

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

45-46

ENERO-JUNIO

1952

I M P R E N T A U N I V E R S I T A R I A

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. LUIS GARRIDO

Secretario General:

DR. JUAN JOSÉ GONZÁLEZ BUSTAMANTE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. SAMUEL RAMOS

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR-FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... \$ 11.00

ExteriorDls. 2.00

Número suelto.... \$ 3.00

Número atrasado 4.00

Sumario

ARTICULOS

	Págs.
José Díaz García	<i>La unificación de los reinos españoles operada por los Reyes Católicos</i> 9
Rogelio Díaz Guerrero	<i>Rasgos y sumaria historia del moderno behaviorismo norteamericano</i> 59
José Gaos	<i>La lógica jurídica de Eduardo García Máynez</i> 99
Eduardo García Máynez	<i>Principios ontológicos y ontológico-jurídicos sobre el hacer y el omitir</i> 125
Eli de Gortari	<i>La filosofía en China</i> 131
Alfonso García Ruiz	<i>Sociogénesis del mexicano</i> 145
Angelina G. de Moreleón	<i>Algunas formas del valor y de la cobardía en el mexicano</i> 165
Sergio M. Fernández	<i>El inmanentismo del Infierno de Quevedo</i> 175
Juan Hernández Luna	<i>El filosofar de Samuel Ramos sobre lo mexicano</i> 183
Felipe Pardinás Illanes	<i>Ensayo sobre las relaciones entre indeterminación y causalidad</i> 225
Oswaldo Robles	<i>Panorama de la psicología en México. Pasado y presente</i> 239

	Págs.
Francisco Monterde	<i>En torno a Los de abajo, del doctor Mariano Azuela</i> 265
Bernabé Navarro B.	<i>Didáctica de las lenguas clásicas</i> 271
Luis Weckmann	• <i>La Edad Media en la conquista de América</i> 291
Ramón Xirau	<i>A. N. Whitehead: Tres categorías fundamentales</i> 311
Alfonso Zahar Vergara	<i>Dos actitudes escépticas: San Agustín y Descartes</i> 327

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Isaías Altamirano	<i>El antiguo Oriente.</i> (David George Hogarth.) 333
Ismael Diego Pérez	• <i>Historia de las Indias.</i> (Fray Bartolomé de las Casas.) 336
Joaquín Macgrégor	<i>Endliches und Ewiges Sein.</i> (Edith Stein.) 340
Jesús Montejano Uranga	<i>El mahometismo.</i> (H. A. R. Gibb.) 342
Laura M. de Manzano	<i>La X en la frente.</i> (Alfonso Reyes.) 345
Fernando Salmerón	<i>El perfil del hombre y la cultura en México.</i> (Samuel Ramos.) 349
Fernando Salmerón	<i>Conciencia y posibilidad del mexicano.</i> (Leopoldo Zea.) 353
Pedro Rojas Rodríguez	<i>El arte religioso del siglo XII al XVIII.</i> (Emile Mâle.) 356
Luis Weckmann	<i>Una desorientación occidental.</i> (Eduardo Espinosa y Prieto.) 364
Jesús Zamarrípa Gaitán	<i>Ricardo Wagner.</i> (W. H. Hadow.) 369
J. H. Luna	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras</i> 375
Publicaciones recibidas 381
Registro de revistas 382

EL FILOSOFAR DE SAMUEL RAMOS SOBRE LO MEXICANO

I

LA CULTURA MEXICANA

1.—*Planteamiento del problema*

La *cultura mexicana* constituye el primer tema del filosofar de Samuel Ramos sobre *lo mexicano*. En dos preguntas es formulado el sentido problemático que encierra este objeto de su reflexión: *¿Cómo es la cultura mexicana, en el supuesto de que exista?* (p. 19) *¿Cómo sería dicha cultura, en caso de existir?* (p. 20).

Para manejar este objeto de conocimiento y captar su sentido auténtico, Ramos utiliza los conceptos de "cultura derivada por imitación" o "mimetismo mexicano", "cultura de primera mano" o "mexicanismo puro" y "cultura derivada por asimilación" o "cultura criolla".

Tales conceptos no constituyen un sistema de categorías lógicas, sino más bien de *categorías históricas*. No son conceptos previamente acuñados para luego aprisionar con ellos la realidad cultural mexicana, sino conceptos espontáneamente sugeridos por el análisis del fenómeno cultural mexicano y que Ramos estima como los más adecuados e idóneos para la aprehensión de lo característico o definitorio de la cultura mexicana.

Por eso, si se quiere saber el significado de cada uno de estos conceptos, es preciso analizarlos históricamente. Dicho análisis servirá no sólo para definir ese sistema de categorías históricas, sino para responder a las preguntas iniciales, esto es, a las preguntas: *¿cómo es y cómo sería la cultura mexicana?*

2.—*El mimetismo mexicano*

Los conceptos de "cultura derivada por imitación" o "mimetismo mexicano", corresponden a la actitud que nuestros intelectuales asumieron ante la cultura europea en el siglo XIX. Esta actitud consistió en desdeñar todo lo propio y enfocar su interés hacia lo extranjero, principalmente hacia Europa. Nadie se atrevía a emprender una obra sin antes haber buscado un modelo europeo en que inspirarse. "Espiritualmente, era México un país colonial. El ideal supremo del burgués mexicano era ir a Europa, educarse en sus escuelas y universidades, con frecuencia para no volver más a la patria. Sus hombres vivían inconformes de haber nacido en este lugar del planeta, y aunque las circunstancias los forzaran a estar en México, su espíritu vivía en Europa" (p. 85).

Semejante actitud mimética fué un "fenómeno inconsciente" (p. 22) ya que los intelectuales mexicanos de antemano imitaban los modelos de la cultura europea creyendo, de buena fe, que así incorporaban la civilización al país. Lo cierto es que lo hacían sin darse cuenta cabal de lo que estaban imitando. Abusaron de ella por más de un siglo, copiando a Europa arbitrariamente, sin otra ley que el capricho individual. El pecado original de este mimetismo mexicano fué la "falta de una norma para seleccionar la semilla de cultura ultramarina que pudiera germinar en nuestras almas y dar frutos aplicables a nuestras necesidades peculiares. Aquella norma no podía ser otra que la misma realidad; pero ésta era ignorada, porque todo el interés y la atención estaban vueltos hacia Europa" (p. 90).

Ejemplos de este mimetismo mexicano los hay en todos los órdenes de nuestra cultura; pero los más típicos que Ramos recuerda para que se aprecie la trascendencia que ha tenido la imitación en la historia de México, son el de nuestra obra constitucional del siglo XIX y el de la arquitectura francesa de la época porfírica. Según él, nuestro país imitó inconscientemente su forma de gobierno federal de un ejemplar mal traducido de la Constitución de los Estados Unidos, traído a México por un dentista. Tan extralógica fué la forma como se empezaron a copiar las instituciones políticas modernas, que cuando se suscitó el conflicto entre *federalismo* y *centralismo*, Fray Servando Teresa de Mier decía que se "cor-

taba el pescuezo" si alguno de sus oyentes sabía "que casta de animal era una república federada" (p. 23). Se sabe también que el influjo alcanzado por la cultura francesa durante la época porfirica, llevó a las clases elevadas a convertir esta cultura en un artificio externo, pues las "clases cultas vestían a la moda de París, seguían sus buenas y malas costumbres; los científicos, y los ricos que no lo eran, al construir sus casas ponían en el remate una mansarda, aunque en México nunca caiga nieve" (p. 49).

Pero ¿por qué los intelectuales del siglo pasado se empeñaron en derivar una cultura mexicana por el camino de la imitación y no de un modo más auténtico? Hay dos razones que explican su actitud mimética ante la cultura europea.

La primera es interna y se refiere al sentimiento de inferioridad arraigado en nuestra raza. Este sentimiento tiene un origen histórico, que debe buscarse en la Conquista y Colonización aun cuando no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la Independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisonomía nacional propia. "Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea, y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. La solución consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando así ciertas ficciones colectivas que, al ser tomadas por nosotros como un hecho, han resuelto el conflicto psicológico de un modo artificial" (p. 15).

La segunda razón es externa y alude a las condiciones de inestabilidad social y política en que transcurrió la vida pública de México en la centuria pasada y que impedía desarrollar un esfuerzo continuo y sosegado en la asimilación de la cultura. La vida externa de nuestros intelectuales del siglo pasado "está a merced de la anarquía y la guerra civil; no es posible ni el sosiego ni la continuidad en el esfuerzo. Lo que hay que hacer, hay que hacerlo pronto, antes de que un nuevo desorden venga a interrumpir la labor" (p. 22).

Este mimetismo mexicano engendró muchos males en nuestro país, siendo los principales el de la autodenigración mexicana y el del descastamiento espiritual e intelectual de nuestros compatriotas. El es culpable de esa "desestimación de México por los propios mexicanos" (p. 21) y de esa "fuga espiritual de su propia tierra" que emprendieron las minorías más ilustradas del siglo pasado, en su empeño de hacerse cultas y

que se aproximó al descastamiento: desestimación y fuga cuyos efectos en la orientación de nuestra historia han sido graves.

Todo lo anterior lleva a pensar que no es imitando elegantemente a Europa como hemos de edificar nuestra cultura. México debe tener en el futuro una cultura mexicana; pero ésta no puede estar separada de la vida nacional, alejada en absoluto de la realidad patria, como se concibió durante la centuria pasada. La cultura mexicana no ha de ser un "claustro en el que se refugien los hombres que desprecian la realidad patria para ignorarla". No ha de ser una cultura derivada por imitación.

3.—*El mexicanismo puro*

Los conceptos de "cultura de primera mano", "cultura original" y "mexicanismo puro" corresponden a un cambio de actitud del mexicano respecto a la cultura y civilización europeas. En el curso del segundo decenio de este siglo, escribe Ramos, el mexicano empieza a disminuir su aprecio por Europa. La primera guerra mundial y luego el pesimismo de la posguerra debilitan ante su conciencia la autoridad de lo europeo, engendran la desilusión por las ideas y los valores de ultramar que admiró e imitó tan servilmente en la centuria pasada. El ruidoso libro de Spengler, *La Decadencia de Occidente*, vino a corroborarle su desilusión y a proporcionarle los primeros argumentos filosóficos para enjuiciar y valorar la cultura y civilización provenientes del viejo mundo.

Al disminuir su admiración por Europa, se produce un cambio de actitud del mexicano hacia el mundo. Comienza él a "interesarse por su propia vida y el ambiente inmediato que lo rodea. Descubre en su país valores que antes no había visto" (p. 85). Semejante cambio le viene a enseñar que tiene un carácter propio y un destino singular, que no es posible seguir desconociendo. Así aparece por primera vez en nuestra historia un "sentimiento" nacional, una "voluntad" de conocernos a nosotros mismos, un movimiento de "introspección nacional".

El móvil principal de este movimiento fué el resentimiento contra lo extranjero, explicable por los fracasos y los males que habían producido algunos sistemas e instituciones europeos, trasplantados a nuestro país por el sistema vicioso de la imitación. Por lo demás, era "natural que los mexicanos se encontraran resentidos contra Europa, ya que el interés

por su espíritu había ocasionado, durante siglos, el desprecio de los valores propios". A la fascinación de lo europeo se habían debido muchos casos de descastamiento (pp. 85-86).

Uno de los errores de este movimiento nacionalista fué presentarse como una reacción negativa y hasta hostil a la cultura y a la civilización europeas. Estas, se decía, se hallan en crisis; por tanto, México debe volver la espalda a la decadencia de occidente, aislarse de todo contacto con ella, para librar así su originalidad de toda mezcla. "Muchas voluntades impotentes encontraban la ocasión de desvalorizar la cultura para librarse de un deber —el de adquirirla— cuyo cumplimiento implicaba un serio esfuerzo. Al iniciarse el nacionalismo, fué un movimiento vacío, sin otro contenido que la negación de lo europeo. El resultado fué que México se aislara del mundo civilizado, privándose voluntariamente de influencias espirituales fecundas, sin las que el desarrollo de esa alma que anhela tener, será imposible" (p. 86).

