 1923 y desarrollada entre 1925 y 1927, sería culminada en una última polémica en el transcurso de 1932. Empero, antes de pasar al desenlace, es preciso realizar el recuento del tránsito entre una y otra década siguiéndole la pista a nuestro filósofo.

CONTEMPORÁNEO DE TODOS LOS HOMBRES

Si en el fondo de las disputas generacionales subyacían motivos políticos e intereses económicos, por otra parte, las diferencias en los aspectos ideológico y cultural no podrían explicarse únicamente por aquéllos. Tanto en los miembros de una y otra generación se dio el caso de que algunos de ellos, en virtud de sus capacidades intelectuales, lograron adaptarse a los cambios gubernamentales y sociales manteniendo una meta muy clara: la modernización del país en todos los ámbitos. Ejemplos de este tipo los encontramos desde Justo Sierra y Ezequiel A. Chávez, hasta Martín Luis Guzmán, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, Mariano Azuela y Alfonso Reyes, por mencionar a las generaciones antecesoras. En cuanto a la nueva generación, cabe destacar a Manuel Maples Arce, Diego

²⁸⁵ Véase Gamas Acosta, *ob. cit.*, pp. 19-26. En carta a Alfonso Reyes, del 21 de julio de 1926, comenta Antonieta que tomaba un curso de verano con Cosío Villegas sobre “Indagaciones y problemas políticos de México”, refiriéndose probablemente a su clase de Sociología (*ibíd.*, p. 22).

Rivera, Daniel Cosío Villegas, Manuel Gómez Morin, Vicente Lombardo Toledano y, especialmente, los Contemporáneos. Se puede discutir mucho acerca de sus vidas personales, del modo en que consiguieron continuar en la vida pública a pesar de las tribulaciones que atravesó el país durante la primera mitad del siglo XX. No obstante, lo que resulta indiscutible es su contribución en la construcción de un país que, aunque sea por una temporada, pudo jactarse de tener hombres y mujeres a la altura de los tiempos. La reputación que gozó México a nivel internacional a mediados del siglo pasado y que para nosotros resulta extraña, se forjó en intensas luchas por conservar un modelo cultural enfocado en el mejoramiento de las condiciones sociales.

Entre los forjadores que estuvieron en esa lucha Samuel Ramos no fue una excepción. Por supuesto que, comparado con la obra política de hombres de acción como Vasconcelos o Lombardo Toledano, pareciera que la obra literaria de los ateneístas o los Contemporáneos quedaría reducida a una nota a pie de página de los libros de historia. Sin embargo, al igual que Nietzsche, si observamos con atención los grandes hitos de la historia, podemos afirmar que “las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo”.²⁸⁶ Las manifestaciones culturales, después de todo, son expresiones que responden a un cierto estado de cosas, a una época específica y que surgen a partir de la dialéctica mantenida entre las consciencias en ella presentes. En ese sentido, tanto las obras materiales como las obras intelectuales se encuentran en una relación de ida y de vuelta con su contexto histórico. Por ello, hay que considerar a las segundas tan importantes como a las primeras. Especialmente si, como en el caso de México, la educación y la política han estado estrechamente vinculadas.

ENTRE CONTEMPORÁNEOS SOVIÉTICOS

Se desconocen los motivos y las razones exactas por las cuales Samuel Ramos fue elegido, junto a Diego Rivera, Miguel Palacios Macedo y Guadalupe Rodríguez, como delegado de México en los festejos de la Revolución de Octubre, en 1927 celebrados en Moscú. Tampoco se sabe cuánto tiempo permanecieron en la Unión Soviética. Lo único que sabemos es que fueron designados por el Secretario de Relaciones Exteriores, Genaro

²⁸⁶ Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra* (3^o ed.), Alianza, Madrid, 2011, p. 249. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

Estrada, y que durante algunos días Diego y Samuel mantuvieron profundas charlas acerca del estado de la cultura socialista.²⁸⁷ Todo parece indicar que ambos quedaron decepcionados respecto a las grandes expectativas y la admiración que se le tenía en México en aquél momento. En nuestro país la URSS era sinónimo de régimen popular, pero en cuanto a pintura Rivera observó que los artistas rusos no habían logrado expresar la revolución bolchevique conforme a la sensibilidad “proletaria”, sino que practicaban un “arte burgués de mal gusto”.²⁸⁸ En cuanto a filosofía, Ramos se dio cuenta que los estudiantes parecían ignorar todo lo que no fueran Hegel, Marx y Engels

(...) de manera que Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, en suma, todos los grandes filósofos occidentales del pasado, sencillamente no existían para ellos. Engels y Marx representan para la filosofía soviética lo que Platón y Aristóteles para la escolástica. Lenin es, con sus comentarios y reformas al marxismo, el Santo Tomás de la escuela. (...) Para la filosofía soviética no existe la verdad objetiva de alcance universal, sino que descansa en el dogma de una filosofía burguesa y una filosofía del proletariado.²⁸⁹

El amplio horizonte artístico y literario que habían obtenido en México durante largos años de discusión entre los valores nacionalistas y cosmopolitas, les permitieron juzgar con rigor a un régimen que, en lugar de inspirarles admiración, les provocó repulsa. Sin duda los mexicanos habían llegado a un nivel de madurez intelectual que les permitía ser conscientes de los defectos de una cultura hermética y homogenizada.

Por otra parte, también pudo haber sido un motivo de confianza en sí mismos y en los valores particulares de México ante el resto del mundo, de su propio valer frente a los hombres de otras naciones. Tal experiencia pudo haberles dado el último empuje para realizar una obra que habían comenzado en México, pero que aún no habían llevado a buen término: llegar a percibir su realidad en igualdad de dignidad que la del resto del mundo. Así, Diego parece haber obtenido los elementos que le faltaban para completar el cuadro de su “Epopeya del pueblo mexicano”, la cual plasmaría en los murales del Palacio Nacional.²⁹⁰ Mientras que Ramos, fiel testigo de las ideas de su compañero y amigo, así como *espectador* atento de los reveses de nuestro pueblo a través de su historia, iba cultivando en su interior nuevos criterios y conceptos para entender al mexicano. En este caso singular,

²⁸⁷ Hernández Luna, *ob. cit.*, p. 205.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 207.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 209.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 210.

además de obtener una perspectiva más amplia de la pintura mural,²⁹¹ sus conversaciones con Diego Rivera le permitieron agudizar sus reflexiones filosóficas de la cultura en México. De tal guisa se iba germinando el “Sueño de México”, su primer ensayo de estética dedicado a la pintura mural.

ENTRE CONTEMPORÁNEOS EUROPEOS (1927-1929)

Juan Hernández Luna nos refiere que “terminadas las fiestas en Rusia, Samuel Ramos se desprendió del grupo (...) para dirigirse a Colonia, Frankfurt, Viena y París”.²⁹² Sin embargo, todo parece indicar que dicho itinerario no estaba contemplado cuando partió hacia la URSS, pues su familia lo esperaba de vuelta pasados los festejos.²⁹³ Lo cual pone en entredicho el testimonio ofrecido por Adela Palacios, quien refiere así su travesía: “La Universidad, convencida de que Ramos tenía talento, lo mandó en 1927 a que estudiara Filosofía en la Sorbona de París, (*sic*) y en la Universidad de Roma”.²⁹⁴ Dado que si lo tomáramos por verdadero, la “alarma” de su familia no habría llegado a la embajada, como también menciona su biógrafo. Además, claro está, que en todo caso Ramos fue enviado inicialmente a la Unión Soviética y no a Europa. Por ello, es necesario recurrir al tercer y, probablemente, último testimonio respecto al tema, ofrecido por uno de sus amigos cercanos. En sus *Memorias*, Daniel Cosío Villegas recuerda así su encuentro con el filósofo en París:

No supe qué institución o qué protector le dio a Samuel dinero para el viaje y para “sobrevivir” (como él mismo decía) en Francia; pero de seguro la suma debió ser limitada. (...) Vivía en un hotel barato, y comíamos habitualmente en “A l’Auberge Polonais” por siete francos, servicio y garrafa de vino incluidos. (...) En todo caso, llegó un momento en que Samuel comenzó a decir, casi a diario: “¡Y pensar que sólo me quedan cincuenta dólares para toda la vida!... ¡Y pensar que sólo me quedan cuarenta y cinco dólares para toda la vida!” Y así sucesivamente, hasta que al fin, Samuel tuvo que meterse en un barco que lo regresó a México.²⁹⁵

²⁹¹ *Ibid.*, p. 211.

²⁹² *Ibid.*, p. 213.

²⁹³ *Cfr. ídem.*

²⁹⁴ Archivo Samuel Ramos, folio 1.1.10. Biografía póstuma, fechada en junio de 1962.

²⁹⁵ Cosío Villegas, *ob. cit.*, pp. 126 y 127.

Por lo tanto, queda descartado Genaro Estrada como posible “protector”. Dado que, siendo amigo íntimo de Cosío Villegas, lo natural sería que éste lo averiguara tarde o temprano.

Lo más probable es que quien haya auspiciado su temporada de estudios en Europa fuera el Secretario de Educación, José Manuel Puig Casauranc. Después de todo él había apadrinado a Salvador Novo para dirigir, junto a Gabriel Ledesma, la revista *Forma* (1926-1928) y había otorgado algún apoyo para la publicación del primer número de *Ulises*.²⁹⁶ El voto de confianza del secretario hacia Contemporáneos, quizá fuera también la razón por la que *Hipótesis* fue publicado por la misma secretaría en 1928. Ello cuadraría con la noticia de Adela, pues el patrocinio de la estancia de Ramos en la Universidad de Roma y en la Sorbona, estaba justificada por sus vastos conocimientos filosóficos y su dominio de los idiomas extranjeros. Asimismo explica que, al dejar la secretaría Puig Casauranc en agosto de 1928, Ramos se viera limitado en sus recursos para permanecer en Francia. Por otra parte, la fecha exacta de su regreso a México no ha sido encontrada por ninguna parte. La única pista que tenemos es una nota en el número 14 de *Contemporáneos* (julio de 1929), donde se anuncia que ya está de vuelta (como veremos en el siguiente apartado).

Dejando de lado el misterio de las razones y los medios que hicieron posible la peregrinación del filósofo en Europa, es momento de discutir la relevancia que tuvo ésta experiencia en el último tramo de su formación. Lo primero que hay que señalar es que, sin obviar la falta de documentación respecto a los detalles de su itinerario, podemos trazar las líneas principales de sus diferentes estancias por medio de tres documentos que consisten en dos postales a Eduardo Villaseñor y las *Memorias* de Cosío Villegas, citadas anteriormente. Por medio de éstas últimas, sabemos que su último destino fue París (del cual hablaremos después). En cuanto a las primeras, nos ofrecen tan sólo una idea de cómo pudo haber sido su trayecto desde Moscú hasta el centro de Europa. La primera postal la envió Ramos desde Berlín el 27 de noviembre de 1928 y rezaba así:

Querido Eduardo:
Sentí mucho no haberte saludado en México antes de salir. Me

²⁹⁶ Cfr. Gamas Acosta, *ob. cit.*, pp. 47-50.

he desquitado bien de la
<ordinal> vida sedentaria.
En algo más de un mes
N. York, París, Moscú y
ahora Berlín. ¿Quieres
mandarme noticias tuyas?
Un abrazo de tu amigo
Samuel R.²⁹⁷

Lo cual quiere decir que, posiblemente, la delegación mexicana tomara un avión desde Nueva York hacia París para, desde ahí, dirigirse hasta Moscú. Cuando el filósofo se desprendió del grupo, ya no volvió a París para el viaje de vuelta, sino que se desvió para Alemania. En la postal únicamente se menciona Berlín, pero Juan Hernández Luna dice que cuando su familia notó que no regresaba hacia la fecha esperada, “recurrió a nuestra embajada para saber de él”.²⁹⁸ Podemos conjeturar que de Berlín pasó al resto de las ciudades alemanas que menciona en la postal que envió a su familia como respuesta, es decir, Colonia y Frankfurt. Menciona Hernández Luna que Ramos pasó por estas ciudades en busca de Max Scheler,²⁹⁹ pero al enterarse de que estaba grave de salud (por lo cual murió en mayo de 1928), decidió ir en busca de Alfred Adler. Por ello, es probable que en las ciudades alemanas haya estado muy poco tiempo, quizá tan sólo unos días, considerando que sus recursos eran limitados.

En contraste con esto, parece que en Viena sí se detuvo algún tiempo. Según Hernández Luna, ahí fue donde conoció personalmente a Alfred Adler (1870-1937), con quien pudo conversar y tomar parte de un curso para maestros en el Instituto Pedagógico de Viena.³⁰⁰ Ahora bien, antes de asumir el hecho innegable del aprendizaje que obtuvo Ramos del psicoanalista, cabe preguntarse por qué decidió dirigirse directamente a Viena, específicamente para conocerlo a él. La pregunta no es ociosa, si tomamos en cuenta que la *Revista de Occidente* no publicó ni un solo artículo del austriaco y que las traducciones, aún al inglés o al francés, eran muy escasas. Es imposible dar una respuesta definitiva al

²⁹⁷ Archivo Samuel Ramos, folio 1.3.3V. Transcripción mía, las palabras entre signos (< >) indican una palabra poco legible. Cabe decir que la fecha sólo indica día y mes, el año se dedujo por otros testimonios.

²⁹⁸ Hernández Luna, *ibíd.*, p. 214.

²⁹⁹ *Ídem.*

³⁰⁰ *Ibíd.*, p. 215.

respecto, pero no sería demasiado especular que Ramos lo conociera, o bien por el médico José Torres Orozco, o bien por Ezequiel A. Chávez. Los análisis que hizo el primero sobre el estado mental de los neurasténicos, se aproximan mucho a los planteamientos de Adler sobre el complejo de inferioridad. En cuanto a Chávez, era el experto por excelencia en materia psicológica en México y estaba a punto de publicar su libro *La psicología de la adolescencia* (Editorial Cultura, 1928). En esta última obra el médico hablaba, entre muchos otros temas, del sentimiento de inferioridad y los conflictos que surgen en una cultura por falta de una correcta orientación de sus ciudadanos al atravesar por aquella etapa crucial de su vida. Por si fuera poco, el libro estaba dirigido a los profesores de la Escuela Nacional de Maestros, donde Ramos impartía clases desde 1922. Lo que no podemos negar, en todo caso, es que el filósofo contaba con tres fuentes principales de información a mediados de los años 20, a saber: la *Revista de Occidente*; las librerías, principalmente la de los hermanos Porrúa; y sus colegas y amigos que habían estado en el extranjero. Descartada la primera y suponiendo que por medio de la segunda difícilmente pudiera conseguir las versiones en alemán, a menos que fuera bajo pedido; lo más lógico sería que hayan sido sus maestros quienes le dieron a conocer las teorías psicoanalíticas de Adler.

El hecho es que Ramos estaba en Viena, frente a uno de los ex-discípulos más destacados de Sigmund Freud, buscando en sus cursos algo en particular. Qué era ése algo tan específico, nos lo revela el siguiente testimonio de Hernández Luna:

Aquellas conferencias y conversaciones y las visitas a las clínicas de psicoterapia adlerianas, confirmaron a Ramos en la idea –ya concebida en México– de emprender una caracterología del mexicano, describiendo sus morbos y tribulaciones y explicándolos por el sentimiento de inferioridad.³⁰¹

Sumado a la noticia de que Ramos había leído algunos de sus libros antes de su viaje,³⁰² va reforzando la sospecha de que, incluso antes de la polémica con Antonio Caso, el filósofo michoacano ya estuviera germinando, por lo menos, algunas de las ideas que luego expondría en *El perfil del hombre y la cultura en México* (cuestión que trataremos con mayor detalle en el siguiente apartado). La aprehensión del método analítico del psicólogo sería, entonces, uno de los mayores frutos de aquél viaje por Europa. Pues, aun descontando

³⁰¹ *Ídem*. Las cursivas son mías.

³⁰² *Ibíd.*, p. 214.

toda la teoría que pudo haber asimilado en sus lecturas, la observación directa de la aplicación del psicoanálisis adleriano, debió ser tan contundente como para convertirla en el fundamento principal de sus ideas sobre los mecanismos de defensa del mexicano.

Dejando atrás Viena, otro de sus destinos fue Italia. Suele decirse que Samuel Ramos estudió en la Universidad de Roma, pero no se sabe a bien cuánto tiempo estuvo ahí ni qué tipo de cursos o de estudios hizo. Cabría preguntarse incluso, si fue por cuenta propia o enviado a propósito de algún asunto en particular. Lo único que sabemos es que llegó a Niza alrededor de abril de 1928, fecha fijada a partir de su segunda postal a Eduardo Villaseñor:

¿Qué pasó con tu
libro? Leí un frag-
mento de él en Uli-
ses, que está bien.
Ahora voy rumbo a
Italia. Desde allá te
prometo contestar a una
carta tuya que re-
cibí en París. Mis
mejores deseos y un
saludo cordial.

Samuel Ramos³⁰³

Al igual que la anterior, la postal sólo señala el día y el mes en que fue escrita. El año se deduce a partir de la mención que hace del fragmento del libro de Villaseñor publicado en *Ulises*. En cuestión se trataba de “Éxtasis”, recogido en el número 6 de la revista, correspondiente al mes de febrero de 1928. Finalmente, dado que Cosío Villegas señala que habiendo mermado sus pocos recursos Ramos tomó un barco de vuelta desde París, se descarta que haya estado en Italia para 1929. Lo que sí resulta imposible saber son los motivos de su paso por la Universidad de Roma. Buscar a Benedetto Croce o a Giovanni Papini parece una razón insuficiente, ya que no volverá a tratar de ellos en sus textos posteriores. Su estancia en Italia se limita a una anécdota, a falta de mayor documentación.

³⁰³ Archivo Samuel Ramos, Folio 1.3.1V. Transcripción mía.

El último destino de nuestro *Ulises filósofo*, como se llamó a sí mismo en “Mi experiencia pragmática”, sería entonces la capital francesa. En París Samuel Ramos estaría, por lo menos, un semestre o poco más tomando las lecciones del aclamado Nobel de Literatura, Henri Bergson, y del sociólogo ruso Georges Gurvitch. Aunque parezca extraño, fueron los cursos sobre filosofía alemana contemporánea de éste último los que resultaron de mayor trascendencia para el mexicano. Gurvitch había adquirido notoriedad por introducir la corriente fenomenológica en sus cursos de La Sorbonne. Entre 1928 y 1929 Ramos tomó los cursos que, muy probablemente, dieron origen a su libro *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, publicado en París en 1930. Samuel Ramos había conocido a Scheler leyéndolo directamente en los libros editados por Revista de Occidente. En cuanto a Husserl, seguramente lo conocía de manera indirecta, por medio del libro de August Messer *La filosofía actual*, también publicado por la editorial española en 1925.³⁰⁴ Heidegger era la verdadera novedad, pues acababa de publicar su libro más célebre *Sein und Zeit* en 1927. Lo cual pudiera indicar que Ramos fue uno de los primeros hispanohablantes en conocer su obra, junto a José Ortega y Gasset –quien, por cierto, se cuidaría mucho de traducirlo debido a motivos personales–. Incluso pudo haber sido el filósofo mexicano quien lo diera a conocer a los Contemporáneos, quienes se acercarían a su filosofía atraídos por conceptos como el de *ser para la muerte*, la *angustia* y el *aburrimiento*.³⁰⁵

LA VUELTA A MÉXICO: ENTRE CONTEMPORÁNEOS (1929-1931)

Habiendo pasado más de un año y medio desde el anuncio de su partida a la Unión Soviética (*Ulises*, núm. 5, diciembre de 1927), se anunciaba el regreso de Samuel Ramos a México en la revista *Contemporáneos* (núm. 14, julio de 1929). En la sección *Acera*, se insertó una nota titulada “Ramos, la comedia y el vitáfono” firmada por Marcial Rojas, pseudónimo compartido por Jaime Torres Bodet y Bernardo Ortiz de Montellano. En ella se ponía escuetamente: “Reaparece Samuel Ramos. Ha rejuvenecido, como todos los que regresan de Europa”.³⁰⁶ A lo cual seguía la descripción de una de las habituales tertulias

³⁰⁴ La primera traducción de Husserl publicada por Revista de Occidente se daría hasta 1929, con la versión de las *Investigaciones* en cuatro tomos, a cargo de Manuel García Morente y José Gaos.

³⁰⁵ Véase Díaz Ruanova, Oswaldo. *Los existencialistas mexicanos*, Ed. Rafael Giménez Siles, México, 1982.

³⁰⁶ *Contemporáneos*, tomo IV, núm. 14, julio de 1929, p. 353.

junto a sus amigos de *Contemporáneos* en algunos cafés y comedores de la Ciudad de México. De los detalles del viaje no se dice absolutamente nada, ni una sola alusión de Rusia. Lo próximo será la reaparición pública de Ramos con la primera parte de su artículo “El caso Strawinsky” (*sic*), anunciado en la portada del número 15 (agosto de 1929). En esta primera parte, según las propias palabras del autor, se desarrollaba “una teoría de la música haciéndola derivar de la naturaleza motora de la emoción, lo cual explica que la esencia de la música pura sea un cierto movimiento vital”. Para lo cual tomó al compositor ruso como modelo, pues “es uno de los artífices más notables de la música de la acción en la era contemporánea”.³⁰⁷ En cuanto a la segunda parte, publicada en el siguiente número (núm. 16, septiembre de 1929), trataría sobre la “conversión” del músico al clasicismo, “tal vez el problema más interesante del caso Strawinski (*sic*)”.³⁰⁸

Cabe señalar que, aunque se había anunciado su reaparición en julio, poco se sabe de los detalles de su nombramiento como Jefe de la Oficina de Extensión Universitaria. Lo único de que tenemos constancia es del documento, emitido por el Secretario General de la Universidad Nacional, José López Lira, donde se aceptaba su renuncia a dicho empleo el 16 de septiembre de 1929.³⁰⁹ Es probable que, para entonces, la turbulenta vida política del país (Obregón había sido asesinado y Vasconcelos se lanzaba como candidato a la presidencia), hubiera dividido nuevamente las facciones entre las distintas posturas nacionalistas. Esto pudo haber determinado el cese directo de Ramos, o bien, su voluntaria renuncia. Por otra parte, en aquél preciso momento la Universidad acababa de obtener su autonomía, motivo de sobra para aumentar las convulsiones internas en el mundo intelectual. Lo cual pudo haber sido también una de las causas por las que el filósofo presentó su renuncia, debido a su inconformidad con la penosa situación de la vida universitaria. En un artículo de 1938, titulado “Patología de la Universidad”, Ramos hablaría al respecto de esta forma:

No cabe duda que en las agitaciones universitarias de los últimos años, no todo ha sido espíritu de negación y anarquía, sino también un anhelo de cambiar y mejorar las cosas. La Universidad ha querido alcanzar algo bueno, pero nunca ha sabido definir qué es lo que quiere. La primera explosión de esa ciega inquietud fue el año de 29, asumiendo

³⁰⁷ Samuel Ramos: “El caso Strawinsky” en *Contemporáneos*, tomo V, núm. 16, septiembre de 1929, p. 112.

³⁰⁸ *Ídem*.

³⁰⁹ Archivo Samuel Ramos, folio 1.3.4.

proporciones de tal manera graves que el gobierno, para quitarse de encima un problema que ya le resultaba enojoso, dio autonomía a la Universidad, con gran sorpresa de los dirigentes del movimiento, que ni siquiera habían pensado en ella (...) desde entonces empezó para la Universidad una serie de desgracias que parece interminable. Varios regímenes se han sucedido ensayando diversas actitudes, ninguna de las cuales pudo señalar su verdadero rumbo a la Universidad. (...) Y así, después de varios años de agitación e inquietud, infructuosas, se encuentra ahora la Universidad como antes, sin timón y navegando al gairete.³¹⁰

Los juicios sobre aquél año, señalan un posible desacuerdo entre los dirigentes del movimiento a favor de la autonomía y los intelectuales que, como en el caso de Ramos y los Contemporáneos, incorporaban sus ideas por medio de proyectos desde una posición privilegiada en el gobierno. Dicha posición les permitía obrar con cierta independencia respecto a la política y al margen de la vida universitaria. “Tratábamos de huir de la burocracia, por la puerta de los proyectos”, confesaría años más tarde Torres Bodet.³¹¹ No es casual, entonces, que Ramos renunciara a un puesto en el que, por lo demás, sólo aumentaba sus responsabilidades y le pudiera generar conflictos de índole política.

El punto es que Ramos se había incorporado a la plantilla de colaboradores en *Contemporáneos*, donde se daba continuidad a un proyecto de modernización de la cultura en México que había comenzado desde las páginas de *La Antorcha* en 1925. Sin embargo, quienes entonces eran subestimados como jóvenes irreverentes que sólo buscaban escandalizar la vida pública, comenzaban a ser vistos como lo que de hecho serían en un futuro, es decir, como personajes influyentes en los principales centros culturales. Si desde hace tiempo se mantenían cerca de la Secretaría de Educación, ahora bajo el patrocinio de Bernardo J. Gastélum, Jefe del Departamento de Salubridad, habían emprendido una nueva publicación que les daría una notoriedad como nunca antes la habían tenido. Pues, aunque con el breve pero contundente éxito del Teatro Ulises habían logrado poner los focos sobre el grupo, por otra parte, la publicación de su *Antología de la poesía mexicana moderna* y los recientes colaboraciones de escritores y artistas con renombre internacional, los colocaban en el punto de mira de quienes no veían en todo ello, sino la degeneración del espíritu revolucionario. Ésta, según sus detractores, hacía que los jóvenes se alejaran de su

³¹⁰ *Obras 3, ob. cit.*, p. 166.

³¹¹ Jaime Torres Bodet: “La revista Contemporáneos” en *Textos sobre educación, ob. cit.*, p. 57.

realidad, la realidad nacional, por un vanidoso afán de estar a la moda. No obstante, para entonces, aquella juventud que sólo sabía manifestarse tomando la bandera de los partidos radicales (o nacionalistas, o vanguardistas), habían aprendido a *moderar* y *madurar* su postura al respecto. De tal manera que comenzaban a verse a sí mismos, no como simples imitadores o versiones tropicales de lo europeo, sino como hombres cultos a la altura de cualquier otro, sin importar su lugar de origen. Se concebían a sí mismos como creadores de un movimiento autóctono, pero con alcances universales.

Contemporáneos no fue sólo un nombre elegido al azar, como suelen referir los estudiosos a partir de un parco testimonio de Jaime Torres Bodet muchos años después del calor de la disputa.³¹² Más bien, pareciera un nombre elegido –tal vez de manera inconsciente– con el propósito de manifestar una actitud ante el ambiente intelectual, particularmente, en México y, generalmente, de todo el mundo. El mismo hecho de que, a pesar de ser conscientes de la incompatibilidad de sus puntos de vista, decidieran formar un “grupo sin grupo”, es decir, una “reunión de soledades”, es una muestra de su madurez intelectual y de la fidelidad con que asumían su compromiso con el país y con su tiempo. De ahí que en las entregas de la revista se diera lugar tanto a los temas nacionales como a los del llamado *vanguardismo*, que tanta polémica había provocado años antes, y que estuviera abierta tanto a plumas nacionales como extranjeras. Los artículos podían tratar por igual acerca del cine de Sergei Eisenstein que de literatura mexicana, acerca de la poesía de Paul Valéry que de la filosofía de los antiguos mexicanos, acerca de la pintura surrealista que del muralismo. Lo único en que hacían consistir su unidad como grupo era el *rigor*,³¹³ sin duda el rigor de la crítica, el rigor en el criterio de sus juicios. Una unidad que se venía predicando con el ejemplo desde la revista *Ulises* y que había logrado hacer de *Contemporáneos* una publicación de cultura integral.³¹⁴

Eran precisamente esa madurez y esa amplia cultura las mismas que Samuel Ramos y Diego Rivera habían puesto a prueba en su paso por la Unión Soviética. A su regreso, el artista comenzó a pintar su *Epopéya del pueblo mexicano* en las paredes del Palacio Nacional, al mismo tiempo que el filósofo anunciaba su *opera prima* en torno a

³¹² En cuestión, las memorias contenidas en su libro *Tiempo de arena* (1955).

³¹³ Cfr. Jaime Torres Bodet: “La revista *Contemporáneos*” en *ob. cit.*, p. 59.

³¹⁴ Véase Joëlle Guyot: “El discurso artístico en la revista mexicana *Contemporáneos* (junio de 1928-diciembre de 1931)” en *América: Cahiers du CRICCAL*, no. 4-5, Paris, 1990, pp. 137-150.

temas mexicanos: *Realidades y Esperanzas en la Cultura de México*. El primer capítulo publicado de este libro, que nunca vio la luz como tal, se tituló “El sueño de México. Diego” y apareció en dos entregas de la revista *Contemporáneos*. En la primera parte, publicada en el número 21 (febrero de 1930), se anunciaba con una nota a pie de la primera página que se trataba de un capítulo del citado libro, “de próxima publicación”.³¹⁵ En la segunda parte, publicada en el número 24 (mayo de 1930), igualmente con una nota a pie de la primera página, Bernardo Ortiz de Montellano (a la sazón director de la revista) refería que había sido “comentado, con elogios, en la página de libros del New York Herald” y él mismo lo calificaba como un “inteligente Ensayo (*sic*)”.³¹⁶ Asimismo, aprovechaba para aclarar que “Contemporáneos no es una Revista de propaganda personal o interesada” y que el texto de Ramos estaba “orientado a situar el valor del artista dentro de la nueva cultura de México”, sosteniendo “su interés por la crítica”.³¹⁷ Pero, dejando de lado las interpretaciones sobre la orientación de la revista, llama la atención que, a pesar del pronto interés que provocó y la buena acogida que tuvo la crítica de Ramos, ni el libro ni los capítulos restantes fueron publicados en los números siguientes.

La próxima entrega de las meditaciones del filósofo sobre la cultura mexicana, aparecería hasta el número doble de julio y agosto de 1931 (núm. 38-39), bajo el título “La cultura criolla” (el cual será abordado en el siguiente capítulo). Como sabemos, éste es uno de los capítulos que componen la primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Lo que no sabemos con certeza es por qué el libro original, contemplado desde principios de 1930, no salió a la luz nunca. Una de las razones por las cuales se retrasó su publicación fue seguramente el cese de Genaro Estrada como Subsecretario de Relaciones Exteriores en 1931 ya que, a su vez, implicaba la interrupción de los subsidios conseguidos por Ortiz de Montellano para sostener la revista. La última entrega de *Contemporáneos* sería igualmente un número doble (núm. 42-43), correspondiente a los meses de noviembre y diciembre de 1931. En resumen:

Revista, pues, cultural y literaria, atenta a lo nuevo, fuera y dentro de México, y fundamentalmente al margen de la política. (...) No hubo nunca, como se ve en todas las

³¹⁵ *Contemporáneos*, tomo VI, núm. 21, febrero de 1930, p. 113.

³¹⁶ *Contemporáneos*, tomo VII, núm. 24, mayo de 1930, pp. 103 y 104, respectivamente.

³¹⁷ *Ibíd.*, p. 104.

demás revistas de vanguardia, una declaración de principios, un manifiesto, en sus páginas.³¹⁸

No obstante, fue en esta publicación que la juventud mexicana llegó a su madurez intelectual, a su independencia espiritual. Desde entonces cada uno trazaría su propia y personal trayectoria.

EL FIN DE LA POLÉMICA ENTRE NACIONALISTAS Y VANGUARDISTAS

Si el año de 1925 había sido crucial para la generación de Samuel Ramos, por ser el momento en que se definieron como tal con el propósito de inaugurar una nueva época, el año de 1932 marcaría el final de su papel como generación y como vanguardia. Como se ha dicho antes, aquéllos jóvenes que pugnaban por actualizar la cultura y confrontar los valores de *su* época con la anterior, habían llegado a cierto grado de madurez a principios de los años 30. Habían llegado a ser figuras públicas y tenían en su haber una serie de publicaciones lo suficientemente vasta como para analizarla a perspectiva y realizarles a ellos mismos un ajuste de cuentas. Las circunstancias así lo exigían pues, al mismo tiempo que la revista *Contemporáneos* llegaba a su fin, una nueva generación que les seguía de cerca proclamaba un espíritu similar de inquietud intelectual y ruptura. De tal manera que, así como la Revista de Occidente había representado el paradigma de cómo se debía emprender una publicación seria y de primer nivel, ahora sus alumnos y admiradores de la Escuela Nacional Preparatoria los veían a ellos como el modelo a seguir. Similar a cuando Vasconcelos dejó *La Antorcha* en manos de Samuel Ramos en un acto simbólico de transición entre generaciones, así mismo parecía ocurrir al publicarse el último número de *Contemporáneos* y el primero de la revista *Barandal* en agosto de 1931. Este acontecimiento pondría los signos de interrogación en torno a la vigencia de la literatura de vanguardia practicada por la anterior generación, al mismo tiempo que se reavivaban los viejos rencores suscitados por ellos cuando pusieron en entredicho los valores de la Revolución.

³¹⁸ Guyot, *ob. cit.*, p. 141.

UNA NUEVA GENERACIÓN: *BARANDAL* (1931-1932)

Barandal debutaba como una publicación de preparatorianos que, a la vez que reconocían su deuda con sus maestros, imponían una distancia respecto a sus principios. En un artículo del primer número titulado “Ética del artista”, firmado por Octavio Paz, se hacía la confrontación entre el “arte puro” y el “arte de tesis” o, como sería mejor conocido, el *arte comprometido*. En su análisis del arte puro se alcanza a percibir un eco de *La deshumanización del arte* de Ortega y Gasset, lo cual no resulta casual si se lee entre líneas. Ya que, por un lado, había sido Ortega la personalidad más influyente en la formación de Contemporáneos; aunque, por otro lado, también es un hecho que precisamente aquél texto fue el más discutido por motivos de desacuerdo entre los miembros del grupo.

Inesperadamente y como surgido de una genialidad, el joven preparatoriano de apenas diecisiete años, sostenía una tesis opuesta a la que extraoficialmente identificaba a la literatura hecha por sus maestros. Decantándose por el “arte de tesis”, como le llamaba, ponía énfasis en declarar que los artistas comprometidos, al estar situados en una posición “mística y combativa”, por lo tanto, “están poseídos por la verdad”, ya que “no les importa por ahora el mérito técnico de su obra, sino el impulso de elevación y de eternidad que ella posee”. Su finalidad, según él, era realizar una cultura propia, continuando una tradición desde su reforma:

(...) pese a su desconocimiento o negación de la tradición, ellos, en su esencia ética, de dirección dogmática, no hacen más que continuarla. Como el mejor arte del pasado, su arte es de intención reformadora o simplemente humana, en el buen sentido del término.³¹⁹

Es decir, en el sentido humanístico y no en el sentido tomado por Ortega en su crítica al arte romántico. Finalmente, concluía de la siguiente manera, con voz casi profética:

Es indudable que para la futura realización de una cultura en América hemos de optar valerosamente por la segunda forma [*i.e.* el “arte de tesis”]. Es indispensable pensar que formamos parte de un continente cuya historia hemos de hacer nosotros. Que hay un destino manifiesto a través de todos los tiempos, que obliga al hombre a realizar la voluntad de la vida y de Dios. Es necesario hacernos dignos de nuestro sino.³²⁰

No es la intención ni el lugar para ahondar en la exégesis del *cuasi* manifiesto artístico de los “barandales”, como se les apodó a los debutantes colaboradores de la revista. Sin

³¹⁹ Octavio Paz: “Ética del artista” en *Primeras letras (1931-1943)*, Editorial Vuelta, México, 1988, p. 115. Publicado originalmente en *Barandal*, núm. 1, agosto de 1931.

³²⁰ *Ibid.*, p. 116.

embargo, cabe preguntarse cómo es que llegaron a desarrollar una tesis tan completa, tan finamente estructurada y que, en su exposición histórica y argumentativa, pareciera sintetizar un debate que en México había durado una década entera (si contamos desde la aparición del *Primer Manifiesto Estridentista* en 1921) o, por lo menos, poco más de un lustro (si contamos desde la publicación de *La deshumanización del arte* en 1925).

