



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

LO MEXICANO EN LA VISIÓN DE SAMUEL RAMOS Y SU INFLUENCIA EN LA
HISTORIA DE LAS IDEAS DEL SIGLO XX: LOS CASOS DE LEOPOLDO ZEA Y
EMILIO URANGA

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: **ESTUDIOS HISTÓRICOS**

PRESENTA:

JUAN PABLO ESQUIVEL COLIN

DRA. ANA CECILIA MONTIEL ONTIVEROS

DIRECTOR DE TESIS

DRA. EVELIA TREJO ESTRADA

CO-DIRECTOR DE TESIS

DRA. GLORIA PEDRERO NIETO

TUTOR INTERNO DE TESIS



ABRIL 2026



O 'Gorman, Juan (1959). *Retrato de Samuel Ramos*. Temple sobre masonite. 85x70. Colección: El Colegio Nacional.

Contenido

Introducción	5
Capítulo 1: El iniciador de la filosofía de lo mexicano	8
1.1. Etapa formativa en Zitácuaro y la situación socioeconómica en Michoacán a principios del siglo XX	9
El porfiriato y la educación positivista.....	12
El caso particular de Samuel Ramos en la educación positivista.....	14
La descomposición del positivismo en México	15
Juventud en Michoacán y el primer gran maestro: José Torres Orozco y el psicoanálisis	18
El primer ejercicio filosófico: las charlas con Francisco Aranda.....	23
Una despedida prematura: Últimos momentos en Michoacán.....	24
1.2. La relación Samuel Ramos y Antonio Caso: la llegada a la Ciudad de México.....	25
La influencia filosófica de José Vasconcelos	37
La Antorcha: la conformación del pensamiento acerca de una filosofía mexicana	40
La influencia de José Ortega y Gasset: el historicismo orteguiano en Ramos.....	45
1.3. La experiencia europea: la confirmación del sentimiento de inferioridad para caracterizar al mexicano	50
1.4. Último tramo: la filosofía de lo mexicano el legado intelectual de Samuel Ramos	51
Capítulo 2: Análisis de El perfil del hombre y la cultura en México.....	57
2.1. La concepción de la historia de México en Samuel Ramos.....	60
Las fuentes utilizadas por Samuel Ramos.....	60
Justo Sierra y Ramos: una visión evolucionista de México y científica de la Historia.....	66
La concepción de Ramos sobre el desarrollo de las diversas etapas históricas de México: una visión evolucionista del país	70
Samuel Ramos y su Filosofía de la historia de México	75
2.2. El desarrollo de la cultura en México desde la mirada de Samuel Ramos	78
La idea de cultura en Samuel Ramos: ¿una visión de alta cultura?	78
La cultura mexicana ¿un producto original o derivado?	79
La cultura europea en México: la asimilación de la cultura francesa y el espíritu latinoamericano	80
2.3. El psicoanálisis del mexicano: el uso de las teorías psicoanalistas de Alfred Adler y Carl Jung para diagnosticar al mexicano.....	82
El sentimiento de inferioridad: un diagnóstico de la pisque del mexicano.....	82

La idea de los dos planos, lo real y lo ficticio: el psicoanálisis y la imitación de la cultura europea en México	84
Las compensaciones psicológicas al sentimiento de inferioridad: el pelado y la pedantería....	86
El posible tratamiento al sentimiento de inferioridad: la educación y la reorientación de nuestro pensamiento.....	90
Capítulo 3: La historicidad de la filosofía de lo mexicano de Samuel Ramos en las ideas de Leopoldo Zea y Emilio Uranga.....	96
3.1. Leopoldo Zea: En torno a la filosofía americana (1942).....	97
El contexto de la filosofía mexicana de 1930-1940	97
Datos historiográficos de Leopoldo Zea	102
3.2. Análisis de la obra.....	106
El reconocimiento a la tesis del sentimiento de inferioridad	110
La posibilidad de crear una filosofía y una cultura americana.....	112
3.3. Emilio Uranga y sobre su obra Análisis del ser del mexicano (1952).....	116
Historicidad de la vida de Emilio Uranga	116
3.4. Análisis de la obra.....	122
Uranga, su concepción de la Historia y su papel en el análisis del ser del mexicano	122
El ser del mexicano: sustancialmente accidental	127
La crítica a la idea del complejo de inferioridad: ¿la insuficiencia superior a la inferioridad?	130
Conclusiones	135

Introducción

El interés por estudiar desde el punto de vista histórico una obra como *El perfil del hombre y la cultura en México* del filósofo Samuel Ramos surge de la necesidad de rastrear acerca del análisis del ser del mexicano que ha sido una temática especializada de los filósofos nacionales, el grupo intelectual que más ha explotado esta materia en el país. Sin embargo, ha sido una idea poco explorada desde el ámbito histórico y podría afirmarse que el historiador tiene mucho que aportar a la búsqueda de *lo mexicano* y su cultura. En este sentido el texto de Ramos es el adecuado para emprender este análisis desde la perspectiva histórica.

El objetivo general de la tesis es el de identificar las ideas de Samuel Ramos presentadas en *El perfil del hombre y la cultura en México* en el contexto de La Historia de las Ideas en nuestro país a mediados del siglo XX. Los objetivos particulares corresponden cada uno a los tres capítulos de la investigación: el primero pretende desarrollar el contexto histórico y los aspectos en los que se desarrolló Samuel Ramos como estudioso de la filosofía mexicana a principios del siglo XX, para relacionarlo con la posterior publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México*; el segundo busca analizar la representación que Samuel Ramos hace en torno a la cultura mexicana y el perfil psicológico del mexicano en su obra, agregando su concepción de la historia de México y su ideal de la Historia como una disciplina científica y objetiva; y, finalmente, el tercero intenta identificar y rastrear en el pensamiento de Leopoldo Zea y Emilio Uranga posibles ideas que se reinterpretaron desde lo dicho por Samuel Ramos en su ya mencionada obra con el propósito de analizar las semejanzas y diferencias entre los discursos histórico-filosóficos acerca del ser del mexicano y su cultura.

La pregunta central de esta investigación es ¿Cómo permeó el pensamiento de Samuel Ramos sobre el México de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX concretamente en la obra de Leopoldo Zea y Emilio Uranga? Mientras que las preguntas particulares que intentarán responderse en cada uno de los capítulos son 1)¿Cómo fue el acercamiento de Samuel Ramos a la filosofía mexicana y cómo despertó su interés por construir un perfil y explicar la cultura del mexicano?; 2)¿Cuáles son las ideas principales que Samuel Ramos sigue en su análisis del mexicano y su cultura en su obra?; y 3)¿Cómo utilizaron Leopoldo Zea y Emilio Uranga las ideas de Samuel Ramos presentadas en ese libro?, ¿cómo los intelectuales mexicanos Leopoldo Zea y

Emilio Uranga reconocieron el aporte de Samuel Ramos al análisis del ser del mexicano?, ¿existe una diferencia sustancial entre el discurso filosófico-histórico de Samuel Ramos y los de Leopoldo Zea y Emilio Uranga?

Esta investigación parte del supuesto de que las ideas de Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* permearon en la Historia de las Ideas de los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, concretamente en el pensamiento y textos de Leopoldo Zea *En torno a la filosofía americana* (1942) y Emilio Uranga *Análisis del ser del mexicano* (1950). Vincular autores como Leopoldo Zea y Emilio Uranga obedece a que son dos intelectuales de los más destacados dentro de la temática del análisis del ser del mexicano. Ambos filósofos pertenecieron al Grupo Filosófico Hiperión que abiertamente siguió algunos de los postulados de Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* en torno a las cuestiones sobre el mexicano y su cultura.

En un primer momento de la investigación planteé que el texto de Zea era una visión continuista de la de Samuel Ramos, mientras que el de Uranga era una visión antagonista. Esta era una idea errónea porque ninguno de los dos textos es más o menos fiel a lo que Ramos escribió en el *Perfil...* pues un justo análisis de los textos revela que las ideas de Ramos que permanecieron en el pensamiento de estos autores confluyen alrededor de temáticas como el estado de la cultura mexicana y su relación con lo español, la actitud frente a lo europeo y el uso de la imitación como una de las prácticas nocivas del mexicano y su cultura y del papel de la Historia en análisis del ser del mexicano. A pesar de esta afinidad de ideas entre los textos, es verdad, que hay una diferencia sustancial entre Leopoldo Zea y Emilio Uranga, respecto a la teoría del sentimiento de inferioridad en el mexicano. Zea reconoce que el aporte de Ramos es el mejor para entender de mejor manera el alma del mexicano; en contraparte, Uranga hace una crítica clara y abierta al concepto de inferioridad que él sustituye por el de insuficiencia.

El objetivo y el interés de este trabajo es ambicioso, pues el buscar o rastrear ideas de un autor en otros no es un trabajo sencillo. El tercer capítulo de la tesis culminaría esta historia que he contado sobre Samuel Ramos y *El perfil del hombre y la cultura en México* y una aproximación de su impacto en el medio intelectual de mediados del siglo XX.

Para construir esta tesis he contado con la metodología de La Historia de las Ideas de Quentin Skinner en la que se propone que el contexto, es decir, los factores políticos y económicos, entre otros, determinan el sentido de cualquier texto, lo que proporciona un “marco decisivo” para

cualquier análisis textual. Skinner afirma que esta propuesta metodológica ha sido poco aceptada en particular por historiadores de la filosofía y especialistas políticos, pero el autor insiste en que esta metodología es beneficiosa porque el conocimiento del contexto social para el análisis de un texto parece brindar una ayuda considerable al evitar las mitologías anacrónicas en las que muchos historiadores de las ideas incurrían.

Por eso el primer capítulo de la tesis es un recorrido del contexto de La Historia de las Ideas con las cuales Samuel Ramos estuvo en contacto a lo largo de su formación intelectual. Este capítulo me dio las bases necesarias para conocer el origen de las ideas que se verán plasmadas en *El perfil del hombre y la cultura en México*. El segundo capítulo es un análisis de esas ideas desde la perspectiva histórica en torno a temas como la psicología del mexicano y su repercusión en la cultura, el quehacer del historiador y la concepción de la Historia como una disciplina objetiva y científica. Finalmente, el tercer capítulo es un rastreo de las ideas que planteó Ramos sobre el mexicano y su ser en otros dos importantes filósofos, Leopoldo Zea y Emilio Uranga.

Esta tesis tiene la intención de aportar una nueva narrativa a la investigación del ser del mexicano, haciendo una simbiosis entre la filosofía y la Historia. Al analizar textos filosóficos desde la perspectiva histórica la temática de *lo mexicano* adquiere un enfoque más enriquecedor en el que el historiador juega un papel vital.

Capítulo 1: El iniciador de la filosofía de lo mexicano

Es imperativo conocer el contexto en el que nuestro autor se desarrolla como intelectual. La pregunta sobre la que gira este primer capítulo es: ¿cómo se configuró el pensamiento de Samuel Ramos durante su niñez y juventud en Michoacán, además de su posterior desarrollo como filósofo con figuras intelectuales como Antonio Caso, José Vasconcelos, José Ortega y Gasset y Alfred Adler?, puesto que este camino desembocará en su interés por descubrir el “ser” del mexicano y su cultura en el libro *El perfil del hombre y la cultura en México*.

El objetivo particular de este capítulo será desarrollar una Historia de las Ideas de las primeras décadas del siglo pasado, enfocado en el ambiente intelectual en el que se desarrolló Samuel Ramos como estudioso de la filosofía mexicana. El capítulo se dividió en dos apartados, el primero con relación a cómo vivió sus primeros años de vida bajo la tutela de su padre en Zitácuaro, su introducción en el modelo de educación positivista, así como sus últimos años de educación en Michoacán en el Colegio de San Nicolás y su comienzo en la carrera de médico cirujano en la Escuela de Medicina del estado.

El segundo apartado del capítulo refiere su primer contacto con el psicoanálisis y la filosofía en la cátedra de José Torres Orozco. Posteriormente, su llegada a la capital de la república y su contacto formal con la filosofía a través de las figuras de Antonio Caso, José Vasconcelos, José Ortega y Gasset, y estudia, finalmente, su viaje por Europa en 1927; la experiencia intelectual y la influencia de las clases de Alfred Adler sobre la teoría del sentimiento de inferioridad, su regreso a México y su posterior preocupación por filosofar acerca del “ser” del mexicano y su cultura plasmada en su obra más reconocida *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Hay que aclarar que para esta investigación se realizó un recuento de su vida y contexto justo hasta la aparición de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Debido a que nuestro objeto de estudio son las ideas de Samuel Ramos contenidas en ese libro, por ende, es hasta el año de 1934 en que este capítulo termina; sin embargo, esto no significa que dejaremos de mencionar durante este trabajo, aunque de manera breve, la obra de Ramos posterior a 1934.