Otro de sus errores consistió en creer en la existencia de un México con fisonomía ya definida, al que "sólo era preciso sacar a la luz del día, como se desentierra un ídolo". Tal creencia condujo a la exaltación exagerada de una realidad pintoresca con la que se pretendió simbolizar la esencia de lo mexicano. Figuraban en ella el "paisaje con sus montañas y sus cactus" y los "indios con su traje de manta". Lo pintoresco de esta realidad fué amplificado, como una caja de resonancia, por el arte nuevo y encontró favorable acogida, sobre todo entre los turistas yanquis. "Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje —que no sé por qué sorprende y atrae tanto a los europeos, que para salvajismos son maestros también, como lo probaron desde 1914— es un México de exportación tan falso como la España de pandereta" (p. 9).

De semejantes errores se originó una actitud mental equivocada que quería elaborar una cultura mexicana "de primera mano", una cultura mexicana "original". Se trató de fundar esta pretensión en un falso concepto de la ciencia y de la cultura, en el fondo del cual latía un eco distante del positivismo. Consiste éste en creer que la cultura es un "saber puro" (p. 94) y que la ciencia se obtiene con "sólo abrir los cinco sentidos a la realidad" (p. 93). Según este concepto no hay necesidad de que los mexicanos nos informemos antes de los principios universales de la cultura y de la ciencia, sino que es suficiente con abrir nuestros sentidos,

amontonar y coleccionar una serie de datos sobre la realidad vernácula, para que inmediatamente, por arte de magia, surja una cultura y una ciencia mexicanas.

Aceptar la pretensión de forjar una cultura mexicana de primera mano, nos llevaría a anular toda la historia universal y a "reinventar de nuevo todo el proceso de la cultura, comenzando por la era neolítica", lo que naturalmente sería imposible. Hay que huir de esta "ilusión peligrosa". No podremos jamás descifrar los misterios de nuestro ser si no penetramos en él alumbrados con una idea directriz que sólo podremos tomar de Europa. Carece, por tanto, de "fundamento suponer en México, ya no la existencia, sino aun la mera posibilidad de una cultura de primera mano, es decir, original, porque sería biológicamente imposible hacer tabla rasa de la constitución mental que nos ha legado la historia... En consecuencia, es forzoso admitir que la única cultura posible entre nosotros tiene que ser derivada" (p. 20).

4. La cultura criolla

Los conceptos de "cultura derivada por asimilación" y de "cultura criolla" representan la nueva actitud que Ramos asume ante la cultura europea y ante la realidad nacional.

Para el futuro cultural del país son igualmente malos los dos extremos adoptados: tanto el de olvidar en absoluto la realidad mexicana para adquirir una cultura europea con el peligro de un descastamiento espiritual, como el de negar de plano la cultura europea con la esperanza utópica de crear una mexicana, que naturalmente será imposible obtener de la nada.

Se equivocan los partidarios de un mexicanismo puro exigiendo una cultura original y oponiéndose a la participación de México en la cultura universal. Asimismo se equivoca el mimetismo mexicano, porque no "ve la cultura europea desde México, sino que ve a México desde Europa" (p. 87). Si los dos extremos son equivocados, entonces ¿cómo ha de ser la cultura mexicana? Es preciso comprender que ésta tiene que ser *derivada*. Pues "no nos tocó venir al mundo aislados de la civilización y cumplir solos nuestro destino, atenedos a nuestra capacidad evolutiva. Al contrario, nacimos en medio de una avanzada civilización que, sin ser obra nuestra,

se nos impuso no por azar, sino por tener con ella una filiación espiritual" (p. 20).

Pero una cultura derivada puede serlo de dos maneras: o por *imitación* o por *asimilación*. "Entre el proceso de la imitación y de la asimilación existe la misma diferencia que hay entre lo mecánico y lo orgánico" (p. 28). Una cultura derivada por imitación es una cultura mecánica; una cultura derivada por asimilación es una cultura orgánica.

La cultura que México posee es derivada tanto por *imitación* como por *asimilación*. Su doble aspecto se explica porque se ha desarrollado conforme a un proceso genético especial, en el que cabe distinguir dos etapas: una de *trasplatación* y otra de *asimilación*. De la primera ha nacido su perfil falso y negativo, personificado en el mimetismo mexicano. De la segunda ha surgido su perfil auténtico y positivo, el que Ramos designa con el concepto de *cultura criolla*.

¿Qué es la cultura criolla? Por ella debe entenderse "la cultura universal hecha *nuestra*" (p. 95), los valores occidentales encarnados en la existencia mexicana, las formas de vida europea asimiladas a nuestro proceso histórico, que viven y actúan como realidades vitales nuestras y expresan nuestro ser nacional.

Esta cultura la encontramos ubicada en los centros provincianos de la República, que se hallan a salvo del influjo despersonalizador de la metrópoli y de las modas extranjeras y que "conservan en su espíritu, como en la cara de sus mujeres o en la arquitectura de sus ciudades, el perfil europeo integrado ya al paisaje de México" (p. 68).

El núcleo humano, el soporte social que en México sostiene esta cultura es la clase media. "Por su calidad la clase media ha sido el eje de la historia nacional y sigue siendo la sustancia del país, a pesar de que es cuantitativamente una minoría. En esta clase, los conceptos de familia, religión, moral, amor, etc., conservan el cuño europeo, modificado —aún empobrecido si se quiere— pero actuando como realidades vitales, de suerte que es justo considerarlos como una cultura media, asimilada a nuestra ubicación geográfica . . ." (p. 68). De esta clase media han surgido todos los genuinos representantes de la cultura criolla, hombres que han tenido una extraordinaria significación social como educadores, como guías, como personalidades ejemplares y que han sabido encumbrarse al nivel más alto que el ser hispanoamericano puede alcanzar. "Sus con-

ciencias esclarecidas han sido de vez en cuando relámpagos en los oscuros destinos de la América Hispana."

El motivo vital que en México ha producido esta cultura es la *pasión*, que nos viene de España, ya que el español es esencialmente un hombre de pasión; la religión, el amor, el odio, la ambición, son vividos por él con verdadero fuego pasional. La pasión fué traída a nuestro país por el conquistador y el misionero. Merced a ella, el primero llevó a cabo la conquista, y, el segundo, la evangelización del indio. Luego el mestizo la hereda, e impulsado por ella, va creando los grandes momentos de la cultura mexicana. Unas veces ha sido la pasión religiosa la que nutre esta cultura y otras la pasión política, unas la pasión antirreligiosa y otras la pasión moralizadora; pero en el fondo de todas estas modalidades, aparece siempre el impulso pasional como el "foco energético" que va produciendo en nuestra historia patria los grandes momentos de nuestra cultura.

Su momento inicial está representado por la asimilación de la cultura española, particularmente en la obra realizada por los monjes misioneros a quienes Ramos llama "los pioneros de la cultura en México". Esta obra constituye el primer acervo de cultura europea integrado vitalmente al suelo mexicano. La fuerza motriz que aquí obra como impulso creador es la *pasión religiosa*, que es común al misionero y a la raza aborigen, pues ésta última era "tan religiosa como la del hombre blanco que venía a dominarla" (p. 29). Sobre la pasión religiosa se crean los primeros y grandes frutos de la cultura criolla, siendo uno de ellos el arte de las iglesias, que fué vitalmente incorporado a las entrañas de nuestro suelo. Es verdad que los "lineamientos generales de ese arte estaban trazados por Europa, pero es casi un símbolo que vinieran a realizarse con piedras del suelo mexicano que la mano del indio labraba y ensamblaba, interpretando en ocasiones a su modo los motivos ornamentales" (p. 70). Fruto de la pasión religiosa fué también la arquitectura de nuestras ciudades, cuya estructura Ramos diseña así: "Casi siempre se levantó la iglesia en el centro de la ciudad o en su vértice cuando se recuesta en la convexidad de un cerro, para que desde cualquier punto de su área o fuera de ella las torres nos apunten al cielo. De lejos, lo primero que aparece de toda pequeña ciudad mexicana es el campanario y la cúpula de la iglesia, cuya silueta extiende sus líneas lateralmente, como para dar un sentido de totalidad arquitectural al caserío disperso. No sólo es la iglesia el centro geométrico de la ciudad, sino que ante su portada se abre

en un gran espacio la *plaza de armas*, verdadero corazón de la vida civil, porque como allí está el *mercado*, el *palacio de gobierno* y el *jardín*, afluye y refluye en ese lugar la actividad política y religiosa, el comercio y aún todas las formas de divagación. Simplemente por el tamaño, parece que sólo la iglesia tiene autoridad para presidir aquel hormiguero humano, aun cuando muchas veces es el edificio más importante por su belleza. Material o idealmente, la iglesia queda siempre en un vértice". Es un fruto de la pasión religiosa asimismo la obra de evangelización y educación emprendida por los misioneros y la creación que hicieron de Universidades, Colegios y Seminarios. El papel que éstos últimos representan en el ámbito de la cultura criolla, Ramos lo expresa de este modo: "Son los seminarios el órgano de la educación mexicana desde la colonia hasta fines de la centuria pasada. Los sacerdotes son, para bien o para mal, los directores de la conciencia popular. A través de los seminarios, con el griego y el latín, cultívanse en México las humanidades, encauzando la formación intelectual de varias generaciones en las normas de la cultura mediterránea" (p. 71). Algunos de ellos, como el Real y Pontificio Seminario de México, fueron "focos de insurrección", ya que en sus aulas se prepararon los intelectuales de la Independencia, que fueron casi todos ellos clérigos.

El segundo momento de la cultura criolla lo constituye la asimilación de la cultura francesa. El mestizo es el protagonista de este momento y el impulso creador que en él impera es la *pasión política*. Esta actuó en la asimilación de la cultura francesa, "del mismo modo que antes la pasión religiosa en la asimilación de la cultura española" (p. 41). Si la pasión política es la nota dominante en este momento de la cultura criolla ¿por qué los mexicanos eligieron a Francia como modelo? ¿por qué no prefirieron a Inglaterra que era en el Siglo XIX el país más avanzado en Política? Dos motivos explican su preferencia por la cultura francesa. El primero es la "afinidad de espíritu latino" entre México y Francia. La latinización de México se debe a la influencia ejercida por la Iglesia Católica y la Legislación Romana en la educación de la Colonia. Desde entonces, los estudios que pueden hacerse en las Universidades y Colegios, se "agrupan alrededor de tres disciplinas fundamentales: la Filosofía, la Teología y el Derecho. Y entre las profesiones liberales no cabe elección más que entre estas dos: la de cura o la de abogado. Desde aquel tiempo, el personaje más autorizado ante el pueblo, después del cura es el abo-

gado o *licenciado*, como se llama en México” (p. 44). El otro motivo que explica su preferencia por Francia es la “afinidad de espíritu revolucionario” entre el mexicano y el francés de aquella época. Los fragores de la Revolución Francesa repercuten en México y se conjugan con los de la Revolución de Reforma. Los políticos jacobinos que agitan y legislan este movimiento, utilizan la ideología francesa como un arma para destruir las viejas instituciones mexicanas. A la opresión política del Virreinato, oponen el liberalismo; al Estado monárquico colonial, enfrentan la República democrática; al clericalismo y a la enseñanza religiosa, oponen el jacobinismo y el laicismo. Frutos de este momento de la cultura criolla son el establecimiento de la enseñanza laica, la destrucción del poder temporal de la iglesia y la constitución del Estado Mexicano.