Por otra parte, tampoco es la intención de nuestra interrogante negar o poner en duda las cualidades o capacidades intelectuales de aquella nueva generación. Lo que único que se pretende es poner a discusión si es más razonable dar por hecho la excepcional agudeza analítica de un puñado de chicos preparatorianos, o más bien, suponer que en su manifiesto se expresa algo más que su *propio* espíritu. En otras palabras, lo que pareciera indicar este primer artículo firmado por Octavio Paz, de principio a fin, es la expresión de cierta ruptura interna entre los Contemporáneos. Se sabe que en aquél momento José Gorostiza, Samuel Ramos y Carlos Pellicer impartían clases en la Escuela Nacional Preparatoria. Además, si se analiza con cuidado la evolución de Barandal, partiendo de las publicaciones en ella contenida, observamos que los principios de su “manifiesto” no se llevaron a la práctica. En una palabra, que la revista, o bien, los jóvenes miembros de esta “nueva generación” no fueron congruentes consigo mismos.³²¹ La prueba más contundente está en sus páginas, donde se publicaron poemas de Pellicer, Villaurrutia y Novo, sin mencionar que en el justo momento en que decidieron romper con “su tradición” y proclamarse la “vanguardia” actual, cesó la publicación.³²² Lo cual refuerza la sospecha de que hayan sido algunos de sus maestros quienes infundieron en ellos un espíritu de ruptura con su pasado inmediato, es decir, el “vanguardismo”. Un espíritu que, entre otras cosas, debido a su tierna edad no fueron capaces de defender ni de realizar en aquél momento y que, dicho en términos orteguianos, era propio de una *época cumulativa* más que de una *época de ruptura*. Lo único que justifica esta breve mención de su obra es que, precisamente en virtud de su entusiasmo juvenil e inexperto, son un espejo en que podemos ver reflejada la situación que estaban atravesando los Contemporáneos.

³²¹ Véase Isabelle Pouzet: “Barandal (1931-1932): ¿una revista de vanguardia?” en *Babel*, núm. 26, 2012, pp. 231-245.

³²² “Nosotros somos de la vanguardia. Los otros, los de la retaguardia, como quien dice, los puros retaguardiados: académicos, gramáticos y demás familia”, proclamaba Salvador Toscano en el último número de la revista (*Barandal*, núm. 7, marzo de 1932, p. 23).

VANGUARDISMO EN CRISIS

Una vez concluida la publicación de *Contemporáneos* y en vísperas del aparente relevo que generacional anunciado en *Barandal, El Universal Ilustrado* presentaba “una encuesta sensacional”, en su número 775 (17 de marzo de 1932), con el encabezado “¿Está en crisis la generación de vanguardia?”. El autor del artículo, Alejandro Núñez Alonso, declaraba lo siguiente en el preámbulo de la cuestión:

Hace cuatro años [desde 1928, cuando se fundó *Contemporáneos*] los jóvenes escritores de vanguardia desarrollaban una severa crítica de valores artísticos y literarios. Se fue francamente contra las personas, obras y cosas que se mantenían al margen del nuevo movimiento. No se guardó consideración y respeto alguno a aquellas personalidades que en el mundo artístico,³²³ literario y filosófico,³²⁴ parecían estar consagradas a una veneración a perpetuidad.³²⁵

Y más adelante, agregaba con cierta cizaña:

Han pasado cuatro años... Y la gente, el público literario, los adultos, los viejos o los inconformes con los jóvenes, murmuran de los vanguardistas, ponen en duda su autenticidad, su mérito, su valer. “No han hecho nada”, se dice insistentemente. “De *Ulises y Contemporáneos* ya sólo queda el recuerdo, pero nada más.” ¿Hasta qué punto es esto cierto?³²⁶

Continuaba el autor justificando que sólo dejando que respondieran los mismos aludidos podía obtenerse una respuesta “imparcial”. Finalmente, concluía desglosando la encuesta en “una serie” de preguntas “esencialmente orgánicas”, de las cuales destacan las siguientes:

¿Se consideran ustedes culpables de la *desorientación* literaria entre los jóvenes más jóvenes que ustedes? (...) La literatura en México, ¿debe seguir un ritmo *universal*, mejor dicho

³²³ Se refiere seguramente al artículo sobre la pintura de Diego Rivera, firmado por Gabriel G. Maroto, publicado en el primer número de la revista (junio de 1928). El texto disgustó tanto al muralista que, en respuesta y a modo de venganza, ridiculizó las figuras de Salvador Novo y Antonieta Rivas de Mercado en su obra “El que quiera comer que trabaje”. Actualmente aún se puede ver la pintura en uno de los muros del edificio de la Secretaría de Educación Pública. En ella puede observarse el contraste entre “la clase proletaria”, representada por obreros y campesinos *levantados* en armas, y “la clase burguesa”, representada por un par de cabizbajos o, mejor aún, *agachados* *Contemporáneos*.

³²⁴ La primera referencia se encuentra en la controversial *Antología de la poesía mexicana moderna*, firmada por Jorge Cuesta, publicada en 1928. Los críticos le reprochaban haber cometido el grave pecado de haber excluido a Manuel Gutiérrez Nájera. En cuanto a la segunda, sin duda se refiere al polémico ensayo de Samuel Ramos sobre la obra del *consagrado* Antonio Caso.

³²⁵ Citado en Sheridan, Guillermo. *México en 1932: la polémica nacionalista*, FCE, México, 1999, p. 111. Este artículo, como todos los que formaron parte de la polémica, al igual que otros documentos que hacían referencia al tema (como cartas privadas o notas diplomáticas), fueron recopilados en dicho libro.

³²⁶ *Ídem*.

*europeo, o por el contrario debe ir hacia el último eslabón de la tradición literaria mexicana? (...) La generación actual [i. e. los escritores de Barandal] ¿responde unánimemente al movimiento literario de ustedes? (...) Y por último, ¿qué hacen ustedes ahora?*³²⁷

En efecto, se recogieron los testimonios de Xavier Villaurrutia, José Gorostiza, Salvador Novo, Samuel Ramos, Bernardo Ortiz de Montellano, Ermilio Abreu Gómez y Felipe Teixidor (administrador de la revista); pero también los de Guillermo Jiménez y Francisco Monterde, éstos últimos más bien amigos suyos, redactores del Boletín de la Secretaría de Educación Pública, *El libro y el pueblo*.

No es posible analizar a detalle cada una de las respuestas, pero podemos observar en los miembros del grupo dos posiciones bien definidas: por un lado, la de quienes negaban la crisis, o sea, Villaurrutia, Novo y Ortiz de Montellano; y, por otro lado, la de quienes la afirmaban, es decir, Gorostiza, Ramos y Abreu Gómez. Por su parte, Teixidor y el resto, parecían ponerse al margen de la cuestión. Ahora bien, mientras que los primeros se congratulaban por haber creado una escuela (un discipulado) que representaba un movimiento *auténtico*, de carácter *universal* y, por lo tanto, *actual*, a pesar de la dependencia económica hacia sus mecenas; los segundos deben analizarse con mayor cuidado, evitando echarlos en el mismo saco. Pues, si bien Gorostiza y Ramos estaban de acuerdo en que debían *rectificar* su actitud inicial (el entusiasmo por las vanguardias) y que debían virarse hacia la “entraña” del medio mexicano para responder a sus singulares problemas, Ermilio Abreu aprovechaba para pronunciarse a favor de la recuperación del pasado literario y *encadenarse a una* tradición. En el fondo del pronunciamiento de Abreu se encontraba una afiliación al bando nacionalista que, un mes después, sacaría a relucir en un artículo en que no dudó en usar a su favor los testimonios de Samuel y José, así como la aún reciente aparición de *Barandal* y las reacciones provocadas por la encuesta.³²⁸ El acuerdo entre éstos tres tan sólo era aparente, por lo cual debe aceptarse con reservas.³²⁹

³²⁷ *Ibid.*, p. 112. Las cursivas son mías.

³²⁸ Ermilio Abreu Gómez: “¿Existe una crisis en nuestra literatura de vanguardia?” en *El Universal Ilustrado*, núm. 781, 28 de abril de 1932, pp. 10, 48 y 49.

³²⁹ Cfr. Jorge Cuesta: “La literatura y el nacionalismo” en *El magazine para todos* (suplemento de *El Universal*), mayo 22 de 1932, p. 3.

En el caso específico de Samuel Ramos, “la más seria disciplina filosófica de la madurez y juventud mexicanas”, según palabras del encuestador,³³⁰ el cambio de actitud parecía responder a lo que podríamos llamar la *asimilación* del circunstancialismo orteguiano. Su afirmación de la crisis se vincula directamente a la observación de las circunstancias de Europa durante su viaje y el fuerte contraste que percibió en su regreso a México. Así lo dice en su respuesta, que dividiremos en dos partes:

Yo creo que todos nosotros o *una gran parte* de los que componíamos *la falange de vanguardia*, estamos *rectificando* nuestra actitud. *Maduramos un plan* para obras futuras que han de responder a otras exigencias personales muy distintas a las de antes. *El cambio se anticipó en mí*, al regreso de Europa, al contacto con la cultura europea. El cambio de panoramas me hizo comprender la necesidad urgente e ineludible de cambiar de actitud. La literatura europea, como quiera que se la juzgue, responde a un medio que la justifica. Y la nuestra, estaba rendida a ella, y la equivocación aparece patente al comprobar que nuestro medio no es igual al europeo, y que *nuestros problemas* son distintos a los que pueda tener cualquier país de Europa.³³¹

Ramos hablaba de una crisis general, la cual no se explica a partir del balance general de las respuestas de lo demás. Especialmente tratándose de los directores de *Ulises*, Villaurrutia y Novo, y del último director de *Contemporáneos*, Ortiz de Montellano. ¿A quién se refería, entonces? Tal vez la respuesta se encuentre en la referencia que hace a “los que componíamos la falange de vanguardia”, en que probablemente evocaba a una revista vasconcelista publicada diez años atrás. En torno a *La Falange* se habían reunido altas personalidades de las letras latinoamericanas, como Gabriela Mistral, artistas plásticos nacionales, como Dr. Atl, Diego Rivera y Manuel Rodríguez Lozano, así como los jóvenes escritores que se integraron a la campaña educativa de Vasconcelos. La revista era dirigida por Jaime Torres Bodet y Bernardo Ortiz de Montellano, o sea, los mismos directores de *Contemporáneos*. Sin embargo, el contraste entre ambas revistas, se halla en la tendencia *iberoamericanista* de la primera en contraste con la tendencia *uropeizante* de la segunda. Si la primera estaba inspirada por un espíritu vasconcelista, de innegable raigambre popular, la segunda hacía una especie de bizco mirando de reojo a la actualidad europea. Lo

³³⁰ Schneider, *ob. cit.*, p. 117.

³³¹ *Ibid.*, pp. 117-118. Las cursivas son mías.

cual ilustra mejor el cuadro que pinta Ramos cuando dice que “todos” o “una gran parte” de los *falangistas* de vanguardia estaban rectificando su actitud.

En cuanto a la “anticipación del cambio” que se dio en él al volver de Europa, habrá que ponerlo en perspectiva. Pues, si lo tomamos al pié de la letra, ¿cómo es que “todos” los demás llegaron a la misma conclusión, al mismo puerto, recorriendo itinerarios distintos al suyo? ¿Debemos suponer que fue obra suya su cambio de perspectiva? Más bien, pareciera que, sin importar los caminos, tarde o temprano se tenía que llegar a ése punto crucial en el que, ya en lo personal, ya en lo colectivo, los jóvenes hicieran un examen de conciencia para analizar el rumbo que debían seguir. Sobre todo porque, entre tanto escándalo, daban la impresión de que simplemente se dedicaban a ir en contra del pasado sin haberlo asumido por completo. En el vértigo de su afán por estar al día, habían reparado poco en darle continuidad y solidez a su proyecto de modernización de la cultura. Además, si consideramos lo frustrante que debió ser para ellos comenzar una y otra desde el principio una publicación tras otra, la situación se vuelve crítica. De ahí, tal vez, que surgiera en ellos mismos la inquietud de echar la vista atrás para ver a perspectiva el camino recorrido, incluso mucho tiempo antes de que se convirtiera en una exigencia pública.

Por lo tanto, lo más lógico era empezar por el principio. Lo cual explicaría la probable evocación que hace Ramos de *La Falange*, que sería la primera publicación en torno a la que se reunió “la nueva generación”. Misma de la que cabe extraer algunas líneas contenidas en la presentación de su primer número (diciembre 1º de 1922), donde se proponía:

[1] expresar, sin limitaciones, el alma latina de América, [2] reunir a todos los literatos de México que hacen literatura sana y sincera en un núcleo que sea exponente de los valores humanos de nuestra tierra, [y, 3] servir de índice de la cultura artística nacional a los demás pueblos del Nuevo Mundo.³³²

Tanto los citados “propósitos” de *La Falange* como el “Discurso por Virgilio” de Alfonso Reyes (*Contemp.*, núm. 33, febrero de 1931),³³³ se encontraban en consonancia con el ensayo de Samuel Ramos sobre “La cultura criolla” (*Contemp.*, núm. 38-39, julio-agosto de 1931) y con lo expuesto por Octavio Paz en “La ética del artista” (*Barandal*, núm. 1, agosto

³³² *La Falange*, núm. 1, diciembre 1 de 1922, p. 1.

³³³ De éste discurso y del eco de Reyes en las ideas de *El Perfil...* se hablará más abajo.

de 1931). Sin llegar a afirmar que exista una relación directa entre los textos señalados, podemos observar cierta lógica en el proceso de reestructuración del pensamiento de ese grupo en crisis al que se refiere Ramos y que parece llegar de rebote a la generación de “los barandales”. No es casualidad que, aun formando parte de los Contemporáneos, Samuel haya defendido el valor de la obra de Diego Rivera, en el preciso momento en que éste ridiculizó a Salvador Novo y Antonieta Rivas en su pintura “El que quiera comer que trabaje” (c. 1929). Lo que en el fondo empezaba a palpar era el deseo de “rectificar” su actitud y comenzar a poner en marcha el “plan” de las “obras futuras” que tenía en mente.

En la segunda parte de la respuesta de Samuel Ramos a la encuesta de *El Universal Ilustrado*, el filósofo llega a la siguiente conclusión:

El escritor, que tiene que actuar en todos los campos de la biología de su país, no podrá nunca, con ningún pretexto, sustraerse de los problemas esenciales, que forman la *entraña* de su medio y ambiente. Por esto mismo seguir las tendencias literarias de Europa significa, a fin de cuentas, copiar o *imitar* a Europa. Y ésta es una pobre exigencia para el escritor que se estime. Las naciones de Hispanoamérica todavía no estamos sincronizadas con las europeas. Por tanto, conviene buscar *nuestro pulso* y vivir conforme a sí; porque *es cultura*; pero hermanada con la *tradicón mexicana*, que es *entraña*, substancia. Éste es el camino a seguir por nuestra literatura.³³⁴

La postura de Ramos, como puede verse, está definida por el tránsito de la “imitación” de Europa hacia la búsqueda de “nuestro pulso” para responder a sus “problemas esenciales”. De ahí que el título primitivo del libro en donde se haría manifiesta su “rectificación” fuera *Esperanzas y Posibilidades de la Cultura en México*, anunciado en febrero de 1930. Por otra parte, hay que reconocer que en su “cambio de actitud” seguramente algo tuvo que ver el reciente contacto de los Contemporáneos con Alfonso Reyes. Tanto en sus ensayos como en su respuesta, Ramos hace eco de expresiones que el poeta había utilizado anteriormente. Por ejemplo, en una carta a Antonio Mediz Bolio del 5 de agosto de 1922, dice Reyes:

Yo sueño (...) en emprender una serie de ensayos que habían de desarrollarse bajo esta divisa: “En busca del alma nacional”. La *Visión de Anáhuac* [1912] puede considerarse como un primer capítulo de esta obra, en la que yo procuraría extraer e interpretar la moraleja de nuestra terrible fábula histórica: *buscar el pulso de la patria* en todos los momentos y en todos los hombres en que parece haberse intensificado; pedir a la brutalidad

³³⁴ *Ibid.*, p. 118. Las cursivas son mías.

de los hechos un sentido espiritual; *descubrir la misión del hombre mexicano en la tierra* (...). Un pueblo se *salva* cuando logra vislumbrar el mensaje que ha traído al mundo (...) *¡En busca del alma nacional!* Ésta sería mi constante prédica a la juventud de mi país.³³⁵

La epístola sería utilizada como prólogo en *La tierra del faisán y el venado* (1922), que Ramos debió conocer. Especialmente tomando en cuenta su cercanía con Henestrosa y Abreu Gómez, quienes harían suya la tarea de rescatar los “tesoros” de los pueblos indígenas, como llamaba Reyes a las tradiciones orales que debían recuperarse. Vemos, pues, que Reyes habla del “sueño” de buscar el “alma nacional”, de buscar “el pulso de la patria” y “descubrir la misión del hombre mexicano en la tierra” para “salvar” al pueblo mexicano expresando su “sentido espiritual”. Todo esto se encuentra en Ramos, si bien reforzado por su vena orteguiana: su artículo “El sueño de México” sobre la pintura de Diego Rivera, la búsqueda de “nuestro pulso”, del alma nacional y su consiguiente salvación.

El análisis del periodo mimético de la cultura mexicana, será desarrollado en *El perfil del hombre y la cultura en México*, donde volverá a hacer eco de algunas ideas de Alfonso Reyes. Lo importante es ir reconstruyendo desde ahora el nuevo giro que estaban tomando, de manera consciente, algunos de los escritores y artistas que algún día participaron en la aventura vanguardista. Esta vez, Samuel Ramos iría del *giro germanizante* de Ortega, hacia lo que podemos llamar el *viraje mexicanista* de la filosofía en México, que no es sino la síntesis depurada de la polémica entre nacionalistas y universalistas. Desde la posición privilegiada de un filósofo que ha logrado asumir y asimilar su propia época, no buscará excluir las diferentes expresiones de la cultura mexicana del siglo XX, sino que propone integrarlas para intentar superar su momento histórico y proyectarlo hacia el futuro. De ello dará testimonio su primera y más representativa obra sobre *lo mexicano* en 1934.

EXAMEN (1932)

Así las cosas al interior de los ahora ex-Contemporáneos y en medio de una polémica en la que se les tildaba de triviales seguidores de modas, enajenados de la humanidad, egoístas

³³⁵ Reyes, Alfonso. *Obras completas (vol. IV). Simpatías y diferencias.*, FCE, México, 1995, pp. 421. Las cursivas son mías.

desdeñosos, envanecidos, antipáticos y petulantes,³³⁶ algunos de los miembros del llamado “grupo de vanguardia” se reunieron para jugarse una última carta en formato de revista. Como se mencionó anteriormente, la encuesta sirvió para reavivar una vieja discusión en torno al tipo de literatura y, por lo tanto, de la cultura que debía cultivarse en México. Fuera su intención o no, de manera indirecta la polémica volvió a dividir las facciones intelectuales entre los defensores de los valores nacionales y los “extranjerezantes”. Nuevamente volvía a juzgarse en términos de patriotas y diletantes (o *snoobs*), como en los últimos días del porfiriato. Nada importaron las declaraciones de los Contemporáneos que abogaban por una rectificación, por una revaloración del pasado inmediato. Las cartas estaban echadas y les tocaba asumir la responsabilidad de todos los escándalos suscitados en los años 20 por los distintos movimientos juveniles. Si a esto le agregamos que algunos intelectuales, entre ellos Antonieta Rivas Mercado, se sumaron a la campaña presidencial de José Vasconcelos en 1929, la cuestión toma tintes políticos. Recordemos que así como, por un lado, el gobierno de Pascual Ortiz Rubio (1930-1932) se inscribe dentro del periodo conocido como “Maximato”, por su afiliación al proyecto nacional de Plutarco Elías Calles (por cierto, enemigo acérrimo de Vasconcelos); por otro lado, los Contemporáneos siempre gozaron de la protección y los subsidios procedentes de las oficinas del gobierno. Así que, vasconcelistas o callistas, lo cierto es que estaban vinculados a las secretarías y departamentos oficiales y los primeros años de los 30 no serían una excepción.

Esta vez a la sombra del Secretario de Educación Narciso Bassols (c. 1931-1934), Jorge Cuesta, Samuel Ramos, Rubén Salazar Mallén, Carlos Pellicer, José y Celestino Gorostiza, Xavier Villaurrutia y Salvador Novo emprendían una última publicación bajo el título de *Examen*. Nos dice Guillermo Sheridan, a propósito de su publicación:

Para 1932, año en el que ya Villaurrutia se alegra de ver aparecer a una nueva generación — la de *Barandal*—, el grupo de los Contemporáneos se ha disuelto totalmente por culpa de la diplomacia y de las enérgicas disputas internas. Algunos se alegran de ver continuada su labor hemerográfica en los jóvenes y declaran que ha terminado para ellos la felicidad de la adolescencia. La madurez —que tendrá que reflejarse en obras personales— ha llegado y *Examen*, que parecería ser la recapitulación de diez años de trabajo, inaugura también un nuevo comportamiento intelectual dentro del panorama del país. Pero esa labor ya no les

³³⁶ Cfr. Jesús S. Soto: “Una crisis de literatos” en *Crisol, revista de crítica*, año IV, tomo VII, núm. 39, marzo 31 de 1932, pp. 169-175.

correspondía. La infancia de *La Falange* y la adolescencia de *Ulises* terminan en Contemporáneos: la madurez corresponde a *Examen*.³³⁷

Representaba, por tanto, esta última obra colectiva la culminación de un largo proceso de fermentación de ideas propias, los albores de lo que podría llamarse *su* obra personal, íntima, original. Porque, si desde *Ulises* habían dado muestras de su capacidad intelectual y de sus ambiciones literarias, es en *Examen* donde se deja ver más concretamente lo que en sus publicaciones precedentes se difuminaba por el uso, y en ocasiones abuso, de referencias externas. Así resume Sheridan los contrastes en la evolución de las empresas literarias de aquella promoción de escritores:

Contemporáneos fue la más duradera, pero la menos elocuente en términos de precisión de lineamientos [...]. *Ulises* es la más hermosa de todas, la que se antoja más vanguardista y más arriesgada, más juvenil e irreverente. Frente a ellas *Examen* es la más uniforme y programática. [...] *Ulises* se dispersa desde su nombre; *Contemporáneos* se quiere difusora cultural y como instrumento pedagógico cuando no como agencia importadora y exportadora de la cultura, como voluntad empeñada en *hacerla* dentro de la modernidad; *Examen*, también desde su nombre, reconcentra y se encierra en sus objetos. *Ulises* curioseas; *Contemporáneos* patrocina; *Examen* analiza.³³⁸

Pareciera como si en las primeras dos publicaciones aquella generación justificara su existencia por medio de los grandes nombres de la literatura europea de vanguardia o mediante su confrontación con autoridades contemporáneas. En cambio, en *Examen*, da la impresión de que tan sólo se preocuparon por el estado actual de *su* cultura, por mostrarse a sí mismos en relación directa con su público selecto. En esta publicación muestran una voluntad de afirmarse tal cual eran: creadores de una obra propia, con un estilo e ideas originales forjados a pesar del rechazo general.

Sin embargo, la incompreensión del sentido de su obra, su incursión en la incipiente burocracia y las incesantes acusaciones lanzadas a sus empresas culturales durante largos años, no podía transformarse de pronto en una ola de halagos y simpatías. Muy al contrario, su antipatía aumentaba conforme pasaban los meses desde que se había lanzado la citada encuesta por parte de *El Universal Ilustrado* en el mes de marzo. José Emilio Pacheco retrata así aquella “campana anti-vanguardista”:

³³⁷ Sheridan, Guillermo. *Los Contemporáneos, ayer*, FCE, México, 1993, pp. 389-390.

³³⁸ *Ibid.*, pp. 389.

La guerra literaria se encarniza contra ellos. Se les condena porque son cultos, fueron a la Universidad, escriben bien y tienen una actitud crítica. En el fondo señala Reyes, lo que se discute no son principios ideológicos ni estéticos, sino un simple choque de antipatías personales.³³⁹

No podía ser menos grave el panorama, si consideramos que Narciso Bassols había sido quien detonó los ataques a la “nueva generación” en 1925 con su artículo “La Revolución en el Derecho”.³⁴⁰ Más tarde, en 1929, había sido uno de los presuntos culpables de la huelga estudiantil, debido a que implementó los exámenes trimestrales cuando fungía como director de la Escuela de Derecho.³⁴¹ Y, ahora, nuevamente en medio de la polémica, comenzaba a preparar una serie de reformas educativas que lo convirtieron muy pronto en el enemigo oficial tanto del sindicato de maestros, fortalecido a costa de la ineptitud de las administraciones anteriores,³⁴² así como del sector religioso del país, constituido por la mayoría de la población. Debido a su perfil, más bien de vocación política que pedagógica o filosófica, carecía de ideales doctrinales que impulsaran sus acciones.³⁴³ Su mayor pretensión, afianzar su posición política dentro del callismo, le llevó a sustituir el principio laico de la educación por la búsqueda de una ideología oficial que se enseñara en las escuelas para contrarrestar la influencia de la Iglesia.³⁴⁴ Todo esto, bajo la consigna autoritaria y modernizadora del régimen callista, que intentaba reforzar el control del Estado en todos los ámbitos posibles.³⁴⁵

No es éste el lugar para discutir y analizar las reformas educativas llevadas a cabo durante el periodo de Narciso Bassols, las cuales enmarcaron la administración educativa de los años 30,³⁴⁶ sólo cabe señalar su tendencia inicial porque es la que provocará que los enemigos del Secretario de Educación comenzaran una campaña de hostigamiento a la

³³⁹ José Emilio Pacheco: “Torres Bodet, ‘Contemporáneo’” en Miller, Beth (comp.). *Ensayos contemporáneos sobre Jaime Torres Bodet*, UNAM, México, 1976, p. 11.

³⁴⁰ Véase, *supra*, apartado 2.1.2. El nacimiento de una generación controvertida (1925).

³⁴¹ Véase Cosío Villegas, *Memorias, ob. cit.*, p. 137.

³⁴² Samuel Ramos: “Veinte años de educación en México” en *O. C. (I)*, p. 85.

³⁴³ *Ibid.*, p. 87.

³⁴⁴ Recuérdese que antes de las Leyes de Reforma la Iglesia era la principal encargada de la educación en México y que, aún después de la Reforma y la Revolución, continuó pugnando por interferir en los asuntos públicos. La hostilidad entre el gobierno y el clero se había vuelto aún más crítica después de la Guerra Cristera, hacia finales de la década de 1920.

³⁴⁵ *Cfr.* Alberto del Castillo Troncoso: “La polémica en torno a la educación sexual en la ciudad de México durante la década de los años treinta” en *Estudios Sociológicos*, vol. XVIII, núm. 1, enero-abril, 2000, p. 207.

³⁴⁶ Véase Rodríguez Velázquez, Susana Guadalupe. *La obra educativa de Narciso Bassols*, Tesis de Maestría en Pedagogía, FFyL/UNAM, México, 2016, pp. 127-177.

revista *Examen*. Sobre todo porque la mayoría de los colaboradores tenían empleos dependientes del gobierno, como Samuel Ramos, Oficial Mayor de la Secretaría de Educación, y José Gorostiza, Jefe del Departamento de Bellas Artes. Las circunstancias los colocaban en el punto de mira y cada línea que publicaban, era juzgada con mala intención. Por lo tanto, no es extraño que desde el primer número, publicado en el mes de agosto, el artículo “Psicoanálisis del mexicano” de Samuel Ramos, le valiera al autor ataques personales por diagnosticar, tanto en el individuo como en la cultura nacional, un sentimiento de inferioridad. Si en un principio su análisis parecía enfocado exclusivamente en el *tipo* del “pelado”, en una nota a pié de página del último párrafo, aludía directamente al bando nacionalista en los siguientes términos:

Pudiera pensarse que la presencia de un sentimiento de menor valía en el «pelado» no se debe al hecho de ser mexicano, sino a su condición de proletario. [... Sin embargo] Hacemos notar aquí que éste asocia su concepto de hombría con el de nacionalidad, creando el error de que la valentía es la nota peculiar del mexicano. Para corroborar que la nacionalidad crea también por sí un sentimiento de menor valía, se puede anotar la susceptibilidad de sus sentimientos patrióticos y su expresión inflada de palabras y gritos. La frecuencia de las manifestaciones patrióticas individuales y colectivas es un símbolo de que el mexicano está inseguro del valor de su nacionalidad. La prueba decisiva de nuestra afirmación se encuentra en el hecho de que aquel sentimiento existe en los mexicanos cultivados e inteligentes que pertenecen a la burguesía.³⁴⁷

El tiempo presente ocupado por Ramos hace inequívoca su alusión a los nacionalistas. Pues eran éstos los mismos que desde 1925 venían hablando de un *afeminamiento* de la literatura, en virtud de su tendencia vanguardista o *européizante* y en detrimento de la literatura *revolucionaria*, es decir, la literatura nacionalista o *mexicana* por antonomasia. Lo cual hace que este ensayo deba leerse a la luz de la recién continuada polémica y que, al mismo tiempo, despeja las dudas de la distancia que mediaba entre su postura y la de Ermilio Abreu Gómez.

Por su parte, los nacionalistas, ya de por sí excitados por el calor de la discusión en torno a la crisis vanguardista, no quedaron impasibles ante el inteligente y bien fundamentado psicoanálisis de Samuel Ramos. Constancia de su “contraataque” aparece

³⁴⁷ Samuel Ramos: “Psicoanálisis del mexicano” en *Examen*, núm. 1, agosto de 1932. Recogido en *El perfil...* (4ta ed.), ob. cit., pp. 77-78.

indicada con una nota a pié de página en el siguiente artículo del filósofo, “Motivos para una investigación del mexicano”, que no es sino una apología de su primer ensayo, en particular, y de sus meditaciones sobre lo mexicano, en general. Parte de dicha nota, en que aprovechaba para hablar del mecanismo de defensa del mexicano ante sus sentimientos depresivos, aclaraba lo siguiente:

Cuando esta reacción defensiva se produce intensamente en el individuo al atribuírsele un sentimiento de inferioridad, se obtiene la mejor prueba de que existe. El único experimento que he emprendido para confirmar mis suposiciones fue publicar unas gotas de psicología en que aparece esa afirmación fundamental. No se hizo esperar mucho la reacción prevista, que consistió en ataques encaminados a desvalorizar al autor para indirectamente negar la actitud de sus afirmaciones. Las personas que han reaccionado así ignoran que el verdadero significado de su actitud es la lucha inconsciente por mantener reprimido el complejo de inferioridad.³⁴⁸

Dejando los detalles de los artículos de Samuel Ramos para el siguiente capítulo, cabe señalar que el segundo número de *Examen* fue el decisivo para decretar la carta de defunción tanto de la revista como del grupo. Razón de ello no fueron solamente los ensayos sobre lo mexicano, sino que a este “desacato” se sumaron otros dos textos: “Las pasiones políticas”, del francés Julien Benda; y el segundo extracto de *Cariátide*, la controversial novela de Rubén Salazar Mallén. El primero fue atribuido al propio Jorge Cuesta “bajo pseudónimo”³⁴⁹ debido a su profundo análisis de las características del nacionalismo moderno, la pasión política por excelencia, sobre la cual decía:

Todo el mundo convendrá en que la pasión nacional, en el ciudadano moderno [*i. e.* contemporáneo], está hecha menos de la adhesión a los intereses de su nación—intereses que discierne mal, cuya percepción exige una información de que carece, que no trata de tener (se sabe su indiferencia para las cuestiones de política exterior)—que del orgullo que tiene por ella, que de su voluntad de sentirse en ella, de reaccionar a los honores y a las injurias que cree que le han sido hechos. [...] El sentimiento nacional, al volverse popular, se vuelve sobre todo el orgullo nacional, la susceptibilidad nacional.³⁵⁰

³⁴⁸ Samuel Ramos: “Motivos para una investigación del mexicano” en *Examen*, núm. 2, septiembre de 1932. Recogido en *Obras 3, ob. cit.*, p. 480.

³⁴⁹ La acusación se debió, probablemente, a la pluma de José Elguero y fue publicada en *Excelsior*, miércoles 19 de octubre de 1932. (Véase “Extractos de la prensa” en *Examen*, núm. 3, noviembre de 1932, p. 22).

³⁵⁰ Julien Benda: “Las pasiones políticas” en *Examen*, núm. 2, septiembre de 1932, p. 5.

Tal descripción, como puede verse, estaba en consonancia con el “Psicoanálisis del mexicano” y la susceptibilidad que acusa Ramos en la nota de sus “Motivos”, lo cual hace ver que el director y el filósofo compartían ideas muy afines. Finalmente, la segunda parte de *Cariátide*, además de contener algunas palabras malsonantes al igual que el “Psicoanálisis”, constituía una franca crítica al perfil de los simpatizantes del Partido Comunista Mexicano, es decir, el proletario. De ahí que, el primer ensayo de Ramos, los fragmentos de *Cariátide* y el artículo de Julien Benda, deban tomarse en conjunto como un *examen* al estado actual de la cultura en México.

Nada más necesario, según los autores, para reformar la educación en México que comenzar por el principio, es decir, conociendo a los individuos a los que va a educarse. Nada más lógico que establecer las premisas con las que se contaba para luego concluir qué tipo de educación necesitaban los mexicanos. Resultaba necesario y primordial precisar sus rasgos más sobresalientes, su contenido “esencial”, sus alcances y limitaciones. Pero exponer de tal manera al educando no les bastaba, al parecer, sino que sintieron también la urgencia de examinar a los educadores y, con ellos, a la cultura en general. Por estas razones y puesto que la revista no estableció los lineamientos ni los propósitos de la revista a modo de presentación, los “Motivos para una investigación del mexicano” de Ramos se antojan como una especie de justificación de las intenciones de la nueva publicación. En uno de sus párrafos encontramos una sugerencia sobre ello:

En el transcurso de estos últimos años, el mexicano no ha logrado ninguna conquista positiva en el plan de dar a su vida una fisonomía propia, porque no ha partido de donde lógicamente debía partir: del conocimiento de sí mismo. A mi entender, no podremos elevar nuestra vida nacional al plano de la cultura, si no precisamos concretamente lo que queremos. Mientras no se defina el modo de ser del mexicano, sus deseos, sus capacidades, su vocación en general, cualesquiera empresas de renovación será una obra ciega, destinada al fracaso.³⁵¹

Acaso también, debido a su autoridad como Oficial Mayor de la SEP, fuera ésta una sutil indirecta a las vacilaciones de Narciso Bassols para establecer el tipo de contenido positivo que debía adoptar oficialmente la educación en México. Sin embargo, era demasiada la presión que recaía sobre la Secretaría de Educación y recurrir al psicoanálisis no era precisamente bien visto por sus enemigos, dado que

³⁵¹ *Ob. cit.*, p. 476.

Uno de los puntos de conflicto entre Bassols y las escuelas particulares fue la decisión del secretario de impulsar en forma decidida un laicismo más beligerante, al grado de no permitir que los sacerdotes dieran clases. En esta línea se inscribe la decisión gubernamental de instrumentar servicios médicos en las primarias [c. 1932]. Ante la falta de argumentación en la parte opositora, la respuesta de algunos de estos sectores fue la propagación de rumores, en los que se insinuaba que el programa tenía fines inmorales y que los médicos abusaban de los niños. Este tipo de actitudes tuvo gran importancia en los debates y polémicas posteriores en torno a los planes de educación sexual. Las propuestas gubernamentales, por su parte, buscaban su fuente de legitimación en la prédica sobre los avances de la ciencia y el progreso.³⁵²

En tal estado de cosas, todo se conjugaba para que, o bien se hiciera dimitir al secretario de educación, o bien se debilitara la influencia de sus colaboradores en la opinión pública.