Las fuentes con las que se construirá este capítulo son diversas, entre ellas destaca la principal biografía hecha por Juan Hernández Luna quien es el único biógrafo de Ramos y que nos permite

un acercamiento a la vida de nuestro autor. También tuve la oportunidad de consultar el archivo personal de Samuel Ramos en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM; sin embargo me encontré con poca información respecto a los años que abarca este estudio de su vida, la mayoría de los documentos datan de 1940 hasta su muerte en 1955, pero aun así los datos recopilados sobre su vida hasta 1934, a la luz de nuestra mirada, sirven para conocer ciertos detalles que nos permiten comprender su forma de pensamiento.

1.1. Etapa formativa en Zitácuaro y la situación socioeconómica en Michoacán a principios del siglo XX

Samuel Ramos Magaña nace el 8 de junio de 1897 en Zitácuaro, Michoacán, fue el mayor de los siete hijos del matrimonio formado por el Doctor Samuel Ramos Cortés y Doña Socorro Magaña Montalbán (Palacios: 1962, p. 1).

Al iniciar el siglo XX en Michoacán se vivía un apogeo de grandes transformaciones materiales que contrastaban a su vez con las formas de vida tradicionales de la población rural, lo que se tradujo, en algún modo, en que la idea de progreso y modernidad eran parte de un discurso que no era totalmente acorde a la realidad de la sociedad michoacana (Ornelas: 2010, p. 115). La inversión extranjera en Michoacán se intensificó en los años comprendidos entre 1880 y 1911. Con inversiones estadounidenses, inglesas y francesas en aspectos como el ferrocarril, la minería, las empresas madereras y la industrialización de la carne, que reportó a las compañías extranjeras una enorme ganancia. Michoacán con sus riquezas naturales y su mano de obra barata, participó en el desarrollo del capitalismo mundial, pues no solo fue materia prima sino también fue mercado para las mercancías de los países en desarrollo (Gutiérrez: 1989, p. 147).

En los treinta y cuatro años de régimen porfirista, el estado de Michoacán se comportó muy a tono con las exigencias centrales de “civilidad” política (o de “orden”) y de un fuerte empuje modernizador (“progreso”) (Ornelas: 2010, p. 119). El último gobierno porfirista fue el de Aristeo Mercado, de 1891 a 1911 este se adecuó sin dificultad mayor a la política federal del autoritarismo porfiriano: así, la política económica estatal promovió las inversiones extranjeras, pero perjudicando a la economía local. Al mismo tiempo en el ámbito de la cuestión agraria se

incrementó la privatización de la tierra al intensificarse el proceso de reparto de las tierras de comunidad, lanzando a la miseria a grandes masas de campesinos (Gutiérrez: 1989, p. 149).

En la cima de la jerarquía social el disgusto se presentó como un asunto de conquista de las libertades políticas. Pero, en la base de la pirámide social, la lucha se realizó para llenarse el estómago, la inconformidad asumió la forma de una cruenta disputa social por la reasignación de recursos productivos; es decir económicos, tierra para trabajar y condiciones de explotación menos lesivas (Ornelas: 2010, p. 116). La gente que trabajaba la tierra incluía grupos tan distintos como peones “acasillados” que vivían en casas que pertenecían a las haciendas y gozaban de puestos relativamente buenos y seguros; jornaleros que trabajaban en las haciendas con condiciones más precarias; rancheros que poseían sus propias fincas; vecinos de los pueblos y miembros de las comunidades indígenas, que en algunos casos sí y en otros no, gozaban de tierras suficientes (Boyer: 2010, p. 171).

En este panorama, ¿dónde podríamos ubicar a la familia de Samuel Ramos? Considero que se podrían situar dentro de la clase media, pues el padre era médico, una de las profesiones con mayor renombre por esos años en el país. Además, según los datos del censo de 1900 unas 242, 731 personas se dedicaban a la agricultura (SFCI: 1901, p. 41). En cuanto a profesiones liberales, entre las que se encontraba la medicina, en todo el estado había tan solo 3, 688 personas (SFCI: 1901, p. 44). Estos datos demuestran la realidad en la que se encontraba el estado y posiblemente en el distrito de Zitácuaro el padre de Ramos fuese de los pocos médicos de la población, por lo que es factible pensar que desde esos primeros años de vida nuestro autor tuviese un contacto con la población indígena, pero claramente desde una posición distinta por el estatus en el que se encontraba su familia en relación con la mayoría de la sociedad de su lugar natal.

La situación más preocupante en Michoacán a principios de siglo XX era el inequitativo reparto de las tierras y la desigualdad en la riqueza, dos malestares que no eran exclusivos solo de este lugar, sino que estaban presentes en todo el país. Este es el contexto socioeconómico en el que Samuel Ramos se forma durante los primeros años de su vida y de cierta manera se encuentra en una situación de privilegio, si bien no forma parte de una élite política y económica, es verdad que su familia se encuentra en una buena situación dentro de la pirámide social, dentro de la clase media debido a la profesión de su padre.

Nuestro protagonista vivió su niñez durante el fin de la época porfiriana. Ramos fue el hijo mayor de siete hermanos y es quien recibió de lleno la educación integral del padre, esto también era un signo de cierto elitismo. Así se encuentra en una situación distinta a la de la mayoría de la población de Zitácuaro y esto le habrá llevado a percibir de manera particular la realidad del indígena y el mestizo, de la sociedad, del gobierno y de la cultura mexicana. Esta realidad a la que se enfrenta Samuel Ramos desde muy joven genera en él una idea en torno al ser del mexicano que se mostrará en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

El distrito de Zitácuaro era uno más de los quince en que se subdividía el estado de Michoacán. Administrativamente, estaba dividido en cinco municipios; contaba con 1 ciudad, 21 pueblos, 37 haciendas y 390 ranchos. Zitácuaro era la cabecera del distrito y también de la municipalidad. (Díaz Eduardo y García Leticia: 2011, pp.57-58). Por estos datos se puede inferir que la población del estado de Michoacán era predominantemente rural, la principal actividad económica era el trabajo de la tierra, debido a que era un lugar propicio para la agricultura y la ganadería.

Es posible afirmar que la población indígena era la mayoría de los más de 50 mil habitantes, por lo que esos 21 pueblos eran de indios y muchos de ellos eran trabajadores en las haciendas y ranchos. Zitácuaro era una población en la que un grupo de terratenientes bien acomodado eran la minoría, mientras que el grueso de la población se concentraba en los indígenas que se dedicaban al trabajo de la tierra.

El censo de 1900 realizado por la Secretaría de Fomento y Colonización e Industria bajo la Dirección General de Estadística de la República Mexicana menciona que la población en el Distrito de Zitácuaro era de 34, 973 hombres y de 34, 625 mujeres lo que daba un total de 69, 598 personas; también para ese año se registró un número de 11, 552 casas que comprendían chozas o jacales. La población total del estado era de 935, 849 personas de las cuales alrededor de unas 120, 978 sabían leer y escribir, esto da como resultado que solo el 12, 93 % de la población había tenido acceso a la educación y en su gran mayoría eran hombres (SFCI: 1901, p. 5).

El porfiriato y la educación positivista en México

El aparato político porfirista ha sido objeto de estudio de múltiples historiadores, pues resulta interesante cómo fue que este gobierno presidido por Porfirio Díaz se mantuvo tanto tiempo en el poder junto al grupo que lo rodeaba nombrados como los “científicos”¹. Mientras permitía respetar las instituciones de Lerdo y Juárez, instituyó su propio sistema, en el que su figura era central y dominante y en el que los hechos y los hombres, tanto grandes como pequeños, tenían que sujetarse a su voluntad, así como Luis XIV, Porfirio Díaz es el Estado (Turner: 1992, p. 98).

De distinta forma el historiador Daniel Cosío Villegas clasifica al porfiriato y a Porfirio Díaz en su obra *Historia Moderna de México*, en la que escribe lo siguiente: “Yo, sin embargo prefiero llamarlo “autoritario” para caracterizar el régimen porfiriano, pues esa palabra significa “partidario extremoso del principio de autoridad” (1972, p.21). Esto lo relaciona con la personalidad de Díaz y argumenta que era así debido a dos razones comprensibles. La primera por su formación como militar en la que se le acostumbró a mandar y ser obedecido. En segunda es que ante todo era lo que se llama “un hombre de acción” término que quiere decir muchas cosas, pero sobre todo que era una persona con una inclinación a preferir la ejecución de las cosas que a idearlas o imaginarlas. Este concepto me parece el más adecuado, puesto que revela la figura del dictador y deduce también la forma en cómo funcionaba el aparato político de México en ese momento.

La doctrina bajo la cual se amparó el gobierno de Porfirio Díaz fue el positivismo; sin embargo lo importante es reconocer la influencia que tuvo este pensamiento en la educación de finales del siglo XIX y principios del XX. Su origen en México se puede rastrear desde su figura más importante el Doctor Gabino Barreda, quien en 1867 había importado esta doctrina de Francia que en ese momento representaba la cuna de las libertades y de los derechos del hombre. Con esa doctrina tomada directamente de su creador Augusto Comte se pretendía reeducar a los mexicanos

¹Sobre el origen del grupo de los “científicos” Leopoldo Zea menciona que:

“Habiendo acabado en 1885 el periodo presidencial del presidente González, fue reelegido el general Porfirio Díaz para el periodo de 1885 a 1888, luego para el de 1889 a 1892. En este año 1892 Porfirio Díaz se preparaba para su cuarta reelección y era menester justificar esta reelección. Con ese motivo se creó el partido político “Unión Liberal” en el que se habían reunido muchos de los viejos conocidos de la revista *La libertad*. Es en este momento que se vuelve a aludir a la necesidad de analizar científicamente la situación social de México, para implantar en él un nuevo orden de acuerdo con dicha situación. Esta pretensión fue la que le dio origen a que el partido fuese llamada despectivamente con el nombre del partido de los científicos” (1968, p. 401).

para un mejor y más real uso de la libertad. La Escuela Nacional Preparatoria (ENP) habría de ser el nuevo semillero donde surgiría el nuevo México (Zea: 1968 p. 28).

La creación de la ENP vendría a suponer un antes y después en la educación de México, el plan que elaboró Barreda en su momento permeó no solo en las escuelas de la capital, sino que llevó a que todos los estados de la república abriesen sus instituciones de educación superior. Así pues, a la Escuela Nacional Preparatoria se le imprimió un carácter teórico-práctico. Se pretendía cultivar a la par el entendimiento y los sentidos, como lo sugería el positivismo, por ello era indispensable tener un cúmulo de conocimientos que ayudaran a llevar a cabo la experimentación (Pérez, María y Estrada, Ana: 2018, p. 91).

El plan de Gabino Barreda para la Escuela Nacional Preparatoria era que debía abarcar a todas las ciencias positivas, empezando por las matemáticas, de esta se pasaría a las ciencias naturales; cosmografía, física, geografía y química, botánica y zoología. Al final de estos estudios estaba la lógica, Barreda intercala entre estas asignaturas el estudio de idiomas como el francés, el inglés y el alemán (Zea: 1968, p. 122). La instauración del positivismo en México como una doctrina educativa respondía a un problema estructural de la época, no fue una mera casualidad que este sistema funcionara en el México de finales del siglo XIX y principios del XX. El país venía experimentando desde varios años atrás una inestabilidad en todos los aspectos. Considero que este modelo de pensamiento se amoldó de manera adecuada a las nuevas necesidades del régimen porfirista sobre la sociedad mexicana y es interesante saber la forma en que los positivistas mexicanos creyeron que esta doctrina educaría a la sociedad, el propio Barreda es muy claro en esta intención.

El proyecto educativo de Gabino Barreda tenía el objetivo de ordenar la conciencia de los mexicanos, haciendo que todos pensaran de acuerdo con el método positivo, es decir, de manera científica y que pudieran reflexionar críticamente sobre el mundo que los rodeaba y esto no podía tener éxito si se limitaba únicamente a la ENP, por lo que el lugar para iniciar el proyecto debía de ser desde la educación básica, por ello Barreda en 1875 propone que la educación primaria sea obligatoria para todos los mexicanos (Zea: 1967, p. 126).

Lo importante era formar generaciones de estudiantes capaces de poner en práctica el método positivo de la observación y la experimentación, ya que así se podía alcanzar un verdadero conocimiento para el progreso de la sociedad mexicana. El mal social que Barreda quería destruir

por medio de una planificación educativa era la anarquía. La cual representaba una falta de creencias seguras, ya que al ir cambiando la sociedad estas desaparecen y surgen una nueva serie de creencias que en realidad son reemplazadas por fantasías. La falta de creencias seguras hace que los individuos se refugien en el escepticismo lo que conduce a la anarquía (Zea: 1968, p. 129).

Esta es la educación que recibió el pequeño Samuel Ramos, que fue acompañada del aprendizaje de otros idiomas sobre todo francés e inglés; la enseñanza del francés era muy importante, ya que este idioma era en el que se publicaba la mayor cantidad de conocimiento científico; en segundo lugar estaba el inglés y enseguida el alemán (Pérez y Estrada: 2018, p. 92).