El tercer momento de la cultura criolla está representado por la asimilación del positivismo. Este “fué incluido en los planes de educación mexicana con una intención antirreligiosa, y a raíz de su advenimiento, positivismo y liberalismo significaban la misma cosa” (pp. 73-74). Por esta razón, al iniciarse este momento de la cultura de México la pasión política va dejando de ser el fuego central de la actividad de nuestro espíritu. En su lugar aparece la *pasión antirreligiosa*. Ella es ahora la energía que alienta el impulso creador de la cultura criolla. Aunque a la postre el positivismo tuvo consecuencias que fueron funestas para la cultura, sin embargo, en el preciso momento en que esta doctrina se implanta, es un factor de liberación y de progreso para la patria. “La arrancó del estancamiento escolástico de los seminarios e hizo posible renovar el aire viciado de las escuelas, abriendo sus puertas al estudio científico. Se explica el éxito del positivismo, que pronto se hizo popular, porque respondía a una necesidad espiritual y social de México. Era una planta exótica, pero que encontraba aquí en nuestra atmósfera oxígeno que la alimentara, y por eso vivió. Vivió casi siempre como una pasión negativa, contradiciendo su nombre de *positivismo*. Aun así, el hecho de arder como pasión significa que era una doctrina viviente” (p. 76).

Otro momento importante de la cultura criolla es la obra realizada por el Ateneo de la Juventud. Este inicia una campaña contra el utilitarismo y el materialismo positivistas e introduce una nueva filosofía espiritualista encaminada a “rehabilitar los altos valores de la vida, muy rebajados en México por influencia del positivismo”. La fuerza que obra

aquí como impulso creador es la *pasión moral* que se expresa en las variadas actividades culturales de los ateneístas. "La obra cultural del Ateneo de la Juventud, iniciada por el año de 1908, debe entenderse como lucha contra la desmoralización de la época porfirista... Por la calidad de sus miembros y por la unidad de su acción es el Ateneo de la Juventud un acontecimiento en nuestro país. La vocación de cada uno de los ateneístas era heterogénea. Había humanistas, como Pedro Henríquez Ureña; filósofos, como Antonio Caso y José Vasconcelos, el primero orientado hacia la enseñanza universitaria y el segundo, hacia la acción política. Había ensayistas, como Alfonso Reyes, Julio Torri y Jesús Acevedo; críticos, como Eduardo Colín; poetas, como González Martínez. No era el Ateneo un cenáculo aislado del mundo; su programa era renovar y extender la cultura. Todos sus miembros eran escritores, y la mayor parte de ellos han sido después profesores de la Universidad. Dentro de la variedad de objetos a que cada uno se dedicaba, había en la actividad de todos una intención común: la *moralización*" (p. 77). A este momento de la cultura criolla pertenece la valiosa obra de educación popular iniciada por Vasconcelos en 1919, la cual apareció como una revolución en la enseñanza. También aquí encontramos el tono moralizador característico de este momento.

Después de la obra educacional de Vasconcelos, el acento moralizador de la cultura criolla comienza a decaer. México aparta su vista de la cultura europea y la fija cada vez más en la civilización de Norteamérica. Los valores de la cultura occidental, que desde la Colonia habían venido orientando el proceso de nuestra cultura, se van sustituyendo con mayor rapidez por el ideal norteamericano de la vida. "El trabajo práctico, el dinero, las máquinas, la velocidad, son los objetos que provocan las más grandes pasiones en los hombres nuevos" (p. 87). A causa de este cambio de brújula en el oriente de nuestra cultura, "ha decaído el interés por los estudios superiores, que ya no son vistos por los mismos universitarios con la misma consideración que antes. Se ha perdido también, aunque no por completo, el respeto y la envidia a los *intelectuales*. En suma se ha presentado en México, esta vez espontáneamente y sin asomo de imitación, el fenómeno universal definido en la exacta frase de Curtius como un "abandono de la cultura" (p. 83).

¿Cómo sacar nuestra cultura del abandono en que se halla? El único camino "es seguir aprendiendo la cultura europea. Nuestra raza es rami-

ficación de una raza europea. Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos... Debemos aceptar que nuestras perspectivas de cultura están encerradas dentro del marco europeo. Una cultura no se elige como la marca de un sombrero. Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española. Todas estas cosas forman nuestro destino y nos trazan inexorablemente la ruta. Lo que ha faltado es sabiduría para desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado. Tenemos el sentido europeo de la vida, pero estamos en México y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera" (p. 67).

Volvamos, pues, nuestra vista a la cultura occidental, pero veámosla desde una perspectiva mexicana. Hagamos una selección consciente y metódica de aquellos valores y bienes de la cultura universal que sean capaces de aclimatarse en nuestra tierra y ayudar a la expresión de nuestro ser nacional. La fórmula que debe servir de guía a esta nueva actitud ha de ser: *reunir lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores* (p. 98); *acendrar nuestra vida propia, sin menoscabo de acercarla al plano de las formas universales* (p. 99). Esta fórmula nos apartará por igual de una cultura universal sin raíces en México, como también de un mexicanismo pintoresco y sin universalidad.

II

CARACTEROLOGIA DEL MEXICANO

5. Necesidad de conocer al mexicano

Pero el porvenir de la cultura mexicana depende más que nada del *conocimiento del hombre mexicano*, de la noción clara que nos formemos sobre el *ser mexicano*. "Mientras no se defina su modo de ser, sus deseos, sus capacidades, su vocación histórica, cualquiera empresa de renovación en sentido nacionalista será una obra ciega destinada al fracaso" (p. 86). Sólo con un "conocimiento científico del alma mexicana" se tendrán las bases para explorar metódicamente la cultura europea y se-

parar de ella los elementos asimilables a nuestra tierra. Por falta de "datos ciertos sobre nuestra alma, hemos carecido de puntos de referencia nuestros para ordenar la visión de las cosas europeas desde una perspectiva mexicana" (p. 95).

El destino de nuestra cultura depende del conocimiento científico del hombre mexicano, porque "es en el hombre donde radica el principio y fin de la cultura" (p. 97). Toda cultura se apoya en las potencialidades espirituales del hombre; si éstas se hallan en equilibrio el destino de aquélla será claro, si por el contrario se encuentran extraviadas, el destino de esa cultura será incierto.

Por tanto, si se quiere averiguar en que grado es probable el advenimiento de una genuina cultura mexicana, es preciso saber las condiciones espirituales de los mexicanos que han de crear esa cultura. Así como el problema del porvenir de nuestra cultura queda transformado en este otro: ¿cuáles son las condiciones espirituales del mexicano? ¿Cómo funciona su alma, cuáles son sus reacciones habituales y a qué móviles obedecen? ¿es normal su funcionamiento psíquico o padece algún desequilibrio? ¿cuáles son los rasgos salientes de su carácter?

De esta manera Ramos enlaza la reflexión anterior sobre la cultura mexicana, con el segundo gran tema de su filosofar sobre *lo mexicano*: el del *conocimiento del propio ser*, el del *ser psíquico del mexicano*, el del *psicoanálisis del mexicano*, el de la *autognosis del mexicano*.

El instrumento conceptual que le sirve ahora para explicar nuestro carácter, nuestro modo de ser, es la doctrina psicológica de Alfred Adler, que fué en un principio discípulo de Freud, pero se apartó después de éste para seguir sus propias ideas sobre la interpretación del carácter nervioso. Observando los "rasgos psicológicos que son comunes a un grupo numeroso de mexicanos, me pareció que podían explicarse desde el punto de vista señalado por Adler" (p. 14). "Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano" (p. 51).

Guiado por la doctrina adleriana, Ramos examina el ser psíquico de tres tipos sociales que le parecen representativos de nuestra vida nacional: el "pelado", el "mexicano de la ciudad" y el "burgués mexicano". Ellos son como tres planos o capas del alma nacional. El "pelado" representa la capa psíquica más baja, el "mexicano de la ciudad" la media y el "burgués mexicano" la superior. El examen de tales tipos lo conduce

al descubrimiento de un conjunto de rasgos psicológicos comunes a todos los mexicanos y que puede decirse que constituyen la fisonomía propia del carácter mexicano o "perfil" del hombre de México. ¿Cómo es este "perfil"?

6. El "perfil" del mexicano

El rasgo psicológico que desde luego caracteriza al mexicano es el de *inventar destinos artificiales* para cada una de las formas de la vida nacional. El mexicano nunca toma en cuenta la realidad de su vida, es decir, "las limitaciones que la historia, la raza, las condiciones biológicas imponen a su porvenir". Planea su vida como si fuera libre de elegir cualquiera de las posibilidades que a su mente se presentan como más interesantes o valiosas. No sabe que el horizonte de las posibilidades vitales es sumamente estrecho para cada pueblo o cada hombre. Esta actitud lo ha llevado siempre a imitar en su país las formas de la civilización europea y a sembrar en sus propias tierras, semillas que sólo en aquellos climas pueden cultivarse. "Al fin se ha convencido de su fracaso, pero, sin comprender sus causas, lo atribuye a la cosa misma, es decir, a una dudosa quiebra de la cultura europea y no como sucede efectivamente, a un vicio interno de su psicología. Por lo tanto, al cambiar sus planes ha substituído el objeto externo, pero el mecanismo psicológico sigue idéntico: es el *artificio*" (p. 66). Así se explica que desde la Independencia el mexicano no haya hecho otra cosa que trasplantar a nuestro suelo ideas, sistemas, instituciones, costumbres y formas de vida que no son sino ficciones, artificios que casi siempre han crecido débiles y sin vida, como plantas de invernadero.

Después del artificio, la nota del carácter mexicano que más resalta es la *desconfianza*. Esta actitud es previa a todo contacto con los hombres y las cosas. Se presenta haya o no fundamento para ello. "No es una desconfianza de principio, porque el mexicano generalmente carece de principios. Se trata de una desconfianza irracional que emana de lo más íntimo del ser. Es casi su sentido primordial de la vida. Aun cuando los hechos no lo justifiquen, no hay nada en el universo que el mexicano no vea y juzgue a través de su desconfianza. Es como una forma *a priori* de su sensibilidad. El mexicano no desconfía de tal o cual hombre o de

tal o cual mujer; desconfía de todos los hombres y de todas las mujeres. Su desconfianza no se circunscribe al género humano; se extiende a cuanto existe y sucede. Si es comerciante, no cree en los negocios; si es profesionalista, no cree en su profesión; si es político no cree en la política" (p. 58).

Característica relacionada con la desconfianza es la *susceptibilidad*. El mexicano está siempre temeroso de todo, y vive alerta, presto a la defensiva. "Recela de cualquier gesto, de cualquier movimiento, de cualquier palabra. Todo lo interpreta como una ofensa. En esto el mexicano llega a extremos increíbles. Su percepción es ya francamente anormal. A causa de la susceptibilidad hipersensible, el mexicano riñe constantemente. Ya no espera que lo ataquen, sino que él se adelanta a ofender. A menudo estas reacciones patológicas lo llevan muy lejos, hasta a cometer delitos innecesarios" (p. 60).

Es peculiar también al carácter mexicano la *actividad irreflexiva*. La vida mexicana da la impresión de un movimiento que avanza sin plan ninguno. Cada mexicano sólo se interesa por los fines inmediatos. "Trabaja para hoy y mañana, pero nunca para después. El porvenir es una preocupación que ha abolido de su conciencia. Nadie es capaz de aventurarse en empresas que sólo ofrecen resultados lejanos. Por lo tanto, ha suprimido de la vida una de sus dimensiones más importantes: el futuro" (p. 59).