Siendo lo último lo más viable, o mejor dicho el primer paso, el 18 de octubre de 1932 (mes en que no apareció el correspondiente número de la revista) comenzó una campaña periodística en contra de *Examen* que culminaría, un mes más tarde, con la famosa consignación del director y sus colaboradores a un juicio penal por el delito de “ultrajes a la moral”. No obstante, en lugar de volver al lugar común de discutir los por menores del juicio y las implicaciones en torno a la libertad de expresión,³⁵³ interesa rescatar algunos de los juicios dirigidos desde los diferentes órganos informativos. Dejando de lado las constantes referencias al lenguaje “soez” e “impúdico” usado en *Cariátide*, señalado en la mayoría de los artículos como si hubieran sido pronunciados al unísono, otros dirigieron sus ataques generalizándolos a los universitarios y los vanguardistas. El jueves 20 de octubre, perfectamente orquestados, se publicaban varios juicios acerca de la revista. Así lo denunciaba *El Nacional*, “Órgano de la Revolución y exponente ideológico del Gobierno”:

Nos lo contaron y no lo creíamos [refiriéndose al lenguaje explícito de *Cariátide*] hasta que tuvimos en las manos la revista. ¡Tanto ha descendido el llamado vanguardismo en México! Porque allí en esa revista está todo el Cenáculo de la Universidad... [...] Puede calcularse lo que será de la República con esas inundaciones que vienen de las letrinas

³⁵² Castillo Troncoso, *ob. cit.*, p. 208.

³⁵³ Lo cual está documentado, parcialmente, en el tercer y último número de *Examen* (noviembre 20 de 1932) y, de manera más completa, en Sheridan, Guillermo. *México en 1932: la polémica nacionalista*, FCE, México, 1999. También pueden consultarse al respecto los últimos capítulos de la citada obra de Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual)*.

literarias. Es el resultado del afeminamiento de las letras. Estas para ser robustas necesitan siempre de un ideal superior propio de hombres.³⁵⁴

En el mismo tono, uno de los “Comentarios Rápidos” de *El Universal Gráfico* decía:

Pero el vanguardismo está siendo adulterado para beneficio de ciertos retrocesos, no sólo intelectuales. Ahora, frente al cargo de afeminamiento que se lanza a cierta literatura de importación, esgrimen como desagravio cierto “machismo” que no despista. Porque no es ese un machismo mexicano, de revolución, de sangre, de sudor masculino y lucha cruel que son aspectos de nuestra vida, sino que emplea vocablos de un reducido círculo entre el “peladismo”, lo que nunca se había visto en letras de molde y menos como producción de gentes intelectuales y hasta representativos de cierta escuela literaria.³⁵⁵

Por su parte, *El Universal* la tachaba de “revista pornográfica”, mientras que *El Machete*, “Órgano del Partido Comunista”, decía lo siguiente:

Estos últimos días hemos sufrido una serie de narradores a costillas de nuestro Partido, que por quedar bien con la burguesía no se detienen en las peores bajezas, cubriéndolas, ¡naturalmente!, con cierto ropaje lírico y sentimental. [...] Pero éste infeliz [refiriéndose a Salazar Mallén] habla por boca de ganso o mejor, como los dijes indiscretos de Diderot, pues esos dijes carecen de sexo... político.³⁵⁶

Como puede verse, los ataques se enmarcan claramente en el contexto de la polémica entre nacionalistas, o *varoniles*, y vanguardistas, o *afeminados*.³⁵⁷ Y aún más, la etiqueta de “revista pornográfica” era consecuencia directa de su vínculo con la Secretaría de Educación y las medidas higiénicas, antes mencionadas, instauradas en las escuelas primarias. Así ya lo había deducido Jorge Cuesta, quien dedicó prácticamente la totalidad del último número de la revista a la discusión suscitada por las acusaciones y la exigencia de consignación:

[...] pregúntese cada quien qué clase de negocio podía ser para “Excélsior” [primer periódico en denunciar la revista] su extenso ataque a una obra de cultura, a la que encontraba oportunidad de llamar de indecencia. [...] “Excélsior” encuentra un negocio en atacar al Gobierno o a ciertas expresiones del Gobierno, de este modo halagando a los ofendidos o a los que se creen ofendidos por el Gobierno. Y en esta ocasión aprovechó la coincidencia de que eran empleados de la Secretaría de Educación algunos de los redactores

³⁵⁴ Antonio Islas Bravo citado en “Extractos de la prensa” en *Examen*, núm. 3, noviembre 20 de 1932, p. 23.

³⁵⁵ *Ídem*.

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 23 y 24.

³⁵⁷ Las críticas dirigidas a los ensayos de Samuel Ramos serán tratados en el siguiente capítulo.

de “Examen”. He aquí una productiva circunstancia que no desperdició su “moral” espíritu mercantil para vituperar, en la obra privada y desinteresada de unos literatos, la manera “Cómo educan nuestros educadores”. ¡El Lic. Narciso Bassols, obsceno! ¡El ministro de Educación Pública! He aquí una imagen a la que no le faltarían compradores.³⁵⁸

Describiendo la limitada circulación de la revista, de tres cientos ejemplares, así como su contenido y su formato destinado a un público selecto y culto, Cuesta evidenciaba que lo que estaba en juego al consignarlos no eran intereses literarios ni culturales, sino más bien intereses políticos y económicos.

Sería excesivo insistir en la exposición de la genial apología de Jorge Cuesta y el modo en que editó el último número de *Examen*. Sólo resta mencionar que, una vez más, Samuel Ramos y su generación eran enjuiciados por su agudeza crítica. Lo que nunca se les perdonó, sino hacia el final del sexenio cardenista, fue su reflexión rigurosa, culta y, quizá por ello, *ociosa*, en medio de un ambiente turbio en que urgían acciones y posicionamientos políticos que se ajustaran a los intereses del cacique en turno. Aunque, por otra parte, fue precisamente su labor seria y comprometida con la educación superior lo que les valió la confianza de sus mecenas en el gobierno para realizar sus obras culturales. Fue aquélla una generación ejemplar en la formación del intelectual universitario, prototipo de los futuros académicos y escritores profesionales. Asimismo, su dedicación a la enseñanza, las empresas culturales y la defensa del pensamiento crítico darían como resultado la formación de una “escuela” de investigadores y literatos que los reivindicarían algún día como la primera y, probablemente, más brillante promoción de escritores mexicanos durante la primera mitad del siglo XX.³⁵⁹

³⁵⁸ Jorge Cuesta: “Comentarios Breves” en *ibíd.*, p. 26.

³⁵⁹ Véase, por ejemplo, el ensayo de Octavio Paz sobre Carlos Chávez en *Generaciones y semblanzas*, FCE, México, 2003, p. 400.

CAPÍTULO IV

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA MEXICANA: UNA INTERPRETACIÓN

En nuestra tradición filosófica suele atribuirse a *El perfil del hombre y la cultura en México* un lugar privilegiado en cuanto se refiere a las investigaciones sobre “el ser del mexicano” o sobre la “ontología del mexicano”. Algunos especialistas consideran dicha obra como pionera en cuestiones estrictamente filosóficas sobre el tema de “lo mexicano”. Otros, en cambio, prefieren retomar como punto de partida a sus inmediatos antecesores, si bien esto último queda a nivel de simples conjeturas basadas en cotejos directos con sus “fuentes secretas”. Lo cierto es que, haya sido *o no* la primera obra sobre filosofía de lo mexicano, *El Perfil* representa un punto de inflexión en la historia de las ideas en México. Ahora bien, antes de explicar este último punto, en el presente estudio se ha intentado llamar la atención sobre cuestiones que aparentemente poco tienen que ver con la producción de las ideas, por considerarse a éstas independientes de aquéllas. Sin embargo, como se ha expuesto en los tres capítulos anteriores, Samuel Ramos —como cualquier otro pensador— fue hijo de su tiempo y, como tal, sus ideas estaban en constante tensión y diálogo con las circunstancias en que aparecieron. Por si fuera poco, su vena *vitalista* en los primeros años de su formación (resumida en “Mi experiencia pragmatista”) ³⁶⁰ y su concepto de *cultura* desarrollado poco antes de la ruptura con Antonio Caso (expuesto en “A guisa de prólogo”) ³⁶¹ le exigían concebir a la filosofía, no como un conocimiento abstracto, académico y que sólo cobraba sentido en las páginas de los libros o dentro de los salones de clase, sino como un quehacer cotidiano y absolutamente vinculado con los *temas de su tiempo* (que bien lo había aprendido de Ortega). Por lo tanto, un análisis exclusivamente basado en la estructura lógica de *El Perfil* parece válido si de lo que tratase fuera de exponer las tesis contenidas en el libro, pero resultaría insuficiente para una historia de las ideas. Por otra parte, un análisis de sus tesis exclusivamente basado en las fuentes citadas, sería más un listado de obviedades que una investigación en estricto sentido.

Ahora bien, un análisis basado en la investigación de “las fuentes secretas” de *El Perfil*, nos arroja dos interpretaciones más o menos canónicas: una basada en fuentes mexicanas y otra basada en fuentes europeas. La primera, que llamaremos la “interpretación mexicanista”, recurre a autores mexicanos como Ezequiel A. Chávez (*Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del*

³⁶⁰ Véase, *supra*, apartado 2.4.1. La obra de Ortega y Gasset en la formación espiritual de Samuel Ramos.

³⁶¹ Véase, *supra*, apartado 2.1.2.3. *Antorcha. Revista mexicana de cultura moderna*.

mexicano, 1901), Antonio Caso (*Discursos a la nación mexicana*, 1922), José Vasconcelos (*La Raza Cósmica*, 1925) y, más recientemente, José Torres Orozco (*La neurastenia de los jornaleros*, 1919). Mediante análisis basados en cotejos de dichas obras con algunos de los capítulos del libro, se intenta demostrar que Samuel Ramos tomó prestadas algunas ideas de sus maestros para realizar su filosofía de lo mexicano, si bien apoyado en fuentes actuales del pensamiento europeo, como Adler, Jung, Scheler y Spengler. En cuanto a la segunda interpretación, que llamaremos la “interpretación ibérica”, sostiene que la influencia decisiva para el nacimiento de la filosofía de lo mexicano fue la obra de José Ortega y Gasset, tanto por su obra editorial como por su propio pensamiento; interpretación que se ve reforzada por el “rescate” que José Gaos hizo de *El Perfil*, en su llegada a México, así como por la profundización del tema de lo mexicano realizada por sus discípulos del grupo Hyperión, a finales de los años 40. Una tercera interpretación, que llamaremos la “interpretación ecléctica”, sintetiza ambas tradiciones e intenta explicar el devenir histórico de la filosofía mexicana como un conjunto de fuentes autóctonas y de fuentes extranjeras en relación dialéctica.

En nuestra *exposición*, como puede observarse, se ha optado por seguir ésta última interpretación, a pesar de que en el segundo capítulo se haya hincapié en destacar la presencia de la obra orteguiana en la formación de Samuel Ramos. Eso en cuanto a la exposición, claro está, quede acotado. En cambio, en lo que respecta a la filiación de nuestra *interpretación*, basada en una amplia (y a veces obsesiva —o incluso abusiva) documentación bibliográfica, se ha optado por seguir la interpretación mexicanista por razones que se darán más abajo. Por lo pronto es suficiente señalar que, debido a que la formación de Samuel Ramos estuvo estrechamente relacionada con el desarrollo de la cultura posrevolucionaria, es decir, aquella que se dio a través del arte, los proyectos culturales extraoficiales y las reformas educativas llevadas a cabo a través de la Secretaría de Educación; pretender que el germen de *El Perfil* se debe a las fuentes extranjeras consultadas por el filósofo, nos parece una tesis insostenible o, por lo menos, superficial. Más bien, parecen de mayor relevancia en la formación de su pensamiento las polémicas intergeneracionales y las discusiones en torno a la búsqueda de una cultura propiamente mexicana durante la década que va de 1922 a 1932.

Además, ha quedado claro que, si bien la influencia de otros pensadores es inevitable en la formación de cualquier filósofo, Samuel Ramos —como el resto de su generación— no *copiaba* al pie de la letra el estilo o las ideas de otros, sino que *asimilaba* aquello que le era afín y lo *adaptaba* a sus propias necesidades. De ahí que no se pueda hablar de una deuda absoluta hacia otros autores, pues lo que rige en el estilo de nuestro autor es el uso instrumental de las ideas y los conceptos que tenía a la mano, nunca la imitación *per se*. Basta echar un vistazo a sus primeros ensayos para advertir que, en virtud del escaso número de citas y la independencia que muestra Ramos respecto del pensamiento ajeno, queda fuera de duda cualquier sospecha de plagio o “traducción” de las ideas recibidas. Ni siquiera en su etapa casista muestra un afán por suscribirse a las ideas de su maestro con tal de ahorrarse la argumentación. Al contrario, el joven discípulo de Caso reconstruye por sí mismo el discurrir de las ideas de aquél en su propia exposición. Por lo tanto, ni entre propios ni entre extraños se puede hablar de imitación o de plagio de otros autores en la obra de Samuel Ramos.

Descartada, entonces, la idea de una posible traducción de ideas ajenas al lenguaje propio, nos queda ahondar en el tema de las influencias en la elaboración de su filosofía de lo mexicano desde una perspectiva alterna. Lo primero que es necesario establecer es que, para determinar las posibles “fuentes secretas” de Samuel Ramos en aquéllos años, suele recurrirse a dos fuentes principales: 1) los autores citados en *El Perfil* y 2) la revisión que hace el filósofo de su propia obra en su *Historia de la filosofía en México*. Con base en éstas, suelen citarse algunos párrafos del capítulo “La lucha de las generaciones” de *El Perfil* y el primer párrafo de la parte correspondiente a su propia obra en la *Historia de la filosofía en México*. En ambos casos lo que resalta es el uso explícito de las ideas de Ortega y Gasset para la fundamentación de su propio pensamiento. No obstante, en la mayor parte de los estudios y análisis que sostienen la preeminencia del pensamiento orteguiano en la obra de Samuel Ramos, suele pasarse por alto que en la primera edición de *El Perfil* (Imprenta Mundial, 1934) Ramos nunca citó ni mencionó una sola vez el nombre de Ortega o el de alguna de sus obras. Aún más, ni siquiera utilizó conceptos como el de *generación* o *circunstancia*.³⁶² Por otra parte, su recuento de la filosofía en México, donde Ramos señala

³⁶² El único estudio reciente que sí repara en dicho aspecto, lo encontramos en el artículo de Guillermo Hurtado: “Samuel Ramos, filósofo”, publicado en *Cuadernos Americanos. Nueva época*, año XXVI, vol. 1, núm. 139, enero-marzo, 2012, pp. 59-69.

por vez primera la presencia de Ortega en su filosofía de lo mexicano, fue realizado una vez llegado el exilio español a México a finales de los años 30.

No es ningún secreto que los dos más recientes libros de Samuel Ramos hasta entonces, a saber *El Perfil* (en su segunda edición de 1938, que prácticamente es idéntica a la primera) y *Hacia un nuevo humanismo* (La Casa de España en México, 1940), fueron positivamente reseñadas por José Gaos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol. Todos ellos vastos conocedores de la obra orteguiana, por ser sus discípulos directos, además de ser filósofos de profesión. Lo cual hace necesario abrir nuevamente los signos de interrogación en torno a las siguientes cuestiones: ¿por qué motivo Ramos parece haberse cuidado de no mencionar a Ortega en la primera edición de *El Perfil*, mientras que en su *Historia* le da una capital importancia como fundamento epistemológico de sus propias tesis? ¿Por qué en la tercera edición de *El Perfil* ya no reparó en tal motivo? ¿Fue realmente Ortega la “fuente secreta” de las tesis de *El Perfil* o, más bien, sus referencias fueron otras? ¿La primera y la tercera edición de *El Perfil* deben leerse como una obra integral o, en cambio, pueden leerse como dos obras distintas? Ofrecer una respuesta a dichas preguntas es lo que se intentará desarrollar en los siguientes apartados. Sin embargo, es menester tener presente una pregunta técnica en nuestro planteamiento, que es la siguiente: si la presente investigación se afilia a la interpretación mexicanista, ¿cómo se sostiene el hecho innegable de que Ramos tampoco citara ninguna de las supuestas “fuentes secretas” de autores nacionales? Otro hecho, que el complejo de inferioridad del mexicano —una de las tesis fundamentales del libro— esté basado en las teorías psicológicas de Freud, Adler y Jung, también exige que se justifique dicha filiación.

PRIMERA EDICIÓN DE *EL PERFIL EL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO* (1934)

Tras la consignación de la revista *Examen* y la disolución definitiva de *Contemporáneos*, Samuel Ramos continuó preparando la edición de su anunciado libro sobre la cultura mexicana. Como ya se dijo anteriormente, la primera vez que el filósofo anunció dicha obra fue en la revista *Contemporáneos*, en febrero de 1930, bajo el título *Realidades y Esperanzas en la Cultura de México*. El segundo anuncio aparecería en una nota a pie de

página de su artículo “Motivos para una investigación sobre el mexicano”, publicado en la revista *Examen* (núm. 2, septiembre de 1932), que decía lo siguiente:

Este artículo y el publicado en el número de agosto, de *Examen*, con el título “Psicoanálisis del mexicano”, forman parte del ensayo “El Sueño de México” cuyo texto completo aparecerá próximamente en forma de libro. Ambos artículos se refieren constantemente a esta condición [a saber, el sentimiento de inferioridad del mexicano].³⁶³

Debido al juicio penal enfrentado por los colaboradores de la revista y su consiguiente clausura, el “ensayo” anunciado no se publicó como tal. Sin embargo, Ramos no renunció al deseo de publicar sus ideas, a pesar de haberse quedado sin empleo y ganarse la antipatía de muchos a causa de ellas. Con lo que la primera edición de su obra vería la luz en el año de 1934 bajo el título de *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicado por Imprenta Mundial. El índice de dicha edición es el que sigue:

1. La imitación de Europa en el siglo XIX
2. La influencia de Francia en el siglo XIX
3. Psicoanálisis del mexicano
4. La cultura criolla
5. El «abandono de la cultura»
6. El perfil de la cultura mexicana
7. El perfil del hombre

Como puede verse, ni el ensayo sobre la pintura de Diego Rivera, titulado “El Sueño de México”, ni los “Motivos para una investigación del mexicano” formaron parte del libro. Únicamente de éste último artículo se rescatan un par de párrafos en el capítulo quinto, es decir, en “El «abandono de la cultura»”. En cuanto al tercer capítulo, “Psicoanálisis del mexicano”, aparece ampliado con una especie de introducción y un último apartado (“el burgués mexicano”), pero sin modificaciones en lo que respecta al análisis del “pelado” y del “mexicano de la ciudad”. Finalmente, el cuarto capítulo, “La cultura criolla”, se reproduce íntegramente, tal y como fue publicado en su momento en la revista *Contemporáneos*. El resto del material era, hasta entonces, inédito.

En cuanto al contenido, cabe decir que el primer capítulo, “La imitación de Europa en el siglo XIX”, sirve de introducción al tema de la cultura y el hombre mexicanos.

³⁶³ Samuel Ramos: “Motivos para una investigación del mexicano” en *Examen*, núm. 2, septiembre de 1932, p. 11.

Partiendo con el planteamiento del problema, cuestiona si es posible suponer la existencia de una “cultura mexicana” y llega a la conclusión de que, de existir, no puede ser una cultura original, sino *derivada*. Prosigue con la exposición de su “teoría del mimetismo mexicano”. En ésta sostiene que el mexicano aún no ha sido capaz de *asimilar* la cultura europea debido a los accidentes de su historia. Dichos accidentes, entre los que destaca el mestizaje entre indígenas y españoles, lo han hecho desviar el desarrollo de su ser auténtico a causa de un sentimiento de inferioridad originado por un resentimiento hacia la cultura europea. Asimismo, afirma que la afinidad religiosa entre la cultura española y las culturas indígenas resultó clave para que pudiera ser posible la *trasplatación* de la cultura europea en América. Sin embargo, advierte que debido a la violenta imposición del gobierno español durante la Conquista, los indígenas desarrollaron un sentimiento de odio hacia lo extranjero. Razón por la cual, entre otras, han sido reacios a la adquisición de la cultura occidental.

El “afrancesamiento” de la cultura mexicana, desde el proceso de su Independencia hasta el Porfiriato, se explica en el segundo capítulo, “La influencia de Francia en el siglo XIX”. En éste argumenta que fue la “afinidad de las pasiones” entre ambos pueblos lo que hizo posible “aclimatar” la cultura francesa en México. Otro factor señalado por Ramos es la afinidad del espíritu latino y cierta correspondencia entre la sensualidad tropical de los pueblos hispanoamericanos y la sensualidad mediterránea heredada por la romanización de los francos en el medievo. Finalmente, fue el proceso de secularización, desde la Independencia hasta la Reforma, lo que permitió que la pasión religiosa dominante durante la Colonia fuera reemplazada por la pasión política entre la minoría culta de la Nueva España. Ya en el México independiente, dicha pasión se exacerbó a tal grado que no fue posible una conciliación política entre el ideal de las leyes y la realidad mexicana. Mismo motivo por el cual se hace evidente que el mimetismo haya sido el rasgo más constante en la cultura mexicana hasta la segunda década del siglo XX, cuando la Revolución Mexicana irrumpió en la conciencia nacional.

Por ello, en el tercer capítulo del libro, titulado “Psicoanálisis del mexicano”, Ramos llegó a la conclusión de que el mimetismo no es otra cosa sino un *mecanismo de defensa* por medio del cual el mexicano ha intentado compensar su sentimiento de menor valía con la aparente adquisición de un valor superior: la cultura europea. Pero dicho

sentimiento de inferioridad, sostiene el autor, no sólo ha producido el mimetismo cultural, sino una serie de “movimientos colectivos” que expresan en su vida cotidiana el resentimiento de los mexicanos hacia la realidad que les rodea. Para sondear el alma del pueblo mexicano, el filósofo recurre al psicoanálisis de los que considera sus *tipos* más populares y representativos: el “pelado” (o proletario), “el mexicano de la ciudad” y “el burgués mexicano”. Al indígena lo descarta porque, de alguna manera, lo considera un tipo inmutable que no ha cambiado desde la época de la Conquista hasta nuestros días.³⁶⁴ Lo cual, no obstante, no impide que “con su sola presencia” permee el ambiente y genere una especie de *desconfianza* hacia toda innovación, especialmente si es de origen extranjera, en todos los ámbitos de la cultura. La conclusión de Samuel es que, sin importar su condición social, el mexicano se refugia en una vida ficticia. En ella logra la afirmación de su “yo” deprimido para compensar el sentimiento de inferioridad que le provoca la comparación de su vida real con el ideal abstracto que tiene de cultura.

En el cuarto capítulo, titulado “La cultura criolla”, es donde Samuel Ramos propiamente aborda la polémica periodística, que tuvo su auge en 1932, entre nacionalistas y europeístas. Como ya se vio en el capítulo anterior, dicha polémica puede ser considerada como una controversia generacional en torno al tipo de cultura que debía adoptarse en México tras la Revolución de 1910, es decir, tras la caída del porfirismo. Es por ello que, en lugar de tomar partido por cualquiera de los dos bandos, Ramos decidió hacer una reconstrucción genealógica del criollismo para dar cuenta de cómo se fue forjando la cultura que en ése momento estaba en disputa. A través de una revisión histórica de las ideas de las minorías cultas en México, Ramos llegó a la conclusión de que la cultura criolla puede considerarse propia, no sólo de México, sino de toda Iberoamérica. Siendo la nota peculiar un afán o voluntad de “universalidad espiritual”. Misma que se vería realizada en México por el propio esfuerzo de la generación de vanguardia durante los años 20. Sin embargo, lamenta el ex-Contemporáneo, aunque durante aquellos años fueron ellos “el alma de México”, hizo falta una cultura media que la sostuviera e hiciera de su esfuerzo singular un patrimonio general de los mexicanos.

En el quinto capítulo, “El abandono de la cultura en México”, Samuel emite sus juicios acerca de la polémica literaria de 1932 y deja constancia de sus reflexiones acerca

³⁶⁴ Véase “El ‘egipticismo’ indígena”, en el primer capítulo del libro.

de la educación en México en los primeros años del siglo XX. Señala que el error fundamental de los nacionalistas consiste en su afán por aislar a México del resto del mundo a partir de la negación de la cultura europea y de su intento por buscar una cultura *original*. Lo cual resulta absurdo debido a la doble raíz de su pasado, expuesta en el primer capítulo, en virtud de la cual su cultura debe ser necesariamente una cultura *derivada*. En cuanto a los europeístas, el error consiste en que perseveran en la imitación de lo extranjero y en que “abandonan idealmente la vida que los rodea”. Una posición igual de absurda, pues se impide “injertar” lo propio en la cultura universal. En cuanto al tema de la educación, Ramos retoma la lectura de Henríquez Ureña³⁶⁵ sobre el papel cultural del Ateneo de la Juventud y afirma que su misión fue la “rehabilitación de los altos valores de la vida” tras la crisis del positivismo. No obstante, acota que tal conquista sólo tuvo vigencia hasta 1920. Pues, a partir de ése año, el espíritu pedagógico de Vasconcelos hizo que la educación en México tuviera “un sentido de justicia social”. Por lo cual, se favorecieron las ideas sobre una educación popular, elemental y *nacionalista*, en detrimento de una educación superior y *universalista*. Desde entonces, explica, los estudios universitarios quedaron relegados y se propició “un cambio radical en el destino de nuestra cultura” que desembocaría en una “concepción instrumental del hombre”. En ésta la educación está orientada en la *especialización* técnica y en los resultados prácticos, es decir, un sistema pedagógico en sentido instrumental como el de los Estados Unidos. Pero el trasfondo de dicha orientación no responde a una elección de la inteligencia, sino a una “conducta instintiva” para justificar la existencia de la conciencia nacional que, para afirmarse, niega el alto valor que tiene la cultura.

Ahora bien, el concepto de cultura que tiene en mente Ramos no queda definido sino hasta el sexto capítulo, donde describe “El perfil de la cultura mexicana”. La noción que toma en cuenta nuestro filósofo la concibe como “una función del espíritu destinada a humanizar la realidad”. Por lo cual, en la educación no importan tanto los contenidos o el “aumento del saber”, sino la formación del espíritu en las “formas objetivas” de la cultura para asimilarlas y convertirlas en “categorías” propias. De lo cual concluye que no debe ser el resentimiento hacia lo extranjero de los *nacionalistas* ni el afán de estar a la moda entre los *europeístas* lo que defina el tipo de cultura en México. En cambio, dice Samuel, “se

³⁶⁵ Véase el apartado del primer capítulo “1.1.3.2. Pedro Henríquez Ureña”.

tiene o se tendrá la cultura que determine la vocación de la raza, la fatalidad histórica”. Ya en capítulos anteriores el autor había hecho alusión al concepto de destino y cómo, debido a los accidentes de su historia, los mexicanos se habían desviado del suyo. Pero no es hasta este capítulo donde cobra una vital importancia. En “La imitación de Europa en el siglo XIX”, Ramos dice que:

Lo que pretendían hacer los mexicanos en aquel momento, no por soberbia, pero sí por irreflexión, era volver la espalda a su propio *destino*, cuando con esta palabra designamos precisamente a ciertas fuerzas que actúan de modo ineludible en nuestra vida.³⁶⁶

Y, más adelante, al abordar la genealogía de “La cultura criolla”, dice:

Nunca toma el mexicano *la realidad de su vida*, es decir, las limitaciones que la historia, su raza, las condiciones biológicas imponen a su porvenir. [...] La herencia histórica, la estructura mental étnica, las peculiaridades del ambiente, prefijan una línea del desarrollo vital con una rigidez que la voluntad de los individuos no puede alterar. A esta fatalidad le llamamos *destino*.³⁶⁷

Por lo tanto, Samuel Ramos concluye que, para realizar una cultura propia, el mexicano debe atender al llamado de su propio destino. Eso a lo que en este capítulo llama “la vocación de la raza”. En otras palabras, dice nuestro filósofo: “Es la voz de nuestra más verdadera entraña, que quiere hacerse oír por primera vez después de una larga era en que el mexicano ha sido sordo a su destino”.³⁶⁸ De ahí que proponga, siempre de manera implícita, una especie de síntesis entre el nacionalismo y el europeísmo. De lo cual se desprende, por una parte, un *imperativo moral* de “retorno a la tierra”, para no perder de vista las realidades nacionales, y una *disciplina moral* de amor a la verdad, para vivir con sinceridad; y, por otra parte, un *imperativo intelectual* de conocer la cultura europea con el fin de asimilarla y una *disciplina intelectual* que permita conocer con rigor científico el alma mexicana. El resultado de poner en práctica dichas reformas en nuestra educación, cumpliría un doble propósito: hacer *nuestra* la cultura universal y hacer *universal* nuestra cultura.

Finalmente, en el último capítulo, Ramos ofrece un panorama global de las tesis expuestas a lo largo de su libro para definir “El perfil del hombre”. Sería extenso realizar la recapitulación de las ideas principales del libro, así como sus posteriores reformulaciones

³⁶⁶ Ramos, Samuel. *El perfil...*, *op. cit.*, p. 52. Las cursivas son mías.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 91. Las cursivas son mías.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 126.

apoyadas en Scheler, Jung, Curtius y Spengler. Basta con volver a mentar sus ideas pedagógicas, apenas esbozadas en el capítulo anterior, donde hace énfasis en que lo que importa en la educación no son tanto los contenidos, sino la formación del espíritu, es decir, “el desarrollo de la personalidad humana”. Si esto es así, plantea Ramos, el camino a seguir sería descubrir los obstáculos que han impedido que el mexicano llegue a ser lo que es. Por ello, vuelve a insistir en su tesis sobre el complejo de inferioridad que afecta al mexicano, pero esta vez añade a las causas ya expuestas anteriormente el factor de la deshumanización del hombre en la época moderna. Según Samuel, al advenimiento de la modernidad va aparejada una voluntad de poderío que no sólo ha sometido a la naturaleza al poder de las máquinas, sino a la propia humanidad. El hombre moderno ha construido una civilización maquinista enfocando la educación en la especialización técnica y los resultados prácticos. De tal manera que, para contrarrestar la dispersión de la humanidad en horizontes vitales tan estrechos, al mismo tiempo que se propicia el desarrollo de la auténtica personalidad del mexicano, Ramos propone una educación basada en el humanismo. Con lo cual no se refiere al estudio erudito de las letras clásicas y la exégesis de sus verdades perennes, sino a una educación enfocada en “reproducir el proceso viviente que ha conducido a esas verdades”, o en otras palabras, que se oriente en “ejercitar las funciones que han creado la cultura”.³⁶⁹ Así quedaría redondeado el perfil de la cultura y el hombre que ha existido en México y el ideal del mexicano que aún está por realizarse, es decir, “la personalidad (...) que reúna lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores”.³⁷⁰

Mucho queda aún por decir respecto a la exégesis de las ideas, los conceptos y los probables interlocutores con los que discutió Samuel Ramos en *El perfil*. Tal faena la dejaremos pendiente para otra ocasión. Sólo del último tema se tocarán algunos puntos en los siguientes apartados, de tal modo que se ofrezca un panorama más amplio para quienes pretendan realizar futuras interpretaciones de esta obra clave en la historia de las ideas en México.

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 143.

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 138.

LOS ANTECEDENTES

Uno de los principales tópicos tratados por los especialistas que se han acercado a la obra de Samuel Ramos es el tema de las influencias o referencias que tuvo en mente el filósofo al escribir *El perfil del hombre y la cultura en México*. Aquí se han hecho constantes alusiones a esta cuestión sobre la cual no se ha dicho aún la última palabra, si es que acaso es posible hacerlo algún día. La perspectiva que se ha intentado sostener ha sido una *interpretación mexicanista* que hile genealógicamente cada aspecto de la circunstancia del filósofo que probablemente haya resultado decisiva en la formación de sus ideas. De ahí que se haya hecho alusión a las obras culturales hechas en México, por los mismos mexicanos, bajo la convicción de que *El perfil* es una síntesis filosófica de las ideas que estaban en pugna en el México posrevolucionario. Lo que correspondería a este apartado sería destacar los probables interlocutores con los cuales estaría discutiendo Ramos específicamente en el momento en que decidió preparar el borrador definitivo de la primera edición de *El perfil*.

Sin embargo, en lugar de indicar las consabidas referencias citadas por la interpretación ibérica y la interpretación mexicanista, en el presente estudio se ha optado por dar cuenta de las fuentes no estrictamente filosóficas que probablemente tuvo a la vista el autor. De tales fuentes nos limitaremos a señalar tres de ellas, por considerarlas fundamentales en la composición estructural de las tesis de *El perfil*. Anteriormente ya se hizo énfasis en la polémica literaria entre nacionalistas y europeístas y de cómo intentó zanjarla Samuel Ramos a lo largo de su libro. Desde su punto de vista, tanto unos como otros se encontraban afectados por un sentimiento de inferioridad hacia su realidad que les impedía acercarse con honestidad intelectual a su propia cultura. Lo que no ha llamado mucho la atención es que el propio Samuel Ramos, en el capítulo sobre el “Psicoanálisis del mexicano”, confiesa que “ya otros han hablado antes del sentido de inferioridad de nuestra raza, pero nadie, que sepamos, se ha valido sistemáticamente de esta idea para explicar nuestro carácter”.³⁷¹ La pregunta obvia sería saber quiénes son esos otros. Parafraseando a Ramos, podríamos decir que ya otros han intentado identificarlos, pero nadie, que sepamos, se ha valido de su lectura para explicar genealógicamente el origen de las ideas contenidas en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 70.

La primera referencia oculta entre líneas que tomaremos en cuenta es el ensayo de Manuel Gómez Morin, fechado en junio de 1926, que apareció por vez primera en 1927 a manera de opúsculo en la Editorial Cultura, bajo el título *1915*. La idea central de Gómez Morin es que fue en ese año cuando todo el mundo se dio cuenta que existían México y los mexicanos, con sus capacidades y problemas propios, y no sólo como un reflejo del exterior.³⁷² Identificando la Revolución Mexicana con el año de 1915, es que Gómez Morin logra dar unidad a la generación nacida bajo el sello del descubrimiento de México, de la necesidad de realizar una obra en que se plasmara dicha consciencia. Lo que lamenta en reiteradas ocasiones es que a su generación le haya faltado definir un plan de acción: “Hace falta una definición de tendencia y de actitud; la afirmación de un *valor* siquiera, en torno del cual se reúnan esfuerzos dispersos y contradictorios”.³⁷³ Recalca la necesidad de “organizar una ideología [...] que resuelva en la acción y no en la literatura, las graves contradicciones que estamos viviendo”.³⁷⁴ Por ello lanzó una especie de invitación que, tal vez, haya aceptado y hecho suya Samuel Ramos: “¡Qué interesante será para el futuro mexicano un análisis de estos últimos años! ¡Una investigación que catalogue y valore las encontradas doctrinas aceptadas [...]!”.³⁷⁵ De momento, propone Gómez Morin, existen dos criterios provisionales para basar la acción de la generación de 1915: el *dolor* y la *técnica*. El primero impone “la lucha contra el dolor como campo de trabajo y discusión”. Mientras que el segundo declara que no debemos “gastarnos en academicismos”. Resueltamente dice Manuel: “No positivismo ni pragmatismo siquiera. Es posible otro camino: el de la técnica”.³⁷⁶ Asimismo cabe destacar que, hacia el último párrafo de su “invitación”, se hace eco de las tesis expuestas por Vasconcelos en *La raza cósmica*, pues habla de México y los mexicanos en los siguientes términos:

obscuridad (*sic*) dolorosa de mestizaje, trágica supervivencia de grupos derrotados en una científica selección racial, mediocridad de criollos tropicales vivaces, superficiales y espiritualmente invertebrados [—¿Ortega?—] o “raza cósmica”, cultura nueva, sentido

³⁷² Gómez Morin, Manuel. *1915 y otros ensayos (2da ed.)*, Editorial Jus, México, 1973, p. 20.