El caso particular de Samuel Ramos en la educación positivista

En este contexto educativo, antes de los nueve años de edad, Samuel Ramos se encuentra bajo la tutela de su padre que era médico cirujano de formación, es posible afirmar que la educación que recibió el padre de Ramos estaba completamente imbuida en el molde del positivismo y esto se comprueba con las lecciones que le dio a su hijo, pues le enseñaba sobre todo matemáticas, geografía, gramática, historia, inglés y francés; además, a su corta edad solía acompañar a su padre al campo y llevaba consigo un libro junto con un cuaderno para ejercitarse en la composición literaria (Hernández: 1956, p. 15).

Este tipo de educación no era un mero capricho de su papá por hacer de su hijo un genio, ni mucho menos; como se explicó anteriormente en el modelo educativo positivista predominaba una enseñanza sobre todo de las ciencias duras, por encima de las sociales y humanidades. Este ambiente en el que Ramos se desarrolló más o menos hasta sus primeros diez años de vida, fue interrumpido cuando su padre se trasladó a Morelia para impartir la cátedra de Anatomía Descriptiva en la Escuela de Medicina, por lo que esa atmósfera que vivió con su papá había llegado a su fin.

Sin embargo, eso no llevó a que nuestro protagonista dejará sus estudios incompletos, es justo en 1907 que acude por primera vez a una escuela para estudiar el sexto año de primaria. Acaba sus estudios de primeras letras a los 12 años, como lo hacían los niños del periodo. La vida de Samuel Ramos en Zitácuaro parecía correr con tranquilidad hasta la pubertad acompañadas de paseos

intelectuales, libros, y composiciones literarias cargadas de afectos positivos de parte de su padre. Juan Hernández dedica unas palabras respecto a la personalidad de nuestro autor en esa época y la califica como “extrovertida” al mencionar que:

[...] ese tipo de persona que, según Jung piensa, siente, obra y vive condicionado no por puntos de vista subjetivos, sino por circunstancias objetivas. Esta peculiaridad psicológica, que se insinúa en sus años infantiles, es la que situará su personalidad entre esas “naturalezas abiertas y tratables”, entre esos “caracteres accesibles, que se llevan bien con todo el mundo” y que “influyen sobre los demás y dejan que los demás influyan sobre ellos” (1956, p.17).

Recupero esta cita de Hernández ya que me parece adecuado mencionar que la personalidad extrovertida será una característica de Ramos que se generó por esta educación de parte de su padre, se puede afirmar que fue criado en un ambiente de clase media en el que tenía cubiertas sus necesidades básicas, lo que le permitió desarrollarse de buena manera en una etapa tan importante en la vida de cualquier ser humano como es la infancia. También esta característica extrovertida será de suma importancia cuando nuestro autor conozca a Antonio Caso y José Vasconcelos, quienes fueron en gran medida sus influencias filosóficas y por supuesto comience su aventura intelectual de delinear el contorno de *lo mexicano*.

Mientras Ramos vivía en Morelia los años de su adolescencia, en 1910 una agrupación de intelectuales se reúne en torno a un objetivo, a saber, la preocupación por el devenir de la cultura en el país este grupo fue conocido como el Ateneo de la Juventud. Según Enrique Krauze:

Hubo, en cambio, un grupo de intelectuales que desarrolló una intensa actividad cultural en los últimos años del régimen porfiriano y cuya influencia sería discernible, en distinta forma y medida [...] El núcleo central de este grupo lo formaban los abogados Antonio Caso, Ricardo Gómez Robelo, José Vasconcelos, el escritor dominicano Pedro Henríquez Ureña, el estudiante Alfonso Reyes y el arquitecto Jesús Acevedo. Todos ellos habían nacido en la época de los ochenta (1976, p. 47).

La descomposición del positivismo en México

Este grupo de intelectuales proponía una apertura de la cultura, sus influencias se podrían rastrear en las últimas corrientes y expresiones artísticas provenientes de Europa. Esto quiere decir que a pesar de haber sido educados en su mayoría bajo las reglas del positivismo, no se quedaron en ese molde, sino que decidieron abrir sus ojos hacia nuevos horizontes. El ambiente intelectual del

positivismo empezaba a dar, en este punto, sus primeros signos de debilitamiento (Krauze: 1976, p.48).

En parte, se debía a que muchos de los maestros positivistas eran de una edad muy avanzada y muchos de ellos dejaron de dar clases o fallecieron, con ello se abrió una brecha importante para que estos jóvenes intelectuales pudieran formar parte del cuadro de profesores de varias instituciones en la capital. Dentro de los miembros del Ateneo de la Juventud hay dos figuras centrales para el desarrollo intelectual de Samuel Ramos, uno era el reconocido Antonio Caso que destacará en el campo de la filosofía de la historia, y el otro era José Vasconcelos más centrado en la tarea de la educación.

El ambiente intelectual en torno al positivismo comenzaba a cambiar y con ello empezaron las críticas de los intelectuales, las cuales fueron claras y concisas; de las más destacables son las que se dirigen a la filosofía, sobre todo las de Antonio Caso y José Vasconcelos contra el positivismo, como sucedió en las famosas “Conferencias del Ateneo de la Juventud”, en especial en la polémica que Caso entabló con el ingeniero Agustín Aragón por las ideas contrarias que este expresó hacia la recién inaugurada Universidad Nacional (Matute: 1999, p. 26). Sobre esta polémica se puede comentar que Justo Sierra como ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes del Gobierno de Porfirio Díaz y en el marco por las fiestas del Centenario de la Independencia de México, fundador la Universidad Nacional, fue aplaudido por mucha gente y fue, también, criticado por tantas otras.

El positivismo como doctrina educativa resultó confiable y eficaz, pero el régimen porfirista no llevó la escuela a las grandes masas del país; sí permitió que se expusiesen las ideas que habrían de llevarla. Dentro de sus limitaciones, los ministros de Educación como Baranda y Sierra hicieron lo máximo por extender esta educación. Pero la enseñanza positivista no se pudo hacer llegar a todos los habitantes del país, ni mucho menos rendir frutos tempranos. Su eficacia quedó confinada a núcleos muy reducidos de estudiantes (Zea: 1992, p. 293).

Entretanto, la implantación del orden positivista se encontraba inaplazable, no se podía esperar al transcurso de una generación, ni tampoco confiar en los resultados más o menos dudosos de esa educación. Los adversarios estaban derrotados, pero no vencidos y empezaban a cobrar nueva fuerza (de Gortari: 1992, p.137). En la escuela y en las instituciones públicas de cultura se fueron gestando muchas de las ideas que animarán a la nueva generación. A esto abonó el mismo

porfirismo, que las hizo posibles al permitir orientaciones pedagógicas que iban a acabar por poner en crisis a la educación positivista (Zea: 1992, p. 292).

Los representantes de esta escuela tuvieron dificultades para implantar el orden que buscaban, por lo cual, esta disposición se la fue apropiando la religión. En cuanto al progreso, solo fue sostenido como bandera política por los “científicos”. No obstante, tenemos que reconocer la eficacia de su función en un punto importante: el positivismo sirvió al régimen porfirista como ideología, y con ello, pudieron acorazar y atrincherar las conquistas burguesas, logradas a través del movimiento liberal (de Gortari: 1992, p. 139).

La crítica de José Vasconcelos en 1910 al positivismo fue más moderada. Ya que de manera más cautelosa criticó al positivismo como doctrina política, pero sin ningún temor admiró la campaña educativa que había comenzado Gabino Barreda, esto lo comentó en su conferencia “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas”. Tanto Caso como Vasconcelos, pudieron ver beneficios originados por el positivismo, sobre todo en el avance educativo que este modelo había comenzado; sin embargo, al mismo tiempo creían que este inspiró la política del porfiriato. No obstante, otro grupo de positivistas, entre los que se encontraban el Ingeniero Aragón, Francisco Bulnes y José Torres, se negaron a aceptar la idea sobre que el positivismo era la doctrina del Gobierno, ellos ponían como uno de sus argumentos que Porfirio Díaz había expulsado y destituido a Gabino Barreda y que este había trabajado siempre en forma independiente de la influencia oficial (Zea: 1968, p. 293).

Creo que estos intentos por parte de algunos grupos de positivistas no eran más que simplemente intentos por distanciarse del Estado porfiriano que estaba en crisis. A principios del siglo XX surgen dos ideas sobre el positivismo mexicano, una de ellas era la que se unía al carro de la política juarista y porfirista; otra que lo considera independiente de los vaivenes políticos y que reconoce su influencia, pero que no identifica al positivismo con el porfirismo, al igual que comtismo y dictadura, y menos: comtismo igual a ideología política o positivismo comtiano igual a política educativa mexicana (Escobar: 1968, p. 17). Para los ateneístas el positivismo era una herramienta que sirvió como instrumento ideológico del cual se servía determinada clase social para justificar sus prerrogativas sociales y políticas (Zea: 1968, p. 31).

Esta idea del Ateneo sobre el positivismo la comparto, pues considero que el régimen de Porfirio Díaz se aprovechó de las ideas de esta doctrina y las aplicó para la realidad mexicana, y sí tuvo un

impacto efectivo fue en el terreno de la educación. Si bien había quien criticaba este modelo educativo sobre todo en la práctica pedagógica, la realidad es que ayudó a formar las bases de los siguientes planes y reformas en la educación del país.

Juventud en Michoacán y el primer gran maestro: José Torres Orozco y el psicoanálisis

Para el año de 1911, Samuel Ramos se incorpora al Colegio de San Nicolás fundado por Vasco de Quiroga en 1540, para el siglo XX era la Preparatoria de mayor prestigio e importancia en Michoacán.

El plan de Ramos era el de comenzar sus estudios de preparatoria y seguir el camino de su padre para convertirse en médico cirujano que era una de las profesiones con mayor prestigio en aquellos años. Parece que los efectos de la Revolución no impactaron en gran medida la vida de nuestro protagonista en su tierra natal por lo que pudo seguir con sus estudios sin problemas. Las efímeras influencias del joven Ramos en este momento fueron la poesía y la literatura. Los nicolaítas como se les conocía a los estudiantes de este Colegio desarrollaron una interesante práctica intelectual, respecto a esto Cayetano (1947, cómo se citó en Hernández, 1956) afirma que:

Desde los primeros comienzos del siglo XX se produjo en el medio estudiantil nicolaíta un movimiento literario de grandes proporciones. Lo llama “edad de oro de las letras michoacanas” [...] Fue la época de los grandes poemas de poemas inspirados y sentidos como *El último Cáliz* y *Sursum* de Donato Arnas López, y *Amor de sombrío* de José Ortiz Vidales entre otros [...] y surgieron las revistas literarias “Crisantema” “La actualidad” y “Flor de Loto” (1956, p. 20).

Mientras investigaba la historia de los jóvenes escritores nicolaítas encontré el libro de Cayetano Andrade *Antología de escritores nicolaítas* y comencé a recabar información sobre Samuel Ramos en esta etapa como estudiante en el Colegio; sin embargo descubrí que en el texto no hay ninguna referencia a Ramos como escritor nicolaíta. Esto me llevó a revisar con detenimiento esta etapa de su vida y darme cuenta de que quizá tanto la literatura como la poesía habían sido caminos pasajeros en la vida intelectual de nuestro autor. Esto lo confirmé finalmente cuando revisé la biografía hecha por Hernández ya que en ella se menciona que estas dos influencias no fueron lo suficientemente fuertes para desviarlo de su camino como médico cirujano.

Es el año de 1915, se presenta un hecho que considero crucial en la formación como pensador de Samuel Ramos; tiene ya diecisiete años y se halla cursando las materias del último año de la preparatoria para la carrera de médico cirujano. El “primer” gran maestro en la vida intelectual de nuestro protagonista fue José Torres Orozco, maestro en el Colegio. Nacido en 1890 en Morelia, Michoacán, Torres Orozco realizó sus estudios preparatorianos en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo, escuela conocida por su orientación liberal, que compartió con la mayoría de las instituciones similares de su tiempo del programa de estudios de corte positivista (Guadarrama: 2013, p. 1).

Torres Orozco se encontraba haciendo sus estudios superiores en medicina, al momento de entrar como maestro al Colegio, pero es llamado para impartir las materias de lógica, psicología, moral y sociología. Cátedras que enseñaba siguiendo los manuales de Stuart Mill, de Tichener, de Spencer y de Richard. Era, pues, un autorizado conocedor del positivismo, conocía a Augusto Comte y a Spencer como el mejor de los profesores de filosofía de la Escuela Nacional Preparatoria (Hernández: 1956, p. 24).