Un rasgo psicológico más del carácter mexicano es la *impulsividad*. En su vida privada el mexicano es un "ser de naturaleza explosiva, cuyo trato es peligroso, porque estalla al roce más leve". Es amante de buscar la riña como un excitante para elevar el tono de su "yo" deprimido. Se entrega con frecuencia a "pantomimas de ferocidad" para asustar a los demás, haciéndoles creer que es un hombre fuerte y decidido. Esta impulsividad la manifiesta asimismo en la exteriorización de sus sentimientos patrióticos, bajo la forma de una "expresión inflada de palabras y gritos" y de propaganda y manifestaciones colectivas, que no son sino ardidés patrióticos con los que cree demostrar su valentía y su hombría. "¡Si supiera que esa valentía es una cortina de humo!" (p. 56).

Por último, resalta en el carácter del mexicano la *pasión*. Esta es la nota que da el tono a la vida de México, sobre todo cuando alguna actividad particular trasciende a la escena pública. "No sólo la política, asunto esencialmente público que aquí como en todas partes es materia

inflamable, sino un hecho cualquiera que pueda despertar un interés colectivo, es llevado luego al terreno de la pasión. Lo mismo una discusión científica que una controversia artística, casi nunca transcurren serenamente; apenas acaban de surgir, cuando toman un cariz exaltado y crean en torno suyo una atmósfera pasional. La pasión ha llegado a convertirse en una necesidad nuestra, de manera que ahí donde aparece, es acogida como un estimulante para provocar el interés. Esto obliga a todo el que quiere llamar la atención sobre lo que hace o lo que dice, a alzar la voz, a extremar los gestos, a violentar las expresiones para impresionar al auditorio. El prestigio adquirido por la pasión me hace dudar de su sinceridad, en ciertos casos que parecen consistir sólo en el gesto y en el ademán sin su correspondiente contenido" (p. 117).

Para terminar este "psicoanálisis del mexicano", dice Ramos, se puede representar a éste como un hombre que huye de sí mismo para refugiarse en un mundo ficticio. En la intimidad de su alma, poco accesible a su propia mirada, late la incertidumbre de su posición, y, "reconociendo obscuramente la inconsistencia de su personalidad, que puede desvanecerse al menor soplo, se protege, como los erizos, en un revestimiento de espinas. Nadie puede tocarlo sin herirse". De ahí que tenga una susceptibilidad extraordinaria a la crítica y que la mantega a raya anticipándose a esgrimir la maledicencia contra el prójimo. "Por la misma razón, la autocrítica queda paralizada. Necesita convencerse de que los otros son inferiores a él." No admite "superioridad ninguna y no conoce la veneración, el respeto y la disciplina. Es ingenioso para desvalorar al prójimo hasta el aniquilamiento. Practica la maledicencia con una crueldad de antropófago. El culto del *ego* es tan sanguinario como el de los antiguos aztecas; se alimenta de víctimas humanas"; vive "encerrado dentro de sí mismo, como una ostra en su concha, en actitud de desconfianza hacia los demás, rezumando malignidad, para que nadie se acerque. Es indiferente a los intereses de la colectividad y su acción es siempre de sentido individualista" (p. 65).

El conjunto de rasgos del carácter mexicano que se acaban de describir son "anomalías psíquicas", "vicios" o "defectos" que el hombre de México padece. Son "manifestaciones" o "transposiciones" que delatan un "malestar interior", una "falta de armonía consigo mismo", un "desequilibrio psíquico". Son "ardides instintivos", "disfraces" o "máscaras" para disimular su "ser auténtico", para proteger su "yo" verdadero.

7. El sentimiento de inferioridad

Mas ¿porqué el mexicano posee este carácter? ¿porqué ofrece esa gama de notas que se acaban de señalar? ¿porqué enmascara su ser auténtico con el artificio, la desconfianza, la susceptibilidad, la irreflexión, la agresividad, la pasión y la maledicencia?

Semejantes rasgos psicológicos, distintos entre sí y aun contradictorios, tienen una "causa común inconsciente": el *sentimiento de inferioridad* o sentimiento de menor valía que el mexicano ha contraído en el curso de su historia.

Pudiera pensarse, y con razón, que el sentimiento de inferioridad a que se alude no es algo exclusivo de los mexicanos, sino que existe asimismo en hombres pertenecientes a todas las razas y nacionalidades. Esto es verdad, pero "mientras que en otras partes ese sentimiento se presenta en casos individuales más o menos numerosos pero siempre limitados, en México asume las proporciones de una *deficiencia colectiva*" (p. 111). El mexicano se siente inferior, se siente desvalorizado, no en su *condición de hombre*, sino sólo en cuanto se halla determinado por el hecho de pertenecer a una nación que es México. Su "conciencia colectiva", su "conciencia de la nacionalidad", su "conciencia de la mexicanidad" es la afectada por ese sentimiento y no su conciencia de hombre; su inferioridad se debe, simple y puramente, al "hecho de ser mexicano" (p. 57).

Una cosa es ser inferior y otra muy distinta sentirse inferior. El mexicano *no es un ser inferior* sino *que se siente inferior*. Si en casos individuales el sentimiento de inferioridad traduce deficiencias orgánicas o psíquicas reales, "en la mayoría de los mexicanos es una *ilusión colectiva* que resulta de medir al hombre con escalas de valores muy altos, correspondientes a países de edad avanzada" (p. 52).

El sentimiento de inferioridad atribuido al mexicano, por lo mismo, no traduce una "inferioridad orgánica", una "inferioridad real, somática o psíquica, a la raza mexicana" (p. 10), sino simplemente una actitud que lo ha llevado individualmente a "desvalorizarse a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona" (p. 14).

Atribuir al mexicano un sentimiento de inferioridad, no significa formular un juicio deprimente para él. Sería no comprender este pen-

samiento, interpretarlo como un prurito de desestimar a la raza mexicana. No se pretende afirmar que aquella inferioridad sea un hecho. No se cree, desde luego, en la teoría de las razas inferiores, que pudo sostenerse mientras se consideraba absoluto el valor de la cultura europea. "Desde este punto de vista, Hegel, en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, atribuye a los americanos una positiva inferioridad. Los mismos mexicanos así lo creyeron en el siglo pasado, y aun formularon una tesis autodenigratoria. Nuestra idea no debe tomarse como una autodenigración más. Al contrario, deseamos sinceramente demostrar que aquel sentimiento carece de una base objetiva, pues hasta hoy la biología de nuestra raza no ha encontrado ningún dato para suponer que esté afectada por alguna decadencia orgánica o funcional" (p. 39).

Reconocer que el mexicano actual padece un sentimiento de inferioridad, finalmente, no quiere decir que las diversas modalidades de su carácter pueden explicarse únicamente por ese sentimiento. Este, sin duda, explica las anomalías psíquicas que se han señalado, pero "quizá existan otras modalidades" del carácter mexicano "cuyo mecanismo deba ser explicado con otros principios científicos" (p. 14).

8. Origen del sentimiento de inferioridad

El sentimiento de inferioridad en el mexicano tiene su origen en una serie de "accidentes históricos" que le han acaecido desde la Conquista. Aparece al ponerse los indígenas conquistados en contacto con los españoles conquistadores. Aquéllos se dan cuenta de lo insignificante de su fuerza, de sus armas, de sus instituciones y de su cultura en comparación con las de éstos. "Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. Se presentaba en la historia cuando ya imperaba una civilización madura, que sólo a medias puede comprender un espíritu infantil. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la Conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la Naturaleza" (p. 51).

La vida social de la Colonia, llena de desigualdades e injusticias, fomentó el desarrollo de este sentimiento. "Desde su origen, la organización colonial tendía a deprimir el espíritu de la nueva raza. Los con-

quistadores eran soldados, no hombres de trabajo, que tuvieron que explotar sus nuevas posesiones por medio de la raza vencida. Por eso el trabajo en América no tuvo el significado de un bien para librarse de la necesidad, sino de un oprobio que se sufre en beneficio de los amos. La voluntad y la iniciativa de los mexicanos carecía de oportunidad en que ejercitarse. La riqueza no se obtenía mediante el trabajo, sino merced a un privilegio injusto a explotar a las clases de abajo. El comercio era un monopolio del clásico *abarrotero* español que venía de paso a América para llevarse una fortuna a su tierra. La minería y la agricultura eran fuentes de una riqueza que también huía a Europa. Unos cuantos privilegiados podían educarse en los colegios y seguir después una profesión liberal. Las profesiones se reducían casi a dos: la de cura o la de *licenciado*. La mejor oportunidad de vivir que tenía la clase media era la burocracia. Así, la masa de la población reducida a la inactividad se hizo perezosa y resignada a la pobreza, de la cual no tenía otra esperanza de salir que el favor de Dios manifestado en forma de lotería" (p. 35). No era éste, como se ve, un ambiente vital propio para que se fortaleciera el carácter mexicano, antes bien, semejantes vicios de organización repercutieron perjudicialmente en la psicología mexicana acentuando su sentimiento de inferioridad respecto de la raza conquistadora.

A partir de la Independencia es cuando este sentimiento actúa de un modo sensible en el carácter mexicano. Al consumarse aquélla, los mexicanos no quieren seguir viviendo dentro de las formas anticuadas de la sociedad colonial. Desean hacer tabla rasa de todo su pasado y comenzar una nueva vida como si antes nada hubiera existido. Tratan de imprimir a la incipiente nacionalidad una fisonomía propia y ponerla, de un salto, a la altura de la vieja civilización europea. Los mexicanos dueños del poder no carecían de inteligencia ni de capacidad para semejante empresa, pero su voluntad se había entumecido en la inercia colonial y no estaba ejercitada para emprender una obra de esa magnitud. Olvidaron, además, que hay una "ley biológica superior a la voluntad del hombre, que impide suprimir radicalmente el pasado como influencia efectiva en la conducta actual" (p. 38). Por estas razones, apenas se inicia la marcha de la nacionalidad mexicana, surge una "desproporción entre las posibilidades reales y el ideal que perseguían aquellos hombres"; estalla un conflicto entre lo que se *quiere hacer* y lo que se

puede hacer, un choque entre las ambiciones desproporcionadas y las capacidades reales. Tal choque lleva a los mexicanos a advertir que sus fuerzas son inferiores a sus fines propuestos: los hace comparar los resultados obtenidos con los que deseaban obtener y ven que éstos son inferiores a aquéllos. Al fin comprenden que se estaban echando a cuestras una empresa sobrehumana, de modo que hasta la raza más fuerte se hubiera sentido empequeñecida al proponérsela. Este conflicto, entre el *querer* y el *poder*, desajusta las funciones psíquicas de los mexicanos, agudizando su sentimiento de inferioridad engendrado por la Conquista y la Colonia y que como un fantasma lo acompañará hasta nuestros días.

Este sentimiento se desarrolla más con la desvalorización de la nacionalidad que va aumentando durante el siglo XIX en función de nuevos "accidentes históricos". Así, después de la Independencia, la impreparación de los mexicanos para la vida política conduce a una serie de luchas intestinas que oscila entre la anarquía y la dictadura, mantiene la inestabilidad de las instituciones y "debilita a México, que no puede hacer frente a los norteamericanos en la guerra del 47, y padece la derrota con la pérdida de una parte considerable de su territorio". El imperio de Maximiliano y la Intervención francesa asesta otro golpe a la autonomía nacional, y la lucha enconada de partidos debilita la economía y agrava el empobrecimiento general. "El orden porfiriano favorece solamente a la clase que está en el poder. La educación pública es precaria, la cultura superior insuficiente. No es pues, extraño que todas estas desgracias conduzcan a la *autodenigración*, o sea a una valoración negativa de la nacionalidad."¹

Contribuyen a hacer más anormal la vida de los mexicanos las opiniones del extranjero que, generalmente abultadas o exageradas, representan a México como un país atrasado, sumido constantemente en el desorden y la barbarie. "Desde la campaña de desprestigio atribuida a Poinsett, hasta las campañas de las agencias norteamericanas que esparcían por todo el mundo las más absurdas informaciones sobre la Revolución de 1910, hay una continua afluencia a México de opiniones desfa-

1 y 2 Samuel Ramos. *En Torno a las ideas sobre el Mexicano*. Cuadernos Americanos. Año X. No. 3, mayo-junio, 1951. México, D. F.