³⁷³ *Ibid.*, p. 29.

³⁷⁴ *Ídem.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 30.

total de la vida que armonice y supere las contradicciones que atormentan al mundo moderno.³⁷⁷

Finalmente, en el apartado “Precauciones”, discute la herencia y las diferencias de México con la cultura Occidental, para lo cual propone una distinción entre *adecuación* e *importación* en cuestiones de cultura. Advierte que

participamos de los problemas y la zozobra occidentales, como participamos — biológicamente y espiritualmente— de su civilización. Pero aún lo más genuinamente occidental toma aquí un carácter peculiar y hay además inquietudes y valores que nada tienen en común con Occidente.³⁷⁸

Como puede verse, cada una de las citadas observaciones de Gómez Morin parecen discutirse directa o indirectamente en *El perfil*. Para puntualizar textualmente cada una de las tesis del opúsculo discutidas por Ramos, haría falta un estudio propio. Aun así, podemos considerarla una discusión latente durante largos años dentro de la vida intelectual del filósofo. Misma que daría por finiquitada en la tercera edición de *El perfil* (1951) cuando, en el capítulo sobre “La lucha de las generaciones”, niegue la existencia de la generación de 1915, tachándola de “generación fantasma”.³⁷⁹ Lo cual apoya la sospecha de que Ramos haya tenido en cuenta las ideas de su antiguo colega en *La Antorcha* al momento de redactar sus notas sobre la cultura mexicana.

Ahora bien, en la mayor parte de los estudios sobre filosofía mexicana se ha hecho alusión a una muy posible influencia del *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano* de Ezequiel A. Chávez, publicado originalmente en la *Revista Positiva* en 1901. No obstante, también debería tomarse en cuenta su extenso *Ensayo de psicología de la adolescencia*, publicado por la Secretaría de Educación Pública en 1928. Este libro había sido anunciado un año antes en la sección publicitaria de la revista *Ulises*. Lo cual pudo haber despertado la curiosidad del filósofo, que a la sazón se encontraba en vísperas de realizar su estancia en Europa. En este libro Chávez tocó, entre otros, dos temas de profundo interés para Samuel Ramos en la época de *El perfil*. El primero es el complejo de inferioridad, sustentado en las teorías de Alfred Adler y Pierre Janet, del cual se deriva una reacción para compensarlo, para “demostrar que

³⁷⁷ *Ídem.*

³⁷⁸ *Ibíd.*, p. 35.

³⁷⁹ Ramos, Samuel. *El perfil...*, *op. cit.*, p. 183.

tal inferioridad no es real; que no existe; o que no importa”.³⁸⁰ Lo interesante es que no sólo lo aborda desde la perspectiva de la psicología de la adolescencia, sino que lo lleva al plano de la psicología social también. Según Chávez: “País como México, en el que hay varios millones de hombres de razas vencidas y subyugadas, tiene que ser país en el que el complejo de inferioridad sea frecuente”.³⁸¹ Y más adelante diagnostica el antagónico estado anímico en el que se encuentra el mexicano, “en el que a la vez pugnan la conciencia honda de que no valen nada, y la indómita ansia de demostrar que valen”.³⁸² La solución al conflicto, de hecho, es muy cercana a la ofrecida por Ramos, la cual consiste en una “profilaxis educativa” por medio de la cual los mexicanos adquirieran una “conciencia clara, y, hasta donde sea posible, exacta y justa, de lo que de veras valgan”.³⁸³ El segundo tema que nos parece importante señalar es el de la controversia intergeneracional de los años 20, protagonizada por la “Generación del Centenario” y la “Nueva generación”. En el último capítulo, como no queriendo pasarlo por alto, Chávez señala directamente los defectos de la juventud mexicana. Para lo cual, no sólo alude explícitamente a la “generación de 1915”, sino que cita textualmente algunas líneas del ensayo de Manuel Gómez Morin, mencionado anteriormente. Recurriendo al respaldo de una autoridad tan antigua como Aristóteles y de psicólogos contemporáneos como Pierre Janet y Charles Spéarman (*sic*),³⁸⁴ Chávez describió los rasgos típicos de las generaciones típicas, casi como una ironía del supuesto orteguiano de que cada generación posee una sensibilidad que le es propia. Refiriéndose a Gómez Morin y a su tesis de que fue en 1915 cuando se descubrió a México y los mexicanos, replicaba el maestro Chávez:

Que existía México, que existían México y los mexicanos (...) lo han sabido, antes de la generación de 1915, cuantos mexicanos habían trabajado ya por México, y sufrido y muerto por México, y que habían forjado ya a México, que ante los ojos de tantos (*sic*), parecía deshacerse!... Supieronlo, de súbito, los jóvenes de 1915; pero no antes de ese año (...).³⁸⁵

³⁸⁰ Chávez, Ezequiel A. *Ensayo de psicología de la adolescencia (2da. ed.)*, Editorial Jus, México, 1962, p. 207.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 210.

³⁸² *Ibid.*, p. 211.

³⁸³ *Ídem.*

³⁸⁴ A quienes conoció y trató personalmente en el III Congreso Internacional de Psicología de 1926, en París.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 428.

Asimismo, criticaba la pretensión de la nueva generación de reclamar su lugar en la historia definiendo su tiempo como una época de ruptura:

la generación de 1915 que, al declarar que descubrió entonces la existencia de México, no sólo patentizó (...) la inexistencia anterior de México, y la de sus valores morales precedentes, sino que al ponerse luego en camino, con ánimo generoso, para la reconstrucción de la patria mexicana, ha tendido a hacerlo así (...) llamando únicamente a la nueva empresa reconstructora, a la generación de 1915, al declarar que esta tiene la más grave responsabilidad, a causa de que es una “generación-eje” (...) Fecunda como muchas de las ilusiones puede ser la que conduzca a pensar que la generación de que se forme parte sea **generación-eje...** —¿Presuntuoso “bovarismo” colectivo?... Ténganlo en buena hora los jóvenes: débese a ellos, en efecto, parte del progreso; pero ¿se les debe todo?³⁸⁶

A su manera, el doctor Chávez había intentado también zanjar la controversia generacional, a través de una llamada de atención a la forma en que la juventud mexicana estaba estableciendo sus valores culturales. El hecho de que Samuel Ramos haya profundizado sus observaciones sobre la cultura mexicana desde un punto de vista específicamente psicológico, hace pensar que probablemente hiciera una crítica implícita de las ideas de Chávez, si bien no estrictamente en sentido negativo. Lo que pareciera, más bien, es extender las observaciones del maestro hacia el resto de los mexicanos. De tal manera que los defectos señalados como propios de la juventud mexicana, se tomaran como un conjunto de rasgos generales del carácter nacional. Finalmente, resta señalar que si se interpreta el último capítulo del *Ensayo* de Chávez como una amonestación, entonces Ramos y José Gorostiza supieron escuchar a su maestro en tanto que rectificaron su actitud hacia el nacionalismo y la tradición literaria mexicana a principios de los años 30.

La última referencia que quisiéramos colocar sobre la mesa está basada en el testimonio de uno de los jóvenes miembros de la generación sucesora de Contemporáneos, es decir, del grupo que fundó la revista *Barandal* en 1931: Octavio Paz. Dicho testimonio, no obstante, debe ser tomado con extrema precaución, dadas las aparentes fricciones que pudo haber entre Samuel Ramos y el futuro Nobel de Literatura. Sabemos que Paz fue sumamente cuestionado por la estrecha similitud entre las ideas de *El perfil del hombre y la*

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 429. Las negritas son del texto original.

cultura en México y El laberinto de la soledad.³⁸⁷ A tal grado que Rubén Salazar Mallén lo acusara de plagiarlo a él mismo y a Samuel Ramos. Mas, dejando el tema del plagio para otra ocasión,³⁸⁸ lo importante es señalar la relación intelectual que se dio de manera personal entre Paz y los Contemporáneos.³⁸⁹ Hablando específicamente del contacto con Samuel Ramos, ya se mencionó la probable influencia del filósofo sobre los Barandales cuando éstos eran alumnos suyos en la Escuela Nacional Preparatoria.³⁹⁰ Cabe destacar también que Paz tuvo una especie de obsesión por marcar una ruptura entre su generación y la de *Contemporáneos*.³⁹¹ Tal vez, en virtud de ello, ni él se asumiera como discípulo de Ramos, ni éste lo llegara a reclamar como discípulo suyo. Lo que parece innegable es que el libro del filósofo marcó tan profundamente a Octavio Paz que, años después de fallecido el michoacano, tuviera necesidad de declarar lo siguiente a José Emilio Pacheco a propósito de su contacto con los Contemporáneos:

³⁸⁷ Una de las mejores entrevistas al respecto fue la realizada por el francés Claude Fell, un francés especialista en letras hispánicas citado anteriormente, a propósito del 25° Aniversario de *El laberinto de la soledad*. Una de las preguntas más sugerentes de Fell es la quinta: “¿Cómo se situaba el libro en relación con la obra de Samuel Ramos y con la producción de lo que se podría llamar la escuela de José Gaos?”. A lo que Paz respondió: “Este tipo de reflexión sobre los países es tan viejo como la cultura moderna. (...) En México la reflexión sobre estos temas comenzó con Samuel Ramos. (...) *Su explicación no era enteramente falsa pero limitada y terriblemente dependiente de los modelos psicológicos de Adler*. Después de Ramos, por la influencia del filósofo español Gaos, se insistió mucho en la historia de las ideas. (...) Hay que mencionar, además, los trabajos de un grupo más joven, el grupo Hiperión. (...) En general, esos muchachos trataron de hacer una “filosofía del mexicano” o de “lo mexicano”. (...) En cuanto a mí: yo no quise hacer ni ontología ni filosofía del mexicano. Mi libro es un libro de crítica social, política y psicológica. Es un libro dentro de la tradición francesa del “moralismo”. (...) Por eso no tiene nada que ver, a mi juicio, con el examen de Ramos. *Él se detiene en la psicología*; en mi caso, la psicología no es sino un camino para llegar a la crítica moral e histórica.” (*El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad (2da. ed.)*, FCE, México, 1993, pp. 323-325. Las cursivas son mías). Nótese en el texto subrayado cómo Paz alega el mismo reproche que hizo Uranga respecto al psicoanálisis de Ramos, respecto a su alcance limitado. Quizá por ello Uranga dedicara su *Análisis del ser del mexicano* a Octavio Paz como una muestra de simpatía y de fraternidad generacional. No obstante, hay que advertir que Uranga parece hacer eco de la idea heideggeriana que afirma que la ontología es el lenguaje del ser, pero que es en la poesía donde se revela en estado puro. De ahí que, tal como Heidegger tomó a Hölderlin como ejemplo de la más alta expresión poética (alemana, por supuesto), Uranga pretendiera hacer de Octavio Paz el poeta que expresara en su forma más pura el ser del mexicano.

³⁸⁸ Sólo por mencionarlo a modo de preámbulo, en uno de los papeles del Archivo Samuel Ramos, encontramos una dedicatoria del filósofo para su amigo Salazar, reproducida a propósito de un artículo firmado por el novelista en el 25° aniversario luctuoso de Ramos, que dice: “Para el amigo y compañero Rubén Salazar Mallén, descubridor del “complejo de la Malinche”. Con sincera estimación. Samuel Ramos”. El autógrafo está firmado el 23 de enero de 1951 sobre la tercera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* (Archivo Samuel Ramos, folio 2_3_071). Cabe recordar que el cuarto capítulo de *El laberinto de la soledad* llevaba por título “Los hijos de la Malinche”.

³⁸⁹ Noticia de ello nos la da el mismo Octavio Paz en sus recuerdos del momento en que conoció a los Contemporáneos (véase ¿GENERACIONES? / ¿SIMPATÍAS Y DIFERENCIAS?).

³⁹⁰ Véase el apartado 3.2.1. Una nueva generación: Barandal (1931-1932).

³⁹¹ Este punto se tratará a mayor detalle en el apartado 4.3.2. El maestro y sus discípulos.

Cuesta me parece una de las inteligencias más penetrantes que ha tenido México. (...) Sus artículos sobre política si olvidamos su carácter polémico y circunstancial revelan una comprensión muy profunda de la vida mexicana. (...) Pero la obra de Cuesta no lo representa. Para mí fue, ante todo, una persona que pensaba en voz alta.³⁹²

Y, más adelante, afirmaba lo siguiente:

En suma, creo que la verdadera obra de Jorge Cuesta excepto un manojito de ensayos y, tal vez, dos o tres poemas está en la de sus contemporáneos y sucesores. *Todos los que lo oímos le debemos algo y algo esencial*. Hablo por mí, pero podría decir lo mismo de Xavier Villaurrutia, José Gorostiza y Gilberto Owen. También pienso en [Samuel] Ramos. (¿Sabe usted que gran parte de su libro sobre el mexicano es apenas un eco de las conversaciones de Cuesta y José Gorostiza?)³⁹³

El énfasis que coloca sobre la figura de Jorge Cuesta y su obra no escrita pudiera apoyarse con el testimonio de otros literatos que lo conocieron. Sin embargo, aun dando por cierto que el director de *Ulises y Examen* fuera, por así decirlo, el “escritor fantasma” en *El perfil*, no hay una prueba o tan siquiera una pista en su obra escrita de que a Cuesta le interesaran de manera especial los temas sobre lo mexicano.³⁹⁴ Por lo cual, sólo se pretende traer a colación el testimonio de Paz con el propósito de señalar una probable discusión al interior de Contemporáneos que apoye la documentada “rectificación” de algunos de sus miembros respecto al valor de los temas nacionales alrededor de 1932. Lo que sin duda se ve reflejado, por lo menos, en Samuel Ramos, quien pasó de reseñar las ideas de los

³⁹² Octavio Paz: “Jorge Cuesta: pensar y hacer pensar. Carta a José Emilio Pacheco” en *Letras libres*, año 5, núm. 58, octubre de 2003, pp. 40-41. Las cursivas son mías. Nótese cómo Octavio Paz reconoce la trascendente influencia de Jorge Cuesta. ¿Sería razonable pensar que el exagerado énfasis que hace en la “obra no escrita” de Cuesta es sólo una máscara, como él diría? ¿Habría sido un mecanismo de defensa para ocultar o, por lo menos, restar importancia a la influencia de otros Contemporáneos? ¿Por qué le preocupaba tanto recalcar que la obra de Ramos era “apenas un eco” del genio conversacional de Jorge Cuesta?

³⁹³ *Ídem*.

³⁹⁴ Por otra parte, en el capítulo “La inteligencia ‘mexicana’” de *El laberinto de la soledad*, Paz hace una distinción muy clara y, de hecho, contrapone el pensamiento de Ramos y las ideas de Cuesta dispersadas en sus artículos periodísticos: “Mientras Samuel Ramos descubre el sentido de algunos de nuestros gestos más característicos —exploración que habría que completar con un psicoanálisis de nuestros mitos y creencias y un examen de nuestra vida erótica—, Jorge Cuesta se preocupa por indagar el sentido de nuestra tradición. (...) Cuesta cuida de reiterar este pensamiento: México es un país que se ha hecho a sí mismo y que, por lo tanto, carece de pasado. (...) Más allá de las diferencias que los separan, se advierte cierto parentesco entre Ramos y Cuesta. Ambos, en dirección contraria, reflejan nuestra voluntad de conocernos. El primero representa esa tendencia hacia nuestra propia intimidad que encarnó la Revolución mexicana; el segundo, la necesidad de insertar nuestras particularidades en una tradición universal.” (*El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad (2da. ed.)*, FCE, México, 1993, pp. 173 y 175).

pensadores extranjeros de vanguardia a exponer sus ideas personales en torno a su singular circunstancia.

UNA OBRA SUI GENERIS

En este punto es preciso retomar uno de los problemas planteados en la introducción de este capítulo, a saber, si es posible o no determinar las “fuentes secretas” que usó Samuel Ramos al momento de redactar *El perfil del hombre y la cultura en México*. Una de las interpretaciones, que identificamos como *mexicanista*, determina que las influencias clave del filósofo fueron obras escritas por mexicanos durante las primeras décadas del siglo XX. Entre ellas, se mencionan a Ezequiel A. Chávez, José Vasconcelos, José Torres Orozco y Antonio Caso como precursores de sus tesis sobre lo mexicano. Lo cierto es que, además de la proximidad de los temas planteados (la exaltada sensibilidad del mexicano; las herencias y las diferencias raciales; las psicopatologías; y la revalorización de los temas patrios, respectivamente) podemos encontrar una línea de continuidad entre sus conceptos sutilmente trazada, pero no lo suficientemente explícita para hablar de un uso instrumental de sus ideas por parte de Ramos. Lo único que podemos afirmar casi rotundamente, es que Samuel conocía los textos de sus maestros, si bien se cuidó de no citarlos como parte constitutiva de su filosofía de lo mexicano en su *Historia de la filosofía en México*. Sin embargo, la confrontación de algunos conceptos clave de *El perfil* (como *aclimatación*, *destino*, *raza*, etc.) podrían contribuir a realizar una historia de las ideas en sentido estrictamente doctrinal. De momento, únicamente se ha optado por identificar algunos de los temas concretos que estaban en disputa y que resultaron determinantes en la estructura lógica de las tesis expuestas en la primera edición de *El perfil*.

En cuanto a la interpretación de la tradición que identificamos como ibérica, según nuestra investigación, no es posible sostener que las ideas de Samuel Ramos hayan sido poco más que una imitación de Ortega. Lo que se puede afirmar, en todo caso, es que se trata de una obra orteguiana, sí, pero que responde de manera directa a su propia circunstancia. En ella, Ramos intentó zanjar el conflicto entre nacionalistas y europeístas respecto al tipo de cultura que debía desarrollarse en México después de la Revolución; al mismo tiempo que expuso su primer esbozo sobre la historia de las ideas en México, desde la Colonia hasta la segunda década del siglo XX; así como su crítica a las reformas

educativas que se dieron alrededor de 1930 y que decidieron orientar los planes de estudio hacia la especialización técnica. Por lo tanto, no es suficiente ahondar en las tesis de *El perfil* a partir de los autores que cita, sino a través de los temas discutidos en el ambiente intelectual mexicano. Pretender que la filosofía mexicana sea obra de la influencia de Ortega y sus discípulos, es ignorar la tesis fundamental de Ortega: sin México y su cultura es imposible explicar al hombre de carne y hueso que fue Samuel Ramos, ¡mucho menos a sus ideas! Por eso es que se ha preferido ahondar en los momentos clave de la vida intelectual de México en los años 20 y principios de los 30, antes de suscribirse a cualquier tipo de interpretación sobre los orígenes de la filosofía mexicana de Ramos.

Las tres referencias que hemos elegido tratar en el apartado anterior, no son todas cuantas hemos localizado a lo largo de la presente investigación. Esto, más bien, debería considerarse como un primer informe. Si se ha optado por elegir las a ellas y no a otras es para apoyar nuestra interpretación en *una* estructura lógica. Siguiendo el perspectivismo orteguiano, la filiación de nuestra interpretación no puede ser sino mexicanista, o mejor aún, *decolonial*. Sin embargo, como puede deducirse del primer párrafo de este apartado, no es suficiente explicar los orígenes de la filosofía mexicana de Samuel Ramos sólo con enlistar los títulos de las obras que se consideran una reflexión del mexicano sobre sí mismo y su cultura. Tampoco es posible hacerlo desde las “fuentes secretas” que se adivinan leyendo entre líneas. Por lo cual correspondería ahora explicar el origen de *El perfil* desde la evolución personal de Samuel Ramos como filósofo de nuestra cultura.

En el apartado 3. *El último tramo en su formación: la independencia espiritual*, por ejemplo, se rescató el testimonio de Andrés Henestrosa acerca del apoyo que Antonieta Rivas Mercado ofreció a Contemporáneos para la realización de sus primeras publicaciones y, específicamente, cómo fue que las reflexiones de Ramos sobre temas mexicanos se remontan a la época en que se reunían en casa de su mecenas. Más adelante, en el apartado 3.1.3. *La vuelta a México: entre Contemporáneos (1929-1931)*, quedó constancia de cómo se proyectó la primera edición de *El perfil* bajo el título “Realidades y Esperanzas en la Cultura de México” y, al comenzar el presente capítulo, se citó un anuncio publicado en *Examen* de una segunda proyección del mismo libro bajo el título “El sueño de México”. Si confiamos en el testimonio de Henestrosa, las ideas germinales de *El perfil*, quedarían datadas antes de su viaje a Europa e, incluso, antes de la publicación de *Hipótesis* en 1928.

Lo cual no es posible comprobar, pero tampoco negar por completo, ya que no hay una sola línea escrita por el propio Ramos en aquellos años que demuestre su preocupación por los temas mexicanos.³⁹⁵ Por otra parte, si las meditaciones mexicanas de nuestro autor se fijan después de su viaje a Europa —como resultaría más viable—, implicaría que su contacto con las realidades europeas le hicieron volver la mirada hacia México y caer en la cuenta de que era necesario hacer un ajuste de cuentas consigo mismo, como lo había hecho antes de partir con su ex-maestro Antonio Caso.

En este último sentido, Samuel Ramos no sólo se exigiría a sí mismo actualizarse en información filosófica, sino que simultáneamente se exigiría aplicar las ideas contemporáneas a su propia circunstancia. Esto, por sí solo, va más allá de lo exigido por Ortega, pues no sólo consistiría el ser del hombre, en abstracto, en la asimilación de su circunstancia. Sino que, basándose concretamente en el caso mexicano, Ramos pareciera reformular el circunstancialismo orteguiano para concebir al mexicano como un ser “Europeo por derecho”, como quería Bolívar, pero al mismo tiempo hispanoamericano por destino y por vocación. Un destino ineludible que lo llama a realizar su ser específico en la historia a través de la asimilación de la cultura europea para, luego, poder asimilar su singular circunstancia: las realidades autóctonas. Una síntesis de ideas europeas y realidades americanas es lo que, en términos simples, podría constituir la filosofía mexicana de Samuel Ramos. Una filosofía *sui generis* que le valdría el reconocimiento internacional en los últimos años de su vida como uno de los pensadores representativos de la comunidad intelectual hispanoamericana.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, PROSCRITO

Si el arielismo predicado por algunos miembros del Ateneo de la Juventud sirvió como catalizador de su ruptura con los principios filosóficos del positivismo decimonónico durante la segunda década del s. XX, en la década siguiente correspondería al raciovitalismo orteguiano hacer las veces de mentora de la “nueva generación”. Aunque lo mismo valdría sostener para otros países latinoamericanos cuyo desarrollo espiritual marchó de manera paralela a la de México. Tanto las ideas de Rodó como las ideas de

³⁹⁵ A excepción, claro está, de su artículo de 1922 sobre las ideas filosóficas de la Reforma. (Véase, *infra*, el apartado 1.1.3.2. Pedro Henríquez Ureña)

Ortega y Gasset fueron ideas que revolucionaron a las juventudes latinoamericanas y que les dieron el valor de ser ellos mismos, de definirse, de afirmar su propio tiempo y sus anhelos propios. En ése sentido, sería razonable pensar que al comenzar la cuarta década del siglo tanto el arielismo como el orteguismo estaban plenamente asimilados... al menos dentro de la élite de los intelectuales mejor informados. Lamentablemente esas *minorías selectas*, como las llamaba Ortega, no podían echar sobre sus hombros la arritmia intelectual, industrial y económica que padecían las vastas tierras latinoamericanas, amenazadas por el incipiente imperio norteamericano.

En reiterados escritores, desde Simón Bolívar hasta José Vasconcelos, pueden leerse las advertencias del espíritu iberoamericano que exhortaba a los pueblos de habla hispana a formar una comunidad internacional que protegiera su soberanía, económica y espiritualmente, de las pretensiones imperialistas de la América sajona. Quizá por ello el nacionalismo radical se volviera uno de los rasgos predominantes en algunos países, entre los cuales destacaba México. Conforme los días sangrientos de la Revolución comenzaban a quedar en el pasado y las políticas gubernamentales pretendían establecer la democracia como el sistema de gobierno legítimo por excelencia, las demandas populares seguían latentes y debían encauzarse hacia su institucionalización. No es casual que las discusiones en torno a la autonomía de la Universidad y el sentido que debía tomar la educación se volvieran un tema controversial hacia finales de los años 20. La Universidad en gran medida ha sido reflejo del estado general del país, si bien llevado al terreno de las ideas, más que reflejarlo en un sentido estrictamente material. Y si tomamos en cuenta que en aquellos años la actividad filosófica se reducía a los círculos universitarios, entonces se vuelven comprensibles ciertas legitimaciones y exclusiones en el listado de sus autores canónicos.

En incontables párrafos del capítulo primero se ha hecho alusión a la restauración de las humanidades que se dio al reinaugurarse la Universidad Nacional y cómo, de la mano de Antonio Caso, la filosofía en México volvió a tener carta de ciudadanía, a pesar de los tiempos turbulentos que atravesaba políticamente el país. Asimismo se destacó la campaña educativa vasconcelista para llevar la literatura universal a los lugares más recónditos del territorio y cómo su apoyo contribuyó en el nacimiento del muralismo mexicano. En ambos casos, lo que se encontraba en pugna era el derecho que tenían los

mexicanos de hacerse hombres universales a través de lo que ellos consideraban como cultura superior, es decir, las letras y el estudio de los clásicos. Sin embargo, hay una tendencia intelectual a la que poca atención se le ha prestado en este texto, pero que juega un papel tan importante en nuestra historia de las ideas como la tradición mexicana reinterpretada aquí: el socialismo. No es nuestro propósito ahora hacer balance y ponderar hasta qué punto fue trascendente la presencia de las ideas socialistas difundidas en México. No obstante, conviene tener presente que fueron principalmente los intelectuales con tendencias socialistas quienes confrontaron a los intelectuales con tendencias academicistas, por decirlo de alguna manera. Basta recordar las satíricas pinturas de Rivera sobre los Contemporáneos o la controversia entre Antonio Caso y Lombardo Toledano en torno a la orientación ideológica que debía adoptar la Universidad tras obtener su autonomía, por mencionar ejemplos próximos al contexto de Samuel Ramos. En todo caso, el socialismo era interpretado en gran medida como el único pensamiento europeo que cabía adoptar en México debido a su compromiso social. Todo lo que proviniera de Europa y se intentara erigir como parte de la cultura mexicana, era considerado como una tendencia burguesa de estar a la moda para ponerse a la altura de los países ricos.

En ése sentido, la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia (1934) y la creación del Instituto Politécnico Nacional (1936), debió ser un síntoma alarmante para Ramos, quien conocía de cerca los defectos de la Secretaría de Educación Pública en virtud de sus funciones como Oficial Mayor. La educación rural e indígena, la creación de la Escuela Secundaria y el nuevo enfoque de la educación preparatoria hacia la especialización técnica debieron impactar lo suficientemente al filósofo como para sentir la necesidad de exponer sus críticas a dichas reformas en los últimos capítulos de *El perfil*. Sin embargo, esta vez ya no podía contar con la autoridad de Ortega, al menos no de manera explícita, por dos probables razones. La primera de ellas, es que Ortega era considerado como un escritor vanguardista y que privilegiaba a las minorías selectas (las élites o generaciones) como el motor de la historia. Lo cual lo colocaba en la lista negra de los nacionalistas quienes, además de obviar su condición de europeo, lo veían como un pensador adoptado por moda. En todo caso, la segunda razón de que haya sido proscrito por Ramos en *El perfil* es que hacia 1934 Ortega ya no era una novedad. No sólo los Contemporáneos habían tomado distancia de sus ideas desde la aparición de *La deshumanización del arte* (1925), sino que

hacia principios de los 30 sus ideas se habían vuelto prácticamente un lugar común. Tan común se había vuelto su pensamiento sobre la historia, por ejemplo, que no sólo Antonio Caso lo citaba en uno sus libros,³⁹⁶ sino que Ezequiel A. Chávez había criticado su teoría de las generaciones para censurar la actitud de los jóvenes que la habían ensalzado como estandarte. En su *Ensayo de psicología de la adolescencia*, Chávez citaba irónicamente a Ortega para arremeter sus críticas hacia la “nueva generación” de literatos mexicanos. Quizá por ello Samuel Ramos haya decidido no citar ni una sola vez el nombre de Ortega, ni siquiera el título de alguna de sus obras, en la primera edición de *El perfil*. Si bien se alcanza a leer entre líneas su lectura del ensayo sobre la *Misión de la Universidad*, donde habla sobre la vocación y las carreras, y algún eco de *La rebelión de las masas*, donde aborda la cuestión de la técnica. En lugar de ello, recurrió a los nombres más novedosos en la literatura de aquél momento: Adler, Freud, Jung, Scheler, Spengler... todos ellos escritores alemanes. Como si al mismo tiempo Ramos quisiera hacer un corte histórico en la influencia francesa en México para voltear los ojos hacia el pensamiento contemporáneo alemán.³⁹⁷

Por lo tanto, Ortega seguía presente en el pensamiento del filósofo mexicano, de eso no hay duda, pero de forma velada. Si en la primera edición de *El perfil* no tiene reparos en hacer pública su filiación a las teorías psicológicas de Adler, en su *Historia de la Filosofía en México* Ramos confesará que fueron las ideas expuestas en las *Meditaciones del Quijote* el fundamento ontológico de sus reflexiones sobre el mexicano y su cultura. Por si fuera poco, el germanismo de Ramos difiere poco del germanismo de Ortega, lo cual hace suponer que el mexicano siguiera teniendo como referente el filtro editorial orteguiano a la hora de elegir qué autores utilizar y qué autores no debía tomar en cuenta. En realidad, la sombra de Ortega jamás abandonaría a Samuel sino hasta que sus discípulos del Hyperión lo echaran sobre sus propias espaldas y tomaran su estafeta.

³⁹⁶ Caso, Antonio. *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, Botas, México, 1933.

³⁹⁷ Lo cual ya había comenzado a hacer la Nueva Generación desde *La Antorcha* y *Ulises*, por ejemplo. Pero también Vasconcelos en *La Raza Cósmica* y Chávez en el citado *Ensayo de psicología de la adolescencia*.

SEGUNDA EDICIÓN DE *EL PERFIL...* (1938)

A pesar de que la primera edición “se agotó rápidamente”³⁹⁸ y que, por lo tanto, era necesario realizar una segunda edición, lo cierto es que *El Perfil* y su autor habían sufrido críticas, ataques y censuras de todo tipo. Desde la publicación del “Psicoanálisis del mexicano” en *Examen* (1932) sus ideas habían provocado tanto revuelo que le habrían valido a Samuel Ramos no sólo la renuncia de su puesto como Oficial Mayor de la Secretaría de Educación, sino incluso cierto veto de los puestos oficiales durante algunos años. Así lo advertía el Abate Mendoza en carta a Alfonso Reyes:

Del escándalo de *Examen* resulta, hasta ahora, la “licencia” sin sueldo de [Jorge] Cuesta, Samuel Ramos, [Carlos] Pellicer, Xavier Villaurrutia, y los dos Gorostiza. [...] Parece que más adelante volverán a sus puestos, salvo Samuel Ramos, pues su “Psicoanálisis del mexicano”, en donde sostiene que en el fondo del espíritu mexicano existe un complejo de inferioridad, ha caído muy mal en ciertas “altas esferas”, donde se sostiene el criterio de que aún no ha llegado el momento de que un Ganivet mexicano diga verdades, sino que hay que exaltar el espíritu nacional aunque sea con hipérboles.³⁹⁹

A pesar de todo, como es sabido, *El perfil* se publicó íntegramente en 1934. No obstante que el destino general del libro y de su autor fuera por todo lo anterior el *ninguneo*, según el vocablo acuñado por Leopoldo Zea.

Durante los años siguientes la actividad pública de Ramos es poco más que una incógnita, pues carecemos de noticias sobre su actividad filosófica, fuera escrita u oral. Su siguiente artículo se publicaría hasta marzo de 1937 y, a lo largo del mismo año, publicaría tres artículos más. No sería sino a partir de 1938 que su escritura volvería a ser tan prolífica como a mediados de los años 20: poco más de una docena de ensayos verían la luz aquél año. ¿Cuál habrá sido la razón del silencio de Samuel Ramos desde la aparición de la primera edición de *El perfil* hasta las vísperas de la segunda edición? Quizás no haya sido la esterilidad intelectual la que lo llevara a guardar una especie de discreción en su trabajo, pues por Adela Palacios sabemos que en 1935 fue delegado como representante de México en el Congreso Científico organizado en la capital del país.⁴⁰⁰ Más razonable parece pensar que haya aprovechado el escándalo de *Examen* para discutir sus ideas en las clases que

³⁹⁸ Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México (4ª ed.)*, UNAM, México, 1963, p. 11

³⁹⁹ Carta de J. M. González de Mendoza a Alfonso Reyes, fechada en noviembre 25 de 1932 (Archivo González de Mendoza). Recogida, fragmentariamente, en Sheridan, *ob. cit.*, pp. 437-438.

⁴⁰⁰ Archivo Samuel Ramos, folio 1_1_011.

impartía en la Facultad de Filosofía y Letras, en la Escuela Nacional Preparatoria y, especialmente, en la Normal de Maestros. Después de todo, si tomamos en cuenta que *Hacia un nuevo humanismo* (1940) es la continuación de los temas filosóficos tratados en *El perfil*, podemos entender que hacia finales de los años 30 Samuel Ramos haya estado puliendo los conceptos que había expuesto antes de manera superficial. Empero, la publicación de su tercer libro no hubiera sido posible, al menos no de la forma en que surgió, de no ser por el repentino auge que tuvieron los estudios filosóficos en México a principios de 1940. La cual se debió en gran parte a la llegada de algunos discípulos de Ortega y Gasset que se exiliaron en nuestro país tras la prolongación de la guerra civil española iniciada en 1936.

JOSÉ GAOS Y LA REIVINDICACIÓN DE SAMUEL RAMOS (1939)

La tesis que identificamos aquí como *interpretación ibérica* generalmente sostiene que el origen de la filosofía mexicana se debe a la influencia de Ortega y Gasset en México, la cual se dio de manera *indirecta* a través de la lectura de Samuel Ramos, plasmada en *El perfil*, pero sobre todo gracias a la tutela intelectual de sus discípulos en México.⁴⁰¹ Especialmente se destaca la influencia que ejerció José Gaos en la formación de los miembros del grupo Hyperión (fundado en 1947) a través de su cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras y desde la dirección del *Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española* en El Colegio de México (antes Casa de España en México) desde 1940.⁴⁰² Sin embargo, aceptar esta tesis conlleva algunos problemas no menores, pues supondría que, por una parte, la figura de Ramos es una especie de anacronismo o rezago de la Generación del Centenario; y, por otra parte, que el mismo Gaos se limitó a exponer las ideas de su maestro Ortega en México tal cual las había aprendido. Ambos supuestos son equívocos puesto que, en primer lugar, Ramos perteneció a una generación —la de Contemporáneos— que sirvió de *punte* entre la generación del Ateneo y la generación del Hyperión; y porque, en segundo lugar, Gaos no llegó a su visión historicista

⁴⁰¹ Dicha interpretación se debe, en gran parte, a la escueta esquematización que hizo Augusto Salazar Bondy del pensamiento de Leopoldo Zea en su polémico libro “¿Existe una filosofía en nuestra América? (11^o edición corregida)”, Siglo XXI, México, 1988. Asimismo se debe a la poca relevancia y el parco tratamiento que se ha dado a la obra de Samuel Ramos hasta la actualidad.

⁴⁰² Tesis sostenida, entre otros, por Antonio Santamaría García en su artículo “El legado filosófico de José Ortega y Gasset en América Latina. José Gaos y el Movimiento de Historia de las Ideas”, en *Anuario de estudios americanos* 50:2, Sevilla, 1993, pp. 279-308.

por medio de Ortega, sino por cuenta propia (bajo la perspectiva de la filosofía como *confesión personal*) y por medio de la influencia de Wilhelm Dilthey. Tomando esto en cuenta, si bien no podemos restarle méritos a Gaos en sus contribuciones a la historia de la filosofía mexicana, por otra parte es menester hacerle justicia y no achacarle falsos méritos para *salvarlo* de incorrectas interpretaciones.