La primera persona que guía a Ramos en su viaje a través de la filosofía es Torres Orozco. Quizá debido a lo extrovertido de su alma, el joven se gana rápidamente la confianza de su maestro y, de ahí en adelante, se convertirá en su discípulo; lo que lo llevó a posicionarse a favor de la filosofía positivista de José Torres Orozco. Las influencias intelectuales del maestro se pueden encontrar principalmente en intelectuales como Darwin, Lamarck, Spencer, pero ocasionalmente aparece una lectura sobre la filosofía de Nietzsche, y aún más importante la psicología de Freud. Torres Orozco es considerado como uno de los primeros intelectuales que inician el desarrollo del psicoanálisis en México (Hernández: 1956, p. 25). Para sus clases en el Colegio de San Nicolás se sabe que consultó un gran número de lecturas sobre el positivismo, testimonio de lo cual se encuentra en el libro *Los datos de la filosofía* que fue publicado en 1970 como parte del segundo volumen de la colección “Un gran michoacano”, en él se establecen las ideas que marcaran su pensamiento en los siguientes años.

En este texto se afirma que el concepto de herencia es un tema recurrente en sus escritos. De este modo, Torres Orozco razona sobre los estigmas que pesan sobre los criminales los cuales están localizados en su sistema nervioso, desde donde se fundan los fenómenos psíquicos (Juárez: 2019, p. 4). En 1917 llegan a manos de Torres Orozco, los libros *Problemas filosóficos* y *Filósofos y*

doctrinas morales que Antonio Caso había publicado en 1915, cuya lectura resultaría, a lo largo de la vida de Torres Orozco en tres artículos críticos, estos son: “Consideraciones actuales sobre la filosofía de la intuición” de 1916, “El señor Antonio Caso y el positivismo” de 1917 y “La crisis del positivismo” de 1924, quedando el primero inédito hasta la fecha, mientras que el segundo fue publicado en la revista *Minerva* y el tercero quedó en manos de Samuel Ramos a la muerte de su maestro (Guadarrama: 2013, p. 2).

Conviene resaltar que Torres Orozco sentía profunda aversión por la filosofía de Bergson² y por la prédica que de ella hacía el maestro Antonio Caso en la Escuela Nacional Preparatoria: “En un ensayo polémico titulado “La crisis del positivismo”, se pronuncia contra Caso llamándolo predicador de la desorientación general, resucitador del misticismo primitivo, dialéctico mañoso que supo acomodar su dócil pragmatismo a las afirmaciones audaces de la Revolución” (Hernández: 1956, p. 28). Torres Orozco establece una férrea defensa del positivismo provinciano el cual estaba alejado de toda la influencia idealista de los miembros del Ateneo de la Juventud. José Torres Orozco defiende al darwinismo social y niega que el positivismo de Comte fuese la doctrina propia de la dictadura de Porfirio Díaz (Matute: 1972, p. 210).

Aún más, Torres Orozco señala que tanto Comte como Stuart Mill, Spencer y demás, habían elaborado sistemas políticos que poco tenían que ver unos con otros; entonces ¿cuál fue el sistema político positivista adoptado durante el porfiriato? Torres Orozco evade el debate y regresa a un viejo planteamiento: el positivismo fue una reforma educativa, por lo menos esa fue la labor de Barreda (Juárez: 2011, p. 84). Es interesante observar cómo una parte de los positivistas mexicanos defendían que el positivismo no era la base que legitimó al gobierno de Porfirio Díaz, mientras que otros como los del grupo del Ateneo así lo señalaban, pero a pesar de esa división de opiniones, todos convergían en el mismo punto, el de reconocer y, hasta cierto punto, el de salvaguardar la campaña educativa que emprendió Barreda.

El legado intelectual de Torres Orozco a Samuel Ramos se encuentra sobre todo en el uso de la psicología y el psicoanálisis para formular sus teorías filosóficas, finalmente su maestro no dejaba de ser un profesionista que se formó en el área de las ciencias de la salud. Una de estas influencias

²Para Mario Alzamora, “El valor del sistema bergsoniano, se halla, sin duda, en el contenido mismo de las ideas, en el método, en la finalidad que persigue: restauración de la sabiduría combatiendo enérgicamente contra el materialismo monista y los residuos del positivismo amparado en las tesis asociacionistas y la psicofísica” (1941, p. 144).

intelectuales la podemos encontrar en un escrito sobre psicología titulado “La neurastenia de los jornaleros”, donde Ramos se dedica a describir una patología psíquica que adquiere contornos específicos y manifestaciones particulares en suelo mexicano, la señala como una “enfermedad nacional” (Guadarrama: 2013, p. 10). En este breve ensayo señala que la neurastenia es un trastorno neurótico caracterizado por una fatiga excesiva e inexplicable que sigue de un esfuerzo mental o físico leve, que médicos europeos y norteamericanos habían observado en los campesinos de sus respectivas tierras (Guadarrama: 2013, p. 10).

Este uso del psicoanálisis por parte de Torres Orozco no era una mera coincidencia, sino que respondía a su formación como médico y es justo en esta época que los estudios en psiquiatría se volvieron relevantes en el país. La introducción de la psicología en México fue a través de Ezequiel Chávez³ quien, en 1893, fue nombrado el primer profesor de un curso de psicología en la Escuela Nacional Preparatoria (Avilés: 2014, p. 44). También el contexto nacional estaba poniendo atención en las enfermedades mentales ya que las personas que sufrieran de alguna de estas no podían ser incluidas en el precepto de orden y progreso del régimen porfirista.

Por ello, el Manicomio General “La Castañeda” fue un monumental complejo arquitectónico inaugurado en septiembre de 1910 por Don Porfirio Díaz en el marco de las pomposas fiestas del Centenario de la Independencia. Erigido en el pueblo de Mixcoac, cerca de la capital mexicana, con una capacidad para 1200 pacientes (Ríos: 2007, p. 78). Este era el lugar perfecto para la práctica de los estudiantes de medicina sobre la materia de psiquiatría (Avilés: 2014, p. 44). En cambio, la existencia del psicoanálisis y su impronta en la cultura nacional ha sido considerablemente menor, también en cuanto a su inserción simbólica en el pensamiento nacional, aunque debe observarse que su presencia ha ido creciendo desde mediados del siglo pasado (Capetillo: 2012, p. 7).

Una de las implicaciones que ha tenido el psicoanálisis para el pensamiento nacional es el de la pregunta del “ser” del mexicano. Iniciada en los años treinta, en el campo filosófico y en el contexto de la intelectualidad mexicana, surge una corriente de pensamiento: los estudios sobre la identidad del mexicano, que llegó a formar cierta tradición y a involucrar a filósofos, literatos,

³Ezequiel A. Chávez (1868-1949) fue un jurista y filósofo mexicano interesado en las cuestiones de la psicología educativa, la cual trabajó en diversos textos como *Ensayo de Psicología de la adolescencia* (1928) que forman una compilación de las clases que impartió en la Escuela Normal Superior desde 1922.

psicoanalistas y científicos sociales (Capetillo: 2012, p. 11). Analizar al mexicano desde el punto de vista de las teorías psicológicas y descubrir su verdadero ser es una de las teorías que Ramos formulará para que forme parte fundamental de la tesis en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

A pesar del legado del psicoanálisis que claramente se encuentra en Ramos y en su libro, hay diferencias con el de su maestro, ¿por qué Ramos no siguió con la línea psicoanalítica que pensaba José Torres Orozco? Algo que puedo notar de nuestro protagonista es que posterior a la enseñanza y la convivencia intelectual con sus maestros él siempre va a encontrar algo que criticarles, sobre todo lo que tiene que ver con su filiación positivista y en este caso Torres Orozco no fue la excepción.

La propuesta psicoanalítica de Torres Orozco, la auténtica propuesta que hace, cuando deja de lado la neurología y la psiquiatría, es decir, cuando se olvida de ese edificio teórico que había construido durante toda su vida y ve al psicoanálisis como una teoría que le habla sobre su conflicto, quedó arrinconada y escondida bajo el epíteto que le aplica Samuel Ramos unos pocos días después de su muerte: *filósofo positivista* (Juárez: 2011, p. 148). Desafortunadamente para José Torres Orozco en 1919 contrae tuberculosis lo que lo llevará a pasar sus últimos años de vida encerrado en un hospital, sin nada que hacer más que escribir hasta su muerte en 1925, con tan solo 35 años.

El pensamiento de Torres Orozco no tuvo una amplia difusión es por eso por lo que este autor quedó en el olvido. Uno de los pocos intelectuales que mantuvieron vivo su legado posteriormente a su muerte fue Samuel Ramos (Juárez: 2011, p. 87). Sin embargo, me parece que fue desmesurado que lo haya encasillado en ese campo del filósofo positivista, siendo Ramos no solo su amigo, sino, hasta cierto punto, heredero del pensamiento de su maestro, ejemplo de ello lo condensa el título del artículo que escribe tras su muerte: “El primer y último positivista” publicado por primera vez en la revista *La Antorcha* en 1925, que actualmente se puede encontrar compilado en *Samuel Ramos Obras completas II* (1990).

La impresión que Torres Orozco dejó en Ramos se expresó en las palabras que recoge Hernández Luna, que dicen lo siguiente: “Ese hombre, por el que siento admiración, perteneció a una escuela filosófica hoy definitivamente caduca. Esta posición ideológica que mantuvo toda su vida no fue obstáculo para que me entendiera con él, y lleváramos una amistad superior a discrepancias de opinión y polémicas sobre hombres e ideas” (Hernández: 1956, p. 25). Finalmente, el psicoanálisis

se convirtió con Ramos en un aparato que pretendía encontrar la singularidad del mexicano, una de las aristas que había surgido con la tesis de Torres Orozco fue la búsqueda de un carácter del mexicano, tarea que se realizó por filósofos y psicoanalistas mexicanos entre 1930 y 1960 (Juárez: 2011, p. 14).

Torres Orozco también le enseñó el uso de la psicología y las teorías del psicoanálisis, aunque Ramos no siguió al pie de la letra su pensamiento, sino que su influencia sería directamente la que retomará de Alfred Adler sobre la que hablaremos más adelante en este texto. Pero en esta etapa de su vida a sus diecisiete años el joven intelectual empieza con sus primeros atisbos en la filosofía.

El primer ejercicio filosófico: las charlas con Francisco Aranda

El tramo final de la vida de Samuel Ramos en Michoacán será como estudiante de preparatoria en el Colegio de San Nicolás acompañado de su amigo, el exseminarista, Francisco Aranda, que había hecho estudios de filosofía y teología en el Seminario Conciliar de Morelia (Hernández: 1952, p. 29). En este momento de su vida, quizá sin darse cuenta, empezaría a demostrar sus primeros rasgos como filósofo porque en las pláticas que sostenía con su amigo el tema recurrente era el de la religión, es decir, era una charla entre una persona prácticamente atea guiada únicamente por el pensamiento científico (Ramos) y otra que buscaba de alguna manera mostrarle el mundo de Dios y del conocimiento de la teología (Aranda).

Ejemplo de esto es cuando su amigo le aconsejó la lectura de los manuales del Cardenal Mercier y de Jaime Balmes y Urpiá, con los cuales empezó el ejercicio de la discusión filosófica, ambos autores tratan temas sobre la teología. En el caso de Balmes y Urpiá era un sacerdote inteligente y culto que había leído algunos autores cristianos, en especial a Santo Tomás, también a intelectuales como Kant, Hume, Descartes, Comte, Rousseau, Guizot y Owen. Fue un autor prolífico que no pertenecía a una corriente de pensamiento en particular, por lo cual, en sus obras abarcó temas relacionados con los campos del saber tan diversos como la moral, la religión, la política, la metodología de la ciencia, sociología, entre otros (Caamaño: 1998, p. 285).

Por el lado del Cardenal Mercier su labor se centró en la acción decisiva de la renovación de la filosofía de Santo Tomás. Quería una filosofía tomista repensada y viva, pero erigida sobre sus

propios principios, a su vez fundados en la evidencia, y proyectados en su desarrollo sobre los nuevos datos de las ciencias y de la cultura contemporáneas: un tomismo renovado en la fuerza de sus propias evidencias primeras, revitalizado en todo su vigor, y a la vez en su capacidad de asimilar en su sistema los auténticos aportes de las ciencias y de la cultura actuales (Desiri: 1976, p. 5).

Para la mala fortuna de Aranda, el joven Ramos representaba fielmente el modelo de educación positivista en México. Según Hernández, el pensamiento de Samuel Ramos en ese momento de su vida “era guiado por el valor del conocer que se situó por encima de todos los demás valores. Solo un camino ve en su vida: el conocimiento. Solo una meta alienta su alma: la verdad. Es el *homo theoreticus* que ha despertado en las recónditas entrañas de su ser donde yacía dormido” (1952, p. 32).

Samuel Ramos termina sus estudios de preparatoria en el año de 1915 y de alguna manera, posiblemente debido a la influencia tanto positivista de su educación como de su figura paterna, deja de lado sus aspiraciones e inquietudes filosóficas y sigue su camino como médico cirujano.