EL FILOSOFAR DE SAMUEL RAMOS SOBRE LO MEXICANO

vorables, que contribuyen a deprimir el valor de la nacionalidad entre los mismos mexicanos.”²

Así es como a través de estos “accidentes históricos” ha nacido en el mexicano la “idea deprimente de su valía”, el sentimiento nocivo que lo lleva a creerse inferior respecto a los hombres de otras razas y de otros países, es decir, la viciosa costumbre de estimar con criterios extranjeros o europeos los valores intrínsecos a su propia vida.

La descripción que se acaba de hacer de los rasgos peculiares del carácter mexicano, la explicación de esos rasgos por el sentimiento de inferioridad y la investigación de los accidentes históricos que lo han producido, conduce a Ramos a esta conclusión: los mexicanos debemos “cambiar nuestra alma” (p. 51).

Este cambio es posible, porque nuestro carácter actual es sólo una máscara, un disfraz que oculta el verdadero ser del mexicano. No es muy halagador sentirse en posesión de ese falso carácter, “pero es un alivio saber que se puede cambiar como se cambia de traje, pues ese carácter es prestado, y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico, del cual, a nuestro juicio, no tenemos por qué avergonzarnos” (p. 50).

Precisamente uno de los objetos que debe proponerse la educación nacional, es cambiar el carácter actual del mexicano, corrigiendo esa gama de vicios que se ha señalado. La escuela es uno de los instrumentos adecuados para organizar una acción encaminada a lograr tal objeto. Ella debe ayudar a vencer el sentimiento de inferioridad desde que aparece en la niñez, a la vez que en los adultos que ya lo padecen. Técnicos y pedagogos bien preparados, que sean al mismo tiempo buenos psicólogos, son los indicados para establecer en detalle los métodos apropiados a ese fin.

Cuando la acción de la escuela haya destruido la idea deprimente que el mexicano tiene de su valía, “desaparecerá automáticamente el falso carácter, que, como un disfraz, se superpone al ser auténtico de cada mexicano para compensar los sentimientos de devalorización que lo atormentan. Comenzará entonces una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará el espíritu en libertad para la conquista de su destino.

“Cuando el mexicano haya escapado del dominio de las fuerzas inconscientes, querrá decir que ha aprendido a conocer su alma.” P. 101.) En ese instante comenzará una nueva vida bajo el signo de la sinceridad.³

III

EL NUEVO HUMANISMO

9. *El mexicano y el humanismo*

El “perfil” viciado del mexicano actual, cuyos contornos se acaban de diseñar, conduce al filosofar de Ramos a una nueva cuestión: ¿cómo liberar al mexicano de su falso carácter? ¿cómo purificar su alma de esas anomalías psíquicas? ¿cómo realizar esa segunda independencia, que dejará su espíritu en libertad para la conquista de su destino?

Para esto es necesario que el mexicano se ponga en contacto con un clima espiritual sano capaz de vitalizarlo. Este clima es el *humanismo*. Sólo él podrá purificar su alma y librarla del sentimiento de inferioridad que padece. Pero ¿cuál humanismo?

Entre la confusión de ideas que hemos vivido en los últimos decenios, se ha perdido en México la noción del humanismo. A tal punto se ha perdido, que es “una palabra de sonido extraño para nuestros oídos, como si ya no fuera de este tiempo”. Y, sin embargo, el humanismo tiene una perenne actualidad, “porque su espíritu no está limitado dentro del marco de tal o cual época histórica, como la Antigüedad o el Renacimiento, sino que trasciende del pasado a todos los tiempos. Ser partidario del humanismo en estos momentos no significa ser conservador y querer el retorno a lo antiguo. Cada momento histórico tiene su propio humanismo, desde el cual pueden enfocarse con nuevas perspectivas las inspiraciones humanísticas que vienen del pasado” (p. 102).

Si cada momento histórico tiene su humanismo, ¿cuál corresponde al que estamos viviendo y que es a la vez el que necesita el mexicano

3 Las páginas que aparecen en el cuerpo de los capítulos rotulados *La Cultura Mexicana y Caracterología del Mexicano* corresponden a la tercera edición de *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*. Colección Austral. Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires-México, 1951.

para purificarse y realizar su propio destino? ¿es el humanismo griego, el cristianismo, el renacentista, el naturalista o un nuevo humanismo?

El humanismo que ha de purificar las potencialidades espirituales del mexicano y lo ha de conducir a la realización de su destino, tiene que ser nuevo. Es *hacia un nuevo humanismo* hacia donde hay que encauzar el ser del mexicano y no por la imitación de un humanismo pasado, ya vivido y experimentado como insuficiente.

Para saber lo que ha de ser este nuevo humanismo, es preciso que los mexicanos tomemos plena conciencia de la trayectoria que ha seguido el humanismo en la cultura occidental, con la que hemos nutrido nuestro ser histórico y con el cual, queramos o no, tendremos que seguir nutriéndonos en lo futuro. La idea de este *nuevo humanismo o humanismo mexicano*, constituye el tercer tema del filosofar de Ramos sobre *lo mexicano*.

10. *La curva del humanismo*

El humanismo ha descrito curvas a lo largo de la historia con ascensos y caídas alternativas. La primera es la del *humanismo griego*. Este concibió al hombre como un ser que vive al nivel de la naturaleza. Hombre y naturaleza forman un estado de equilibrio. Pero no es la naturaleza la que eleva a su nivel al hombre, sino al contrario, es el hombre el que sube a su nivel a la naturaleza. El mejor ejemplo del humanismo griego lo da el "gran sistema animista y teleológico de Aristóteles", que "exhibe una marcada propensión antropomórfica concibiendo el Universo al modo del hombre", es decir, concibiendo al Universo como un ser antropomórfico que está constituido y saturado de vidas (p. 68).

La segunda corresponde al *humanismo cristiano*. Esta curva es ascendente, ya que tal humanismo coloca al hombre muy por encima de la naturaleza, atribuyéndole un rango sobrenatural. Aquí el hombre es concebido en fuga de su existencia mundana y proyectado hacia una vida ultraterrena o sea con el alma en vuelo hacia el cielo.

La tercera curva es descrita por el *humanismo renacentista*. Este "descubrió que la obsesión de una existencia ultraterrena robaba a los hombres el cuidado y la atención por su vida real, por su existencia mundana". Fué un movimiento espiritual "para atraer al hombre del cielo a la tierra" y volverlo al nivel de equilibrio en que lo habían dejado los griegos.

La cuarta la representa el *humanismo naturalista*. La curva aquí es descendente, pues este humanismo, inspirado en los resultados de la ciencia natural, toma al hombre del nivel de equilibrio en que lo dejó el renacimiento y lo precipita hacia abajo, hasta convertirlo en un ser infrahumano. El hombre no se encuentra aquí al nivel de la naturaleza, sino mucho más abajo de ella. El humanismo griego veía la naturaleza a través del hombre, mientras que el humanismo naturalista ve al hombre a través de la naturaleza, rebajándolo a la categoría de un animal, a veces gregario, pero al fin animal.

La quinta curva está reservada al *nuevo humanismo*. La misión de éste consiste en levantar al hombre del estado de animalidad en que lo dejó el humanismo naturalista, para colocarlo en el sitio de humanidad justo. "Aquí la curva inicia una vuelta hacia arriba que señalaría el esfuerzo de la filosofía más reciente para rescatar los valores humanos y ponerlos en su sitio. Este último momento podría llamarse un *Nuevo Humanismo*, cuya dirección es de abajo hacia arriba, a diferencia del humanismo renacentista que se orientó en sentido contrario. Además, este humanismo era simplemente una vuelta a la concepción clásica griega, mientras que el Nuevo Humanismo tiene una conciencia más justa, más bien documentada de los valores originales del hombre y de sus relaciones cósmicas" (p. 71).

Este nuevo humanismo es justamente el clima espiritual que el mexicano necesita para lavar sus anomalías psíquicas y encauzar su vida hacia la realización de su destino histórico. El sentimiento de inferioridad ha sido un impulso inconsciente que ha disparado el ser del mexicano hacia abajo y que amenazaba tumbarlo en la animalidad. El nuevo humanismo debe ser a manera de palanca espiritual que levante el ser caído del mexicano y lo coloque en el puesto de una humanidad superior. Hacer del mexicano un verdadero hombre, elevarlo al plano de una humanidad mejor que la presente, he aquí la tarea reservada a este nuevo humanismo.

11. *Concepción dualista del hombre*

En esta tarea de humanizarse, de hacerse un verdadero hombre, el mexicano necesita inspirarse en un modelo, en un arquetipo de hombre

perfecto. Mas, para que pueda concebir ese tipo ideal de hombre, es preciso que tome conciencia de la forma como se concibe al hombre actual, al hombre de hoy. Sólo apoyado en el conocimiento del hombre presente, el mexicano estará en condiciones de levantar una concepción ideal del hombre que le sirva de norma en esta tarea de humanización de su ser. En consecuencia, el problema que debe acometer es éste: ¿cómo se ha concebido tradicionalmente al hombre? ¿cómo debe México concebir al hombre en el futuro?

Tradicionalmente el hombre ha venido siendo considerado como un ser dramático en el que combaten dos fuerzas irreconciliables incapaces de pactar. De un lado, el *espíritu* y las fuerzas morales que luchan por imponer su imperio sobre el resto de la vida del hombre. Del otro, la *materia* y los instintos que arrastran al hombre hacia el egoísmo y la maldad.

El origen de este dualismo que separa en dos capas aisladas lo espiritual y lo material que hay en el hombre, se remonta a la filosofía griega. "Platón, Aristóteles y la filosofía de Grecia definieron la distinción de cuerpo y espíritu, que representa a la vez una dualidad ontológica y moral." En el cristianismo aparece también esta concepción dualista del hombre. Aquí los conceptos de espíritu y cuerpo implican juicios de valor, "que hacen de su oposición metafísica un conflicto entre el bien y el mal". Descartes, en la época moderna, recoge esta concepción dualista y "la lleva a un extremo radicalísimo, ahondando la separación metafísica entre el espíritu y el cuerpo". Luego la ciencia natural en su creciente progresión, "también secciona al hombre en dos partes y estudia de un lado su biología y del otro su psicología". Se arraiga tanto en la conciencia este concepto, que hoy mismo "la generalidad de los hombres cultos acepta el dualismo como un hecho indiscutible y actúa en consecuencia, tratando de orientar su vida unilateralmente, en el sentido del valor que considera preferible. Es inevitable, pues, que cualquiera que sea la elección, uno de los aspectos de la vida resulte sacrificado" (p.9).

Al obrar estas tendencias opuestas de espíritu y materia durante un largo proceso histórico, han creado un mundo en el que esa división del hombre se externa en las cosas y en los diversos campos de la vida humana. Por todas partes vemos en la actuación del hombre moderno oposiciones, pugnas y antítesis en las que delata ese dualismo dramático de su vida. "Es, en general, la oposición entre el tipo intelectual y el tipo vital, instintivo. La pugna entre el joven y el hombre maduro, entre

lo masculino y lo femenino, entre las masas y las *élites*, entre las clases sociales inferiores y las superiores, entre la cultura y lo que hay de barbarie en la civilización. Todas estas oposiciones traducen en diversas formas la antítesis, tan característica de nuestro tiempo, entre el pensamiento y la vida" (pp. 151-152).