Además de lo anterior, es necesario precisar que José Gaos llegó a México en el momento en el que estaban tomando forma definitiva sus ideas sobre el carácter historicista de la filosofía, es decir, lo que él llamó su “filosofía de la Filosofía”. Durante su paso por Cuba, en 1938, Gaos se dedicó a exponer su propio pensamiento en una serie de conferencias, amén de impartir algunos seminarios y un curso sobre lógica.⁴⁰³ A México llegaría en octubre del mismo año y el tema de sus conferencias continuaría siendo su filosofía de la Filosofía, a las cuales añadió algunas más sobre las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl.⁴⁰⁴ Bajo el gran prestigio de haber sido rector de la Universidad Complutense de Madrid, Gaos ingresó en 1939 a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, ubicada en Mascarones, como profesor extraordinario, además de firmar un contrato por un año con La Casa de España en México. En sus labores como profesor siguió manteniendo la misma perspectiva europeizante que había aprendido de su maestro José Ortega y Gasset.⁴⁰⁵ Una perspectiva que predicaba que la historia de la filosofía estaba conformada por los grandes sistemas del genio filosófico, además de privilegiar el pensamiento alemán como la filosofía conceptual por excelencia. Quizá por ello al llegar a México el español no se sintiera entusiasmado por el ambiente intelectual que había encontrado aquí, sino que tuviera —por decirlo así— aún empacadas las maletas esperando el momento en que pudiera embarcarse de nuevo en busca de un mejor destino para sus ideas. El malestar de Gaos y su desprecio por la intelectualidad mexicana quedó plasmado en su intercambio epistolar con el argentino Francisco Romero, como podemos leer en su archivo personal.

El 20 de enero de 1940 José Gaos envió, desde la ciudad de México, una carta a Francisco Romero en que daba respuesta a dos cartas no conservadas del filósofo argentino:

⁴⁰³ Yamuni, Vera. *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, UNAM, México, 1980, p. 41

⁴⁰⁴ Antonio Caso: “Las conferencias del profesor Gaos”, en *Obras Completas (tomo IV)*, UNAM, México, 1971, pp. 245-247.

⁴⁰⁵ Véase el apartado 1.2.1.1. Meditación, circunstancialismo y perspectivismo, *infra*.

una del 20 de marzo y otra del 19 de octubre de 1939. En ella hablaba de sus actividades académicas de los últimos meses. Comentaba que el 30 de noviembre terminaría su compromiso con La Casa de España en México, pero que esperanzado por “la renovación de una invitación para la Argentina” que le hiciera Risieri Frondizi, solicitó una prórroga hasta el 31 de diciembre a Alfonso Reyes (presidente del patronato) para renovar su contrato.⁴⁰⁶ Alardeaba también de una invitación de Santo Domingo, en República Dominicana, para “organizar la Facultad de Filosofía y Letras” y quedarse en el país, cosa que Gaos contemplaba insegura. Asimismo, hablaba de las pésimas noticias que había recibido sobre su maestro Ortega en la Argentina y confesaba tener la impresión de que éste no quisiera “sostener correspondencia con México”, a falta de su respuesta a una misiva enviada desde México en otoño de 1938.

Sin embargo, lo que para nuestra investigación resulta relevante, por una parte, es el entusiasmo que comparte Gaos a Romero en esa misma carta por descubrir la producción filosófica hispanoamericana, de la cual padecía un “desconocimiento supino”; y, por otra parte, las impresiones que había experimentado en su llegada a México, algunos meses después de entrar en contacto con los círculos filosóficos del país. Acerca de ello podemos afirmar que todos los personajes que menciona, a excepción de Antonio Caso, José Romano Muñoz y Samuel Ramos, reciben críticas muy severas. Ejemplo de ello es la evidente ironía con que se refería a la figura de Francisco Larroyo y de José Vasconcelos, a quien incluso tachó de “genialoide”. En cambio, si en singular destacaba la “personalidad creadora” de Samuel Ramos y lo recomendaba a Romero “para redactar el trabajo referente a México que forma parte de los Estudios y documentos sobre la filosofía en América (*sic*) [...] por tener precisamente trabajos inéditos sobre el tema”; por otro lado, en general, Gaos lapidaba categóricamente:

En general, vida filosófica, en cualquier sentido que fuese, no hay aquí. Ya sencillamente en punto a información, y a la difusión del alemán, fundamental para ella, están a una enorme distancia de Vdes. (*sic*), los argentinos.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Cfr. Carta a Alfonso Reyes del 1° de noviembre de 1939 en Gaos, José. *Obras Completas (tomo XIX)*, UNAM, México, 1999, pp. 209-216 (carta #94).

⁴⁰⁷ Sobre este punto es interesante el comentario de Torchia Estrada acerca del contraste entre la opinión de Gaos en ésta carta y el enorme desarrollo de sus estudios sobre filosofía en México durante los años posteriores (véase Torchia Estrada, Juan Carlos: “Correspondencia José Gaos-Francisco Romero”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, No. 28-29, Universidad Nacional de La Plata, 1992, p. 162).

Anteriormente, en una carta a Romero del 15 de febrero de 1939 enviada desde Morelia, Gaos había destacado el nivel de la filosofía en la Argentina, así como su juicio nada favorable de sus experiencias en Cuba y en México.⁴⁰⁸ No obstante, es necesario aclarar algunos puntos al respecto.

En cuanto al desconocimiento del alemán en los círculos filosóficos en México, por ejemplo, Gaos ignoraba que Ramos, Larroyo y García Máynez habían hecho estancias en Europa y dominaban el alemán, como también lo hacía Antonio Caso. Por otra parte, durante el primer cuarto del siglo XX, no era Alemania sino Francia el país predilecto de los filósofos mexicanos. De ahí que la mayoría estuviera al tanto de la literatura francesa y que, de hecho, los leyeran y citaran en su lengua original. La filosofía alemana contemporánea empezó a conocerse —como ya se mencionó antes— gracias a la labor editorial de José Ortega y Gasset en la *Revista de Occidente* a partir los años 20. Razón por la cual más tarde el mismo Francisco Romero reconociera la “jefatura espiritual” de Ortega en la “América española”, en virtud de la cual había recibido el impulso decisivo para la “normalización” de la filosofía a partir del segundo cuarto del siglo XX.

En cuanto a la situación de Samuel Ramos, habían pasado ya más de diez años desde su ruptura con Caso. Pero en esos años no había permanecido inactivo, sino que realizó un viaje a París en 1928 donde hizo una estancia y pudo asistir a las conferencias de Georges Gurvitch, pronunciadas en La Sorbonne, sobre las nuevas tendencias de la filosofía alemana contemporánea. Igualmente durante este periodo es que Ramos comenzó a escribir y publicar los artículos que recopilaría en 1934 bajo el título *El perfil del hombre y la cultura en México*. Es preciso apuntar que tanto la primera edición de este libro, editada por Imprenta Mundial, como la segunda edición de 1938 por Librería Robredo, sólo contenían los primeros siete capítulos que se enlistaron y reseñaron al comienzo de este capítulo.⁴⁰⁹ No sería sino hasta la tercera edición de 1951, publicada por Espasa-Calpe en Argentina, que el contenido del libro se ampliaría a catorce. Señalar esto es relevante porque, como ya se dijo anteriormente, en ninguno de los primeros siete capítulos de *El perfil* se hace referencia alguna a José Ortega y Gasset ni a su obra. La única referencia a la obra

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁰⁹ Este descubrimiento, de capital importancia en esta investigación, fue hallado en una tesis de licenciatura titulada *El desapego de la realidad en México en la obra de Samuel Ramos*, sustentada por Tania Elizabeth Ortiz Guadarrama y presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en 2010.

orteguiana hecha por Ramos desde que hablara de él en *La Antorcha* es un artículo titulado “Ortega y Gasset y la América Española” publicado en la revista *Hoy* en diciembre de 1938. En este texto el mexicano hacía una especie de reconocimiento público de la relevancia del pensamiento de Ortega en América Latina. Concretamente en el caso de México, Ramos expresaba así la vigencia que tenían aún las ideas del filósofo español:

[...] ciertas ideas fundamentales de Ortega y Gasset, vienen a [...] convencernos de que un pensamiento nacional, no sólo es algo muy posible, sino aún que no hay otra manera auténtica de pensar. [...] En su primer libro, *Las meditaciones del Quijote*, expone una teoría de la realidad y de la filosofía. Nos enseñó Ortega, en esta obra, que toda la concepción del mundo es la perspectiva bajo la cual éste se presenta a un determinado pensador.⁴¹⁰

La forma en que Ramos destacaba la obra de Ortega en América pudo haber motivado a Gaos a leer la segunda edición de *El perfil* —la cual, reiteramos, sólo estaba compuesta por los primeros siete capítulos—. De tal manera que, habiéndolo leído con atención, Gaos le dedicaría una reseña, publicada en 1939, en la revista *Letras de México*.⁴¹¹

En dicho artículo, que sería su primera publicación en México, Gaos expresaba su asombro ante la similitud de las inquietudes filosóficas que parecen haber motivado a Samuel Ramos en su libro y las que motivaron a su maestro Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote*. Y, a pesar de que reconocía que “sin duda” Ramos era conocedor de la obra de su maestro, a decir verdad Gaos no parecía sospechar la trascendencia filosófica y editorial que supuso Ortega para la juventud mexicana en los años 20. En cambio, es importante precisar que Gaos concedía que las diferencias entre las salvaciones de Ortega y la filosofía de la cultura de Ramos se debían a diferencias “entre lo mexicano en su conjunto y todo lo europeo”.⁴¹² Lo cual nos da una idea del distanciamiento que aún se pensaba que existía entre españoles y mexicanos, entre Europa y América, en aquéllos años. Una idea que distaba mucho de su futuro proyecto historicista, en el cual buscaría encontrar los vínculos culturales que dieran unidad al pensamiento en lengua española.

⁴¹⁰ Ramos, Samuel: “Ortega y Gasset y la América española” en *Obras 3*, pp. 228 y 229.

⁴¹¹ Cabe señalar que no es sino a partir de esta reseña de Gaos que se da, en palabras de José Luis Gómez-Martínez, una *revalorización* de la figura de Ramos en México (*Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, EGE, Madrid, 1995, pp. 136-139).

⁴¹² José Gaos: “Samuel Ramos. El perfil del hombre y la cultura” en *Obras Completas (tomo VI)*, UNAM, México, 1990, p. 150.

Tendrían que pasar algunos acontecimientos importantes para que cambiara su perspectiva respecto a su revalorización de la filosofía americana—como se verá más adelante—. Finalmente, Gaos exhortaba a su colega a continuar con su filosofía de la cultura para explicar en qué consistía esa “vuelta al humanismo” que proponía como remedio para lograr una formación integral del mexicano. Una invitación que, sumada a otra que anteriormente ya había extendido Mariano Alcocer,⁴¹³ Ramos aceptó y realizó de manera tan magistral que despertaría el entusiasmo de su colega español y lograría hacerse del reconocimiento intelectual de todo el continente.

HACIA UN NUEVO HUMANISMO (1940)

Siempre atento a las exigencias de su tiempo, y tomándole la palabra a Mariano Alcocer y José Gaos, Samuel Ramos decidió ahondar en la exposición de sus tesis sobre la crisis de los valores que tenía lugar, no solamente en México, sino en todo el mundo occidental.⁴¹⁴ *Hacia un nuevo humanismo* fue publicado en 1940 por La Casa de España en México y constaba de ocho capítulos rematados por un noveno en que exponía sus conclusiones. Consecuente con las bases psicológicas (*i.e.* científicas) y el aparato conceptual adquiridos en su viaje a Europa, Ramos diagnosticaba una crisis de la humanidad que tenía su origen en la desintegración —en el sentido más propio— que la vida del hombre experimentó a partir de la Modernidad. Si en *El perfil del hombre y la cultura en México* había logrado psicoanalizar al mexicano desde la reconstrucción de su historia singular, en los primeros párrafos de su nuevo libro pasaba lista de los momentos cruciales en la Modernidad que encauzaron a una severa crisis de valores espirituales en la cultura occidental durante el s. XX. Si en *El perfil* había enfocado su atención en la resolución del conflicto cultural por el que habían atravesado los mexicanos tras la Revolución, en *Hacia un nuevo humanismo* amplió su horizonte y abordó el conflicto del hombre occidental en su conjunto. Si en aquél había achacado el origen de todos los males del mexicano al complejo de inferioridad provocado al compararse con criterios valorativos ajenos a su realidad y su destino; en éste

⁴¹³ Véase Samuel Ramos: “Un nuevo humanismo” en *Obras 3*, pp. 239-242. Este artículo data del 3 de diciembre de 1938 y apareció en el número 93 de la revista *Hoy*.

⁴¹⁴ A decir verdad, más que a la invitación de ambos intelectuales, las ideas germinales de *Hacia un nuevo humanismo* tienen su origen en algunos artículos que Ramos publicó en la revista *Hoy* entre 1937 y 1938. Véase, por ejemplo, “Fenomenología de la personalidad” (1937) y “La mecanización de la vida humana” (1938) (ambos recogidos en *Obras 3*, pp. 361-376 y pp. 321-325, respectivamente).

libro Ramos afirmaba que la crisis que atravesaba la humanidad se debía al conflicto que había entre civilización y cultura, entre la visión mecanicista del hombre y sus valores morales, entre un mundo regido por las leyes naturales y la autonomía moral del hombre.

La recepción del libro por parte de la Escuela de Madrid en México fue excelente: José Gaos, Ramón Xirau y Eduardo Nicol lo reseñaron en sendos artículos publicados en revistas de diversas tendencias. El caso de Gaos es el que más nos interesa, considerando el juicio negativo que había expresado en su carta a Francisco Romero a principios de 1940 y el “acontecimiento” que significó, según sus propias palabras, la aparición de *Hacia un nuevo humanismo* unos meses más tarde.⁴¹⁵ Lo cual lleva a preguntarse si no habrá sido la dosis de *rigorosa filosofía* expuesta en éste libro un súbito y efectivo antídoto para modificar la perspectiva del maestro español en México. ¿Acaso fueron los esfuerzos del “prometedor” filósofo mexicano lo suficientemente efectivos para que José Gaos, el *exiliado*, comenzara a asumir su nueva circunstancia como *transterrado*? Tal vez también sea injusto atribuir a Samuel Ramos una definición tan personal como la del español y que, en todo caso, éste nunca llegó a reconocer en sus *Confesiones profesionales*. Lo cierto es que resulta difícil reconciliar la actitud negativa que expresaba Gaos hacia la cultura filosófica en México con su transtierro definitivo en nuestro país. Sin embargo, el entusiasmo que mostró ante la publicación de *Hacia un nuevo humanismo* y el primer contacto que tuvo con Leopoldo Zea —que se abordará en el siguiente apartado—, quizá hayan contribuido en parte a que decidiera permanecer entre “almas afines”. Después de todo la obra de Ortega había fertilizado el terreno sobre el cual sus discípulos darían sus más ricos frutos.

De hecho, para coronar la estupenda recepción que tuvo el nuevo libro de Ramos —y, de paso, para apoyar la hipótesis de que sería este “acontecimiento” uno de los factores para decidir la permanencia de Gaos en México— es preciso señalar que, inmediatamente después de publicar *Hacia un nuevo humanismo*, comenzó a manifestarse el interés internacional por conocer el pensamiento latinoamericano desde sus propios autores, especialmente en Estados Unidos. Prueba de ello es una carta fechada el 1° de septiembre de 1941 que Thomas B. Irving, de la Universidad de California, envió a la

⁴¹⁵ José Gaos: “El ‘Hacia’ de Samuel Ramos”, publicado originalmente en *Letras de México* el 15 de Agosto de 1940 y recogido en sus *Obras Completas (tomo VI)*, UNAM, México, 1945, pp. 153-159.

W.W. Norton & Company con sede en la ciudad de Nueva York. En dicha carta Irving se ofrecía como traductor de *Hacia un nuevo humanismo* y recomendaba el libro para inaugurar una serie de publicaciones que darían a conocer el pensamiento latinoamericano contemporáneo en los Estados Unidos. Thomas explicaba que las razones para darlo a la imprenta sobraban, pero la razón más relevante para nuestro tema es un cable argentino transmitido acaso por casualidad: “se dice que [*Hacia un nuevo humanismo*] ha suscitado los elogios de Ortega y Gasset y que ha sido usado por él en sus últimas conferencias”.⁴¹⁶ Si damos por cierta esta relación, sería una prueba contundente de los alcances y la repercusión que tuvo la obra de Samuel Ramos para la historia de las ideas, en general.⁴¹⁷ Pues demostraría que no sólo fue importante para la formación de las nuevas generaciones en México sino que, por si fuera poco, también habría logrado obtener la aprobación del propio Ortega, quien a la sazón se encontraba en Argentina.⁴¹⁸ Lo cual implica que si Gaos tuvo noticia del asombro de su maestro por el libro de Ramos, seguramente también le habría motivado a rectificar su opinión respecto a la filosofía mexicana.

FORMACIÓN DE UNA TRADICIÓN MEXICANA

Volviendo al testimonio que ofreció Gaos acerca de Samuel Ramos en su carta a Francisco Romero, merece subrayarse el hecho de que mencionara que el michoacano contaba, desde entonces, con trabajos inéditos acerca de la filosofía en México. Gaos fechó la carta que envió a Romero el 20 de enero de 1940, lo cual nos hace sospechar que Ramos pudo haber escrito dichos trabajos a partir, por lo menos, de 1939. Y si tomamos en cuenta que por esas fechas Ramos habría estado enseñando las ideas de Ortega a sus alumnos, como lo

⁴¹⁶ Archivo Samuel Ramos, IIF/UNAM, México, 2005, folio 1.3.16-1.3.19. Traducción mía.

⁴¹⁷ A la par que éste, también deben citarse el caso de A. W. Loos, quien envió una carta a Samuel Ramos en 1942 para que lo orientara en el estudio del pensamiento socio-político latinoamericano. Así como el destacable caso de Patrick Romanell, quien se ocupó de estudiar la formación de la mentalidad mexicana a finales de los 40, aprovechando el clima favorable para una investigación de tal magnitud. (Véase la documentación epistolar en el Archivo Samuel Ramos).

⁴¹⁸ El único documento que encontramos para dar por cierto el cable de Irving sobre los elogios que habría hecho Ortega de *Hacia un nuevo humanismo* se encuentra en una carta de Francisco Romero a Samuel Ramos, fechada el 8 de septiembre de 1940, donde decía lo siguiente: “Muy estimado colega: Vivamente le agradezco el envío con afectuosa dedicatoria de su libro ‘Hacia un nuevo humanismo’, y también el ponerse de esta manera en contacto conmigo. [...] Tenía mucho deseo de entrar en comunicación con usted por lo que de usted sabía por varios conductos, en especial por el muy autorizado de mi amigo [José] Gaos”. (Archivo Samuel Ramos, folio 1_3_011F). Casualmente, en ese preciso momento, Ortega se encontraba en Argentina. Lo cual refuerza aún más la verosimilitud del testimonio de Irving.

atestiguaron Leopoldo Zea y Edmundo O’Gorman, podemos confirmar que los estudios sobre la historia de las ideas en México habían comenzado antes de que Gaos ejerciera una influencia importante sobre sus discípulos más destacados.⁴¹⁹ De ahí la sorpresa que debió llevarse Gaos cuando conoció a Zea al leer un ensayo suyo en el que hacía eco del método historiográfico enseñado en Madrid. En sus últimos años recordaba Leopoldo Zea lo siguiente:

A Gaos lo conocí cuando inicié en 1939 su curso sobre Introducción a la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, situada entonces en Mascarones. [...] Había pedido, al finalizar una de sus lecciones, un trabajo sobre Heráclito. Le entregué el mío con el resto de los asistentes. Una semana después [...] pidió que se identificase quién firmaba como Leopoldo Zea. Me identifiqué y me preguntó: “¿Ha estado usted en España?” “Nunca”, le contesté. “Qué extraño —repuso— porque su interpretación, que es original, concuerda con la de Xavier Zubiri en Madrid, interpretación que nadie conoce fuera de su cátedra porque no la ha publicado. En su trabajo, Zea, no sólo se realiza esta interpretación, sino además hace gala de un amplio conocimiento de la Escuela de Madrid que parece bien asimilada, ¿cómo puede ser esto posible, si no ha estudiado en Madrid con ninguno de nosotros?” “Será —contesté— porque he leído mucho a Ortega.” “Quizá [—replicó Gaos—], pero aquí encuentro algo más que la sola lectura de Ortega.”⁴²⁰

Después de este feliz encuentro, Gaos decidió apadrinar a Zea y le consiguió una beca de El Colegio de México para dedicarse de lleno a estudiar filosofía bajo su dirección personal. El resto de la historia es de sobra conocida.

Lo que llama la atención es la incredulidad de Gaos para concebir que un mexicano, y aún más, que un *estudiante* mexicano pudiera conocer tan bien lo que en España era, por decirlo en lenguaje orteguiano, la más *rigorosa filosofía*. Sin embargo, el dominio del historicismo orteguiano lo habría logrado Zea por su asistencia a un curso que

⁴¹⁹ Una hipótesis que se ha intentado sugerir aquí y que dataría desde la publicación de “Las ideas filosóficas en México después de la Reforma” de Samuel Ramos en 1922. (Véase el apartado 1.1.3.2. Pedro Henríquez Ureña, *infra*). Las razones por las cuáles no fechamos el origen de la historia de las ideas en México desde la publicación del libro de Emetrio Valverde a finales del s. XIX, las dejaremos para otra ocasión. De momento, basta con tomar en cuenta los propósitos que motivaron ambos estudios historiográficos. Pues, mientras la obra de Valverde se limita a ofrecer una relación bibliográfica comentada, el artículo de Ramos propone una interpretación de las ideas filosóficas en México desde una filosofía de la historia.

⁴²⁰ Zea, Leopoldo. *José Gaos: el transterrado*, UNAM, México, 2004, p. 40.

dio Samuel en 1939.⁴²¹ A esto hay que añadir el testimonio de Edmundo O’Gorman, registrado en una entrevista realizada por Tzvi Medin el 3 de febrero de 1989, en la cual el historiador mexicano declaró que en lo que se refería a la filosofía orteguiana Gaos había venido a “llover sobre mojado”.⁴²² Por ello, podría afirmarse que Gaos vino a trabajar *en conjunto* con Ramos en la formación de la generación de jóvenes de la cual surgiría más tarde el grupo filosófico Hyperión. Unas palabras de Zea a propósito de los cincuenta años de cultura en México, celebrados por el Instituto Nacional de Bellas Artes en abril de 1950, lo dicen de manera concisa:

Dentro [del] grupo de maestros transterrados, que no desterrados, se destaca José Gaos. La obra de este maestro vendrá a ser *un eslabón más* en la cadena que ya forman Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos.⁴²³

José Gaos fue, por lo tanto, —como afirmaba Zea— *un eslabón más* en la formación de la *filosofía de lo mexicano* que desarrollarían los hiperiones a finales de los años 40. Sin la obra que Samuel Ramos —entre otros— había realizado durante la década de 1930, quién sabe si Gaos hubiera permanecido en México o si se hubiera marchado finalmente hacia el sur del continente para establecerse en tierras porteñas.

A decir verdad es probable que Ramos hubiera comenzado a investigar la historia de las ideas filosóficas en México como parte integral de su filosofía de lo mexicano. Una obra que alcanzó su clímax al fundar la cátedra de *Filosofía en México* en la Facultad de Filosofía y Letras en 1941 y, dos años más tarde, al publicar sus lecciones de clase en el libro *Historia de la filosofía en México* (Imprenta Universitaria, 1943). Dicha obra representaría, según su autor, el primer intento sistemático por interpretar el ejercicio de la filosofía en México desde la colonia hasta la primera mitad del siglo XX. Lo cual indica que desde su cátedra, y en paralelo a José Gaos, Ramos se dedicó a perfilar las

⁴²¹ Mario Magallón: "Leopoldo Zea. La filosofía latinoamericana: una forma de expresión propia (entrevista)" en *Revista Iberoamericana*, Vol. LV, Núm. 148-149, Estados Unidos, Julio-Diciembre 1989, p. 655, *n*.

⁴²² Medin, Tzvi. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994, p. 139.

⁴²³ Zea, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, FCE, México, 1952, p. 163. Las cursivas son mías.

investigaciones monográficas sobre la historia de las ideas en nuestro país en la década de los 40.⁴²⁴

Por su parte, es sabido que Gaos dirigió el *Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española* en El Colegio de México, tal vez respondiendo a su propia inquietud por conocer la producción filosófica hispanoamericana, pero también debido a la orientación del Colegio y a petición del interés de Francisco Romero y Risieri Frondizi en Argentina. Asimismo, conviene destacar que el español escribió muy poco acerca de temas mexicanos, y americanos en general, y que su seminario estaba destinado a la *dirección de tesis* que versaran sobre la historia de las ideas en México. Es decir, que no es del todo exacto afirmar que su inquietud principal fueran aquéllos temas, sino que éstos parecen habersele presentado como un deber profesional, como un destino que le hiciera afirmar su propia labor como maestro. Para comprender mejor este punto es necesario mentar su primer contacto con Leopoldo Zea, citado anteriormente. Pues de no haberlo conocido, su obra profesional carecería de sentido —que no de valor—, según sus propias *Confesiones*.⁴²⁵

Ahora bien, respecto a Leopoldo Zea habría que hacer un ajuste de cuentas respecto a su deuda con José Gaos. Mucho se ha hablado sobre la decisiva influencia del español sobre el mexicano, pero poco de la dimensión bilateral de dicha relación. Está claro que antes de conocerse, Zea había asimilado el historicismo orteguiano. No obstante, además, a su instrumental filosófico de corte vitalista, hay que añadir la tradición mexicana heredada del Ateneo de la Juventud a través de Samuel Ramos. Dicha tradición no se limitaba a un perspectivismo nacionalista, sino que se proyectaba como un proyecto continental que reivindicara la posición iberoamericana frente a Europa y la América del Norte. Como se vio en la parte dedicada a los miembros del Ateneo que influyeron en la formación espiritual de Samuel Ramos, el arielismo de Enrique Rodó fue una expresión espiritual en el siglo XX de la independencia política lograda en el XIX por los insurgentes americanos. Una expresión que adoptó José Vasconcelos y que puso en práctica tanto desde la rectoría de la Universidad Nacional como en la fundación de la Secretaría de Educación

⁴²⁴ No es casualidad que una de las fuentes que usara Leopoldo Zea en su historia del positivismo en México fuera un manuscrito original de José Torres legado a Samuel Ramos. Es claro que el mexicano estaba al tanto de los trabajos de Zea, si bien José Gaos se encargó de dirigir sus investigaciones.

⁴²⁵ Véase la famosa sexta confesión hecha por Gaos donde declaraba que “si no existiera Zea, tendría que inventarlo” (Gaos, José. *Obras Completas XVII*, UNAM, México, 1982, pp. 88).

Pública. Otro aspecto importante heredado del Ateneo fue la interpretación de su propio papel en la lucha contra el positivismo que bien puede ser atribuida a Vasconcelos y Antonio Caso, pero sobre todo a Pedro Henríquez Ureña, pues fue él quien inició la narrativa ateneísta alrededor de 1915. Finalmente, la preocupación propiamente nacionalista la recibiría de Vasconcelos, pero aún en mayor parte de Caso y Alfonso Reyes. En sus *Apuntamientos de cultura patria* el filósofo colocaría a México en el centro de sus reflexiones, si bien bajo una perspectiva universalista. Misma perspectiva que Reyes expresó en distintas ocasiones en dirección contraria, es decir, desde lo universal hasta el caso particular de México. Cada uno de estos elementos los había integrado Samuel Ramos en la primera edición de *El perfil*, de ahí que la interpretemos como una obra que sintetiza el pensamiento mexicano de las primeras tres décadas del siglo XX. No es casualidad que al llegar a los 40, Ramos contara con una narrativa sustentada en la autoridad del Ateneo para realizar su *Historia de la Filosofía en México*. El hecho de que Zea heredara una tradición mexicana de manos de Samuel Ramos, lo demuestran los ensayos recogidos en su primer libro *Ensayos sobre filosofía en la historia* (Stylo, 1948).

En su primer libro, Leopoldo Zea reunió ensayos publicados desde 1940 hasta 1947, precedidos por un prólogo. Hay que tener presente que Zea conoció a Gaos en 1939, es decir, que cada uno de los ensayos incluidos en el libro aparecieron tras su primer encuentro. Sería imposible determinar si fue Ramos o Gaos quien introdujo a Zea en el historicismo de Ortega.⁴²⁶ Lo cierto es que en cada uno de los textos el mexicano echa mano de conceptos orteguianos como el de *circunstancia*, *generación* y *razón vital*. Sin embargo, el perspectivismo de Zea no es meramente orteguiano, sino que se trata de un perspectivismo orteguiano, sí, pero asimilado por Ramos. Si cabe, podríamos llamarlo un *perspectivismo mexicano*, pues implica el circunstancialismo de Ortega al mismo tiempo que integra una perspectiva decolonizada de la filosofía universal. Así, por ejemplo, en su ensayo “El sentido de la responsabilidad en la filosofía actual” (*Tierra Nueva*, 1940) el futuro latinoamericanista afirmaba que, si bien es cierto que hay problemas filosóficos que

⁴²⁶ El *quid* de la cuestión está en que Ramos había publicado algunos ensayos sobre filosofía en “la América Española” entre 1938 y 1940, pero Gaos dirigió la investigación de Zea sobre el positivismo en México. ¿A quién de los dos debe Zea su preocupación latinoamericanista? Quizá lo más sensato es pensar que, al igual que en nuestro recuento de la formación espiritual de Ramos, Zea haya despertado espontáneamente esas preocupaciones y que se haya insertado a sí mismo en la tradición de sus maestros para proponer su propia filosofía de la historia.

pueden llamarse *perennes*, el modo en que cada pensador intenta solucionarlos es personal y único, dado que responde a su propia circunstancia. El error de muchos, advierte Zea, radica en que han intentado adaptar la realidad a las soluciones que otros han dado al mismo problema, en lugar de adaptar sus soluciones a su propia realidad.⁴²⁷ En otro de sus ensayos “Sobre la filosofía en América” (*Cuadernos Americanos*, 1942), expone sus inquietudes por arraigar el pensamiento iberoamericano en sus raíces independentistas. De tal manera que, así como Ramos integró en *El perfil* las perspectivas del Ateneo y Ortega para fundamentar sus ideas, Zea habría incorporado a la filosofía mexicana sus preocupaciones sobre la universalidad del pensamiento latinoamericano años antes de fundarse el Hiperión.⁴²⁸

En conclusión, se puede descartar por entero la interpretación ibérica del origen de la filosofía de lo mexicano, pues la influencia de Gaos no fue tan determinante para orientar la filosofía en México hacia sí misma, como sí lo fue la filosofía mexicana para orientar su proyección profesional hacia la historiografía del pensamiento en lengua española. En cambio, basándonos exclusivamente en la documentación hallada en nuestra investigación y que se apoya en diversos testimonios dentro y fuera de México, podemos afirmar que la influencia de Ortega y Gasset en México encontró su punto más alto durante los años 20. Todo el eco posterior que se hizo de su obra no fue sino efecto de una *asimilación* de su filosofía —para decirlo en palabras de Ramos— que hicieron los mexicanos a partir del contacto con su singular circunstancia. Incluso el orteguismo de José Gaos lejos de ser ortodoxo se nos antoja, más bien, como un pensamiento de cuño personal. Sin duda Ortega formó una escuela en México y, en general, en toda América Latina. Pero como ya lo dijera Leopoldo Zea en su ensayo sobre el filósofo español,⁴²⁹ ésa es la virtud de la obra orteguiana: que al mismo tiempo que supone una perspectiva eurocéntrica, su pensamiento coloca a quien lo estudia *en situación*. De tal manera que, haciéndole cobrar consciencia de su particular circunstancia, lo libera de su inicial perspectiva y abre la pauta de un proceso de autoconocimiento para afirmar su propia perspectiva. De ahí que a partir de 1940 la

⁴²⁷ Véase Zea, Leopoldo. *Ensayos sobre filosofía en la historia*, Stylo, México, 1948, pp. 107-108.

⁴²⁸ Nótese que el ensayo “Sobre la filosofía en América” es anterior a sus dos tomos sobre *El positivismo en México* (El Colegio de México, 1944). Lo cual quiere decir que en paralelo a sus investigaciones sobre la historia de la filosofía en México, Zea se dedicaba a perfilar las premisas de su filosofía latinoamericana.

⁴²⁹ Véase “Ortega el americano” en *Cuadernos Americanos 15:1*, UNAM, México, Enero-Febrero, 1956, pp.132-145.

historia de la *filosofía oficial*⁴³⁰ en México diera un giro ya no europeizante, ni germanizante, sino un viraje que pudiéramos llamar *mexicanista*. La narrativa de la filosofía en México comenzada por el Ateneo en la segunda década del siglo XX tendría su auge hacia finales de la primera mitad del siglo, cuando se convirtió en una filosofía mexicana *sin más*. Si bien el entusiasmo duró poco y sería sustituido pronto por nuevas oleadas de ideas exportadas de Europa y Estados Unidos, la tradición mexicana quedaría legitimada de modo permanente tras la apropiación que hizo de ella el grupo Hiperión.

TERCERA EDICIÓN DE *EL PERFIL...* (1951)

Tras la restauración de las humanidades en la Universidad Nacional debido al esfuerzo del Ateneo de la Juventud, vino el *casismo* a formar la primera generación de filósofos surgida de la Universidad Nacional. A la influencia filosófica de Caso llegaría a sustituirla, por un lado, el socialismo marxista (representado por Lombardo Toledano) y, por otro lado, el orteguismo (representado por Gómez Morin y Samuel Ramos) en los años 20. Sin embargo, sería difícil determinar qué tipo de influencia o corriente filosófica resultó dominante en los años 30. Esta década representa realmente una laguna en cuanto a investigación filosófica se refiere. La mayor parte de los estudios se limitan a señalar a *El perfil del hombre y la cultura en México* como la obra filosófica por excelencia en aquella década. Lo que hasta ahora no se ha esclarecido del todo es qué tipo de tendencia o corriente filosófica representa la obra capital de Samuel Ramos. Pues mientras unos la declaran como una filosofía de corte nacionalista, otros la interpretan como una versión tropicalizada del pensamiento orteguiano.⁴³¹ De ahí que en esta investigación hayamos identificado dos interpretaciones generales al leer *El perfil*, a saber: la interpretación *mexicanista* y la interpretación *ibérica*, respectivamente. Las razones por las que nos afiliamos a la primera interpretación fueron

⁴³⁰ Oficial en tanto que se practicaba en la Universidad Nacional y El Colegio de México, las dos instituciones de educación superior más importantes del momento. Oficial también en contraste con la filosofía practicada en los círculos filosóficos independientes, como el del Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica.

⁴³¹ En su prólogo a la tercera edición Ramos acusaba la misma perplejidad surgida en su momento: “Como la índole nueva de los temas tratados en el libro, así como su desarrollo, originaron cierto desconcierto cuando se trataba de catalogarlo en alguna de las disciplinas científicas establecidas, no se sabía bien si considerarlo como una crítica más o menos apasionada de la vida mexicana —como lo hicieron los detractores de *Examen*—, o como un verdadero ensayo de psicología social —como lo interpretó sin duda Jorge Cuesta—. Fue preciso que pasaran algunos años —hasta llegado el exilio español— para que una crítica bien informada definiera lo que el libro es en verdad: un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura.” (Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México* (4^{ed.}), UNAM, México, 1963, pp. 11-12.) Evidentemente esa “crítica bien informada” era la reseña hecha por José Gaos.

resumidas en el último apartado del capítulo anterior, pero en éste capítulo —como se ha intentado sostener a lo largo de esta tesis— se intentará descartar el supuesto “nacionalismo” de Ramos y demostrar que su filosofía es mexicana, no por su tendencia, sino por el diálogo que entabló con sus contemporáneos y con su momento histórico. La mejor manera de redondear nuestra interpretación —la cual, si bien es mexicanista, no es ortodoxa— será leyendo entre líneas la aparición y el nuevo contenido de la tercera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* en 1951.