Una despedida prematura: Últimos momentos en Michoacán

La Escuela de Medicina del Estado de Michoacán se crea por decreto del 27 de diciembre de 1895, anexa al Colegio de San Nicolás, dependiente del gobierno del Estado hasta 1917 (Olivares: 2006, p. 25). Mientras Ramos estudia la carrera de médico cirujano dos hechos importantes marcarían el inicio de su camino hacia la filosofía. El primero fue la clausura de la escuela en 1917 a consecuencia de las perturbaciones políticas que en aquellos días agitaban al estado de Michoacán. Samuel Ramos piensa entonces en trasladarse a la capital de la República y proseguir en ella sus estudios médicos (Hernández: 1952, p. 34).

La situación por la que se decidió cerrar la Escuela fue que en los planteles profesionales del Estado (Medicina y Leyes) se recrudecieron las pasiones políticas que en la sociedad dividían a los partidos, por lo que el Gobierno del General Elizondo dispuso una clausura temporal de las Escuelas de Medicina y Jurisprudencia, ya que de seguir abiertas hubiera sido difícil mantener la disciplina de los estudiantes (Romero: 1937, p. 405). Durante el periodo preconstitucional (agosto

de 1914 – agosto de 1917) la Escuela de Medicina de Michoacán tuvo una existencia mediana; pues estuvo sujeta a las conmociones militares de aquellos días de zozobra y de angustia (Romero: 1937, p. 405). Los pocos alumnos que decidieron continuar estudiando son becados en la Ciudad de México para concluir sus estudios; entre esos estudiantes se encontraban en su segundo grado de medicina, Ignacio Chávez, Salvador González Herrejón y Samuel Ramos (Olivares: 2006, p. 26).

El segundo hecho importante en el camino de Samuel Ramos hacia la filosofía fue la lamentable muerte de su padre: “En el proceso de su formación intelectual, la muerte de su padre en 1917 no significa un hecho negativo, sino una paradójica afirmación de su individualidad; es el momento en que van a empezar a ponerse en claro las genuinas aptitudes de que está dotado su ser, es el momento en que va a comenzar a ser él” (Hernández: 1952, p. 39). Parece que la vida conspira para que Ramos deje su hogar y se ponga en marcha a la capital, con la idea de continuar sus estudios como médico cirujano; sin embargo, para sorpresa de él, este no sería el camino que seguiría su formación como intelectual, sino que nuevamente aparecería la filosofía y esta vez para quedarse.

1.2. La relación Samuel Ramos y Antonio Caso: la llegada a la Ciudad de México

La casaca de filósofo con la que Samuel Ramos se vestiría como intelectual para toda su vida se debe en parte a la presencia de la persona que en ese momento era el maestro y filósofo más importante en México, Antonio Caso, la relación y el aprendizaje que vivirá Samuel Ramos en esta época será definitorio en su acercamiento a la filosofía.

Antonio Caso y Andrade nació en la Ciudad de México el 19 de diciembre de 1883 y falleció en la misma el 6 de marzo de 1946, estudió Derecho como toda persona inclinada a las Humanidades en su tiempo, pero sin llegar a ejercer la abogacía, sino que en su vida se dedicó al trabajo académico e intelectual. Desde 1906 se identificó con los intelectuales que tres años más tarde formarían el Ateneo de la Juventud del que fue el primer presidente (Matute: 1999, p. 44). Antonio Caso desde la salida del cuadro de profesores de Pedro Henríquez Ureña en julio de 1914 se había convertido en el favorito de la vida académica de la capital, por lo que la votación para rector de

la Escuela Nacional Preparatoria le favorecía ampliamente. Entre 1915 y 1919 los profesores de las materias humanísticas se habían marchado del país debido a la Revolución, lo que generó un vacío en los cuadros de profesores en estas materias por lo que Antonio Caso se convirtió en guía de todas ellas; al mismo tiempo que Caso era rector de la Escuela Nacional Preparatoria era profesor de ética, psicología, lógica y de problemas psicológicos (Krauze: 1976, pp. 66-67).

En 1909 destacó por sus conferencias de corte antipositivista, que daba en el salón de “El Generalito” de la Escuela Nacional Preparatoria. La ética, la filosofía de la historia, la historia de la filosofía, la sociología, entre otras disciplinas y temas de investigación fueron lo que hoy se identificaría como sus “líneas de investigación”. Caso abrió el camino para una primera filosofía mexicana, pues introdujo autores antes desconocidos y formó legiones de discípulos de su doctrina intelectual (Matute: 1999, pp.44-45). En su aspecto más dogmático, la filosofía de Antonio Caso fue una filosofía sobre la vida, guiada por la intuición; en su parte más crítica, representa una continua y pujante polémica en contra de los excesos del intelectualismo y sobre todo, de los que representaban al positivismo (García: 1941, p. 11).

Para el año de 1917 en Ciudad de México y con la ayuda de un modesto empleo de practicante de medicina, el joven Samuel Ramos continúa sus estudios en la Escuela-Médico Militar, aunque ya sin mucha fe en ellos. Cursa el segundo y tercer año, hasta la caída del gobierno de Carranza, que generó una inestabilidad económica y social en la capital con repercusiones en la vida de nuestro protagonista que se vio obligado a suspender su trabajo y, por ende, sus estudios como médico. Por estos años Antonio Caso se encontraba en pleno apogeo como profesor de filosofía. Con ayuda de su talento y elocuencia, había logrado reunir un numeroso público que logró apasionarse por sus enseñanzas. Atraído por la actitud de Caso y la inquietud filosófica que traía de la provincia Ramos va a escuchar las lecciones que dicta el maestro (Hernández: 1956, pp. 38-39).

Pronto la palabra del prestigioso maestro se convierte en algo decisivo para su vocación intelectual. Desde sus años como preparatoriano había descubierto la filosofía por las pláticas de Torres Orozco y sus discusiones con el exseminarista Aranda. Las dos realidades objetivas, en primer lugar la de la medicina y en segundo lugar, la de la filosofía lo habían venido envolviendo en un dramático dualismo (Hernández: 1956, pp. 38-39).

Samuel Ramos es deslumbrado por el pensamiento de Antonio Caso, por lo que abandona la Escuela Médico Militar y pasa a la de Altos Estudios de la Universidad Nacional, donde estudia

formalmente filosofía hasta 1922. En la escuela de Altos Estudios⁴, Caso ejercía sin rival su magisterio; era el maestro por excelencia, el filósofo reconocido por todo el país (Vera y Ramírez: 1997, p. 255). Las lecciones de Antonio Caso parecerían dar una respuesta a nuestro joven intelectual Ramos.

Resulta interesante que Ramos abandona rápidamente su camino como médico, creo que esto se debe en parte a su primer contacto con la filosofía en la cátedra de su maestro Torres Orozco ya que es posible que haya dejado en nuestro autor una semilla que estaba empezando a germinar y que ahora bajo la figura intelectual de Caso terminaría por florecer y con ello marcar un rumbo definitivo en su camino hacia la filosofía.

La vida de Ramos para este momento llega a un punto de inflexión, pues estaba en una encrucijada intelectual, es decir, había tenido que abandonar de manera abrupta el Zitácuaro que representaba el lugar en el que se había desarrollado la mayoría de su vida. Llegó a la capital en la que el ritmo de vida era diferente. Además de esto, el ambiente intelectual de la época influyó en su decisión de abandonar su carrera como médico y llevarlo hacia el mundo de la filosofía, que anteriormente ya lo había enganchado sin éxito.

Pero Samuel Ramos no era el único joven intelectual que estaba atravesando por una transformación en su persona y pensamiento. Los estudiantes de la época revolucionaria, que en su mayoría era muchachos, vivieron en un desconcierto provocado por la barbarie que desató la Revolución, por ejemplo, para Daniel Cosío Villegas las clases, como las de Antonio Caso, ayudaban a mantener en ellos una cierta noción de existencia y de valor de la cultura que despertó una esperanza de que aquella situación terminaría pronto (Cosío: 1986, p. 57).

El ambiente intelectual de 1917, en la capital, se regía también por la promulgación de la Constitución de ese año, que había hecho que los intelectuales dentro de la Universidad escribieran con tintes políticos. En el caso de una mayoría de los intelectuales, entre los que se encontraba Antonio Caso, en un primer momento se interesaron más por hacer política cultural; sin embargo, a medida que la fase armada de la Revolución llegaba a su fin con la muerte de Venustiano Carranza, parecía que la estabilidad en todos los aspectos de la vida nacional estaba por comenzar

⁴La Escuela de Altos Estudios fue una institución fundada en 1910 a la par de la Universidad Autónoma de México, posteriormente en 1924 cambiaría de nombre a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En la Escuela de Altos Estudios se agruparon investigaciones y clases de aquellas disciplinas relacionadas con la filosofía y las letras.

y muchos utilizaron a la Universidad como un trampolín político. Esto definió en gran medida las aspiraciones de algunos de ellos en los años posteriores a la victoria de la Revolución Mexicana (Krauze: 1976, p. 98).

La Revolución Mexicana estaba en sus últimos años de lucha, esto provocó que en el círculo intelectual se empezara a discutir el efecto de esta en el escenario de las ideas. Pues para los intelectuales, no fue simplemente un movimiento armado en contra de la dictadura porfiriana y en pro de las libertades del pueblo, sino que fue un hecho más complicado de entender y que, a su vez, se tradujo en un profundo debate.

Se generó una controversia entre la idea de “la revolución ideal” y “la revolución material” que a su vez llevó a un conflicto interno de algunos intelectuales, sobre todo en el aspecto de la apropiación del pueblo como símbolo de la rebelión. En este nuevo ambiente había dos grupos; en primer lugar, el de los intelectuales y artistas de la vieja escuela que, con añoranza, recordaban la paz porfiriana y, por lo tanto, no vieron del todo mal el cuartelazo que había hecho Victoriano Huerta. En segundo lugar, estaban los más liberales, quienes, por un lado, aborrecían las prácticas del antiguo régimen, pero por otro, no estaban preparados para comprender el nuevo estado de cosas en el que el pueblo desempeñaba un rol medular en la reestructuración social del país (Avechuco: 2016, p. 36).

En el primer grupo de intelectuales es posible que estuviera Antonio Caso, mientras que en el segundo grupo se podría situar a Samuel Ramos. Esta desazón, como habría de esperarse, no se quedó solo en el terreno de las reflexiones y discusiones ideológicas y políticas, sino que migró a la parcela de las representaciones culturales, donde se expresó de formas muy diversas (Avechuco: 16, p. 37). Podría decirse que, con ironías, con afrentas, los ateneístas como Caso reaccionaron ante la Revolución como hombres que habían sido sorprendidos y luego expulsados por ella. Para 1915 la mayoría ya tenía 30 años, lo cual había ayudado a forzar en ellos un compromiso político seguido, en la gran mayoría de los casos de una derrota. La Revolución se les había presentado frente a frente cuando ellos ya tenían un pasado, fuera de tipo intelectual, profesional o político (Krauze: 1976, p. 59).

La Revolución Mexicana removió los cimientos del país, pero su fuerza no fue capaz de borrar del pensamiento de una gran parte de los intelectuales ni sus prejuicios sobre la clase baja citadina, el indígena y el campesino. Por más que la retórica revolucionaria hablara con frecuencia de una

ruptura con el régimen porfirista y el afrancesamiento en todos sus ámbitos, la realidad es que en muchos aspectos culturales hubo más bien una continuidad que resulta clave cuando se hace mención del concepto de violencia que predominó en la revisión que hicieron los intelectuales a la Revolución y que en los años de la posrevolución condicionó las reflexiones que se emprendieron sobre el saldo del movimiento y que será la base de una conflictiva relación dialógica en las representaciones culturales del mexicano de ese último periodo (Avechuco: 2016, pp. 30-32).

Para el año de 1922, Samuel Ramos está por terminar la carrera en filosofía, en este año escribe un texto denominado *Antonio Caso. Ensayos críticos y polémicos* en el que comparte algunos pensamientos acerca del último libro de su maestro, *Discursos a la nación mexicana* (1922) publicado en la editorial Porrúa hnos., actualmente se puede consultar en *Antonio Caso obras completas X* (1971).

En este texto, Ramos apunta a un reconocimiento del pensamiento filosófico de Caso; por ejemplo, menciona que el prestigio del intelectual mexicano ya es continental y de gran reputación, sus cualidades de pensador se escapan a la comprensión vulgar, ya que posee la característica que acredita a un hombre más como un filósofo que como mero profesor de filosofía. Ha optado por una idea o un conjunto de ideas centrales que configuran en torno de ellas todo su saber. Respecto a la “filosofía” de Caso, el joven Ramos, opinaba que el maestro se manifestaba como un hombre de su tiempo, es decir, que las corrientes del pensamiento contemporáneo marcaban la orientación de su pensamiento; esto no le restaba originalidad, todo lo contrario. Según Samuel Ramos basta con comprender íntimamente el pensamiento ajeno, pues al repensarlo se crea de nuevo y se hace propio. Esto sucede con Caso, es un intérprete original de la filosofía de su entonces (Ramos: 1975, pp. 228-229).