Pero en donde mejor se percibe este dualismo es en la pugna que se libra hoy en día entre *civilización* y *cultura*, que exhibe de un modo tangible la división del hombre en espíritu y materia, y en la que la civilización apoyada en la preferencia de los puros valores del cuerpo, ha impuesto su garra dominadora sobre la cultura que encarna los valores espirituales del hombre. "Observando el panorama mundial del momento presente, bien podría aparecer la civilización como un monstruo que después de romper sus cadenas, amenaza destruir a sus propios amos y creadores. Es decir, 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. Esta ha creado en su seno fuerzas morales, ha sugestionado a la inteligencia y ha conquistado la voluntad de manera que la destrucción del hombre aparezca como un deseo que de él emana, y encuentra además una filosofía para justificarla, disfrazándola de un beneficio en que deben cifrarse sus más elevadas aspiraciones" (pp. 144-45). La civilización, tal como está organizada, parece un plan diabólico para dejar al hombre sin alma y convertirlo en un espectro de lo que fué en tiempos mejores.

México no ha podido sustraerse a esta concepción dualista de la vida humana. Alimentándose de la cultura occidental, ha heredado esta idea dramática del hombre, así como todas las consecuencias que de ella derivan.

También aquí la antítesis entre valores del espíritu y del cuerpo constituye una realidad. Hay un hecho que expresa en forma clara semejante antítesis: la pugna entre *espiritualistas* y *materialistas*, entre *derechas* e *izquierdas* que existe en el campo de la lucha política. Cada una de estas tendencias en contienda descansa sobre una concepción unilateral del hombre de México. Los espiritualistas postulan una imagen del mexicano en la que se elevan a un plano superior los valores del espíritu y se relegan a uno inferior los del cuerpo. Sólo el espíritu merece ser dignificado y enaltecido, porque únicamente él es concebido

por esta tendencia como lo valioso del ser humano. Hay que salvar el espíritu del mexicano, aunque los valores de su cuerpo perezcan. Para el espíritu, todo bienestar y protección; para la carne, el trabajo, la explotación y la miseria. Para el espíritu, la libertad; para el cuerpo, la servidumbre y el hambre. Por su parte, los materialistas postulan una imagen del mexicano que se apoya en una sobreestimación de su vida instintiva y en un rebajamiento de sus atributos espirituales. Los valores del cuerpo son elevados por esta tendencia a un primer plano. Ellos representan la parte de naturaleza que hay dentro del hombre y son por ello la *estructura* de la vida humana. Los valores del espíritu son simplemente el plano de la superestructura, que ocupan un segundo lugar en la existencia del mexicano. Para la vida instintiva, la preferencia; para la vida espiritual, la relegación a segundo orden. Primero es el bienestar del cuerpo, luego el bienestar del espíritu.

Esta pugna entre espiritualistas y materialistas, simbolizada hoy en día entre *derechas* e *izquierdas*, divide el ser del mexicano en dos *planos irreconciliables*: de un lado, su espíritu con todos los valores morales; del otro, su cuerpo con los instintos y pasiones. El campo de batalla en donde operan estas dos tendencias es el propio ser del mexicano como categoría humana. ¿Qué hacer ante esta imagen desintegrada del hombre de México?

12.—*El hombre concreto*

La tarea del *nuevo humanismo* debe consistir en superar esta pugna al parecer irreconciliable entre espiritualistas y materialistas, entre derechas e izquierdas. Ella encierra, más que una simple disputa de orden político, una *lucha de rango ontológico*, en la que se debate el propio ser del mexicano. Es nada menos que la lucha entre una parte del ser del mexicano, que es su espíritu y sus valores morales, y la otra parte de su mismo ser, que es su naturaleza y sus instintos. De aquí que la disputa no pueda ser fallada parcialmente en favor de una de las partes en conflicto, sino sólo comprendiendo y justificando el derecho que asiste a cada una de ellas. No se puede dar el fallo en favor de los espiritualistas, porque esto implicaría reconocer tan sólo como valioso el puro plano espiritual del mexicano. Tampoco se puede

fallar sólo en favor de los materialistas, porque equivaldría a reconocer como valioso sólo el plano corporal e instintivo del mexicano. El fallo ha de consistir en reconocer que ambas tendencias son justas en tanto que cada cual se fundamenta en una parte del ser del mexicano y por lo mismo es preciso conciliarlas reconociendo a cada una el derecho que les asiste.

“La vieja disputa entre materialismo y espiritualismo no puede ser fallada parcialmente en favor de una sola de las tesis. No se puede hablar filosóficamente de un alma que en otra existencia puede vivir sin el cuerpo, según la creencia que trasmitió Platón a la cultura religiosa occidental. Pero tampoco se puede sostener filosóficamente la doctrina negativa que concibe al hombre como un cuerpo sin alma, ya sea la ingeniosa máquina de los materialistas del siglo XVIII o el animal gregario de los naturalistas del XIX”. (p.153).

“El hombre no es ni exclusivamente un ser material, ni tampoco un espíritu puro. El espíritu es conciencia, dirección hacia un fin de valor, una tendencia ideal, pero sin fuerza propia de realización. Un espíritu descarnado representaría la importancia más absoluta. La historia confirma a cada paso que el espíritu es una llamita débil que el menor viento puede apagar. El espíritu no podría vivir sin el complemento de las fuerzas materiales. Sólo las capas inferiores del hombre tienen ímpetu, fuerza de realización, que a veces el espíritu puede sublimar, canalizar en función de sus propósitos. Toda obra espiritual efectiva es el fruto de esta cooperación de elementos opuestos: un ímpetu ciego, pero enérgico, una dirección espiritual, pero impotente. Los mejores momentos de la vida histórica son aquéllos en que esas dos porciones del hombre se unifican y actúan en consonancia. Esta unidad de acción constituye propiamente la vida humana. Lo contrario, es decir, la separación de los elementos, significa la muerte” (p. 151).

El nuevo humanismo debe tomar en cuenta esta experiencia histórica del hombre, y tratar de unir, de soldar, de integrar estas dos partes del ser del mexicano, que la pugna entre materialistas y espiritualistas ha separado y dividido. No el triunfo del espíritu sobre la materia, ni el de la materia sobre el espíritu, sino la fusión de ambos planos de la existencia en una necesaria y armónica unidad. No el hombre como categoría puramente espiritual, que saca su ser de la tierra para situarlo en una esfera trascendente y sobrenatural. Tampoco el hombre como

una categoría puramente biológica, que extrae su ser de la tierra para bajarlo al reino de lo infrahumano y de la animalidad. Sino el *hombre concreto* (p. 149), el *hombre integral* (p. 154), el hombre que es espíritu y carne, alma y hueso, razón y sangre, instintos y pasiones a la vez.

Este debe ser el arquetipo de hombre perfecto, de modelo ideal a cuya meta debe encaminarse el proceso de humanización del ser del mexicano. La realización de este ideal de hombre es posible, porque el ser del mexicano no es algo que esté ya formado, sino que apenas comienza a hacerse. El ser del mexicano es una arcilla que empieza a pergeñar sus contornos, a modelar su perfil. Es un ser que comienza a hacerse mexicano, pero que todavía no es mexicano. Si su ser fuera ya un ente acabado, no sería posible orientarlo hacia la conquista de ese hombre ideal; pero por fortuna el mexicano empieza a conformar su ser. Precisamente porque vive apenas su etapa ontológica inicial, es posible orientar su proceso de humanización hacia la meta del *hombre concreto*, del *hombre integral*. Si México se inspira en este modelo de hombre, habrá realizado su destino y dado su mensaje universal al mundo. En suma, el ideal de el *nuevo humanismo* o *humanismo mexicano* debe ser: un hombre nuevo para un México nuevo.

IV

LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN MEXICO

13. *La aspiración de una filosofía mexicana*

El filosofar de Ramos sobre lo mexicano ha consistido hasta aquí en un afán por “dar razón” o “razón de ser” de la *cultura mexicana*, del *hombre de México* y del destino de esta cultura y de este hombre. Por los resultados obtenidos sabemos que la cultura y el hombre mexicanos, tienen un “perfil” propio y que el destino de esta cultura y de este hombre dependen de que ésta cambie su “carácter actual”, lo cual es posible por la acción del nuevo humanismo. Pero ¿con qué propósito nuestro filósofo se ha afanado por elaborar este saber sobre estos “objetos” de nuestra realidad nacional? La respuesta es ésta: porque aspira a que surja una filosofía mexi-

4 Las páginas de este capítulo sobre *El Nuevo Humanismo* corresponden a *Hacia un Nuevo Humanismo. Programa de una Antropología Filosófica*. Primera Edición. La Casa de España en México. México, 1940.

cana, porque quiere que haya una filosofía más entre las ya existentes en el mundo. Piensa que por el "perfil propio de la cultura mexicana y del hombre en que se apoya esta cultura, es posible la realización de esa aspiración, de ese querer. Aun más, está convencido de que el destino "propio" de esta cultura y de este hombre que la sostiene, consiste justamente en realizar esa *filosofía más, esa filosofía mexicana*.

¿Qué hacer para ello? Por lo pronto meditar sobre nuestra realidad filosófica. "Me ha parecido siempre que una de las maneras de hacer filosofía mexicana, es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas, para averiguar si existen rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional...; hay que buscar las ideas filosóficas no solamente en las obras especiales, escritas generalmente por los profesores de filosofía, sino también entre las de los humanistas, hombres de ciencia, políticos, educadores, moralistas, etc. Lo que hay que investigar en esas ideas filosóficas, no es la originalidad del pensamiento innovador, puesto que nuestra historia es tributaria del movimiento de las ideas europeas, sino la forma peculiar en que este movimiento se ha reflejado en nuestra vida intelectual. Lo verdaderamente importante en nuestra historia filosófica es hacer comprender qué ideas o doctrinas y en qué modo han contribuido a desarrollar la personalidad de nuestro ser y de nuestra cultura nacionales, cuáles ideas filosóficas se han asimilado, convirtiéndose en elementos vitales de nuestra existencia mexicana... El buscar un sentido filosófico en obras que no pertenecen estrictamente al dominio especial de la filosofía, como el mito, la religión, la ciencia, el arte, la educación, etc., es una actitud que está plenamente justificada por el hecho de que cuando esas actividades nacen de una profunda necesidad espiritual de la sociedad, implican una concepción de la vida y del mundo, aun cuando ésta no sea explícitamente formulada" (pp. v, VII, VIII).

Como se ve, el filosofar de Ramos se dirige ahora a meditar sobre nuestro pasado filosófico y a construir una *Historia de la Filosofía en México*. Esta meditación y esta historización, constituyen el cuarto punto de partida de su filosofar sobre *lo mexicano*.

14. *El antecedente de su historia*

El primer paso que da para levantar su edificio histórico es la revisión de la bibliografía filosófica mexicana, para ver si en ella encuentra un

antecedente que pueda servirle de apoyo. Encuentra éste en las *Apuntaciones Históricas de la Filosofía en México*, de Emeterio Valverde y Téllez publicadas en 1896.

Somete a crítica el plan que forma las *Apuntaciones*, juzga que son una de las reacciones más fecundas que se produjeron en el siglo XIX en contra del positivismo y reconoce que cualquier investigación que en el futuro se haga para formar una historia de la filosofía en México, tiene forzosamente que partir de ellas y del material histórico reunido por su autor, ya que es lo único que sobre la materia existe en nuestro país. Sobre la orientación escolástica que priva en la obra, escribe este juicio: "El autor es sacerdote y su formación ha sido escolástica, de suerte que es el punto de vista de esta filosofía el criterio que preside el libro. Las *Apuntaciones* son un libro histórico, apologético y polémico. Escrito a fines del siglo pasado, durante el auge del positivismo en México, el autor defiende los fueros de la filosofía ante las negaciones de aquella doctrina. Gracias a su formación escolástica, Valverde y Téllez pudo emprender una investigación histórica de la filosofía, en el momento en que ésta era desvalorizada por las ideas dominantes en México. Pero también, por otro lado, este punto de vista filosófico es la limitación del libro. Con el orgullo que es inherente al pensamiento escolástico, condena casi *a priori* cualquiera otra filosofía declarándola irremisiblemente falsa. Sin embargo, sobre sus convicciones filosóficas se ha impuesto su curiosidad y su deber de investigador que tiene que ocuparse de todas aquellas doctrinas que se han conocido en México, aun cuando se aparten y repugnen a su manera de pensar. Ciertamente esto le da una oportunidad de combatir las y mostrar lo que, según él, son sus errores".