LOS ANTECEDENTES

A la reedición de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1938) le siguieron una fecunda serie de publicaciones en periódicos y revistas por parte de su autor y una oportuna reseña del prestigiado discípulo de Ortega, José Gaos. Asimismo, implicó dos aspectos favorables hacia la autoridad filosófica de Samuel Ramos: el cese del veto extraoficial de su participación en cargos públicos y la reivindicación de su obra como parte crucial de la filosofía mexicana. La publicación de *Hacia un nuevo humanismo* (1940) y los excelentes comentarios que recibió de la crítica extranjera, así como la fundación de la cátedra sobre *Historia de la Filosofía en México* en la UNAM (1941), le habrían merecido el puesto como representante de México en el Congreso de Cooperación Intelectual de 1941 celebrado en La Habana. Es probable que para entonces Ramos presidiera la Comisión Mexicana de Cooperación Intelectual y que, en virtud de ello, haya sido delegado para el congreso en Cuba.⁴³² Finalmente, como para coronar sus investigaciones sobre filosofía mexicana, en 1943 daría a la stampa su *Historia de la filosofía en México*, por medio de la cual fijaría canónicamente la narrativa de la filosofía mexicana en el siglo XX.

A partir de entonces, Samuel Ramos retomaría una inquietud pendiente desde su aventura vanguardista: la estética. Anteriormente se hizo patente su participación en las revistas culturales de los años 20 como intérprete de las expresiones plásticas del arte

⁴³² Cfr. Sanz, Nuria y Tejada, Carlos. *México y la UNESCO / La UNESCO y México. Historia de una relación*, UNESCO, México, 2016, p. 75. El hecho de que el mismo año publicara su folleto sobre los “Veinte años de educación en México” sugiere que se convirtió en íntimo colaborador del secretario de Educación Pública. Incluso si se analiza atentamente la reforma del artículo 3º constitucional en 1943, alcanza a percibirse cierta influencia de las ideas de Samuel Ramos expresadas en ese folleto, en *El Perfil* y en *Hacia un nuevo humanismo* respecto al rumbo que debe tomar la educación para la formación integral del hombre.

⁴³² Véase Sanz y Tejada, *ob. cit.*, pp. 75-82.

mexicano.⁴³³ En *El perfil* hay un dejo vasconcelista en el modo de interpretar la relación entre la arquitectura y el devenir filosófico de la cultura criolla,⁴³⁴ mismo que reformuló en su *Historia de la Filosofía* en 1943. Asimismo, publicó un breve artículo titulado “Veinte años de pintura en México” en el *Boletín de la Comisión Mexicana de Cooperación Intelectual* en 1942. De tal manera que, habiendo alcanzado su madurez filosófica, comenzó a profundizar sus investigaciones estéticas alrededor de 1944. Producto de ello fue su *Introducción a la estética*, tesis con la cual obtendría su doctorado en filosofía por la UNAM ese mismo año. Hacia 1945 fue nombrado Director de la Facultad de Filosofía y Letras y, como una muestra de la confianza depositada por Jaime Torres Bodet (a la sazón director de la SEP), fue miembro de la delegación mexicana en Londres para preparar la carta constitutiva de la fundación de la UNESCO.⁴³⁵

Durante su gestión como director de la Facultad de Filosofía y Letras, que va desde 1945 hasta 1952, sucedieron dos acontecimientos memorables en la historia de las ideas en México que, a su vez, son reflejo del “sueño de México” que tuviera Ramos desde 1930: las conferencias del grupo Hiperión (1948-1952) y la publicación de *El laberinto de la soledad* (1950). La visión onírica que tuviera Samuel Ramos al regresar de Europa era el de una cultura universal hecha propia y sus discípulos lo hicieron realidad a finales de los años 40. Y no era para menos: si desde su cátedra de *Historia de la filosofía en México* el filósofo había despertado el interés historicista de sus alumnos, desde la dirección de la facultad debió crear un ambiente propicio para que gradualmente las humanidades se dirigieran al mismo rumbo. Al entusiasmo de los miembros del Hiperión, se sumarían algunas de las grandes personalidades de la cultura mexicana para presentar sus reflexiones en sus conferencias. No obstante, como cumpliendo la ley histórica de las generaciones formulada por Ortega y Gasset, sus jóvenes herederos emprenderían un camino propio para afirmar su identidad y su época. Especialmente se destacan los casos de Octavio Paz y Luis Villoro, pues serían ellos quienes años más tarde renegaran de cualquier deuda hacia la

⁴³³ Véase el apartado 2.2.1.1. La polémica entre nacionalistas y cosmopolitas: antecedentes y consecuencias y el apartado 3.1.3. La vuelta a México: entre Contemporáneos (1929-1931).

⁴³⁴ En su *Historia del pensamiento filosófico* Vasconcelos resume esta idea afirmando que donde hay arquitectura hay filosofía, y mejor aún, sistemas filosóficos (véase Vasconcelos, José. *Historia del pensamiento filosófico*, UNAM, México, 1937, p. 536). Evidentemente este libro es posterior a la primera edición de *El Perfil*. Sin embargo, creemos que el modo de concebir la construcción de la Secretaría de Educación Pública, de la cual fue fundador y primer ministro, Vasconcelos tenía presente esta idea desde los años 20.

⁴³⁵ Véase Sanz y Tejada, *ob. cit.*, pp. 75-82.

filosofía de lo mexicano. Incluso a tal grado llegaría su distanciamiento que Villoro llegaría a poner en tela de juicio la validez de una “filosofía mexicana” hacia finales de los 60.⁴³⁶

Por todo lo anterior, es probable que la obra filosófica y magistral de Samuel Ramos llegara a ser tan notable que a principios de los 50 los editores de Espasa-Calpe, en Argentina, le pidieron preparar una tercera edición del libro que habría marcado toda una época en la historia de la cultura mexicana. De ahí que en 1951 se publicara la edición definitiva de *El perfil del hombre y la cultura en México* en la ciudad de Buenos Aires. Esta edición contenía el doble de capítulos de la anterior, es decir, catorce. Lo cual merece por sí mismo un estudio aparte. Sin embargo, el prólogo de esta nueva edición nos ofrece una pista de cómo interpretar los siete capítulos que Ramos añadía a la original. Así, desde el primer párrafo el autor nos dice que

En nuestro país, algunas de las ideas —como por ejemplo las relativas a la psicología mexicana— se han convertido en lugares comunes, lo que demuestra su aceptación general. Pero uno de los efectos que más complacen al autor es el estímulo y la impulsión que el libro ha dado a los estudios sobre la psicología y la cultura mexicanas, ya sea sobre temas generales o bien sobre temas particulares de carácter monográfico.⁴³⁷

Lo cual quiere decir que Ramos era consciente de su influencia en las recientes reflexiones que estaban realizando no sólo Zea y el grupo Hiperión, sino incluso maestros de la talla de José Gaos, José Revueltas y el inglés Arnold Toynbee.⁴³⁸ Tampoco pasaba por alto que era un referente claro en la reciente obra de Octavio Paz. Así lo expresó Samuel en un texto publicado en el libro *México, Realización y Esperanza*, publicado en 1952:

Actualmente, el tema del mexicano ha invadido un amplísimo sector de estudiosos que en conferencias y artículos lo han enfocado desde múltiples puntos de vista. Una de las principales contribuciones a este tema es el libro de Octavio Paz *El laberinto de la soledad*, el libro de Leopoldo Zea *Las posibilidades del mexicano*; pueden también citarse, en primera fila el ensayo de José Gaos *Lo mexicano en filosofía*; los trabajos de

⁴³⁶ Véase su participación en el debate universitario publicado en la *Revista de la Universidad de México* bajo el título “El sentido actual de la filosofía en México” (enero de 1968, volumen XXII, número 5, UNAM, México D. F., pp. I-VIII).

⁴³⁷ Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México* (4^oed.), UNAM, México, 1963, p. 11.

⁴³⁸ Leopoldo Zea resume así el alcance nacional e internacional de la obra de Samuel Ramos a principios de los 50: “La solitaria aventura de Samuel Ramos alcanzaba así extraordinario volumen trascendiendo las fronteras del país, en la América Latina y en la misma Europa. La Europa que está ahora también preocupada por problemas de identidad en relación con la crisis que han originado los sucesos de los últimos años”. (Leopoldo Zea: “La filosofía y la Ciudad de México en 1950” en *Revista de la Universidad*, No. 503, México, D.F., diciembre de 1992, p. 20.)

Agustín Yáñez sobre el resentimiento [... etc.] Estas referencias son la prueba de que el movimiento filosófico más fuerte, y más viviente, es este que se orienta a la reflexión sobre los problemas de la realidad mexicana.⁴³⁹

Quizá por ello Paz tuviera constantemente presente la necesidad de ponerse a cubierto de la sombra de su maestro, como se ha visto anteriormente. Lo cierto es que, a excepción del último capítulo sobre *Justo Sierra y la evolución política de México*, el contenido inédito de la nueva edición puede interpretarse como una respuesta a los defectos que a juicio de Ramos padecían los jóvenes universitarios. Algunos, incluso, parecen responder directamente a las recientes expresiones públicas de sus discípulos, como veremos a continuación.

EL MAESTRO Y SUS DISCÍPULOS

Lo primero que es preciso decir es que los nuevos siete capítulos de *El perfil* no tienen una coherencia lógica en cuanto a su orden expositivo. Es decir, que ya no siguen la misma estructura argumentativa que intentaban seguir los capítulos primitivos. Cada uno puede leerse por separado sin menoscabo de su sentido interno, si bien algunos presuponen y, de hecho, se antojan como reformulaciones de las tesis presentadas en la primera edición. Otro ingrediente importante reside en que dichas reformulaciones fueron enriquecidas por ideas profundizadas en *Hacia un nuevo humanismo*. No obstante, podemos agrupar los nuevos capítulos en dos tendencias generales: por un lado, aquéllos que amplían el desarrollo lógico de los capítulos originales de la primera edición; y, por otro lado, aquéllos que intentan responder de modo directo a sus jóvenes interlocutores. Al primer grupo pertenecerían los capítulos 8, 9, y 12, mientras al segundo corresponderían los capítulos 10 y 11. En cuanto al capítulo 13 titulado “La pedantería” había aparecido más de diez años atrás, con ligeras variaciones, en la revista *Hoy* como una especie de diagnóstico de la reacción del intelectual mexicano ante el sentimiento de inferioridad provocado por la indiferencia del ambiente.⁴⁴⁰ Respecto al último capítulo sobre “Justo Sierra y la evolución política de México”, como lo apunta la presentación de la cuarta edición publicada por la

⁴³⁹ Samuel Ramos: “Trayectorias del movimiento filosófico” en *Obras 3*, p. 450. El texto apareció originalmente en la obra colectiva *México, Realización y Esperanza*, Superación, México, 1952. Nótese que el nombre del libro parece hacer eco de uno de los títulos descartados de *El perfil del hombre y la cultura en México*: “Realidades y Esperanzas en la Cultura de México” (véase el apartado 3.1.3. La vuelta a México: entre *Contemporáneos*, *infra*).

⁴⁴⁰ Dicho artículo se recoge íntegramente en *Obras 3*, pp. 261-265.

UNAM (1963), se trata más bien de una reseña “destinada al público hispanoamericano” que un capítulo pensado especialmente como parte integral de *El perfil*.⁴⁴¹

En el primero de los nuevos capítulos añadidos a *El perfil*, titulado “La educación y el sentimiento de inferioridad”, se da cuenta clara del propósito terapéutico que tenía el estudio de la cultura mexicana. Insistiendo en la idea expresada en *Hacia un nuevo humanismo* respecto a la formación del carácter para potenciar la libertad del hombre, Ramos volvía a postular que la única manera de aliviar el sentimiento de inferioridad de los mexicanos era hacerlos conscientes de su justo valor a través del conocimiento científico de su país. En el segundo capítulo, titulado “La pasión y el interés”, el filósofo declara a la raza mexicana como “la más romántica sobre la tierra”. Lo cual encuentra sustento en su tesis de que han sido las pasiones colectivas las que han determinado las contradicciones de nuestra historia —sus *accidentes*—, ya que aquéllas han subordinado a todo interés político, económico y social. Para concluir, Ramos hacía un llamado a educar las pasiones para dirigir las hacia propósitos benéficos para la colectividad —un tema que tenía presente desde la presentación de *Antorcha*—. ⁴⁴² Finalmente en el quinto capítulo nuevo, “Cómo orientar nuestro pensamiento”, indica algunos de los aspectos que a su juicio debían seguirse o descartarse para hacer buen uso de nuestra inteligencia —misma que Alfonso Reyes había llamado “inteligencia americana”—. En ella retoma elementos de la teoría sobre la psicología de los pueblos para insistir que la nuestra sobrepone las pasiones a la razón. Por lo cual proponía que el mexicano se colocara *en situación* para lograr un pensamiento vital conforme a su entorno, pero al mismo tiempo que se midiera con parámetros conforme a su propia constitución. Cabe decir que es en este capítulo donde mejor se traslucen ideas y motivos orteguianos bajo el mismo estilo con que había redactado la primera edición.

En cuanto a los capítulos que cabría colocar en el segundo grupo, donde entablaría un diálogo con la generación más joven, se encuentra el tercer capítulo nuevo titulado “Juventud utopista”. En éste criticaba la injerencia que estaba teniendo la juventud en los asuntos públicos de manera demasiado prematura. Censuraba el “radicalismo utopista” con que los jóvenes políticos intentaban imitar la vida de otros países debido a su desapego con

⁴⁴¹ *Ob. cit.*, p. 7. La presentación carece de autor, pero lo más probable es que se tratara de Rubén Bonifaz Nuño, a la sazón director de la Imprenta Universitaria.

⁴⁴² Véase el apartado 2.1.2.3. *Antorcha. Revista mexicana de cultura moderna, infra*.

la realidad mexicana. Por ello, aconsejaba que la política fuera dirigida por hombres maduros, los cuales poseían algo de que la juventud carecía, a saber, experiencia de vida. El capítulo siguiente se tituló “La lucha de las generaciones” y constituye un análisis orteguiano respecto al doble conflicto de los jóvenes en general: por un lado, la lucha ideológica emprendida contra sus maestros y, por otro lado, la lucha interna que tienen entre ellos mismos para afirmarse como generación. Bajo esta última perspectiva parece interpretar la reciente confrontación entre los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y los estudiantes del Colegio de México. Respecto al primer sentido, parece dirigirse concretamente a Emilio Uranga y a Octavio Paz: al primero, desde la discusión sobre el valor de la *filosofía de lo mexicano* como un medio certero para el conocimiento del hombre; en cuanto al segundo respecto parece aludir a un antecedente que parece haber sido ignorado hasta ahora.

Anteriormente se ha hecho alusión a la especie de obsesión que tenía Octavio Paz por distanciarse de los Contemporáneos en su lucha por afirmarse a sí mismo y a su generación literaria como pertenecientes a una nueva época. Si en sus años preparatorianos, con la presentación de *Barandal*,⁴⁴³ había tenido ocasión de alzar la voz por primera vez, en 1938 volvió a hacerlo al presentar al público la revista *Taller*. En el artículo de bienvenida de la publicación el poeta se apoyaba explícitamente en la teoría de las generaciones de Ortega y Gasset para destacar a la suya como una generación de combate. Es notable la lectura y la crítica que hizo Paz del pensamiento de Ortega plasmado en *El tema de nuestro tiempo*. Tal como en su momento lo hicieran Cosío Villegas y Gómez Morin, el joven escritor recurría a la teoría de las generaciones para hacer una declaración de intenciones. Pero a diferencia del español y en consonancia con Daniel Cosío, el mexicano juzgaba que no era la *sensibilidad* lo que definía y distinguía a una generación de otra, sino la *obra* que decidían realizar. Una propuesta que a Ramos parecía una ingenuidad, pues —replicaba entre líneas— no basta formar un grupo y unirse en torno a un propósito en común, sino que además es necesario influir en la vida pública para determinar si es lícito o no otorgarle legitimidad histórica a una generación.

En suma, pareciera que, con la nueva edición de su libro más célebre, Ramos volviera a enfocar su atención hacia el estado actual de la cultura en México. Una actitud

⁴⁴³ Véase el apartado 3.2.1. Una nueva generación: *Barandal* (1931-1932).

que, por lo demás, puede considerarse una constante en la vida entera del filósofo. Por eso no hay duda que al recibir la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras, ésta viviera su época más fecunda en cuanto a producción filosófica se refiere.⁴⁴⁴ Pues Samuel Ramos se había convertido en la referencia obligada de todo aquél que quisiera participar en el ambiente intelectual que coincidió con el periodo político alemanista. Un ambiente que, a la vez que sugería reinterpretar el tema de lo mexicano para definir su identidad, tenía como propósito discutir en posición de igualdad con los grandes nombres de la filosofía europea. La invitación de grandes personalidades, como el filósofo francés Merleau Ponty (1952), para discutir las ideas producidas en nuestro continente, eran síntoma de que la autoridad filosófica de Occidente ya no se colocaba por encima de la inteligencia americana:⁴⁴⁵ había llegado “El momento de Nuestra América”.

En reconocimiento por su intensa y trascendente labor intelectual, significativa para México y para todo el continente, en 1952 Samuel Ramos fue nombrado miembro de El Colegio Nacional. A la ceremonia donde se celebró su ingreso al Colegio, asistieron los hiperiones y la salutación corrió a cargo de José Vasconcelos, uno de los miembros fundadores. En su discurso de ingreso Ramos hizo una especie de abdicación pública de los juicios negativos que expresara en 1927 sobre Antonio Caso y reivindicó su nombre en la historia de la filosofía mexicana. Un nuevo ajuste de cuentas que venía preparando desde que empezara sus preparativos para inaugurar la cátedra de *Historia de filosofía en México* (1941) y que quedaría plasmada en su discurso de homenaje por la muerte del maestro en 1946.⁴⁴⁶ Dos años después como Coordinador de Humanidades de la Universidad

⁴⁴⁴ Guillermo Hurtado: “Samuel Ramos, filósofo”, en *Cuadernos Americanos. Nueva época*, año XXVI, vol. 1, núm. 139, enero-marzo, 2012, p. 63.

⁴⁴⁵ Véase Carlos López: “Entrevista con el Doctor Samuel Ramos” en Ramos, Samuel. *Obras 3*, p. 563.

⁴⁴⁶ Dicho discurso fue recogido en *Obras 3* bajo el título “Antonio Caso. Filósofo romántico”. En este discurso Ramos propone un nuevo criterio para valorar si un expositor es o no digno de la etiqueta de “filósofo”. El debate surge de que el expositor carece de originalidad, pero Ramos discute esa idea para reivindicar la figura de Caso como el primer filósofo del siglo XX en México. Un estudio posterior debe confrontar las ideas sugeridas en este discurso con las expuestas finamente por José Gaos años a principios de los 50. Las ideas del español *En torno a la filosofía mexicana* se gestaron a partir de 1951 y fueron publicadas hasta 1953 en un libro que dedicó nada menos que a Samuel Ramos. En este libro propuso su concepción de la *historia de las ideas* como un proyecto más amplio de la tradicional historia de la filosofía. Todo parece sugerir que fue Ramos quién forjó esta perspectiva de la historia de la filosofía y no, como se ha creído hasta ahora, que fue propuesta primero por José Gaos y luego retomada por él. En todo caso, queda en suspenso determinar si deben entenderse como dos propuestas paralelas, espontáneamente elaboradas, o como una propuesta elaborada en conjunto por ambos filósofos. En esta última posibilidad, correspondería el derecho de antigüedad al michoacano.

Nacional. Durante su gestión participó como representante de México en los congresos internacionales de filosofía llevados a cabo en América y Europa:

En 1956, viajó a Puerto Rico como delegado de la UNAM al “Primer Seminario sobre la Historia de las Ideas en América”; asimismo, en 1957 asistió a una Conferencia en Washington y al XII Congreso Mundial de Filosofía en Venecia, en septiembre de 1958.⁴⁴⁷

En el último año de sus funciones como Coordinador de Humanidades, Ramos conseguiría que México ganara la sede del XIII Congreso Internacional de Filosofía que se llevaría a cabo en 1963. Lamentablemente la muerte sorprendió al filósofo una semana antes de que también se llorara la pérdida de José Vasconcelos.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, REIVINDICADO

Anteriormente se ha mencionado que el nombre de Ortega y Gasset o, incluso, cualquier alusión a su obra parecen haber sido borradas de la primera y la segunda edición de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Después de su artículo “Ortega y Gasset. Espectador” publicado en *La Antorcha* (1925) Samuel Ramos no volvería a mencionarlo hasta 1938 en un artículo titulado “Ortega y Gasset y la América Española”. A partir de entonces, la autoridad del filósofo español comenzaría a ser reivindicada en los círculos oficiales de filosofía en México. El hecho de que la guerra civil exiliara a sus más destacados discípulos españoles en nuestro país, terminó por hacer que sus ideas volvieran a ser esgrimidas por los jóvenes herederos de la tradición mexicana: el Hiperión. Queda claro que se debe a Samuel Ramos, principalmente, la formulación canónica de una tradición mexicana de la filosofía en nuestro país durante la primera mitad del siglo XX. Por otra parte, también debe subrayarse la importancia que otorga a la obra orteguiana parte de los méritos de su *Historia de la filosofía en México*.

Es poco conocida la razón por la cual Ortega y Gasset no figura actualmente en los temarios de historia de la filosofía, en general, ni en la historia de la filosofía en México, en particular. La obra orteguiana, hasta hace relativamente poco, ha sido casi completamente ignorada, por no decir proscrita. La razón de que su nombre desapareciera gradualmente en la narrativa del pensamiento mexicano, en particular, se debe a dos causas bien difundidas:

⁴⁴⁷ Ariadna Odette Martínez Salgado: "Samuel Ramos (1897-1959)", p.8 en *Enciclopedia de la filosofía mexicana. Siglo XX*, CEFILIBE-UAM-Iztapalapa, México. Artículo con soporte digital en: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia/ (consultado en noviembre de 2018).

la primera, su posición neutral durante la guerra civil española y, la segunda, el desprecio manifestado hacia la intelectualidad americana. En cuanto a la primera, es sabido que Ortega no apoyaba al régimen franquista, pero tampoco llegó a pronunciarse a favor de la reinstauración de la República. Una posición que le valió sospechas, falsas acusaciones y el distanciamiento de sus colegas y discípulos más afectos. Por otra parte, el hecho de que calificara despectivamente el silencio propuesto por Reyes en el homenaje póstumo a Mallarmé (calificándolo como un “gestecillo de aldea”), terminó por interpretarse como una muestra del desprecio general que sentía hacia la intelectualidad americana.⁴⁴⁸ El mismo José Gaos, después de haber defendido sus ideas historicistas en un debate público con Eduardo Nicol, renegaría de su maestro como una muestra de solidaridad hacia su amigo Alfonso.

Sin embargo, el testimonio de Leopoldo Zea expresado en reiteradas ocasiones sobre la trascendencia del circunstancialismo orteguiano para la formación de la conciencia americana,⁴⁴⁹ ha permitido que los estudiosos de su obra vuelvan nuevamente la atención hacia la obra de Ortega. Tzvi Medin, José Luis Martínez y Guillermo Hernández Flores, entre otros, se encargaron de realizar sendas investigaciones con rigor ejemplar sobre la línea filosófica que va desde la fundación de la *Revista de Occidente* hasta la discusión de Leopoldo Zea con Augusto Salazar Bondy sobre la existencia de una filosofía latinoamericana.⁴⁵⁰ El uso instrumental de las ideas de Ortega en los conflictos generacionales y el sustento filosófico que aportó para la formación de una escuela de filosofía de lo mexicano y del pensamiento latinoamericano de Leopoldo Zea; amén del giro germanizante de la cultura de habla hispana, son las pruebas más palpables de la asimilación de su obra, tanto en México como en otros países de América Latina. De ahí que el reconocimiento de Samuel Ramos quedara plasmado en la versión definitiva de *El*

⁴⁴⁸ En Argentina se había ganado un rechazo similar al que sufriera Ramos en México al publicar *El Perfil*. Su famoso ensayo sobre “El hombre a la defensiva” (1929) puso a prueba la susceptibilidad del argentino y las reacciones no se hicieron esperar. Años más tarde, el propio Samuel revelaría que su libro sobre nuestra cultura fue motivado en gran parte por ese ensayo de Ortega (véase su *Discurso de ingreso al Colegio Nacional*, El Colegio Nacional, México, 1959).

⁴⁴⁹ Los principales testimonios al respecto pueden leerse en su artículo “Ortega el americano” (*Cuadernos Americanos 15:1*, UNAM, México, Enero-Febrero, 1956, pp.132-145) y en su libro *¿Por qué América Latina?* (UNAM, México, 1988).

⁴⁵⁰ Véase Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más* (19^o ed.), Siglo XXI, México, 2003; Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (12^o edición corregida), Siglo XXI, México, 1992.

perfil y en la obra posterior de sus discípulos. En su *Historia de la filosofía en México*, lo había expresado de esta manera:

En esta frase de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” veía el que esto escribe, una norma que aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía. La meditación filosófica podía muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana y a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma en que éstas han moldeado la fisonomía peculiar del hombre mexicano.⁴⁵¹

Por su parte, Leopoldo Zea en su libro *¿Por qué América Latina?* (1988) recordaba cómo fue que la obra orteguiana fue asimilada en México:

Una actitud ante la realidad, más que una filosofía que, como otras filosofías europeas debían ser religiosamente aceptadas, lo será el historicismo que llegará a esta América Latina a través de la obra de [José] Ortega [y Gasset].⁴⁵²

Un historicismo que conocieron tanto Octavio Paz y los *barandales* en sus clases con Samuel Ramos y Romano Muñoz, como Leopoldo Zea y el *hiperiones* a través del uso instrumental de sus ideas y los métodos que pusieron en práctica Samuel Ramos y José Gaos. Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (1968) también lo veía de esta manera:

El punto de partida de Zea es el historicismo de Ortega, acogido tempranamente en México por la obra de Samuel Ramos y *reforzado* luego por la enseñanza de [José] Gaos y de otros maestros españoles.⁴⁵³

Por ello, y sin menoscabo del mérito que implica apropiarse de un pensamiento en primera instancia eurocéntrico, puede afirmarse sin temor a caer nuevamente en extremos europeístas o nacionalistas que la obra de Ortega está a la altura de cualquier pensador consagrado por la historia de la filosofía. Así como la obra de los discípulos de Ortega en América, está a la altura de su maestro. Pues si la premisa fundamental de la filosofía orteguiana es la salvación de uno mismo a través de su circunstancia, la filosofía mexicana

⁴⁵¹ Ramos, Samuel. *Obras Completas (tomo II)*, UNAM, México, 1990, pp. 222 y 223.

⁴⁵² Zea, Leopoldo. *¿Por qué América Latina?*, UNAM, México, 1988, p. 25.

⁴⁵³ Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (12^o edición corregida), Siglo XXI, México, 1992, pp.62 y 63. Las cursivas son mías.

queda salvada en su independencia cultural, como una variante del pensamiento decolonial arraigada en tierras americanas, como expresión de la historia de la humanidad desde una perspectiva genuina. Partiendo de la asimilación de su pensamiento y su capacidad para salvar su singular circunstancia, puede vislumbrarse el contraste con Ortega, quien nunca se identificó con el ideal iberoamericano: “Ortega el americano” hay que llamarle *a pesar suyo*, como concluyó alguna vez Leopoldo Zea.⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ Zea, Leopoldo: “Ortega el americano”, en *Cuadernos Americanos 15:1*, UNAM, México, Enero-Febrero, 1956, p. 132.

CONCLUSIONES

El estudio académico de la filosofía mexicana ha llegado a ser más frecuente cada año, al mismo tiempo que ha ido cobrando un rigor y una trascendencia de alcances mayores en lo que va del nuevo milenio. El interés despertado en la última década por la recuperación de nuestras tradiciones filosóficas se ha hecho consciente de la importancia internacional que ha tenido y sigue teniendo dentro de la cultura de Occidente, desde la filosofía política de Fray Bartolomé de las Casas hasta la filosofía contemporánea de los pueblos originarios. Nuestra herencia *decolonial* nos hace conscientes de que nuestra situación como latinoamericanos, como mexicanos y como hombres y mujeres *sin más*, nos impone el deber moral e intelectual de reivindicar nuestras historias y nuestras culturas. Pero no se trata sólo de un afán de exaltar *lo nuestro* como una curiosidad tropical ni de presentar viejas ideas recubiertas bajo un nuevo lenguaje, sino de rebatir las narrativas tradicionales que han ido forjándose desde una perspectiva predominantemente eurocentrista.

Partiendo de este posicionamiento intelectual y político, que se ha tenido presente durante toda nuestra investigación, la presente tesis se ha propuesto demostrar que los orígenes de la filosofía de lo mexicano de Samuel Ramos radican en las respuestas que formuló el filósofo michoacano a los problemas surgidos durante el proceso de institucionalización de la Revolución. Dichos problemas no podían sino surgir desde su propia circunstancia y, por lo tanto, sus soluciones estaban enfocadas hacia la salvación de la misma. Al menos así lo entendió nuestro autor cuando empezó a asimilar las implicaciones del circunstancialismo y el historicismo de José Ortega y Gasset. Durante el mismo periodo que se buscaba definir el rumbo de la cultura en el México posrevolucionario, Ramos y su generación recibió el influjo de una cultura europea en crisis. Por una parte, Oswald Spengler diagnosticaba la decadencia de Occidente; por otra, las vanguardias artísticas hacían frente a los sistemas totalitarios surgidos en el periodo de posguerra; y finalmente, desde el otro lado de Los Pirineos, Ortega pugnaba por el derecho que tenía un pueblo marginado, como España, de integrarse a la cultura hegemónica de Occidente.

El contexto de México hacia mediados de 1920 era el de una cultura en proceso de reconstrucción. La inestabilidad política surgida desde las vísperas de la Revolución parecía llegar a su fin con la llegada de Álvaro Obregón a la presidencia. Si el nacionalismo había sido el enfoque dominante desde 1912 cuando, al fundarse la Universidad Popular, nuestros intelectuales comenzaron a dirigir su atención hacia la enseñanza del pueblo; dicho movimiento cobró un aspecto oficial cuando Vasconcelos tomó la rectoría de la Universidad Nacional y fundó la Secretaría de Educación Pública hacia 1921. Empero, no todo transcurrió en plena concordia al interior de las aulas. La reorganización de los planes de estudio de la Escuela Nacional Preparatoria llegó a reavivar la discusión en torno a la vigencia del positivismo en México hacia 1922. A la disputa se sumaron tres influencias decisivas de forma consecutiva: el marxismo (representado por Vicente Lombardo Toledano), las vanguardias (representadas por el Movimiento Estridentista) y la obra cultural de Ortega (representada por los Contemporáneos). Estos tres factores mezclados entre jóvenes de la misma edad acabaron por agruparlos en un mismo bando que se contraponía ideológicamente con la generación inmediatamente anterior. En 1923 surgió el primer choque entre ambas generaciones al discutir la validez del novísimo arte mural de Diego Rivera. Los valores del nacionalismo aún no quedaban definidos y, por lo pronto, más que el uso de una u otra técnica plástica, la controversia versaba sobre la representación visual de santos o de indígenas en las paredes de la Escuela Nacional Preparatoria. La discusión dividió finalmente a los protagonistas en dos bandos principales, de tal manera que el conflicto se redujo a si los juicios provenían del grupo de los “viejos” o de los “jóvenes”. Casi simultáneamente, estos jóvenes encontraron un fundamento filosófico a su posición, a saber: la teoría de las generaciones de Ortega, expuesta en *El tema de nuestro tiempo* (1923).

Vasconcelos mostró su imparcialidad política al otorgar un voto de confianza a la juventud, designándoles espacios públicos para plasmar su arte y las páginas de una revista cultural para expresar sus ideas: *La Antorcha*. En esta revista la juventud se proclamaría públicamente como “La nueva generación”, misma que llegaba a irrumpir en la cultura del país para dirigirla hacia la modernidad. Los números y libros de la *Revista de Occidente* informaban a la juventud mexicana de las novedades culturales de América y Europa, con lo cual daban un paso adelante (propiamente podría decirse de «*avant gard*») respecto a sus

antiguos maestros. La ruptura definitiva llegaría al poner en duda la autoridad filosófica de Antonio Caso hacia finales de la década: primero Samuel Ramos, luego Lombardo Toledano y, finalmente, Guillermo Héctor Rodríguez. No obstante, una vieja rivalidad política resurgiría hacia 1929, cuando Vasconcelos perdió las elecciones frente al régimen callista: la disputa entre el Estado y la Iglesia. Tal rivalidad, que pugnaba por llenar el vacío dejado por el proyecto pedagógico vasconcelista, exigía a los intelectuales mexicanos dar una solución efectiva al conflicto. Fue entonces cuando la guerra cristera puso en crisis la aparente unidad nacional conseguida tras la Revolución. La búsqueda de una identidad que reuniera nuevamente los intereses en conflicto, hizo patente que ni el nacionalismo ni el vanguardismo habían logrado darle un sentido decisivo a la cultura. Entonces, como un *deus ex machina*, vino la educación socialista a imponerse como la conciliación de ambas tendencias hacia principios de los años 30.

El socialismo parecía el único movimiento europeo que era compatible con el nacionalismo que México necesitaba para afirmarse frente al mundo. Pero dicho movimiento era sólo una simulación para dar por finiquitado el conflicto del Estado con la Iglesia en cuestiones educativas. Lo cierto es que, en medio de todos estos conflictos, Samuel Ramos había tenido la oportunidad de realizar una estancia por Europa para concluir su formación filosófica. A su regreso cobraría conciencia de las peculiaridades que imponía la realidad mexicana a las teorías importadas de Europa y Estados Unidos. Asimismo, reflexionaría sobre las limitaciones del nacionalismo y del europeísmo para reformar nuestra cultura, pues ambas le parecían extremos que impedían la formación integral del mexicano. En los escritos preparatorios de *El perfil del hombre y la cultura en México*, el filósofo expuso la necesidad de introspección y retrospección que tenían los intelectuales mexicanos para enraizar su obra en su verdadero origen: la cultura criolla.

La cultura criolla fue propuesta por Samuel Ramos como el punto de anclaje de un origen doble: la asimilación de la cultura europea heredada por los españoles y el afán universalista heredado por los grandes intelectuales iberoamericanos. Así, el filósofo michoacano se alejaba igualmente del mimetismo de culturas extranjeras como del nacionalismo radical que excluía cualquier influencia externa. Empero, a diferencia de los simpatizantes del socialismo, también cuestionaba la adecuación entre su teoría política y la constitución psicológica del mexicano. De ahí que no bastara con hacer un recuento de la

historia de la cultura criolla, sino que además recurriera al psicoanálisis para investigar las capacidades y limitaciones del mexicano actual. La reforma pedagógica de Ramos podría interpretarse como un rechazo del sistema socialista y del sistema norteamericano por igual. A cambio, proponía como solución a los problemas contemporáneos de México la instauración de un “nuevo humanismo”. Mas el humanismo que defendía no era precisamente el de los estudios clásicos, sino el de una formación integral del hombre que le hiciera recuperar el valor espiritual que dignifica su vida: la cultura.