Finalmente, Ramos menciona que Antonio Caso es un verdadero sabio ya que comprendió que en un país que vive de la imitación, lo más importante es ser un sabio. Porque es el único modo de librarnos del fetichismo de la moda, y también de salvarnos del futurismo que nos llevaría, según el filósofo mexicano, al desastre. Esto pone de manifiesto el valor y la oportunidad de la propaganda filosófica del maestro Caso (Ramos: 1975, p. 232). Toda su obra es una invitación a sustituir a la frivolidad por la meditación seria y profunda. Samuel Ramos lo considera como el primer esfuerzo considerable para formar parte de la sabiduría en América. Decía que: “Nadie

como Caso ha hecho una labor tan excepcional por preservar la cultura en una vida sólida y duradera a través de un fundamento filosófico” (Ramos: 1975, p. 232).

Considero que estas últimas líneas de Ramos parecieran denotar en él ya una reflexión acerca del valor de la cultura en México y de cómo la práctica de la imitación estaba siendo un problema para que la verdadera cultura de *lo mexicano* pudiera existir en forma plena. Esta es una de las tesis principales que nuestro intelectual abordará en el *Perfil del hombre y la cultura en México*. Para 1922, Samuel Ramos se encuentra todavía en el edificio mental del casismo y reconoce que una figura intelectual como la de Antonio Caso es difícil de igualar en México, es un hombre que ha logrado crear una obra con originalidad, que es un completo conocedor de las ideas y corrientes filosóficas del momento.

Para Samuel Ramos su maestro había llegado a un nivel de comprensión que nadie más había logrado y por ende, creó un pensamiento original, pero su labor no queda ahí, pues estaba haciendo que esa doctrina filosófica se expanda lo más posible en favor de la preservación de la cultura, inclusive llevando a cabo un análisis de la realidad mexicana dictando que la práctica de la imitación podía mandar al desastre a la nación mexicana. Ramos es claro y califica a Antonio Caso como el filósofo más importante del momento en el país por lo que considera que sus ideas deben de ser ampliamente difundidas, sobre todo, entre los jóvenes estudiantes, poniendo en relieve que su filosofía es una invitación a dejar la superficialidad y ejercer un pensamiento más crítico y reflexivo.

Las lecciones del maestro Caso no sólo decidieron la vocación de Ramos por la filosofía, sino que vinieron a poner en entredicho a la educación positivista que había recibido en Michoacán de niño y como preparatoriano en el Colegio de San Nicolás; aquellas lecciones eran vitales contra el positivismo de Comte y Spencer, y por otra parte, una invitación a seguir el romanticismo y el pragmatismo filosófico de Caso. Es así como ante nuestro autor se presentaron varias interrogantes sobre si seguir la primera forma de la filosofía que conoció o, decantarse por la segunda, a la que Caso lo estaba invitando (Hernández: 1956, p. 42.).

En este punto de la vida de Samuel Ramos, el choque entre las dos formas de filosofía que conocía dio como victoriosa a la que estaba planteando Antonio Caso. Las lecciones filosóficas de Caso fueron definitivas para el filósofo en el que se estaba convirtiendo Ramos. Sin embargo, donde

creo que la relación intelectual entre maestro y alumno tuvo mayor impacto es en la polémica o ruptura que hubo entre ellos, sobre la cual ahondaremos en el siguiente apartado.

En el contexto nacional también estaban ocurriendo cambios ya que con el triunfo de la Revolución Mexicana comenzaba a configurarse un Estado soberano comandado por la nueva élite revolucionaria, la de los militares, que estaban plenamente conscientes de que para tener un gobierno estable y poner en marcha un buen programa de desarrollo económico se tenía que crear legitimidad (llámese como se quiera, consenso, hegemonía ideológica o enajenamiento). Para esa tarea se requería una mayor participación de intelectuales de diversas áreas de conocimiento como la literatura, la escultura, la pintura, la historia, la filosofía y el cine, entre otras (Knighth: 1989, p. 62).

Dicha tarea de creatividad es palpable especialmente a partir de los años veinte del siglo pasado, justo cuando el Estado inició un proceso de institucionalización en que encontró un poderoso respaldo en las construcciones culturales. A pesar de que los voceros del gobierno pregonaron su tolerancia ante cualquier clase de expresión artística, aun la más crítica, la realidad es que se fijó una poética legitimadora (Avechuco: 2016, p. 26). Es a partir de 1922 que la conciencia intelectual comienza a virar, por una parte, hacia la cultura alemana y el movimiento filosófico que en España acaudillaba Ortega y Gasset y, por otro lado, hacia la cultura marxista que Rusia empieza a propagar después de la revolución bolchevique de octubre (Hernández: 1956, p 88). En ese contexto histórico se empieza a hacer patente la pregunta en torno a la figura del mexicano y su alma y del valor de su cultura.

En el distanciamiento intelectual de Samuel Ramos con Antonio Caso quien primero alzó la voz fue nuestro autor y después se dio una modesta contestación por parte de su maestro en la que, básicamente, solo se defendía de los ataques de su discípulo. El terreno en el que Samuel Ramos se lanzó a la contienda fue el ensayo titulado “Antonio Caso” publicado en la revista *Ulises* el número correspondiente a los meses de mayo y junio de 1927, el ensayo comprende dos partes, una que habla del aspecto constructivo de la obra cultural de Caso; y otra que se refiere a su aspecto negativo.

Ramos comienza escribiendo que habría que poner en duda que Antonio Caso haya tenido la intención de formar algún discípulo, en el sentido estricto de la palabra. Porque en efecto, no se advertía en su enseñanza la intención de crear una academia filosófica, sino más bien, a semejanza

de Sócrates, declaraba el propósito de moralizar a la juventud y sacar de ella una generación de ciudadanos puros e incorruptibles. El pragmatismo que enseñaba Caso estaba relacionado con una existencia activa, es decir, que vivía de la acción y no de la simple contemplación (1975, p. 63).

Según Juan Hernández, en la primera parte del texto, Ramos reconoce que Caso representa en la historia intelectual de México el primer hombre dedicado francamente a la filosofía. Elogió la brillante campaña que comenzó frente al positivismo de Augusto Comte, importado a México por parte de Gabino Barreda, y hace notar que esta campaña de Caso lo llevó a elevarse a la genialidad magisterial, exponiendo sus lecciones con elocuencia, sirviéndose del gesto y de la mímica. Ramos declaró que Caso se había ganado un lugar de honor en la historia del pensamiento mexicano porque con su acción docente había preparado en público a los filósofos y abonado el terreno para aclimatar la filosofía en el país (1956, pp. 68-69).

Samuel Ramos explicó que Antonio Caso para 1915 había logrado formar fervientes seguidores que predicaban sus doctrinas o por el contrario silenciosos devotos que se limitaban únicamente a escuchar (Krauze: 1976, p. 70). Para Ramos, durante las cátedras impartidas por Antonio Caso no había lugar de su cuerpo que quedara sin actividad. Su cuerpo y su alma se ponían tensos para apoyarse en la tarea intelectual de la enseñanza. Con gran ejemplo renovó a la cultura de una manera más amplia, es decir, que la nutrió con reflexiones filosóficas acerca de la mexicanidad y estas a su vez integraban su personalidad. Era el primer contacto de nuestro intelectual con lo que se podía llamar un “espíritu crítico”, el de Caso (1975, p. 63).

En la segunda parte del ensayo Samuel Ramos se va a referir a los aspectos negativos de la filosofía de Antonio Caso. Todo surge a partir de la siguiente pregunta ¿Puede decirse lo mismo de las doctrinas que reflejan su actitud filosófica personal? (1975, p. 64).

Caso en su idea del pragmatismo y del intuicionismo se convirtió en un intelectual tan dogmático como el positivismo al que pretendía combatir, y que no separó claramente a la ciencia del positivismo lo que resultó en que sus ataques a la filosofía positivista estuvieron cerca de ser interpretados como un ataque a la ciencia. Para Samuel Ramos, Caso se repetía, no estaba al día en los temas y problemas de la filosofía contemporánea. Como en un escenario al estilo teatral su maestro presentaba a los héroes filosóficos, los cuales se recitaban en una frase magnífica para desaparecer sin más y encerrado en la formulas académicas acabó por perder la vitalidad que demostró en sus primeros años (Vera y Ramírez: 1997, p. 256).

Ramos es claro respecto a esto y su crítica es punzante, pues menciona que su anti-intelectualismo y sus simpatías por la intuición no son más que refugios que tienen la función de compensar su pobre debilidad crítica, por ende, la argumentación casi no existe en su obra. Así se conduce su espíritu hacia un nuevo problema, en vez de aventurarse a descubrir lo que nuevas ideas de la filosofía tienen para ofrecer, se guía por la solución clásica y la acepta literalmente sin previa asimilación; frente a las nuevas ideas capta lo que tienen de “clásico” y les hace perder su actualidad (1975, pp. 65-66).

Una actitud que observo en Samuel Ramos es que no tolera el nulo avance o progreso en el pensamiento de sus maestros, me explico, considero que nuestro protagonista fue una persona que siempre se interesó por conocer todo cuanto pudiera, esto se comprueba desde la educación que tuvo cuando pequeño en su contacto con diversas ramas del conocimiento, inclusive en otros idiomas. En su etapa como preparatoriano si bien tenía planeado el camino que quería seguir como profesionalista, accedió a todo tipo de saberes como el de la psicología, la literatura y la filosofía.

De esta forma, Ramos se dio cuenta de que había comprendido y abarcado todos los aspectos del pensamiento filosófico de Antonio Caso. Por lo mismo, es el momento en que decide dejar de vivir bajo el signo filosófico del casismo y buscar nuevos horizontes en el amplio panorama de la cultura (Hernández: 1956, p. 47). Continuando con la crítica, argumenta que a los libros de Antonio Caso les hace falta el movimiento discursivo: “Cuando se enfrenta con una interrogación, sin investigar primeramente, se transporta de un brinco ante un oráculo de la filosofía y nos comunica lo que ha escuchado, de manera textual, es decir, leer un artículo o libro de Caso se hace con el mismo interés con el que se leería una novela que comienza con el desenlace” (Ramos: 1975, p. 68).

Para Samuel Ramos, su maestro ha sido muy directo al ignorar todo lo que se ha pensado después de autores como Henri Bergson, Benedetto Croce, Émile Boutroux y William James. Posteriormente menciona que entre los asuntos que más han atraído el interés de Caso se encuentra la historia que rinde culto a los héroes y a lo heroico. Su pasión por este tipo de historia moralista con el objetivo de buscar vidas ejemplares, es decir, lo muestra como un seguidor de la historia de los grandes hombres como el historiador Thomas Carlyle (1975, pp. 66-67).

Para 1927 el pensamiento filosófico de Samuel Ramos está en plena reconfiguración debido a que en el contexto nacional estaban surgiendo nuevas corrientes e ideas sobre las cuales filosofar. Para mediados de los años veinte del siglo pasado el pensamiento nacional de los intelectuales se había

empezado a transformar partiendo de las bases del conocimiento de Ortega y Gasset y de las ideas marxistas, y alcanza su máxima expresión en jóvenes como Vicente Lombardo Toledano, Xavier Icaza, Daniel Cosío Villegas y Romano Muñoz (Hernández: 1956, p. 89).

Entonces se inicia una ruptura entre las dos conciencias: la afrancesada, cuyo baluarte representaba Caso, y la nueva, formada en una nueva corriente de la filosofía. De lo que se trata es de abrir la nación a nuevas perspectivas filosóficas y destruir hasta el último reducto de ese pensamiento anterior. El ensayo de Ramos contra Caso se podría considerar como el primer ataque de la cultura hispano-alemana a la tradición francesa (Hernández: 1956, p. 89). En contraparte, para Krauze las críticas de nuestro autor podrían servir mejor para entender al filósofo en el que se había convertido Ramos en 1927, que para explicar el Antonio Caso de 1915; sin embargo, el testimonio es útil como una descripción de todas las actitudes de Caso, que solo se revelaron a su discípulo Ramos luego de la estadía de este en Europa (Krauze: 1976 pp. 72-73).

Dentro de la crítica hacia Caso y su filosofía, Samuel Ramos finaliza su artículo con el siguiente párrafo:

El que [en] México sea desfavorable al cerebro, me parece una buena excusa para los mediocres; es, al contrario, una razón más para que las pocas cabezas fuertes que existen suplan el trabajo de las muchas que debía de haber. Las dotes poco comunes que demostró Caso tener cuando inició su actividad pública, le crearon una responsabilidad tanto mayor cuanto él hablaba. ¿Ha cumplido Caso, hasta lo último, su misión? No quisiéramos figurar entre el número de los que, quizá por una irremediable ineptitud a guiarse solos, lamentan que haya abandonado prematuramente su puesto (1975, p. 69).