"La obra es deficiente en la parte expositiva, sobre todo en las doctrinas de filósofos coloniales, con las que el autor está más familiarizado. Falta el esfuerzo por desentrañar en todas ellas la unidad de su desarrollo histórico, si es que la hay. Los filósofos son presentados en referencia a sus datos biográficos y sus obras, pero falta situarlos en su ambiente histórico. Es de lamentar que el autor no tome en cuenta la historia de la filosofía europea, de la que la historia de la filosofía en México es una rama lateral. En esta laguna se muestra la falta de sentido histórico del escolasticismo. La filosofía escolástica es una filosofía que pretende susstraerse de la historia y colocarse en el plano de la perennidad, de lo eter-

no. Con esta audacia, desde su origen, se hizo una doctrina rígida que no comprende la infinita movilidad de lo real.”

“De aquí pues que la valoración de las doctrinas sea en las *Apuntaciones* una de las partes débiles. No hay valoración objetiva de las doctrinas ni desde el punto de vista filosófico ni desde el punto de vista histórico y circunstancial de México. Le falta al autor para ello la perspectiva de toda la historia de la filosofía. Hay filósofos a quienes se da un valor desmesurado, mientras otros apenas figuran con un nombre en la historia.”

“De todos modos la obra de Valverde es de gran valor, porque, con todas sus deficiencias, es ya un esquema, un bosquejo de la historia de la filosofía en México. En primer lugar es una reunión de los datos fundamentales sobre esta materia, que completan con gran abundancia, dos gruesos volúmenes de bibliografía filosófica mexicana” (pp. 125-126).

15. *Plan de su historia*

Las obras de Valverde son, pues, el único antecedente serio que encuentra y, por lo tanto, “cualquiera investigación tiene que partir de esta base”. Apoyado en ellas, con las reservas apuntadas en su juicio crítico, inicia su propia construcción histórica, eligiendo para ello el camino de la cátedra. Sabe bien que el ejercicio docente disciplina el intelecto estimula la investigación, brinda al catedrático la oportunidad para despertar entre sus alumnos la inquietud y el entusiasmo por el tema, y es el mejor campo para reclutar entre las nuevas generaciones un proselitismo que en el futuro sostenga vivo el afán por esa filosofía mexicana que anhela ver realizada. Convencido del camino, inicia en 1941, bajo los auspicios de *El Colegio de México*, un “Curso Monográfico Sobre el Pensamiento en México en los Siglos XIX y XX”, que es sustentado en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras, “aun cuando con escasos alumnos porque la mayoría desconfiaba del tema”, pues “no creía en la existencia de un abundante pasado filosófico en nuestro país, que mereciera figurar en una historia especial”.

Al año siguiente desarrolla en los *Cursos de Invierno* de la misma Facultad un programa breve sobre el mismo tema, que es acogido con interés por un público más numeroso. Esta labor docente le permite tra-

EL FILOSOFAR DE SAMUEL RAMOS SOBRE LO MEXICANO

zar un primer esbozo de su historia de la filosofía, que la Imprenta Universitaria publica en julio de 1943.

Sostiene en este primer esbozo que la historia de la filosofía en México no empieza con las culturas tolteca, maya y azteca porque les faltó "conciencia del conocimiento racional", comprensión de la "posibilidad de un conocimiento científico" y no existió entre ellos filosofía en sentido estricto. Esta historia, en sus comienzos, "forma parte de un gran movimiento que realizó España en el siglo xvi, para conquistar espiritualmente sus nuevos dominios americanos" (p. 17). El movimiento aludido es el florecimiento de los estudios teológicos y filosóficos producido, entre otros, por Francisco de Vitoria, Juan Luis Vives, Francisco Suárez, Domingo de Soto y Melchor Cano. Con la llegada, en el siglo xvi, de las órdenes religiosas a la Nueva España, se inicia propiamente nuestra historia de la filosofía. Los franciscanos traen la filosofía de Duns Escoto, los dominicos la de Santo Tomás, los agustinos la aristotélico-tomista y los jesuitas introducen la doctrina de Suárez y son los renovadores del tomismo. Fray Alonso de la Veracruz funda la primera cátedra de filosofía y da el más vigoroso impulso a la filosofía aristotélico-tomista. Su pensamiento es el resultado de dos influencias culturales: el humanismo erasmista español y el escolasticismo reformado de Vitoria. Bartolomé de Ledesma, José de Herrera, Tomás Mercado, Antonio Rubio, Antonio Arias y Pedro López de Parra, dan asimismo, con sus comentarios a Aristóteles, gran impulso a la filosofía. Aun cuando en este siglo domina en Nueva España la influencia de la escolástica reformada por Molina y Suárez, el "humanismo" tiene en Francisco Cervantes de Salazar un representante, y el "erasmismo" encuentra en Fray Juan de Zumárraga un devoto partidario. En el siglo xvii nuestra historia filosófica reproduce la decadencia de la filosofía española: la vida intelectual de la Colonia entra en un período de inercia, estancamiento y descomposición; no llegan libros de fuera más que los permitidos por la censura del gobierno y de la iglesia; las grandes novedades científicas y filosóficas son ignoradas; el verdadero espíritu filosófico está ausente y en su lugar priva el aprendizaje de fórmulas, el verbalismo hueco y la rutina; sólo don Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana Inés de la Cruz, ya al morir el siglo, son una excepción a la decadencia imperante. El siglo xviii es el más brillante de nuestra historia filosófica colonial. Durante su segunda mitad se desarrollan considerablemente las ideas modernas en nuestro país: bajo el influjo de estas

ideas Juan Benito Díaz de Gamarra se burla de la filosofía peripatético-escolástica y lleva a cabo una reforma cartesiana de los estudios filosóficos; Gamarra es un ecléctico, y como tal “busca la verdad en todos los sistemas, pero sin adherirse a ninguno de ellos”, y con su prédica racionalista liberta la razón de los mexicanos y los prepara para entender las doctrinas políticas de los enciclopedistas que los han de conducir a realizar su independencia; los sabios Antonio Alzate, Antonio de León y Gama, Ignacio Bartolache, José Mariano Mociño, Andrés Manuel del Río y Agustín de la Rotea producen un movimiento científico importante que mina las bases de la filosofía tradicional dominante en la Colonia, que aplica los resultados de las ciencias a la realidad del país y prepara también a los mexicanos para su emancipación de España. Durante el siglo XIX nuestra historia filosófica se va haciendo con la imitación de los modelos franceses; el desorden político que trajo el reinado de Carlos IV favorece esta libertad de pensamiento entre los mexicanos; esta libertad es aprovechada por Hidalgo, Aldama, Morelos, López Rayón y Mariano Matamoros, iniciadores de nuestra Independencia, que son hombres de preparación filosófica, formados en las lecturas de los enciclopedistas franceses; la libertad y el progreso son las ideas directrices de la vida mexicana durante éste siglo; el liberalismo se convierte en una filosofía militante y es la primera expresión filosófico-política del México independiente; los grandes teóricos del liberalismo fueron hombres de mentalidad utópica que “creían que la realidad debe acomodarse dócilmente a los dictados de la razón”; el liberalismo y el romanticismo, aparecen en México, como doctrinas afines y ambas son expresiones equivalentes del espíritu revolucionario; la filosofía dominante en la Universidad y las escuelas en el primer tercio de esta centuria, es el sensualismo de Condillac, Destut de Tracy y Cabanis; el utilitarismo de Bentham ejerce gran influencia sobre políticos y educadores; “Se inicia la interpretación liberal de la historia, tal vez bajo la influencia de Guizot”; el materialismo hace su aparición en 1835 al publicar José Ramón Pacheco una “Exposición Sumaria del Sistema Frenológico del Doctor Gall”; Gabino Barreda escucha en Francia a Augusto Comte y a su regreso funda la Escuela Nacional Preparatoria, imprimiéndole una orientación positivista, que va evolucionando de la filosofía de Comte a la de Spencer. Al comenzar el siglo XX nuestra historia filosófica está todavía dominada por el positivismo, pero pronto se funda el “Ateneo de la Juventud” en el que se agrupan Antonio Caso, José Vas-

concelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, etc., que emprende una campaña contra el positivismo dominante e introduce las corrientes filosóficas contemporáneas; Bergson, Boutroux, James, Stirner, Marx, Kant y Croce proporcionan a los ateneístas los argumentos filosóficos contra el positivismo; en 1910 Justo Sierra funda La Universidad Nacional en la que figura como una de sus dependencias la Escuela de Altos Estudios, asegurando así la continuidad de los estudios filosóficos; hasta 1925 más o menos, dominan nuestra historia filosófica las figuras de Vasconcelos y Caso, pero pronto los discípulos del segundo comienzan a manifestar sus preferencias por las nuevas corrientes de la filosofía alemana: Eduardo García Máynez estudia en Alemania y vuelve a México partidario de la tesis objetivista de los valores de Scheler y Hartmann; Francisco Larroyo también estudia en las universidades alemanas y regresa convertido al Neokantismo de Baden y Marburgo; Romano Muñoz y el propio Samuel Ramos reciben la influencia de Ortega y Gasset y de la filosofía alemana, que aprenden en las obras editadas por la "Revista de Occidente"; Oswaldo Robles se hace partidario del Neotomismo. En 1938 llegan a México los españoles José Gaos, Joaquín Xirau, Luis Recaséns Siches, Eduardo Nicol, Juan Roura Parella, etc., que enseñan en la Facultad de Filosofía y Letras las novísimas corrientes de la filosofía española, alemana, italiana, y francesa, a la vez que traducen al castellano las obras más representativas de la filosofía actual.

16. *Articulación de su Historia*

Este plan de su *Historia* Ramos lo apoya en una columna vertebral, que constituye su parte más valiosa. Tres líneas se advierten en esta columna. La primera es la vertebración que establece entre la filosofía europea y la filosofía mexicana; la segunda es la trabazón que hace entre el desarrollo del racionalismo y la Revolución de Independencia; y la tercera es la conexión que realiza entre filosofía y arquitectura.