La noción de cultura que tenía en mente Ramos no era la letra muerta de los libros. Para el filósofo mexicano la cultura era la capacidad de asimilar los contenidos de cualquier teoría para convertirlos en categorías espirituales para entender su realidad. Las ideas servirían como instrumentos para interpretar y modificar las circunstancias del hombre a su propia conveniencia. Por lo tanto, al replantear el concepto de cultura Samuel ponía a salvo la educación de contenidos doctrinarios. En todo caso, el único contenido que debía concebirse era el de la realidad circundante. Conocer a México, su historia y su cultura, era el único fin al que debía dirigir su atención la formación de los mexicanos. Pues sólo a partir de la conciencia de sus capacidades y limitaciones podría adquirir un criterio certero para adoptar o rechazar la influencia de otras culturas, así como para obtener confianza en su propio valer frente al resto de la humanidad.

Las tesis defendidas en la primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) no pretendieron adecuar la realidad mexicana a la teoría de ninguno de los autores citados en el libro. Antes bien, como es evidente en el caso de la teoría psicoanalítica de Alfred Adler, los conceptos son puestos al servicio del pensador para diagnosticar los orígenes del complejo de inferioridad del mexicano. Lo mismo hizo con la teoría del resentimiento de Scheler y, sobre todo, con el circunstancialismo orteguiano. Todos y cada uno de los recursos que utilizó Samuel Ramos en *El perfil* son eso: instrumentos o, en su defecto, motivos. Las ideas estrictamente filosóficas que propuso eran de corte historicista, pero no abrevaron exclusivamente de la obra orteguiana. Junto a las *Meditaciones del Quijote* debieron estar presentes las enseñanzas de los demás maestros de su juventud temprana: Torres Orozco, Henríquez Ureña, Vasconcelos y Antonio Caso. Amén, por supuesto, de las ideas discutidas por el ambiente cultural del momento, entre las cuales las de Alfonso Reyes eran las más oportunas.

El hecho de que el nombre de Ortega y el título de sus obras no apareciera en ninguno de los primeros siete capítulos de *El perfil*, deja abierta la posibilidad de que no haya sido el único nombre *borrado* en sus páginas: Manuel Gómez Morin, Ezequiel A. Chávez y, con mayor seguridad, Antonio Caso habían dejado ya su huella personal en el horizonte de Ramos. El reconocimiento que hizo de las causas ganadas por el Ateneo de la Juventud para la cultura de México en esos capítulos sólo sería el preámbulo de una reivindicación pública a partir de 1940 del magisterio de Caso. La importancia que le concedió como el primer mexicano dedicado “francamente” a la filosofía en la primera mitad del siglo XX, puede interpretarse como una abjuración de los juicios realizados en el calor de la disputa intergeneracional de los años 20. Frente a la condena tajante que confesara José Gaos a Francisco Romero en 1940 (la negación absoluta de actividad filosófica en México), Samuel opondría el canon de la tradición mexicana contemporánea colocando en su base a los filósofos del Ateneo.

Si bien a principios de 1939 se encontraba a un Gaos frunciendo el ceño al observar la pésima proyección de su exilio en México, a mediados de los 40 lo vemos dedicarse con entusiasmo y espontáneo interés a la recuperación del pensamiento en lengua española. El tránsito del exilio al transtierro probablemente tuviera su germen en su lectura de *El perfil del hombre y la cultura en México* y en su primer encuentro con Leopoldo Zea, ambos ocurridos alrededor de 1939. Ramos y su más prometedor discípulo habrían enseñado a Gaos, literal y figuradamente, a radicar en su nueva tierra: “la América Española”. De ahí que podamos decir con justicia que la formación de Ortega fuera el hilo invisible que uniera sus inquietudes en una causa común: la salvación de su circunstancia a través de la meditación filosófica.

Por lo tanto, no fue un genio aislado y excepcional el que señaló el curso de la filosofía en nuestra América hacia la segunda mitad del siglo XX, como tampoco lo fue la influencia solitaria de Ortega en su primera mitad. A decir verdad, en México y en otros países de América Latina fueron múltiples los actores que participaron en la normalización de la filosofía durante la tercera y la cuarta década del siglo. En nuestro país destacaron las figuras de Antonio Caso, Samuel Ramos, Romano Muñoz y García Máynez, pero en Argentina trabajaron casi en paralelo José Ingenieros, Francisco Romero y Risieri Frindizi. Los procesos formativos de nuestras tradiciones filosóficas no pueden explicarse desde la

influencia exclusiva de viejas o nuevas ideas importadas de Europa. Distanciándonos de Ramos, ya no es posible en nuestro siglo hablar de una simple mimesis de modelos extranjeros. Como ya lo había apuntado Alfonso Reyes ante los escritores de Europa y el resto del mundo, lo que distinguió a la “inteligencia americana” a partir de su época insurgente fue su hondo compromiso con los problemas de su tiempo. La piedra de toque del intelectual iberoamericano durante el proceso de su independencia cultural fue su propia realidad, no hay más.

La crisis de la cultura europea, cuyo síntoma más grave fueron ambas guerras, sólo catalizó el proceso de madurez de “la consciencia americana”, como le llamara Zea. Allende a tal proceso, en el caso de México se tuvo la fortuna de contar además con un impulso extra: los intelectuales republicanos del exilio español. Así como a finales de los años 30 la situación económica y política de nuestro país había logrado cierta prosperidad en sentido material, a principios de los 40 comenzaría a darse la profesionalización de los estudios humanísticos. No sólo porque la filosofía lograría alcanzar los encabezados de los periódicos populares, sino porque la participación de grandes intelectuales como Torres Bodet, Alfonso Reyes y Samuel Ramos en las reuniones preparativas de la UNESCO marcaría uno de los hitos históricos del papel de México en el mundo. Al mismo tiempo que la segunda guerra mundial llegaba a su clímax, la intelectualidad europea se sentaba a discutir en condiciones de igualdad con sus colegas de los pueblos marginados de la contienda bélica.

Las relaciones internas de los mexicanos no quedaron rezagadas de la prosperidad de sus relaciones internacionales. Al interior del país los especialistas de los principales centros de estudio y de sus diversas disciplinas se habían unido en torno a revistas del más alto nivel, como lo fue *Cuadernos Americanos*. Al mismo tiempo, desde la Universidad Nacional, se orquestaba la tendencia a seguir por las futuras universidades inauguradas en provincia. El “hacia” del neohumanismo de Samuel Ramos parecía ponerse en marcha. La vieja disputa entre nacionalismo y europeísmo había quedado atrás: la nueva consigna era la creación de un método de investigación con criterios y conceptos propios, es decir, adecuados para explicar nuestro entorno. En 1945 la reforma al artículo 3º Constitucional ponía en marcha el plan anunciado desde los últimos capítulos de *El perfil del hombre y la*

cultura en México: educación integral enfocada en la formación del carácter y el conocimiento científico de lo nuestro. El gobierno de Manuel Ávila Camacho hizo oficial el advenimiento del mexicano universal anunciado por la tradición filosófica mexicana. De tal manera que los siguientes tres lustros la producción cultural de los mexicanos alcanzó su momento cumbre, especialmente porque traduciría en obras un anhelo anunciado desde Justo Sierra inaugurara nuestra Universidad.

Así se explica que la filosofía de lo mexicano se convirtiera en el tema predilecto de nuestra cultura hacia finales de los 40 y que fueran las tesis de Samuel Ramos las ideas a combatir o perfeccionar por la nueva oleada de universitarios de la Facultad de Filosofía y Letras y del Colegio de México. La parte técnica, de corte germano, la aportaron los métodos aprendidos en España por José Gaos, Eduardo Nicol, Eugenio Ímaz y Joaquín Xirau, pero también llegaron a revitalizar el marxismo las posturas de Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces. Los principales benefactores de la profesionalización de la filosofía en México serían los miembros del Grupo Hiperión y sus contemporáneos, quienes pronto asumirían como suya la sucesión generacional de la cultura nacional y aceptarían la misión de crear un pensamiento propio. Para entonces el proyecto de una historia de las ideas no era exclusivo de un hombre solitario ni de un país encerrado en sí mismo, sino que se había convertido en un proyecto de alcance intercontinental: América Latina había llegado a ser la metrópoli del pensamiento iberoamericano. El pensamiento en lengua española había adquirido carta de naturalización en la historia de la cultura universal.

El libro debut de Leopoldo Zea sobre *El positivismo en México* demostró que la filosofía en nuestra América no se limitaba a ser un artículo de lujo entre las clases cultas, sino que había sido usada por la educación oficial como instrumento de homogenización cultural y de unidad política de los sectores divididos de la población. Tal como lo había formulado Samuel Ramos en su intempestivo ensayo sobre “Las ideas filosóficas de México después de la Reforma” en 1922 —siguiendo, a su vez, a su maestro José Torres Orozco en su diatriba contra la postura ateneísta—, el joven Zea hizo una diferencia clara entre las ideas teóricas del positivismo en sus diversas versiones y la adaptación que de ellas se hizo para enfrentar los problemas políticos de la sociedad mexicana decimonónica.

Probablemente en conversaciones privadas o desde su cátedra de *Filosofía en México*, Ramos habría transmitido a Zea y a sus demás alumnos un itinerario personal para formular una filosofía de la historia que posibilitara la creación de un pensamiento propio. El antecedente que probaba que dicho método era efectivo se encontraba en las páginas de *El perfil del hombre y la cultura en México*, libro que pronto se convertiría en un clásico de la literatura mexicana contemporánea. El reconocimiento de que la obra de Samuel había cobrado una dimensión universal puede leerse en *El laberinto de la Soledad*, donde Octavio Paz declara que “ese libro continúa siendo *el único* punto de partida que tenemos para conocernos”.⁴⁵⁵ El testimonio del joven poeta bien podría ser interpretado como el sentir general de la intelectualidad mexicana a mediados del siglo: desde Leopoldo Zea, Emilio Uranga, José Gaos, Rubén Salazar Mallén, hasta el viejo José Vasconcelos, por mencionar algunos, le rendirían homenaje vivo y póstumo a la obra de Samuel Ramos como iniciadora de una época de reflexiones sistemáticas sobre lo mexicano.

Por lo tanto, es a partir de *El perfil del hombre y la cultura en México* que puede hablarse de una auténtica tradición de filosofía mexicana en estricto sentido. Pues, aunque el Ateneo de la Juventud sería tomado como precursor de la misma, sin el libro de Ramos perdería el sentido de una tradición como tal. En prácticamente casi todos los estudios serios sobre la historia de las ideas en México se recupera la figura del filósofo michoacano como el puente que une la generación del Ateneo con la del Hiperión. Es innegable que la vigencia de dicha interpretación descansa en un interés personal de Ramos y los miembros del Hiperión por legitimarse a sí mismos como herederos de una tradición filosófica. Sin embargo, tal propósito no resta validez al hecho concreto de que la filosofía mexicana, pasada y futura, habrá de tomar en cuenta esa tradición, ya sea para continuarla o para confrontarla y construir una narrativa nueva.

Somos conscientes de las limitaciones que implica aceptar la interpretación mexicanista de los orígenes de la filosofía mexicana. Tenemos presente que su filosofía de la historia justifica el predominio de la “cultura criolla” sobre las culturas originarias y que, de ello, las excluye como parte constitutiva de sí misma. Aceptamos, también, que “el mexicano” del que se habla en dicha tradición es de tales características que niega y hasta reniega del elemento indígena como si no hubiera tenido ni pudiera tener una influencia

⁴⁵⁵ Paz, Octavio. *Ob. cit.*, p. 173.

positiva actual o futura. No obstante, los diálogos contemporáneos entablados por los círculos de filosofía mexicana del centro del país —que si bien se reconocen en la tradición filosófica mexicana, también son conscientes de todo lo anterior— y los pueblos originarios, nos permite poner un pie en nuestra tradición y otro fuera de ella. De tal manera que, de puertas hacia fuera, podemos y —a título personal— *debemos* afiliarnos a la filosofía mexicana frente a la aún reacia tradición filosófica occidental. Mientras que, de puertas hacia dentro, podemos y —nuevamente a título personal— *debemos* renegar de todo proyecto hegemónico que privilegie cualquiera de las más de sesenta y nueve culturas que conviven en constante conflicto dentro de nuestras fronteras. El título tentativo de una filosofía tal podría proponerse describir y analizar *el perfil de los hombres y mujeres de las culturas en México*.

APÉNDICES

A. Documentos del Archivo Samuel Ramos

Carta de Thomas B. Irving a la editorial W.W. Norton & Company, Inc. En éste documento el profesor norteamericano recomienda y reseña el pensamiento de Samuel Ramos como idóneo para ser traducido y publicado en lengua inglesa en los Estados Unidos. La carta corresponde a los folios 1.3.16-1.3.19, la traducción es mía. Se procuró respetar el orden y el espaciado original de la carta de Irving. Se indica entre corchetes el contenido de cada folio.

[Folio 1.3.16]

1° de Septiembre de 1941.

W.W. Norton & Company, Inc.,
70 Fifth avenue,
New York City.

Estimados señores:

Durante los dos pasados veranos, he tenido la fortuna de conocer a los líderes intelectuales de México y mientras hablaba recientemente con el Dr. Alfonso Reyes, director del Colegio de México, me contaba lo mal que se sentía por la poca oportunidad que tiene el pensamiento mexicano para incursionar en los Estados Unidos y que deseaba contar con los recursos para traducir algunos de los trabajos recientes, especialmente aquéllos que ha sacado el Colegio de México.

Ignoro si ustedes han escuchado de esta institución, pero fue fundada por el ex-presidente Cárdenas bajo el modelo del Collège de France y promete ser uno de los más importantes centros de la cultura americana en el futuro. Al menos —y ésta es mi opinión de las personas que he conocido y que han estado conectados con él—, por su programa para el desarrollo de la vida científica y académica mexicanas a través de la apertura de laboratorios y cátedras, y especialmente por la impresionante lista de publicaciones que han manejado y publicado en un lapso de tiempo relativamente corto, incluyendo trabajos de mexicanos nativos y españoles residentes en México (puedo enviarles una copia de su catálogo si están interesados en el tema).

Sin embargo, el Dr. Reyes y yo hablamos de aquéllos que serían de mayor interés para traducirlos al inglés, como la “Evolución política del pueblo mexicano” de Justo Sierra, pero decidimos que lo mejor para empezar esta labor sería “Hacia un nuevo humanismo” del Prof. Samuel Ramos, uno de los más jóvenes y más prometedores pensadores de México. Por todo ello, prometí al Dr. Reyes que tomaría el asunto en mis manos cuando regresara a este país e inmediatamente pensé en ustedes como posibles publicadores por dos razones: una, por el tipo de libros que publican y, otra, porque el “Humanismo” del Dr. Ramos (quien vino el año pasado) se supone que ha suscitado muchos elogios por parte de José Ortega y Gasset y ha sido usado por él en sus últimas conferencias.

El libro tiene muchas ventajas: la primera de todas es su valor intrínseco —si bien no me atrevo a decir que es monumental, sin embargo, me parece que no se arrepentirán de haber presentado a un contemporáneo tan distinguido al público lector de los Estados Unidos; la segunda es que el libro es oportuno, en algunos puntos tan oportuno como “La historia como hazaña de la libertad” de Croce; y que, por si fuera poco, como contiene solamente 154 páginas en la edición en español, se editaría en un pequeño formato popular de bolsillo que se [Folio 1.3.17] vendería desde \$1.75 hasta \$2.00 (el precio actual es de 3 pesos en la edición de bolsillo).

En cuanto a su contenido, el libro es un intento por restituir lo que él considera un problema vital de nuestros días, el cual se encuentra mejor resumido en el título completo: “Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica”.

El Prof. Ramos comienza en el primer capítulo por situar la crisis que enfrenta la humanidad: el filósofo, desesperado por resolver los problemas del mundo real, ha buscado refugio en el idealismo, dando como resultado que el hombre de acción intente resolver los mismos problemas por métodos exclusivamente pragmáticos. Esto ha conducido a un dualismo y a una confusión expresada en el divorcio entre nuestra teoría y nuestra acción. Por lo tanto, hemos perdido nuestro sentido de los valores de la vida y nos encontramos perplejos por la bifurcación entre el deber y la necesidad. Le corresponde a la filosofía reorientarse a sí misma hacia una solución de este dilema.

“La filosofía existe en función de ciertos problemas de carácter general que no toca resolver ni a la religión, ni a las ciencias particulares, sino a una disciplina que desde un plan

superior trata de abarcar la realidad en una visión de conjunto. En su momento inicial la filosofía es conciencia de los problemas, su deber es definirlos y plantearlos. (p.20)⁴⁵⁶ (...) Debe considerarse este libro como un sincero esfuerzo de asimilación de aquellas corrientes filosóficas que tienen mayor vigencia en el pensamiento actual. (p.21)”

El Prof. Ramos procede, luego, a organizar a los pensadores más importantes actualmente, como Nicolai Hartmann, Bergson, Ortega y Max Scheler, y afirma que su solución personal es que el hombre debe formar un concepto más científico y, al mismo tiempo, más filosófico de humanidad, utilizando para este propósito los frutos de la moderna investigación antropológica. El primer punto es el principio central de Descartes: la conciencia del hombre de su propia existencia. A partir de ahí, el hombre comienza a darse cuenta que él no es una creatura que ES, sino una que está llegando a ser (algo de Spengler y de Bergson hay aquí), y sobre todo, algo que puede ser diferente. En otras palabras, el hombre sabe que puede influir sobre su propio destino, y su preocupación principal es lo que él “debe ser”. “La vida humana es una tendencia incesante hacia objetivos de valor. (...) La cultura como lo ha visto muy bien Scheler, no es más que un proceso de humanización que irradia del hombre y se extiende a la naturaleza que lo rodea. (p.45)”

¿Cuál es la misión del hombre en medio de este proceso?

“Los griegos, en teoría, elevaron la naturaleza al nivel del hombre, mientras que los modernos lo han rebajado al plano de la naturaleza. (p.46)” “El problema de la antropología es más bien determinar cómo esos elementos particulares se integran en una unidad, que relaciones hay entre ellos y cuál es la estructura esencial que forman. Averigua si es posible ordenar esos elementos en una jerarquía, conforme a una escala objetiva de valores. (p.49)”

[Folio 1.3.18]

El Prof. Ramos sienta una gran reserva en una teoría de los valores. “La finalidad de la cultura es despertar la más amplia conciencia posible de los valores y no como se supone erróneamente la simple acumulación del saber. (p.64)” (...) “Los valores no son, pues, inertes como las Ideas platónicas; un principio dinámico los impulsa a pasar del plano

⁴⁵⁶ Las citas de *Hacia un nuevo humanismo* fueron tomadas de la segunda edición del FCE (México, 1962).

ideal en que se encuentran, al de los hechos reales. (p.65)” (...) “Lo que llamamos civilización y cultura es precisamente esa transformación de la naturaleza, que la orienta a la realización de ciertos fines puestos por el hombre. (...) En conjunto, la civilización y la cultura significan una obra que tiende a elevar la naturaleza a un plano en que adquiere sentido y valor. (p.66)”

Pero, más allá de esto, hay valores morales y por ellos Ramos no entiende aquéllas “formas de conducta que tienen la apariencia externa de la moralidad, pero que en el fondo obedecen a prejuicios, impulsos gregarios, mimetismos sociales, etc. (p.69)”. Sino que, más bien, el hombre es libre y la moralidad es una guía en tanto que hacia ella debe tender esta libertad. La razón parece tener ahí un problema entre libre arbitrio y predestinación, ya que cualquier cosa que haga el hombre está condicionada por las condiciones materiales de su pasado y su presente, pero eso no excluye la acción en el futuro.

Esto lleva a la discusión entre distinguir a la persona del individuo: el individuo es la unidad inerte de la sociedad, mientras que la persona es la unidad que puede y ejerce una influencia sobre la masa. “La personalidad despierta la idea de señorío y control del individuo sobre los actos de su vida; pertenece al hombre que no se deja arrastrar por sus inclinaciones o las circunstancias que lo envuelven, sino que se sobrepone a todo y dicta a su actividad una dirección y un sello propios. (p.86)” (...) “Si la personalidad se origina en el yo individual, su dirección es, sin embargo, esencialmente centrífuga. Hay impulsos en el hombre que se encaminan exclusivamente a la afirmación de la individualidad, son movimientos centrípetos. (Ídem)” Las personalidades no son formadas, sin embargo, por la dominación egoísta de otros, sino por “el olvido y la abdicación de sí mismas, a la realización de fines y valores puramente objetivos e impersonales. (p.94)”

¿Qué distingue a un individuo de otro y le da su personalidad? “En los gustos de cada individuo, en sus simpatías, en sus repugnancias actúa por modo constante la misma manera de preferir o rechazar. (p.88)” Estos amaneramientos son su sentido psíquico de los valores y, desde ellos, brota su carácter. El Prof. Ramos concluye que hay una interacción entre su carácter y su personalidad, y que “el carácter es la materia prima de la personalidad y también el marco que limita sus posibilidades. (Ídem)” Es un aspecto espiritual de la vida y, por ello, “a los hombres aptos para ser grandes personalidades les

toca soportar una gran responsabilidad histórica. Su inconformidad hacia los valores corrientes los predestina a ser creadores de valores nuevos. Una vez que éstos se objetivan en obras de cultura, entran a permanecer al dominio público y se vulgarizan. Entonces habrá otros espíritus que huyendo de la vulgaridad encontrarán nuevos valores, los cuales a su vez se divulgarán y así sucesivamente hasta el infinito. (p.92)”

[Folio 1.3.19]

Hay también personalidades colectivas, como los grupos o naciones, que sirven incluso como los más importantes propagadores de la cultura y, a través de los cuales, las personalidades individuales pueden abarcar al mundo en general. Pero, también, pueden llegar a morir o quedar inertes, y ése es el fenómeno que observamos hoy en día cuando los hombres sienten que “la civilización, contradiciendo su destino original, en vez de favorecer la vida se convierte en un instrumento de muerte. Y así el hombre llega a la situación paradójica de tener que defenderse de su propia civilización. (p.97)”

Este es el problema de nuestros días. “Por fortuna, una parte de la humanidad que ha salvado la lucidez de su conciencia, está alerta ante el peligro y se apresta a defender con todas sus fuerzas los más preciados valores del hombre. (Ídem)” Si se observa lo contrario, solamente “las condiciones materiales influyen negativamente en la cultura (p.100)” y ello empuja al hombre a darse cuenta de este hecho y a tomar su destino nuevamente en sus manos. “El hombre y nadie más es responsable de su historia. (p.98)”

Espero haber sido capaz de darles una justa idea de este libro. Si la reseña ofrecida en esta carta no logra impresionarlos, es más culpa mía que del Sr. Ramos. Y si el asunto es demasiado corto, el autor tiene otro pequeño libro, “El perfil del hombre y de la cultura en México” (sic), en el cual aplica su “antropología filosófica” para el estudio del pueblo mexicano. Este podría ser añadido para formar una obra de tamaño estándar que ofrecería a sus lectores una aplicación directa, así como la teoría de su filosofía.

Si quieren ver el libro “Hacia un nuevo humanismo” directamente, bien pueden dejarme unas líneas y les enviaré una copia, o bien pueden escribir a:

Dr. Alfonso Reyes,

Colegio de México,
Pánuco 63,
México, D.F., México.

En cualquier caso, gracias por su atención. Estaré muy contento de cooperar con ustedes en la preparación de una traducción competente. A pesar de toda la reciente muestra de amistad de parte de este país para los asuntos al sur del Río Grande, Latinoamérica ha tenido la pequeña oportunidad de hablar por sí misma de manera realmente sorprendente. Así como Europa comienza a separarse más de nosotros por medio del agotamiento o el pesimismo, estamos contentos de contribuir en una cultura vigorosa y en crecimiento. Y yo creo que esto ofrece a su editorial la oportunidad de subirse en el tren de dicho movimiento.

Muy sinceramente suyo,

T. B. Irving

B. Tabla de generaciones

Se presenta a continuación una tabla en dos columnas para agrupar, de lado izquierdo, a las tres generaciones que conforman la tríada canónica en la tradición de filosofía mexicana. En la columna derecha se ubican algunos personajes que coincidieron en el año de su nacimiento y que representaron una especie de paralelismo para dicha tradición.

Ateneo de la Juventud (1909-1914)

José Vasconcelos - 27 de febrero de 1882
Antonio Caso - 19 de diciembre de 1883
Pedro Henríquez Ureña - 29 de junio de 1884

Alfonso Reyes - 17 de mayo de 1889
Julio Torri - 27 de junio de 1889

Contemporáneos (1928-1932)

[José Romano Muñoz – c.1890]
Carlos Pellicer - 16 de enero de 1897
Samuel Ramos - 8 de julio de 1897
Enrique Gonzáles Rojo - 1899
Bernardo Ortíz de Montellano - 1899
[Antonieta Rivas Mercado – 1900]
José Gorostiza - 10 de noviembre de 1901
Jaime Torres Bodet - 17 de abril de 1902
Xavier Villaurrutia - 27 de marzo de 1903
Jorge Cuesta - 23 de septiembre de 1903
[Celestino Gorostiza - 1904]
Salvador Novo - 30 de julio de 1904
Rubén Salazar Mallén - 1905

Hiperión (1947-1951)

Jorge Portilla - 1918
Emilio Uranga - 1921
Fausto Vega - 1922
Salvador Reyes Nevárez - 1922
Luis Villoro - 3 de noviembre de 1922
Joaquín Sánchez McGregor - 1925
Ricardo Guerra – 1927

Juan Ramón Jiménez - 1881
José Ortega y Gasset - 9 de mayo de 1883
Martín Luis Guzmán – 1887
Ramón López Velarde - 1888
Ludwig Wittgenstein - 1889
Martin Heidegger - 1889

José Torres Orozco – 1890
Francisco Romero – 1891
Vicente Lombardo Toledano – 1894
Diego Rivera – 8 de diciembre de 1896
Wenceslao Roces - 1897
Manuel Gómez Morin - 27 de febrero de 1897
Narciso Bassols - 22 de octubre de 1897
Manuel Maples Arce - 1 de mayo de 1898
Daniel Cosío Villegas - 23 de julio de 1898
Xavier Zubiri - 4 de diciembre de 1898
José Gaos - 26 de diciembre de 1900
Juan David García Bacca - 26 de junio de 1901

Jean-Paul Sartre - 1905
Edmundo O'Gorman - 24 Noviembre de 1906
Eduardo Nicol - 13 de diciembre de 1907
Eduardo García Máynez - 11 de enero de 1908
Guillermo Héctor Rodríguez - 1910
Francisco Larroyo – 1912
Leopoldo Zea - 30 de junio de 1912
Juan Hernández Luna - 1913
Octavio Paz - 31 de marzo de 1914
José Revueltas – 20 de noviembre de 1914
Adolfo Sánchez Vázquez - 1915
Elí de Gortari - 1918

Rosario Castellanos - 1925
Miguel León-Portilla - 1926
María del Carmen Rovira Gaspar - 1927
Graciela Hierro – 1928

Cabe hacer constar que no todas las fechas son exactas, a falta de documentación precisa, y que, a estas alturas de la discusión en torno a la división generacional de lo que *forma o no forma* parte de la tradición de filosofía mexicana, resulta peligroso este tipo de esquematización. Sin embargo, consideramos justificada y hasta necesaria la exposición de este tipo de asociaciones y paralelismos —por lo menos como apéndice de ésta investigación—, ya que tanto por la teoría orteguiana de las generaciones como por la narrativa creada al interior de las generaciones intelectuales mexicanas, se sostiene la agrupación de las tres generaciones aludidas a lo largo del texto. Sirva, pues, únicamente como un apoyo visual para mentar las controversias generacionales en torno a la cultura que debía defenderse en la primera mitad del siglo XX en México.

Por otra parte, consideramos que si alguien deseara continuar por la línea de investigación de filosofía mexicana conforme al esquema generacional, sugerimos tomar en cuenta y explicar los aportes directos e indirectos de grupos como los Científicos, los Siete Sabios de México, el Ateneo de México y la Mesa Redonda de Filosofía. Así como es probable que las discusiones en revistas culturales tuvieran una injerencia decisiva en la formación del pensamiento de Samuel Ramos, también es probable que se halle en sus tertulias y publicaciones algunos elementos que luego fueron adoptados por agrupaciones coetáneas.

C. Semblanzas mínimas

A continuación se presentan breves semblanzas de algunas figuras nacionales y extranjeras relacionadas con la vida y obra de Samuel Ramos.

- **Chávez, Ezequiel Adeodato (1868-1946):** nacido en Aguascalientes, fue director de la Escuela Nacional Preparatoria, de la Escuela de Altos Estudios y rector de la Universidad Nacional en dos periodos: Diciembre de 1913-Septiembre de 1914 y Agosto de 1923-Diciembre de 1924. Inicialmente perteneció al grupo conocido como “los Científicos”, debido a su formación positivista, durante el gobierno de Porfirio Díaz. Colaboró con Justo Sierra realizando los estudios preparativos para la reapertura de la Universidad en 1910. Su capacidad intelectual le permitió mantener una actitud ecléctica hacia las nuevas tendencias intelectuales que aparecieron durante el siglo XX. Esto le hizo ganarse la simpatía del Ateneo de la Juventud, así como de la generación vanguardista, es decir, aquella que conformaron el grupo de los Siete Sabios y Contemporáneos, entre otros. Escribió dos obras que pudieron haber influido en la filosofía de lo mexicano de Samuel Ramos, a saber: *Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano* (Revista Positiva, núm. 3, marzo 1 de 1901) y *Ensayo sobre psicología de la adolescencia* (Cultura/SEP, México, 1928).
- **Cevallos, Miguel A.:** alumno de Antonio Caso. Salió en defensa de su maestro, durante la polémica con Ramos, publicando el folleto “La insinceridad de Samuel Ramos” (Cultura, México, 1927). Más tarde, pertenecería al grupo de neokantianos en México, si bien desde la perspectiva del realismo crítico.
- **Gurvitch, Georges (1894-1965):** sociólogo de origen ruso, naturalizado francés alrededor de 1929. Fue conocido por introducir la fenomenología alemana en sus cursos de La Sorbonne. Entre 1928 y 1929 Ramos tomó los cursos que probablemente dieron origen a su libro *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, publicado en París en 1930.
- **Irving, Thomas B. (1912-2002):** nacido en Ontario, Canadá, obtuvo la nacionalidad estadounidense tras doctorarse en Princeton. Realizó estudios en letras modernas y en culturas de Medio Oriente, por lo cual se convirtió al Islam, en 1951.

Llevó a cabo la primera traducción inglesa del Corán, publicada en 1985. Gracias a su dominio del español hizo una estancia en México (a principios de los 40), donde conoció a Alfonso Reyes y otros intelectuales mexicanos. En virtud de ello, propuso a la editorial W.W. Northon & Co. traducir los dos libros más recientes de Samuel Ramos, en 1941. Sin embargo, por razones desconocidas, no fue aceptada su propuesta. Más tarde se haría cargo de la introducción a la primera traducción al inglés de *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicada por la University of Texas Press en 1951, bajo el título *Profile of Man and Culture in Mexico*. La traducción corrió a cargo de Peter G. Earle.

- **Larroyo, Francisco:** fue director de la Facultad de Filosofía y Letras y de *La Gaceta Filosófica*, el órgano oficial del grupo de neokantianos en México. Al llegar José Gaos a México, tuvo un intercambio epistolar con él para discutir la validez filosófica de su *Filosofía de la filosofía*. Se hizo cargo de la introducción al primer tomo de las *Obras Completas* de Samuel Ramos editadas por la UNAM.
- **Palacios, Adela (1910-¿?):** alumna de Samuel Ramos en 1927 cuando era profesor en la Escuela Normal. Se destacó como escritora y poetiza al grado de obtener múltiples premios, reconocimientos y nombramientos oficiales, entre los cuales destaca el Premio Cuento Infantil del Comité Angloamericano Pro-ONU en 1958. Contrajo matrimonio con el filósofo en 1933 y, tras su muerte en 1959, preparó personalmente la edición y publicación del libro conmemorativo *Nuestro Samuel Ramos* (A. del Bosque, 1960). En él recopiló los testimonios, ensayos, artículos y discursos póstumos dedicados a su vida y obra, escritos por sus discípulos, amigos y colegas. Resguardó los papeles de su esposo y los heredó a su hijo, Samuel Ramos Palacios, quien a su vez los puso a disposición del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Ahora forman parte del Archivo Samuel Ramos de la Biblioteca Eduardo García Máynez.
- **Rivas Mercado, Antonieta (1900-1931):** dramaturga, entusiasta y mecenas de la cultura en México. Fue amiga íntima del grupo Ulises, a quienes congregó a partir de 1926 en su domicilio para realizar tertulias y preparar sus proyectos literarios. Durante sus reuniones descubrió a sus invitados las novedades de la cultura europea, la cual conocía de primera mano. Mujer culta, tradujo y dio a conocer a

autores como Franz Kafka. En alguna ocasión preparó una cena especial para leer y discutir el ensayo crítico de Samuel Ramos sobre la filosofía de Antonio Caso. Andrés Henestrosa atribuye a las charlas en casa de Antonieta el germen de las reflexiones de Ramos en torno a la cultura mexicana. Él mismo se encargó de poner título al primer libro del filósofo, *Hipótesis*, cuando fue consultado por Antonieta, quien tenía en su poder los originales. En 1929 se sumó a la campaña de Vasconcelos como candidato a la presidencia. Su penetrante inteligencia le hizo cuestionar el papel de la mujer en la sociedad. Víctima de sí misma, se suicidó en la Catedral de Notre Dame, en 1931.

- **Romanell, Patrick (1912-¿2002?):** filósofo estadounidense de origen italiano que hizo un par de estancias en México durante los años 40. Durante la primera, la más prolongada, estudió directamente y conoció a los protagonistas de su libro más célebre *Making of Mexican Mind* (University of Nebraska Press, 1952). Traducido por Edmundo O’Gorman y presentado por José Gaos, fue publicado por el Fondo de Cultura Económica en 1954 bajo el título *Formación de la Mentalidad Mexicana. Panorama de actual de la filosofía en México (1910-1950)*.
- **Romano Muñoz, José:** condiscípulo de Samuel Ramos en la cátedra de Antonio Caso, colaboró a su lado en *La Antorcha*, *Horizonte* y *Ulises*. Fue profesor en la Escuela Nacional Preparatoria para la que preparó, junto a Eduardo García Máynez, Agustín Yáñez y el mismo Ramos, el *Programa para el Curso de Ética*. Fue pionero en dar a conocer el pensamiento de José Ortega y Gasset en México. Junto a Samuel Ramos, acusó a Antonio Caso por haber adoptado el intuicionismo en una cultura “perezosa y abúlica”, además de respaldar el proyecto de renovación de la cultura filosófica en México por medio del *viraje germanizante*. Fue autor de *El secreto del bien y del mal* (Pedro Robredo, 1938) y *Hacia una filosofía existencial. Al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica* (Imprenta Universitaria, 1953). Fue reconocido como filósofo del grupo Contemporáneos y miembro fundador de la Sociedad Mexicana de Filosofía

Doctor en Filosofía y catedrático de la Universidad Nacional, Romano Muñoz llevó al cabo meritoria labor de difusión cultural. Fue Director General de enseñanza Superior e Investigación Científica de la Secretaría de Educación

Pública, presidente de la Academia de Educación, miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional durante el año de 1947. Representó a México ante el comité de acción cultural de la OEA y fungió como representante de la comisión nacional de la UNESCO en México. Recibió condecoraciones de Japón, Haití, Ecuador y Alemania. En 1952, Francia le concedió las Palmas Académicas. (...) Dejó en preparación tres obras: *Iniciación a la cultura*, *Tratado de lógica aplicada* y *El sentido espiritual de la vida*.⁴⁵⁷

- **Salazar Mallén, Rubén:** escritor de origen veracruzano, colaboró junto a Samuel Ramos en *Contemporáneos* y en *Examen*. Autor del ensayo “El complejo de la Malinche” (*Hoy*, año 25, núm. 270, 25 de abril de 1942) y de la novela *Soledad* (Ediciones México, 1944), mantuvo una polémica con Octavio Paz en torno a la originalidad de *El Laberinto de la Soledad* (1950). A la muerte de Samuel Ramos escribió y publicó un libro en el que denunciaba el “plagio”, reconocido por Paz, de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y de sus propios artículos.
- **Torres Orozco, José (1890-1925):** médico de profesión, se interesó y practicó la psicología y la filosofía por cuenta propia. De origen michoacano, fue profesor del Colegio Nicolaíta, donde fue maestro de Samuel Ramos durante el bachillerato. Realizó viajes a la Ciudad de México, donde pudo conocer la obra de Antonio Caso a mediados de la década de 1910. Fiel adepto de la filosofía positiva de Comte, se dedicó a defenderla de los ataques de Caso y Vasconcelos, tanto en el Colegio de San Nicolás como en el Congreso de las Escuelas Preparatorias en septiembre de 1922, convocado por Vicente Lombardo Toledano. A partir de ése año, tras diagnosticársele tuberculosis, se internó en un hospital en la Ciudad de México donde viviría hasta 1925. Amigo íntimo de Samuel Ramos, lo dejó a cargo de sus papeles, entre los cuales se encontraban, además de su diario personal, ensayos filosóficos, psicológicos y científicos. Ramos le concedió el título de ser “El primer y último positivista”, en un artículo publicado en *La Antorcha*, en 1925. Gran lector de Nietzsche, anotó uno de sus libros en alemán que sería encontrado, con gran sorpresa, por José Gaos en su paso por Morelos (c. 1938). Juan Hernández Luna, quien heredó sus papeles a la muerte de Samuel Ramos, se encargó personalmente

⁴⁵⁷ Rosa Krauze: “En memoria de José Romano Muñoz” en *Diánoia*, vol. 14, no. 14, 1968, pp. 234-235.

de editar y publicar parcialmente su obra en tres tomos en 1970. Escribió tres ensayos que probablemente hayan influido en Samuel Ramos: “La neurastenia de los jornaleros” (*Revista de Ciencias Médicas de la Escuela Médico Militar*, 2da. época, tomo III, No. 2, México, julio de 1919), “La crisis del positivismo” (Boletín de la Secretaría de Educación Pública, ¿1922?) y “Disertación psicológica sobre Nietzsche” (manuscrito inédito). El segundo ensayo fue prestado por Samuel Ramos, en su manuscrito original, a Leopoldo Zea, quien lo citó en su primer tomo sobre *El positivismo en México* (El Colegio de México, 1943).