Este fragmento del artículo deja en claro parte del rompecabezas mental del pensamiento de Samuel Ramos en 1927, y se puede argumentar que estaba insatisfecho con la personalidad filosófica que Caso había demostrado a lo largo de los años, además es interesante la actitud que tiene frente a la idea de que México es un país de mentes poco hábiles, esto le parece más bien una excusa y, por el contrario, argumenta que mentes como las de su maestro, al tener dotes sobresalientes para la reflexión filosófica, tenían la misión de compensar esa falta de pensadores más hábiles.

Recientemente publicado el artículo, el maestro Antonio Caso se mantuvo en silencio pero, pasados los meses y mientras la gran mayoría del círculo intelectual le daban la razón a Ramos, no hubo otra solución que salir a responder, para ello abandonó su lugar honorífico de maestro immaculado para contestarle al discípulo rebelde con el célebre opúsculo “Ramos y yo” un título

que hacía referencia al libro de *Platero y yo* de Juan Ramón Jiménez. El opúsculo para Juan Hernández es como la “apología de Caso” porque da la impresión de haberse redactado después de leer la *Apología de Sócrates*. Su lectura produce la impresión de que Caso quería corregirse en su actitud de Sócrates frente a las impugnaciones de su acusador Melito; sin embargo, y guardando las proporciones entre el acusado y el acusador ateniense, podría decirse que el ensayo *Ramos y yo*, es Sócrates (Caso) quien va a responder a Melito (Ramos) (Hernández: 1956, p. 77).

Juan Hernández rescata las palabras de Antonio Caso en las que solo se limitó a decir que las “incongruencias” y los “errores de Ramos le recordaban aquellos días “de lucha con la filosofía oficial, que era el positivismo”. Entonces había “más generosidad y más cultura” que ahora (1956, p. 78). Eduardo García menciona que las críticas sobre Antonio Caso respecto a que carece de originalidad y que solo ha sido gran expositor y un maestro incomparable, pero se le reprocha que no haya construido un sistema filosófico; estos cargos revelan un desconocimiento de la vasta producción del maestro y de la naturaleza de sus tareas filosóficas (1941, p. 15).

La revisión del casismo fue para Ramos algo así como la proclamación de su independencia mental, como la declaración de su derecho a pensar por cuenta propia y, por ende, la recuperación de los dominios de su personalidad. Solo que este acto de soberanía intelectual no cambió la disposición extrovertida de su alma y pensamiento (Hernández: 1956, pp. 94-95). A pesar de eso, es innegable que la reflexión sobre México y *lo mexicano*, incluso acerca de la posibilidad de crear una filosofía nacional, no era nueva pues tenía en Caso el eminente predecesor.

En efecto, Caso en 1922 había publicado sus *Discursos a la nación mexicana* y dos años después *El problema de México y la ideología nacional* en ellos explicaba cómo era que los problemas del país nunca se habían solucionado verdaderamente (Vera y Ramírez: 1997, p. 260). Esta es una de las ideas principales que Ramos recupera en *El perfil...* cuando se refiere a que los accidentes⁵ en las etapas más coyunturales de nuestra historia, desde la Conquista hasta el momento en el que él habla y, por supuesto, en las siguientes etapas históricas no se pudieron solucionar y afectaron negativamente la representación del mexicano y por ende de su cultura.

⁵ Esta noción del accidente tiene relación con la teoría del ser y el accidente de Aristóteles que explicaba que tanto la suficiencia como el accidente son entes *per se*. Pero la suficiencia o sustancia *es*, lo que se traduce en que los accidentes son *ser*. La mejor manera de abordar la teoría de la filosofía de la sustancia y el accidente es desde la metafísica, es decir, desde la perspectiva del ser (Irizar y Medina: 2015, pp. 32-38).

El distanciamiento intelectual de Samuel Ramos y su maestro Antonio Caso es un hecho vital en la formación como filósofo de nuestro protagonista. Considero que hubo dos causas que llevaron a esta ruptura ideológica, la primera se encuentra en el contexto nacional y en el cambio de las ideas que se estaba dando en los años veinte del siglo pasado, era una afrenta a la anterior filosofía de la cual Caso representaba su mayor figura, la conciencia nacional de los intelectuales estaba empezando a ver con buenos ojos las propuestas de personajes como José Ortega y Gasset que parecían romper con el molde de las ideas afrancesadas que había difundido y defendido Antonio Caso. Ideas de las cuales inevitablemente Samuel Ramos era heredero, pero que no estaba dispuesto a seguir predicando. La segunda causa del distanciamiento es la actitud y la personalidad de nuestro autor, elementos que también jugaron un papel importante en esta controversia; es probable que la actitud de Ramos se encontraba en una disposición de seguir adquiriendo conocimiento de las nuevas formas de filosofar que le estaban llevando a conocer nuevos mundos, esto será un elemento recurrente durante toda su formación como filósofo.

Finalmente, se podría argumentar que este desapego intelectual de Ramos con Caso, fue una historia muy parecida a cuando realizó el balance sobre la obra de Torres Orozco y es que la crítica de nuestro autor, hasta cierto punto, estaba justificada debido al pensamiento y el contexto de la época en la que vivía. También considero que en la crítica a Antonio Caso, Ramos tiene parte de razón en decir que este se quedó atrapado en su propio mundo filosófico, pero a pesar de haberse quedado rezagado en cuanto al conocimiento de las nuevas corrientes filosóficas, creo que Caso representó la figura intelectual más importante de la filosofía en México hasta ese momento; indiscutiblemente fue él quien dio los primeros pasos en el camino por el que después Samuel Ramos andaría.

Interpreto que la separación de Ramos con Caso se convierte más en una acción de independencia intelectual y búsqueda de nuevos horizontes filosóficos porque la idea de la imitación en la cultura mexicana que Samuel Ramos desarrolla en *El perfil...* tiene su antecedente y figura principal en Antonio Caso. La crítica a la imitación de la cultura francesa en México es uno de los argumentos más interesantes de nuestro protagonista, y sobre ella se hará un análisis a profundidad en el siguiente capítulo de la tesis.

Ahora me surge la siguiente pregunta ¿Será que las otras dos influencias filosóficas de nuestro protagonista, a su salida del edificio intelectual del casismo, también terminarán con un balance

negativo? O, por el contrario, ¿nos encontraremos con un Ramos, quizá más maduro y preocupado por otros asuntos sobre los que filosofar?, pronto lo descubriremos. En el siguiente apartado analizaremos la relación intelectual con José Vasconcelos y el filósofo español José Ortega y Gasset.

La influencia filosófica de José Vasconcelos

Por los días en que Samuel Ramos empezaba a distanciarse del edificio mental del casismo se cruzó en su vida intelectual la influencia del maestro del Ateneo, José Vasconcelos, quien de cierta forma impulsó en nuestro protagonista nuevas inquietudes en torno a la cultura en México. En 1920 llega Vasconcelos a la Secretaría de Educación Pública. Este fue el tema dominante en las conversaciones de los intelectuales y de los universitarios (Hernández: 1962, p. 47). La fundación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) se encuentra profundamente ligada al pensamiento de Vasconcelos (Galván: 2016, p. 109).

Ramos fue uno de los colaboradores más cercanos en la obra educativa de Vasconcelos. Cerca de él vio desenvolverse una de las empresas más formidables de la historia de la educación en México. La campaña de alfabetización de las masas, sobre todo en la educación de los indígenas, con la reimplantación de los sistemas de Vasco de Quiroga y Pedro de Gante en la que los cuerpos de profesores misioneros recorrían las regiones pobladas por pueblos originarios. Hernández afirma que en este ambiente de educación nacional se permeó por completo de *lo mexicano* el espíritu de Samuel Ramos, extrayendo de esta vivencia importantes ideas que, años más tarde, habrían de dar vida a su destino de filósofo de la cultura mexicana (Hernández: 1962, p. 48).

La posrevolución le ofreció a Vasconcelos la oportunidad para actuar en el campo de la *praxis*. Es la Revolución victoriosa la que hace de Vasconcelos su ideólogo y orientador espiritual, acá se va apuntando el sentido nacionalista que le ha de caracterizar en todas sus expresiones, especialmente en las culturales. Desde la Secretaría de Educación Pública, Vasconcelos inició la gran tarea educativa del nuevo México que, al trascender a la América Latina, le hace merecer el título de “Maestro de la Juventud de América”. Es bajo los auspicios del gobierno posrevolucionario de Obregón, bajo la égida cultural de Vasconcelos, que surge el gran movimiento cultural nacionalista, del cual va a hacer la expresión filosófica Samuel Ramos (Zea: 1960, pp. 116-117).

José Vasconcelos impulsó y difundió un nacionalismo cultural que se convirtió en el modelo a seguir en los siguientes gobiernos posrevolucionarios. Él quería llevar el progreso a todo México, y su meta más ambiciosa fue la de tratar de “asimilar” al indígena en el desarrollo histórico del país (Gómez: 2017 p. 181). Defendió la idea de que la educación debía de ser la principal empresa del Estado; por ello, en su cargo como Secretario de Educación, convirtió esta misión en una verdadera cruzada educativa. Impulsó un tipo de nacionalismo cultural mexicano, el cual se proyectó en una escuela de alcance continental, ejemplo de ello fue el muralismo mexicano, con temas indígenas, mestizos y auténticamente mexicanos (López: 2005, p. 142).

La eficacia del muralismo mexicano radicó en su causa en favor de la construcción de la memoria colectiva, pero en gran medida su fuerza depende de su soporte y de una acción capaz de renovar su impacto sobre el espíritu del público. La pintura mural tenía años practicándose como actividad artística de México, pero el triunfo de la Revolución y los gobiernos posrevolucionarios hicieron posible el esplendor de esa expresión artística. Así, *lo mexicano* (su historia, sus luchas y sus ideales) se convirtió en el protagonista e inspirador del muralismo (Mandel: 2007, p. 53).

La idea del mexicano y de *lo mexicano* de Vasconcelos encontró un lugar en las expresiones de los muralistas, pero su pensamiento no se quedó solo en ese espacio. Esto dio como origen el imperativo de que se necesitaba de una enseñanza de aquellos que entendían, en favor de los que no sabían nada. Debido a esto propuso que se organizara un ejército de constructores que substituyera al de los destructores. Además de eso Vasconcelos insistió en la necesidad de que el deber más elemental de una sociedad era el de educar y alimentar a los niños por lo que se puso especial atención en la educación básica de los más jóvenes en el país. (Galván: 2016, p. 110).

Vasconcelos quería que los indígenas se integraran al devenir histórico de México; para ello, el concepto del “mestizaje” desempeñó un papel medular en su pensamiento. El mestizaje, en el ideario de Vasconcelos era el producto de la unión de las diversas razas, que a su vez debería de producir una “raza cósmica”, que era superior a aquellas que le dieron origen. De esta manera, el mestizaje era un motivo de orgullo lo que ya no se podía sentir como vergüenza o como un complejo nacional, como lo fue para los liberales del siglo XIX. Cuando Vasconcelos se refería a la idea de mestizaje, no tenía en mente una categoría biológica o genética, sino sobre todo lo pensaba en un carácter cultural, espiritual, de forma “cósmica” (Gómez: 2017, p. 181).

Esta era la concepción acerca de lo indígena en Vasconcelos y el muralismo se mantuvo bajo esta línea. Es con Jean Charlot en su pintura *La conquista de Tenochtitlán*, que por primera vez se muestra a la cultura indígena en términos de igualdad con la española. Su representación de la matanza de los mexicas en el Templo Mayor reveló su interés por el mundo prehispánico. Otro ejemplo es la *Alegoría de la Virgen de Guadalupe*, del artista Fermín Revueltas que incorpora un elemento iconográfico que rescata de la tradición popular la imagen de la virgen Guadalupana, venerada por el pueblo. Es en este proceso que la propia identidad del muralismo se preocupa por recuperar las tradiciones populares junto al pasado prehispánico (Mendel: 2007, p. 40).

Las ideas de Vasconcelos fueron asimiladas por Ramos quien recibió una serie de sugerencias acerca de la posibilidad de crear *una filosofía de lo mexicano*. Estos principios pueden tener su antecedente en el libro del intelectual mexicano *La raza cósmica*. El libro, publicado por primera vez en 1925, es un ensayo de Vasconcelos donde nos menciona que existe una cuarta raza⁶ que debía estar formada por todos los iberoamericanos, con las otras cuatro razas anteriores, esta se convertiría en una universal, una raza cósmica. Aquí Vasconcelos expone una filosofía iberoamericana, mientras que Ramos movido por la misma preocupación y dentro de sus propios límites, expone más tarde una filosofía mexicana, convirtiéndola en la labor central de su vida (Hernández: 1962, p. 50). Para Hernández el parentesco entre el pensamiento de Ramos y Vasconcelos es manifiesto.