Desde los primeros capítulos de su historia, Ramos va haciendo la articulación entre ciertos momentos de la evolución de la cultura europea con otros de la cultura mexicana. En la época antigua, observa que hay una "analogía entre las grandes líneas de la evolución de las culturas superiores americanas y las antiguas de Europa": los mayas "aparecen como los

griegos de América"; los aztecas "estamparon en su historia ciertos rasgos decisivos que reproducen, en menor escala, el cuadro de la vida política romana"; el "arte de Chichén-Itzá representa la época del helenismo en la historia maya, es decir, el momento en que se acrisolan en una síntesis nueva los elementos pertenecientes a culturas diversas"; las "relaciones que se entablan entre la cultura tolteca y la azteca son exactamente las mismas que existieron entre los etruscos y los romanos. Se puede imaginar lo que fué el buen gusto de los etruscos en las manos toscas de aquella raza, en que los hombres pensaban sobre todo en cuestiones prácticas, como políticos y conquistadores" (pp. 7-8-9). En el siglo XVI advierte que "la filosofía que se enseñó y cultivó en la Nueva España era la misma que imperaba en España en virtud de las circunstancias históricas en que ésta se había colocado dentro de Europa": hay una semejanza muy manifiesta entre los anhelos de una vida mejor que laten en la *Utopía* de Tomás Moro y los que impulsaron a Vasco de Quiroga a realizar su experimento social entre los indios de Michoacán, lo mismo que entre el pensamiento de Luis Vives, la figura más destacada de los erasmistas españoles, y el pensamiento de Juan de Zumárraga que es en Nueva España el animador del erasmismo. En el siglo XVII encuentra semejanza entre la decadencia de la filosofía española y la decadencia filosófica de la Colonia: en España "la política de la casa de Austria logra su fin de separar todo el país del movimiento moderno de las ideas europeas. Las grandes novedades científicas y filosóficas son ignoradas, y el pensamiento sigue viviendo del impulso escolástico que en el transcurso del siglo va en decadencia. La atmósfera de libertad cada vez más enrarecida, sólo permite una estrecha ortodoxia sin dejar ningún espacio a la investigación. La enseñanza universitaria y la publicación de libros tienen que seguir invariablemente las pautas del dogmatismo oficial" (p. 41). La situación en Nueva España era muy semejante: "en la Universidad de México el nivel académico descendía no sólo por la rutina escolástica sino por las disputas políticas. Allí no se formaban pensadores ni sabios, sino pedantes latinistas que ejercitaban la memoria para aprender los textos y exhibir su falsa ciencia al público, en ceremonias grotescas" (p. 43). En el siglo XVIII hay semejanza entre la lucha contra la escolástica y la difusión de las ideas modernas emprendida en España por Feijóo y en México por Alzate; la "Escuela Crítica" está representada en España por el benedictino Benito Jerónimo Feijóo que en su *Teatro Crítico* se dedicó a combatir la enseñanza escolástica y

a divulgar ideas modernas defendiendo la ciencia experimental". En Nueva España el líder de la lucha contra el peripatetismo fué el sabio Antonio Alzate, que publicó de 1788 a 1795 un periódico titulado *Gaceta de Literatura* con el fin de criticar el peripatetismo y divulgar la ciencia moderna. "La misión de Alzate en México es semejante a la que realizó en España el padre Feijóo" (pp. 56-64). En el siglo XIX la trabazón es hecha entre la intención que llevó a Augusto Comte en Francia a elaborar su sistema de filosofía positiva y la que inspiró a Gabino Barreda al importar a México el positivismo del filósofo francés. Hay que recordar que la intención fundamental de Comte, "era nada menos que reorganizar la sociedad. Comte, de acuerdo en este punto con los tradicionalistas de su país, consideraba que el fracaso de la revolución dependía de las teorías individualistas de la Enciclopedia. La libertad, el libre examen tenía que conducir a la anarquía de las opiniones y de la conducta humana. Había que restablecer una unidad espiritual y una jerarquía social muy semejantes a las que sirvieron de base a la organización de la cristiandad católica. Sólo que, era indispensable sustituir la teología por la filosofía positiva . . . En circunstancias semejantes, pensaba Barreda que después de las luchas sangrientas que habían dividido a México después de la Independencia, hasta hundirlo muchas veces en la más completa anarquía, era indispensable buscar la unificación del espíritu mexicano en torno a un nuevo credo, más en consonancia con el progreso científico de la época, que viniera a sustituir las ideas religiosas. Barreda, que había escuchado en París las lecciones de Comte, convirtiéndose en un ardiente partidario del positivismo, pensó que esta filosofía era precisamente la base que, a través de la educación, debería sustentar la reorganización de la nacionalidad mexicana" (p. 119). En nuestra época sigue existiendo esa conexión entre las direcciones de la filosofía contemporánea europea y la filosofía mexicana, como lo prueba el hecho de que casi todas esas direcciones han tenido sus representantes en nuestro país.

La vertebración entre las ideas filosóficas y científicas del racionalismo con la Independencia mexicana, es sin duda la línea más importante que se destaca en la construcción histórica de Ramos. La tesis que a este respecto sostiene puede formularse así: el régimen de la Colonia, sostenido por la Iglesia y el Estado, estaba fundado en los principios filosóficos de la escolástica. Por lo mismo, sólo podía ser derrocado mediante un movimiento filosófico que culminara en la negación de los principios escolásti-

cos. El racionalismo de Gamarra y la campaña científica de la generación de Alzate, fueron ese movimiento que negó los principios de la escolástica y formuló "las premisas que por una consecuencia lógica condujeron a la idea de la Independencia". La "reforma filosófica de Gamarra colaboraba en secreto con los intereses y la voluntad de la nueva raza mexicana. Los mexicanos se conocían poco a sí mismos, no se daban cuenta de su diferencia respecto a los españoles, entre otras cosas, porque no estaban educados para pensar libremente, su concepto de la vida era el resultado de un conjunto de dogmas que les imponía la Iglesia y el Estado. El Racionalismo enseñado la primera vez por Gamarra, al fundar filosóficamente la soberanía de la razón, despierta a los mexicanos de su sueño dogmático, liberta a su pensamiento, que ahora puede aplicarse al conocimiento de su país y a esclarecer la conciencia de su personalidad nacional... Es que los mexicanos no hubieran adquirido la conciencia de que tenían ciertos derechos humanos; no hubieran comprendido los vicios de España y su régimen colonial y el valor de las nuevas concepciones políticas que venían de Francia y los países sajones, si Gamarra no hubiera enseñado por encima de todo, que la única autoridad legítima es la razón y que ésta, por tanto, puede ejercitarse libremente. El racionalismo preparó a los mexicanos para entender las doctrinas políticas de los enciclopedistas. En los siglos XVI y XVII la dirección intelectual de la Nueva España estaba en manos de los españoles; en el siglo XVIII con Gamarra esta dirección pasa a manos de los mexicanos. La obra filosófica y científica de Gamarra junto con la de toda la generación de Alzate, constituye sin duda alguna el primer movimiento intelectual autóctono en esta región de América. No es arbitrario decir, pues, que el racionalismo en la filosofía y en la ciencia, se identificaba, en aquel momento, con la más íntima voluntad mexicana, y era la primera libertad que se conquistaba para ir de allí hasta la Revolución de Independencia" (pp. 86-87).

La vertebración entre filosofía y arquitectura es también una línea importante, pero sólo logra hacerla en dos ocasiones. La primera en el siglo XVII, entre escolástica decadente y el churriguera: en Nueva España la "degeneración de la filosofía escolástica corresponde a la aparición del barroco mexicano, llamado estilo churrigueresco. ¿El barroco y la forma escolástica pueden tener acaso alguna semejanza, un secreto parentesco? ¿Su contemporaneidad es sólo una mera casualidad histórica? Sin pretender dar respuesta a estas preguntas de un modo definitivo, me parece que

plantean una cuestión digna de ser pensada seriamente. En esa cuestión va envuelto el conocimiento más profundo del alma de esa época". (p. 44). El segundo caso en que pone de relieve esta correspondencia, es en el siglo XVIII, época en que racionalismo y neoclasicismo se dan la mano: la segunda mitad del siglo XVIII fué de grandes construcciones. "Aparece el neoclasicismo en la arquitectura, el Palacio de Minería, la Iglesia de Loreto, la cúpula de Catedral. Las construcciones de esta época fueron dirigidas primero por un valenciano, Manuel Tolsá, pero después por un mexicano, Tres Guerras. Tolsá, que creó el último movimiento arquitectónico de la Era colonial, fué un artista que dejó también notables esculturas, como la estatua de Carlos IV y las Virtudes Teologales que coronan el reloj de Catedral. Mantiénesse pues en el transcurso de la Colonia el paralelismo de la filosofía y la arquitectura que encontramos primero entre la escolástica y el barroco y ahora entre la filosofía racionalista y el arte neoclásico" (p. 87). Esta línea filosófico-arquitectónica, es la más bella del edificio histórico de Ramos; pero es de lamentarse que no la lleve hasta el final, pues falta la vertebración de ambas manifestaciones del espíritu mexicano en los siglos XIX y XX, lo mismo que en el siglo XVI y en las culturas precolombinas.⁵

17. *Aptitud de México para filosofar*

La meditación e historización de nuestra realidad filosófica que emprende Ramos en su *Historia*, lo conduce a esta conclusión: la filosofía se ha cultivado en México desde el siglo XVI y nunca ha dejado de ser estudiada en nuestras Universidades y Colegios. Su actividad casi ininterrumpida durante cuatro siglos le otorga el derecho de considerarla plenamente naturalizada en la cultura mexicana. Su desarrollo ha llegado entre nosotros al momento en que no se ignora nada de lo que se ha pensado en Europa. La etapa del aprendizaje y asimilación está terminada y el filósofo de México tiene la madurez necesaria para empezar a filosofar por propia cuenta. Una vez familiarizado con la totalidad de la pro-

5 De la *Historia de la Filosofía en México*, son las páginas que figuran en el cuerpo de este capítulo. Primera edición. Imprenta Universitaria. México, 1943.

ducción filosófica europea, "debe iniciar la formación de una filosofía propia". (p. 161).

El filósofo de México está en aptitud de iniciar la creación de esa filosofía suya, porque con el aprendizaje y asimilación de todas las doctrinas europeas, ha conseguido independizar su espíritu de toda servidumbre y concebir el estudio y la reflexión filosófica como una función libre de su espíritu y no como un quehacer subordinado a los intereses de una iglesia, de un Estado, de un partido político, de una empresa comercial. "Este paso era necesario para llegar a comprender la filosofía en su más pura esencia".⁶ Nadie puede dudar que el filósofo de México es capaz de entregarse a la especulación desinteresada, después de haber rechazado el carácter oficial y dogmático que tuvo la filosofía durante la Colonia y el Porfiriato.

El filósofo de México se encuentra también en aptitud de iniciar esa filosofía propia, porque en cuatro siglos de filosofar sobre pensadores y sistemas europeos ha adquirido "conciencia" de lo que debe ser un verdadero filósofo. Hoy siente como un "deber", como una "responsabilidad" hacer en el futuro "verdadera" y auténtica filosofía y no seguir "repetiendo las doctrinas europeas como lo hicieron los filósofos de ayer. Quiere en adelante filosofar con el rigor que caracterizó a los grandes pueblos que en occidente crearon la filosofía, esto es, con el rigor que filosofó la Grecia de Sócrates, Platón y Aristóteles; la Italia de Bruno; la Francia de Descartes; la Inglaterra de Locke y Hume; y la Alemania de Kant, Hegel y Marx.

Finalmente el filósofo de México está en aptitud de iniciar esa filosofía, porque el aprendizaje y asimilación de la filosofía europea lo han dotado de una voluntad de superación. El filósofo mexicano quiere superarse a sí mismo y superar a su pueblo. Anhela realizar esta doble superación "dejando de hacer filosofía sobre libros de filosofía" y ensayando la meditación directa sobre los objetos y problemas de su propia realidad.

La demanda de esta filosofía propia, por tanto, significa el autorreconocimiento de que México es un país apto para filosofar por su cuenta. Significa que el aprendizaje y asimilación de la filosofía europea que ha

⁶ Samuel Ramos. *Responsabilidad e irresponsabilidad de los filósofos*. Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras, 1951.

EL FILOSOFAR DE SAMUEL RAMOS SOBRE LO MEXICANO

hecho; que la conquista que ha logrado de un espíritu filosófico libre de toda servidumbre; que el deber y la responsabilidad que siente de hacer en el futuro auténtica filosofía y que la voluntad que lo anima de superar a su pueblo mediante la meditación de su realidad problemática, le dan el derecho de iniciar la creación de esa filosofía propia. Con los esfuerzos que el filósofo de México vaya haciendo por elaborar esa filosofía, irá mejorando su calidad de filósofo a la vez que engrandeciendo a su pueblo. ¿Habrá alguien que no quiera aspirar a ser un auténtico filósofo y superar a su pueblo filosofando sobre sus problemas? Tal vez lo haya, en tal caso, ese "alguien" no se ha dado cuenta de la *buena nueva* que encierran las páginas del autor de *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*.

JUAN HERNÁNDEZ LUNA.