D. Bibliografía completa de Samuel Ramos

A continuación se ofrece un listado completo de los textos publicados por Samuel Ramos durante su vida, así como algunas de las recopilaciones y reediciones publicadas tras su muerte en la Ciudad de México en 1959. Las divisiones y agrupaciones fueron realizadas siguiendo la introducción de Francisco Larroyo al tomo I de las *Obras Completas* de la UNAM y la bibliografía de la *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*, del CEFILIBE (UAM-Iztapalapa), incluida en la entrada correspondiente al filósofo realizada por Ariadna Odette Martínez Salgado. Siempre que existieron imprecisiones o faltaron datos, se corrigieron, se agregaron y se dispusieron en orden cronológico.

Obras publicadas en vida de Samuel Ramos

I. Libros y opúsculos:

1. *Hipótesis (1924-1927)*. Secretaría de Educación Pública, México, 1928.
2. *El caso Stravinski*. Ediciones de la revista “Contemporáneos”, México, 1929.
3. *El perfil del hombre y la cultura en México* (primera edición). Imprenta Mundial, México, 1934.
4. *Diego Rivera* (primera edición). Imprenta Mundial, México, 1935.
5. *El perfil del hombre y la cultura en México* (segunda edición). Pedro Robredo. México, 1938.
6. *Más allá de la moral de Kant*. Cuadernos de México Nuevo Publicados por Elías Nandino, núm. 5, México, 1938.
7. *Hacia un nuevo humanismo* (primera edición). La Casa de España en México, México, 1940.
8. *Veinte años de educación en México*. Imprenta Universitaria, México, 1941.
9. *Historia de la filosofía en México* (primera edición). Biblioteca de Filosofía Mexicana, Vol. X, Imprenta Universitaria, México, 1943.
10. *Filosofía de la vida artística*. Colección Austral 974, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1950.
11. *El perfil del hombre y la cultura en México* (tercera edición). Colección Austral 1080, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1951.
12. *Diego Rivera* (segunda edición). Colección de Arte, 4, UNAM, México, 1958.

Obras póstumas

13. *Profile of man and culture in Mexico (Translation by Peter G. Earle. Introduction by Thomas B. Irving)*. The Texas Pan-American Series, University of Texas Press, Austin, 1962.
14. *Hacia un nuevo humanismo* (segunda edición). Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
15. *Estudios de Estética*. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1963.
16. *El perfil del hombre y la cultura en México* (cuarta edición). Publicaciones de la Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1963

Obras completas

17. *Obras Completas I (Hipótesis, El perfil del hombre y la cultura en México, Más allá de la moral de Kant, Apéndice)*. Nueva Biblioteca Mexicana 41, UNAM, México, 1975.
18. *Obras Completas II (Hacia un nuevo humanismo, Veinte años de educación en México, Historia de la filosofía en México)*. Nueva Biblioteca Mexicana 46, UNAM, México, 1976.
19. *Obras Completas III (Estudios de estética, Filosofía de la vida artística)*. Nueva Biblioteca Mexicana 48, UNAM, México, 1978.
20. *Obras 1 (Filosofía y educación)*. El Colegio Nacional, México, 2008.
21. *Obras 2 (Filosofía y estética)*. El Colegio Nacional, México, 2011.
22. *Obras 3 (Artículos, entrevistas y discursos)*. El Colegio Nacional, México, 2011.

II. Artículos, poemas y prólogos:

A) Mocedades

A1. Flor de loto

23. “En Primavera”. *Flor de loto*, 5 de agosto, 1909.
24. “Vespertino”. *Flor de loto*, 15 de agosto, 1909.
25. “La fotografía”. *Flor de loto*, 1909.

A2. Minerva

26. “Retrato”. *Minerva*, 15 de febrero, 1913.
27. “Una Aventura”. *Minerva*, 15 de febrero, 1913.

B) Textos de la etapa crítica

B1. Etapa casista

B1.1. Estudios

28. "Teoría Biológica del conocimiento". Tesis presentada en la cátedra de Lógica y Ética de la Escuela de Altos Estudios, 1919.
29. "El concepto de causa". Lección en clase de Antonio Caso. 6 de noviembre, 1922.
30. "Las ideas filosóficas en México después de la Reforma". *México Moderno*, año 2, núm. 1, agosto, 1922.
31. "Antonio Caso. Ensayos críticos y polémicos". *Revista Mexicana*, núm. 1, 6 de noviembre, 1922.
32. "El ocaso de Ariel". *La Falange*, agosto, 1923.

B1.2. *La Antorcha*

33. "El genio desconocido". *La Antorcha*, 7 de febrero, 1925.
34. "La tercera dimensión del conocimiento". *La Antorcha*, Febrero, 1925.
35. "Evangelio del Conocimiento". *La Antorcha*, 18 de abril, 1925.
36. "Una confesión absurda". *La Antorcha*, 30 de Mayo, 1925.
37. "Incipit Vita Nova". *La Antorcha*, 13 de Junio, 1925.
38. "José Torres. El primer y último positivista". *La Antorcha*, 16-20 de Junio, 1925.
39. "El ocaso de Ariel". *La Antorcha*, 4 de julio, 1925.
40. "A guisa de prólogo". *Antorcha*, 1 de agosto, 1925.
41. "Teatro: Pirandello". *Antorcha*, 3 de octubre, 1925.
42. "La libertad creadora de Alejandro Korn". *Antorcha*, 31 de noviembre, 1925.

B1.3. Ensayos tempranos sobre estética

43. "La estética de Benedetto Croce". Prólogo al *Breviario de Estética de Benedetto Croce*, Editorial Cultura, México, 1925.
44. "Julio Castellanos". *Forma*, vol. 1 núm. 1, México, 1926.
45. "La caricatura". *Forma*, núm. 1, octubre, 1926.
46. "Santiago Rebull". *Forma*, vol. 1 núm. 2, México, 1926.
47. "Manuel Iturbide". *Forma*, vol. 1 núm. 3, México, 1926.
48. "Ensayo sobre la danza". *Forma*, núm. 3, 1927.

B2. Etapa vanguardista

B2.1. *Horizonte, Ulises y Contemporáneos*

49. “Nueva ciencia: sobre «El saber y la cultura» de Max Scheler”. *Horizonte*, núm. 7, octubre de 1926.
50. “Antonio Caso”. *Ulises*, núm. 1, mayo, 1927.
51. “Antonio Caso”. *Ulises*, núm. 2, junio, 1927.
52. “El irracionalismo”. *Ulises*, núm. 3, agosto, 1927.
53. “La música y el sentimiento”. *Contemporáneos*, núm. 9, 1929.
54. “El caso Strawinsky (primera parte)”. *Contemporáneos*, número 15, agosto de 1929.
55. “El caso Strawinsky (segunda parte)”. *Contemporáneos*, número 16, septiembre de 1929.
56. “El sueño de México. Diego (primera parte)”. *Contemporáneos*, núm. 21, febrero de 1930.
57. “El sueño de México. Diego (segunda parte)”. *Contemporáneos*, núm. 24, mayo de 1930.
58. “Estética de la música en los filósofos románticos”. *Contemporáneos*, núm. 38-39, c. mayo-junio, 1931.
59. “La cultura criolla”. *Contemporáneos*, núm. 38-39, julio-agosto de 1931.

C) Obras de la etapa constructiva

C1. Viraje mexicanista

60. “Respuesta a la encuesta: ¿está en crisis la generación de vanguardia?”. *El Universal Ilustrado*, núm. 775, 17 de marzo de 1932.
61. “Rectificando una rectificación”. *El Universal Ilustrado*, núm. 778, 3 de abril de 1932.
62. “Psicoanálisis del mexicano”. *Examen*, núm. 1, agosto de 1932.
63. “Motivos para una investigación del mexicano”, *Examen*, núm. 2, Septiembre de 1932.
64. “Fenomenología de la personalidad”. *Universidad*, núm. 14, marzo de 1937.
65. “El pensamiento de América”. *Universidad*, núm. 25, diciembre de 1937.

C2. Periodo de la Revista *Hoy*

66. “Meditaciones mexicanas: la libertad creadora”. *Hoy*, núm. 64, 14 de mayo de 1938.
67. “Música y filosofía”. *Hoy*, núm. 66, 28 de mayo de 1938.

68. "El Mundo del Sexo". *Hoy*, núm. 68, 11 de junio de 1938.
69. "Patología universitaria". *Hoy*, núm. 71, 2 de julio de 1938.
70. "La civilización europea en peligro de muerte". *Hoy*, núm. 73, 16 de julio, 1938.
71. "Incertidumbre de la vida actual". *Hoy*, núm. 76, 6 de agosto de 1938.
72. "La mecanización de la vida humana". *Hoy*, núm. 78, 20 de agosto de 1938.
73. "La filosofía Soviética", *Hoy*, núm. 80, 3 de septiembre de 1938.
74. "La protección del Estado a la cultura". *Hoy*, núm. 82, 17 de septiembre de 1938.
75. "La alteración de los valores", *Hoy*, núm. 84, 1 de octubre de 1938.
76. "Reflexiones sobre la historia contemporánea". *Hoy*, núm. 86, 15 de octubre de 1938.
77. "Compás de espera". *Hoy*, núm. 88, 29 de octubre de 1938.
78. "Un nuevo humanismo". *Hoy*, núm. 93, 3 de diciembre, 1938.
79. "Ortega y Gasset y la América española". *Hoy*, núm. 96, 24 de diciembre de 1938.
80. "La libertad de pensamiento y de expresión es para todo mexicano, aun el más humilde, una necesidad espiritual", *Hoy*, c. 1938.
81. "¿Qué es estética?" (Extracto de una lección del Curso de Estética de 1937). *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 1 núm. 2, 1938.
82. "Los ideales de la conferencia de Lima". *Hoy*, núm. 100, 21 de enero de 1939.
83. "La penuria de la Universidad". *Hoy*, núm. 102, 4 de febrero de 1939.
84. "La personalidad de Hostos". *Letras de México*, vol. 2 núm. 2, 15 de febrero de 1939.
85. "La preocupación de la muerte", *Hoy*, núm. 109, 25 de marzo, 1939.
86. "La pedantería de los intelectuales". *Hoy*, núm. 111, 8 de abril de 1939.
87. "El alma primitiva de México". *Hoy*, núm. 113, 22 de abril de 1939.
88. "Los problemas del profesor universitario". *Hoy*, núm. 104, 14 de mayo de 1939.
89. "La filosofía de Marx en México". *Hoy*, núm. 118, 27 de mayo de 1939.
90. "Las ruedas de la historia". *Hoy*, núm. 121, 17 de junio de 1939.
91. "La intelectualidad en la política". *Hoy*, núm. 132, 2 de septiembre de 1939.
92. "América ante la guerra". *Hoy*, núm. 135, 23 de septiembre de 1939.
93. "La obra de Segismundo Freud". *Hoy*, núm. 137, 7 de octubre de 1939.
94. "Moralidad e inmoralidad de la guerra". *Hoy*, núm. 139, 21 de octubre de 1939.

95. "El espejismo de Rusia". *Hoy*, núm. 114, 4 de noviembre de 1939.
96. "La propaganda de guerra". *Hoy*, núm. 147, 16 de noviembre de 1939.
97. "Los regresos de la URSS". *Hoy*, núm. 143, 25 de noviembre, 1939.
98. "La teoría de la libertad de N. Hartmann". *Revista de Estudios Universitarios*, Vol. 1, núm. 2, octubre-diciembre, 1939.
99. "Las falsificaciones de la historia". *Hoy*, núm. 157, 24 de febrero, 1940.
100. "Stravinsky en México". *Hoy*, núm. 180, 3 de agosto de 1940.

C3. Periodo Magistral

101. "Veinte años de pintura en México". *Letras de México*, núm. 22, México, 1940. *La cultura en México*, Boletín de la Comisión Mexicana de Cooperación Intelectual, año 1, julio-diciembre, 1942.
102. "Teoría psicológica de Freud". *Revista de Estudios Universitarios*, Vol. 1, núm. 5, septiembre-diciembre 1940.
103. "Notas de Estética". *Filosofía y Letras*, núm. 1, enero-marzo, 1941.
104. "Concepto de filosofía según Bergson". *Homenaje a Bergson*, Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1941.
105. "La muerte de Bergson". *Hoy*, núm. 206, 1 de febrero, 1941.
106. "Corrida sin unidad de ritmo" (crónica taurina), *Hoy*, núm. 207, 8 de febrero, 1941.
107. "Shostacovich y el alma rusa". *Cuadernos Americanos*, año 1, vol. 2, núm. 1, enero-febrero, 1942.
108. "¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?", *Cuadernos Americanos*, año 1, vol. 2, núm. 2, marzo-abril, 1942.
109. "El movimiento científico de la Nueva España". *Filosofía y Letras*, núm. 6, abril-junio, 1942.
110. "Rodó". Prólogo a *Rodó*, SEP, 1943.
111. "Influencia de la cultura francesa en México". *Cuadernos Americanos*, año 3, vol. 17, núm. 5, setiembre-octubre, 1944.
112. "La vida de Sócrates". Prólogo a *La Apología de Sócrates*, SEP, 1944.

D) Obras de la etapa administrativa

D1. Periodo como Director de la Facultad de Filosofía y Letras

113. “La hora de América”. *Hoy*, núm. 211, 8 de marzo, 1945.
114. “Planteación de los problemas humanos en la posguerra”. *Cuadernos Americanos*, año 4, vol. 24, núm. 6, noviembre-diciembre, 1945.
115. “Las tendencias actuales de la filosofía en México” (English translation). *Intellectual Trends in Latin America*, University of Texas Institute of Latin American Studies, Austin, 1945.
116. “La Conferencia de Londres sobre educación”. *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, 1946. *Hoy*, núm. 56, 22 de noviembre, 1947.
117. “La filosofía de Antonio Caso”. *Cuadernos Americanos*, mayo-junio, 1946.
118. “Antonio Caso, filósofo romántico”. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 22, abril-junio, 1946.
119. “Pedro Henríquez Ureña”. *Cuadernos Americanos*, julio-agosto, 1946.
120. “La personalidad artística”. *Filosofía y Letras*, núm. 24, octubre-diciembre, 1946.
121. “La estética de Antonio Caso”. *Homenaje a Antonio Caso*, Stylo, México, 1947.
122. “Psicología del artista”. *La Espiga y el Laurel*, núm.6, diciembre, 1947.
123. “Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos”. *Cuadernos Americanos*, año 7, vol. 42, núm. 6, noviembre-diciembre, 1948.
124. “En torno al neokantismo: supuestos metafísicos del idealismo”. *Revista mexicana de cultura*, suplemento dominical del periódico *El Nacional*, nueva época, núm. 62, 6 de junio de 1948.
125. “¿Qué es el neokantismo en México?”, *Revista mexicana de cultura*, suplemento dominical del periódico *El Nacional*, nueva época, núm. 70, 1 de agosto, 1948.
126. “El espectador, el intérprete y el crítico”. *México en el arte*, núm. 3, septiembre, 1948.
127. “Acuarelas” (Texto preliminar). *Diego Rivera, Acuarelas [1935 – 1945]*, Colección Frieda Kahlo, Editorial Atlante, México, 1948.
128. “La estética de John Dewey”. Prólogo a *El arte como experiencia* de John Dewey, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1949.
129. “La cultura y el hombre en México”. *Filosofía y Letras*, núm. 36, oct.-dic., 1949.
130. “El valor estético de Juan Sebastián Bach”. *México en la cultura*, núm. 99, 24 de diciembre, 1950.

131. "El valor estético de Juan Sebastián Bach". *México en la cultura*, núm. 100, 31 de diciembre, 1950.
132. "La estética de G. Worringer". s/c, 1950.
133. "Estética de la Ciudad de México", *La República*, Ciudad de México, 1951.
134. "La filosofía en la Universidad de México". *Ensayos sobre la Universidad de México*, Consejo Técnico de Investigaciones Científicas y Humanidades, 1951.
135. "En torno a las ideas sobre el mexicano" (Conferencia pronunciada en la serie *El mexicano en busca del mexicano* organizada por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM). *Cuadernos Americanos*, año 10, vol. 57, núm. 3, mayo-junio, 1951.
136. "El pensamiento de John Dewey". *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 47-48, julio-diciembre, 1952.
137. "El mexicano de medio siglo" (palabras de inauguración del Centro de Estudios sobre el Mexicano y sus Problemas). *Revista mexicana de cultura*, suplemento dominical del periódico *El Nacional*, segunda época, núm. 166, 4 de mayo de 1952.
138. "Concepto y método de la metafísica de Heidegger". *Revista Mexicana de Filosofía*, año 1, núm. 1, 1952.
139. "L'esthétique de Diego Rivera". *México en el arte*, edición especial en francés, 1952.
140. "Trayectorias del movimiento filosófico". *México, realización y esperanza*. Editorial Superación, México, 1952.
141. "Responsabilidad del filósofo". Ponencia presentada en el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía en la ciudad de México, enero de 1952.
142. "Bergsonismo y política". Prólogo a *Bergson y política* de Luis Quintanilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- D2. Periodo como Coordinador de Humanidades y miembro del Colegio Nacional
143. "La estética del arte antiguo indígena de Justino Fernández". Prólogo a *Cuatlicue* de Justino Fernández, UNAM, México, 1954.
144. "Relaciones entre filosofía y ciencia". Seminario de problemas científicos y filosóficos, núm. 1, UNAM. 1955.
145. "El problema del *a priori* y la experiencia". Exposición presentada en el Seminario de problemas científicos y filosóficos, núm. 8, UNAM, 24 de octubre de 1955.

146. "El concepto griego de lo bello". *Homenaje a Alfonso Reyes*, El Colegio Nacional, México, 1956.
147. "La estética de N. Hartmann". Conferencia en El Colegio Nacional, ago.-sep., 1956.
148. "Antonio Caso". Prólogo a *Antología filosófica* de Antonio Caso, UNAM, 1957.
149. "Estética de la pintura mexicana". *Memoria del Colegio Nacional*, tomo III, 1957.
150. "Mímesis y creación en las artes plásticas". *Estaciones*, núm. 7, otoño, 1957.
151. "El estilo en Diego Rivera". *El Centavo*, núm. 18, 8 de mayo, 1958.
152. "La estética de Martin Heidegger". Prólogo a *Arte y poesía* de Martin Heidegger, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
153. "Concepto y método de la filosofía de Heidegger". *Revista Mexicana de Filosofía*, año 1, núm. 1, 1958.
154. "La estética de R.G. Collingwood". *Diánoia*, año V, núm. 5, 1959.
155. "La estética griega", 1959.
156. "El estilo en Diego Rivera". *El Centavo*, núm. 52, diciembre, 1962.

III. Traducciones:

157. "El banquete a Tillotson" de Aldous Huxley. *México Moderno*, Año 2, núm.1, México D.F., agosto de 1922.
158. "Enéadas" de Plotino. Colección Clásicos de la Universidad Nacional, México, 1923.
159. "Breviario de estética" de Benedetto Croce. Editorial Cultura, México, 1925.
160. "La esencia de la filosofía" de Wilhelm Dilthey. Filosofía y Letras, México, 1944.
161. "El arte como experiencia" de John Dewey. Fondo de Cultura Económica, México, 1949.
162. "Religión y Ciencia" de Bertrand Russell. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, núm. 55, México, 1951.
163. "El puesto de los valores estéticos en el reino de los valores" de Nicolai Hartmann. *Revista de Filosofía y Letras*, núm. 43-44, México, 1952.
164. "Arte y poesía" de Martin Heidegger. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, núm. 229, México, 1958.

IV. Entrevistas:

165. “Una conversación con Samuel Ramos”, por Moisés Ochoa Campos, 1945.
166. “Entrevista con Samuel Ramos”, por Sergio Avilés Parra, 1945.
167. “Presencia y actividades: entrevista con Samuel Ramos”, por Rafael Heliodoro Valle, 1946.
168. “Entrevista con Samuel Ramos”, por Arturo García Formentín, 1947.
169. “De charla con Samuel Ramos”, por José Lozano, c. 1952.
170. “Entrevista con el doctor Samuel Ramos”, por Carlos López C, 1957.

V. Discursos:

171. Discurso de ingreso a El Colegio Nacional, Ciudad de México, 1952. Publicado por El Colegio Nacional, México, 2011.
172. Discurso del doctor Samuel Ramos al recibir la condecoración Generalísimo Morelos, Morelia, 1955. Publicado en *La voz de Michoacán*, mayo 19 de 1955.

VI. Obras apócrifas:⁴⁵⁸

173. Traducción del libro *Destilación. Principios y Métodos de Diseño* de R. J. Hengstebeck, Compañía Editorial Continental, México, 1962. En realidad fue realizada por su hijo Samuel Ramos Palacios, ingeniero químico.
174. Colaborador en la traducción del libro *Invitación a la investigación de operaciones* de Arnold Kaufman, Compañía Editorial Continental, México, 1964. En realidad se debe a su hijo Samuel Ramos Palacios.

⁴⁵⁸ Las obras que siguen fueron atribuidas al filósofo en el *Diccionario de escritores mexicanos siglo XX: desde las generaciones del Ateneo y Novelistas de la Revolución hasta nuestros días. Tomo VII (R)*, IIFL/UNAM, México, 2004.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Caso, Antonio. *Obras Completas (tomo I)*, UNAM, México, 1971.
- Caso, Antonio et al. *Conferencias del Ateneo de la Juventud (3° ed.)*, UNAM, México, 2000.
- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas (9 tomos)*, Revista de Occidente, Madrid, 1943-1965.
- Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México (1° ed.)*, Imprenta Mundial, México, 1934.
- _____, _____. *El perfil del hombre y la cultura en México (2° ed.)*, Librería Robredo, México, 1938.
- _____, _____. *El perfil del hombre y la cultura en México (3° ed.)*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951.
- _____, _____. *El perfil del hombre y la cultura en México (4° ed.)*, UNAM, México, 1963.
- _____, _____. *Hacia un nuevo humanismo (2° ed.)*, FCE, México, 1962.
- _____, _____. *Obras Completas (3 tomos)*, UNAM, México, 1975.
- _____, _____. *Obras (3 tomos)*, El Colegio Nacional, México, 2008-2011.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Acosta Gamas, Tayde. *Antes de ser Contemporáneos: Ulises (Formación y desarrollo del grupo 1927-1928)*, Tesis de Licenciatura, FFyL/UNAM, México, 2007.
- Alfaro López, Héctor Guillermo: “José Ortega y Gasset y José Gaos: consonancias y disonancias. Dos visiones de América”, en Cerutti Guldberg, Horacio (coord.), *Filosofía de la educación. Hacia una pedagogía para América Latina*, UNAM, México, 1993, pp.11-17.
- _____, _____. *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, UNAM, México, 1992.
- Arranz, Conrado J.: “‘¡Oh confusión extraordinaria de géneros gramaticales!’ Salvador Novo y Mauricio Magdaleno: polémicas y encuentros” en *Revista de El Colegio de San Luis*, vol. VII, núm. 14, julio-diciembre, 2017, pp. 171-203.
- Azuela, Salvador. *La aventura vasconcelista -1929-*, Diana, México, 1980.

- Cárdenas Noriega, Joaquín. *José Vasconcelos, 1882-1982. Educador, político y profeta*, Océano, México, 1982.
- Caso, Antonio. *Obras Completas (tomo IV)*, UNAM, México, 1971.
- Castro Barrera, Eusebio. *Vida y trama filosófica en la U.N.A.M. (1940-1960)*, edición preparada y publicada por el autor, México, 1989.
- Cosío Villegas, Daniel. *Memorias*, FCE, México, 1986.
- Creelman, James. *Entrevista Díaz-Creelman (2° ed.)*, UNAM-IIIH, México, 2008.
- Díaz Arciniega, Víctor. *Querrela por la cultura "revolucionaria" (1925)*, FCE, México, 1989.
- Díaz Ruanova, Oswaldo. *Los existencialistas mexicanos*, Editorial Rafael Giménez Siles, México, 1982.
- Escalante, Evodio: "Diego Rivera y las vanguardias literarias" en *La Jornada Semanal* (versión digital), México, Agosto 1 de 2017. (<http://jornadabc.mx/tijuana/01-08-2017/diego-rivera-y-las-vanguardias-literarias>, consultado en noviembre del 2018)
- Gaos, José. *Obras Completas (17 tomos)*, UNAM, México, 1990-2008.
- Gómez-Martínez, José Luis. *Leopoldo Zea*, Del Orto, Madrid, 1997.
- _____, _____. *Pensamiento de la liberación: proyección de Ortega en Iberoamérica*, EGE, Madrid, 1995.
- Gómez Morin, Manuel. *1915 y otros ensayos (2da ed.)*, Editorial Jus, México, 1973.
- González, Juliana. "Zea y los estudios latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras", en *América latina, Historia y Destino, Homenaje a Leopoldo Zea (Vol. 3)*, UAEM, México, 1993, pp.249-253.
- Guyot, Joëlle: "El discurso artístico en la revista mexicana *Contemporáneos* (junio de 1928-diciembre de 1931)" en *América: Cahiers du CRICCAL*, Paris, núm. 4-5, 1990, pp. 137-150.
- Henríquez Ureña, Pedro. *Estudios mexicanos*, FCE, México, 1984.
- Hernández Flores, Guillermo. *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, CCYDEL/UNAM, México, 2004.
- Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos (Etapas de su formación espiritual)*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, 1997.

- _____, ____: “Sobre la fundación de la Universidad Nacional: Antonio Caso vs Agustín Aragón” en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. 68, núm. 1, pp. 368-381.
- Hurtado, Guillermo. *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, México, 2016.
- _____, _____: “Samuel Ramos, filósofo”, en *Cuadernos Americanos. Nueva época*, año XXVI, vol. 1, núm. 139, enero-marzo, 2012, pp. 59-69.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Suma filosófica mexicana (Resumen de Historia de la Filosofía en México) (5ª ed.)*, Porrúa, México, 2006.
- Krauze, Enrique. *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, Tusquets Editores, México, 2007.
- Maples Arce, Manuel. *Actual N°1. Comprimido estridentista de Manuel Maples Arce*, México D.F., diciembre 21 de 1921.
- _____, _____. *Soberana juventud*, Plenitud, Madrid, 1967.
- Maples Arce, Manuel et al. *Manifiesto estridentista*, Puebla, enero 1 de 1923.
- Medin, Tzvi. *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, UNAM/FCE, México, 1998.
- _____, _____. *Leopoldo Zea: Ideología, historia y filosofía de América Latina*, UNAM, México, 1983.
- _____, _____. *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, FCE, México, 1994.
- Miller, Beth (comp.). *Ensayos contemporáneos sobre Jaime Torres Bodet*, UNAM, México, 1976.
- Ortíz Guadarrama, Tania Elizabeth. *El desapego de la realidad en México en la obra de Samuel Ramos*, Tesis de Licenciatura, FFyL/UNAM, México, 2010.
- Palacios, Adela. *Nuestro Samuel Ramos*, A. del Bosque, México, 1960.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad (2da. ed.)*, FCE, México, 1993.
- _____, _____. *Generaciones y semblanzas*, FCE, México, 2003.
- _____, _____. *Primeras letras (1931-1943)*, Editorial Vuelta, México, 1988.

- Pereira, Armando (coord.). *Diccionario de literatura mexicana. Siglo XX (2ª ed.)*, UNAM, México, 2004.
- Pouzet, Isabelle: “Barandal (1931-1932): ¿una revista de vanguardia?” en *Babel*, núm. 26, 2012, pp. 231-245.
- Reyes, Alfonso. *Obras Completas (vol. IV)*, FCE, México, 1956.
- Reyes Martínez, Víctor Manuel. *La crítica a la obra mural de Diego Rivera 1921-1923 a través de la prensa*, Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2017.
- Romanell, Patrick. *La formación de la mentalidad mexicana*, traducción de Edmundo O’Gorman, El Colegio de México, México, 1954.
- Romero, Francisco. *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*, Losada, Buenos Aires, 1960.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía en nuestra América? (12ª edición)*, Siglo XXI, México, 1992.
- Salmerón, Fernando. *Las mocedades de Ortega y Gasset*, UNAM, México, 1993.
- Sánchez Díaz, Gerardo (coord.). *La Universidad Michoacana y sus rectores (1917-2017)*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2017.
- Santamaría García, Antonio. “El legado filosófico de José Ortega y Gasset en América Latina. José Gaos y el Movimiento de Historia de las Ideas”, en *Anuario de estudios americanos* 50:2, Sevilla, 1993, pp. 279-308.
- Santos Ruíz, Ana. *Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y la filosofía de lo mexicano*, Bonilla Artigas Editores, México, 2015.
- Sanz, Nuria y Tejada, Carlos. *México y la UNESCO / La UNESCO y México. Historia de una relación*, UNESCO, México, 2016.
- Schneider, Luis Mario. *Obras completas de Antonieta Rivas Mercado*, SEP/Oasis, México, 1987.
- Sheridan, Guillermo. *México en 1932: la polémica nacionalista*, FCE, México, 1999.
- Sierra, Justo. *Discurso inaugural de la Universidad Nacional*, UNAM, México, 2004.

- Torchia Estrada, Juan Carlos: “Correspondencia José Gaos-Francisco Romero”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, No. 28-29, Universidad Nacional de La Plata, 1992, pp.159-194.
- Torres Aguilar, Morelos. *Cultura y revolución. La Universidad Popular Mexicana (Ciudad de México, 1912-1920)*, UNAM, México, 2009.
- Torres Bodet, Jaime. *Textos sobre educación*, Conaculta, México, 1994.
- Torres Orozco, José. *Obras Completas (3 tomos)*, edición preparada y publicada por Juan Hernández Luna, México, 1970.
- Valero Pie, Aurelia. *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1969*, El Colegio de México, México, 2015.
- Valverde Téllez, Emetrio. *Crítica Filosófica o Estudio Bibliográfico y Crítico de las obras de Filosofía escritas, traducidas o publicadas en México desde el siglo XVI hasta nuestros días*, Tipografía de los Sucesores de Francisco Díaz de León, México, 1904.
- Varios Autores. *Diccionario de escritores mexicanos siglo XX: desde las generaciones del Ateneo y Novelistas de la Revolución hasta nuestros días (tomo VII)*, UNAM, México, 2004.
- Vasconcelos, José. *Historia del pensamiento filosófico*, UNAM, México, 1937
- _____, _____. *La raza cósmica*, Espasa Calpe, México, 2002.
- Zea, Leopoldo. *América como conciencia*, UNAM, México, 1983.
- _____, _____. *Conciencia y posibilidad del mexicano / El Occidente y la conciencia de México / Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, Porrúa, México, 2001.
- _____, _____. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Moritz, México, 1974.
- _____, _____. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México, 1968.
- _____, _____. *Ensayos sobre filosofía en la historia*, Stylo, México, 1948.
- _____, _____. *José Gaos: el transterrado*, UNAM, México, 2004.
- _____, _____. *La filosofía americana como filosofía sin más (19° ed.)*, Siglo XXI, México, 2003.
- _____, _____. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, FCE, México, 1952.

- ____, ____: “Ortega el americano”, en *Cuadernos Americanos* 15:1, UNAM, México, Enero-Febrero, 1956, pp.132-145.
- ____, _____. *¿Por qué América Latina?*, UNAM, México, 1988.

HEMEROGRAFÍA

- *América. Cahiers du CRICCAL* (Centre de Recherches interuniversitaires sur les champs culturels en Amérique Latine), publicada por las prensas de La Sorbonne, Paris, 1986-2013. Colección digital de la École Normale Supérieure de Lyon (<https://www.persee.fr/collection/ameri>). Consultado en noviembre de 2018.
- Colección de *Revistas Mexicanas Modernas*, dirigida por José Luis Martínez, Fondo de Cultura Económica, México, 1979-2011. Ediciones facsimilares de:
 - ❖ Antena: 1924.
 - ❖ Barandal: 1931-1932.
 - ❖ Contemporáneos: 1928-1931.
 - ❖ Examen: 1932.
 - ❖ Forma: 1926-1928.
 - ❖ Horizonte: 1926-1927.
 - ❖ La Falange: 1922-1923.
 - ❖ México Moderno: Revista de letras y arte (Agosto de 1920-Enero de 1921).
 - ❖ Monterrey: 1930-1937.
 - ❖ Ulises: 1927-1928.
 - ❖ Vida mexicana: 1922-1923.
- *Cuadernos Americanos*, fundada (entre otros) y dirigida por Jesús Silva Herzog, primera época (1942-1985). Colección digital del CIALC (<http://www.cialc.unam.mx/seo/load/cuadernos/index>). Consultado en noviembre de 2018.
- *La Antorcha* (1924-1925), fundada por José Vasconcelos. Colección de la Hemeroteca Nacional.
- *Revista de Occidente*, fundada y dirigida por José Ortega y Gasset, primera época (1923-1936). Colección de la Biblioteca Samuel Ramos.
- *Sur* (1931-1992), fundada por Victoria Ocampo. Colección de la Biblioteca Central de la UNAM.

RECURSOS ELECTRÓNICOS Y DIGITALES

- Archivo Samuel Ramos, IIF/UNAM, México, 2005.
- Lasaga, José. *Las visitas de Ortega y Gasset a América*, New Media-UFM, Guatemala, Septiembre de 2006. Videoconferencia con soporte multimedia en: http://newmedia.ufm.edu/gsm/index.php/Las_visitas_de_Ortega_y_Gasset_a_Am%C3%A9rica/ (Consultado en noviembre de 2018)
- *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana* con soporte digital en: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia/ (Consultado en noviembre de 2018)