Esta afirmación me parece correcta, pero iba a ser Samuel Ramos el que encontrase y diese a este pensamiento un fundamento filosófico, de acuerdo con las últimas expresiones de la filosofía por excelencia, en especial la de Ortega y Gasset. Este fundamento lo iba a dar el historicismo, el evolucionismo y, más tarde, otras corrientes similares hasta el existencialismo (Zea: 1960, p. 117). Ramos desde su circunstancia ha de filosofar sobre el mexicano y su cultura. La parte de su crítica se centra en la imitación de los modelos europeos, sobre todo a la cultura francesa, además de eso, Samuel Ramos, hace hincapié en la relación entre lo humano concreto con lo humano universal, se podría decir, que *El perfil...* es una pugna en contra el nacionalismo estrecho, del nacionalismo

⁶Las razas a las que hace mención Vasconcelos en su libro son las siguientes: la raza negra originaria de África y la más antigua de todas. La raza indígena o cobriza originaria de América y parte vital de mestizaje latinoamericano. La raza amarilla proveniente de Asia, una cultura conservadora y cerrada, pero de gran capacidad intelectual. La cuarta raza es la “raza cósmica” que debía de ser la fusión de los latinoamericanos con las otras anteriores, pero esa mezcla no era en el sentido biológico, sino espiritual y cultural.

del que se pone como enemigo al europeo en general, a pesar de sus pretensiones de universalidad (Zea: 1960, p. 121).

Tanto Samuel Ramos como José Vasconcelos son dos autores que comparten un pensamiento similar, si bien el texto de Vasconcelos va dirigido precisamente a hacer un reconocimiento y un llamamiento a la raza iberoamericana para convertirse en una raza universal. Existe en Vasconcelos la idea de hacer una cultura original, que al mismo tiempo se extienda a lo largo del continente. La idea de Vasconcelos es más amplia, ya que ambicionaba poder incluir a todos los pueblos latinos, en su momento afirmó: “la pugna de la latinidad contra sajonismo ha llegado a ser y sigue siendo en nuestra época; pugna de instituciones, de propósito y de ideales” (Vasconcelos: 1925, p. 17).

Por su parte la propuesta de Ramos es más modesta en el sentido de que se ha pensado únicamente en los límites del territorio nacional. Pero lo que es evidente es que late en ambos autores el mismo estado de ánimo de la época. Según Hernández, es indudable que muchas de las páginas de *El perfil...* deben de haberse empezado a pensar bajo el contacto de esta preocupación sobre la cultura iberoamericana, que en ese entonces fue absorbida de la esencia del pensamiento de Vasconcelos (Hernández: 1952, p. 51).

La Antorcha: la conformación del pensamiento acerca de una filosofía mexicana

El colaborar en *La Antorcha* fue una gran lección de moralidad para Samuel Ramos. Hernández menciona que: “Allí aprendió a ser un leal amigo, además de convertirse en luchador de distintas causas, templó su espíritu en el combate contra la inmoralidad de los poderosos; aprendió a no convivir con la estupidez de los políticos y con la demagogia de los oportunistas, y comenzó por moldear su conciencia y personalidad que tanto caracterizó a su persona” (1952, p. 52).

La Antorcha fue una revista fundada por Vasconcelos en octubre de 1924, después de su fracaso político en las elecciones para gobernador del estado de Oaxaca. A raíz de eso, el maestro del Ateneo decide fundar esta publicación con una clara tendencia hispanoamericana y al mismo tiempo combativa con el objetivo de desenmascarar las hipocresías del gobierno callista; sin embargo, sus intenciones se verían frustradas. Debido a que, a finales de abril de 1925, Vasconcelos

decidió realizar un viaje a Europa, dejando la dirección de la revista en manos de su discípulo Samuel Ramos (Díaz: 2021, p. 49).

Es el momento en que el pensamiento de Samuel Ramos acerca de la realidad de México empieza su camino, aquí es el primer momento en el que aparece genuinamente el autor, el filósofo de *El perfil del hombre y la cultura en México*. La revista bajo la dirección de Vasconcelos tenía una clara tendencia en sus publicaciones, y con Samuel Ramos no hay precisamente un cambio; sin embargo, lo que sí se modifica es la forma en la que esta se definiría así misma.

Sobre este cambio en el imaginario de la revista, Raúl Trejo en su libro *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos* comenta lo siguiente:

El primer número de la revista *La Antorcha* salió el 4 de octubre de 1924. Con periodicidad semanal, José Vasconcelos la subtituló en los siguientes términos: Letras, Ciencia, Arte, Industria. Desde esta fecha, hasta el 25 de abril de 1925, en que Vasconcelos se despide y dejaba a cargo a Samuel Ramos, se publicaron veintinueve números. En el siguiente número, el treinta, Ramos le cambia el subtítulo: Seminario de la nueva generación (2010, p. 242).

En este número Samuel Ramos escribe el artículo “*Incipit Vita Nova*” en el que dejaba claro las intenciones que tenía con la revista, pero además dejaba ver el estado de su pensamiento: “cuando recibí este periódico de manos de su ilustre fundador José Vasconcelos, tuve desde luego, la idea de convertirlo en un centro de atracción para reunir muchas energías dispersas, de los jóvenes que se han consagrado a actividades intelectuales superiores. Con este objetivo hice aparecer a *La Antorcha* como un periódico de la Nueva Generación” (1990, p. 246). Estas líneas de Ramos dejan en evidencia que la camada de nuevos intelectuales nacidos de la Revolución Mexicana tenía en mente que ellos podían cambiarlo todo, entre todas ellas, estaba la cultura, y su intención era clara llevar a la cultura mexicana a su máxima expresión, una idea que había empezado a germinar en el pensamiento de Vasconcelos.

Ramos continúa diciendo: “Yo he querido que contraigamos con nuestro país la obligación de formar un grupo que inserte sus fuerzas de cualquier clase que estas sean, en el trabajo doloroso de su organización moral e ideológica, y más tarde acaso, cuando esté suficientemente preparada, invertir en su organización práctica” (1990, p. 246). Aquí Samuel Ramos da la sensación de ser un intelectual que se encuentra consciente de su realidad, del contexto que lo rodea y pareciera entender que es en un momento coyuntural de la historia de México en la que es necesario actuar

en pro de la nación, sabiéndose herederos de un movimiento revolucionario, que en cierta manera le da la oportunidad de cambiar la realidad.

Nuestro protagonista argumenta: “Verdaderamente creo que nuestra obra debe principiar con un esfuerzo para pensar claro sobre todas las cuestiones. Hay que abandonar ya la retórica ampulosa y hueca y emprender un trabajo más prosaico, pero más efectivo de estudio y reflexión metódica sobre nuestros problemas. [...] En realidad nosotros somos la primera generación revolucionaria. Las recientes disputas periodísticas, revelan que en este malhadado país, hay una falta completa del sentido de los valores” (Ramos: 1990, p. 247). Estas líneas me recordaron a unas palabras parecidas del historiador Daniel Cosío Villegas quien también publicó en *La Antorcha* con el texto “La riqueza de México”:

Nosotros somos la Revolución. Y conste que no afirmamos haberla hecho. Entre los revolucionarios hay tres clases: los que constituyen la revolución, los que la han hecho con las armas y los que la explotan. Nosotros somos la primera categoría, porque nuestra ideología es la ideología de la Revolución, porque no amamos la paz sino la rebeldía, porque no creemos en la sabiduría oficial sino en la del esfuerzo diario: porque preferimos la educación a las obras públicas... Queremos revalorar todo, renovar todo (1925, p. 4).

Bajo la dirección de Samuel Ramos *La Antorcha* pretendía tomar un giro hacia publicaciones relacionadas con la historia de la filosofía; sin embargo, esta intención se vio truncada debido a que hubo una respuesta insuficiente de los intelectuales para unirse a la “nueva generación”. Por lo que nuestro autor decidió apostar por un nuevo cambio a partir del mes de agosto de 1925, para ello modifica la periodicidad de la revista a semanal, pero aún más importante reescribe el subtítulo por el de “Revista mexicana de cultura moderna”, en la editorial correspondiente sacó un ensayo detallado en el que daba una idea de las publicaciones de revista (Díaz: 2021, p. 61). Además, en “A guisa de prólogo” nos dejaba ver el filósofo en el que se había convertido para ese momento de su vida. Por ejemplo, habla de la situación en torno a las ideas y a la forma en cómo percibía a México y al continente en esa época:

Hace ya varios siglos que la América fue descubierta por Colón. Después de ese tiempo, hoy aún, no sabemos con precisión lo que somos. Vamos marchando en medio de la noche. Solo el genio puede iluminarnos. Necesitamos otro Colón que descubra la América por segunda vez. Entonces, para nuestra raza, procurar la crianza del genio es un deber. Porque, sépanlo todos, estamos ante este dilema: o el genio o nada (1990, p. 257).

Esta cita es reveladora porque nos encontramos ante un Ramos que cree que la única forma en la que podamos saber lo que somos realmente es por medio de un genio que venga a iluminar el

camino por el que andamos, me surge la pregunta, ¿acaso Ramos estaría pensando que ese genio podía ser él? Lo que sí podría asegurar es que en este momento existe en él una necesidad por saber cómo es el mexicano.

De igual manera en este texto Samuel Ramos escribe sobre su percepción acerca de la situación política en el país, argumentando que:

Empezaré denunciando que la mayoría de mis compatriotas aman la política no porque les importe el bien en general del país. La política apasiona al mexicano, porque allí puede satisfacer su instinto de crueldad. La pasión por la política es como la pasión por los toros, una pasión agnóstica. Es la voluptuosidad satánica de contemplar una lucha en la que cuando menos se destruye una vida. Hay que hacer algo urgente para detener ese vértigo que nos conducirá al suicidio nacional (1990, p. 256).

Creo que Samuel Ramos se mantuvo relativamente alejado de las pugnas políticas de la época, es decir, que no era parte de sus temáticas hablar sobre política, pero en este caso su análisis me parece adecuado y creo que la metáfora de los toros era una buena forma de describir el funcionamiento de la política mexicana en aquellos años porque el ambiente político estaba en un momento de establecimiento del régimen posrevolucionario en el que se estaban llevando a cabo campañas de desprestigio entre los políticos mexicano para hacerse de los cargos más importantes, la clase política estaba abandonado poco a poco los objetivos que habían llevado a cabo la Revolución y se concentraban más en definir al próximo sucesor presidencial y a sus allegados.

Samuel Ramos comenta sobre la cultura y propone una definición para esta, además de hacer hincapié en la importancia de la educación en México:

La cultura es una casualidad substancial del espíritu; no hay entre este y la cultura, la relación de continente a contenido; no se tiene, “en” el espíritu; el espíritu “es culto”. Naturalmente, la cultura puede adquirirse, aun cuando no con la memoria superficial, esa que en la escuela se aprende en la conjugación de los verbos. Pueden las ideas o los libros no dejar una huella precisa en el recuerdo; más para que enriquezca la cultura, deben de dejar una más profunda huella en todo el ser. Cada paso en la educación debe de ser un cambio que modifique sentimientos, ideas y gustos. La acción del hombre culto es diferente de la del hombre vulgar y por esto puede ser calificado de extravagante; pero es sincero; lo que hace está de acuerdo con lo que siente y piensa (1990: 258-259).

En este fragmento se esboza una idea acerca de cómo la educación podría ser una herramienta necesaria para una mejor comprensión de nuestra cultura, además de reconocer que un hombre culto, es preferible a uno vulgar; en estas líneas dejaba una señal de las temáticas sobre las que escribiría posteriormente en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Para complementar esto Irving Díaz argumenta que: “En este artículo iba impresa, como puede verse, una profesión de fe” (2021, p.

63). En este sentido diría Juan Hernández que Samuel Ramos, como Sanz del Río o Giner de los Ríos, en España, es un *krausista*⁷, es decir, que antepone los principios éticos a toda otra razón de vida (1952, p. 52).

Finalmente, ¿qué se podría decir acerca de lo que representó *La Antorcha* bajo el cuidado de Samuel Ramos?, aquí me parece adecuado el análisis de Díaz que describe lo siguiente:

La Antorcha es un triple símbolo: Inteligencia Pasión y Belleza. ¿Cualidades en contradicción? No, en síntesis, presentará siempre novedades. Solo que lo nuevo no está en las cosas, sino en el espíritu de ellas. Anuncio que parecía hacer eco del perspectivismo orteguiano. Finalmente, Ramos se cuestionaba ¿quién es es más moderno el que se ocupa de lo nuevo para juzgarlo con criterio de hace cien años, o el que juzga las cosas de hace cien años con criterio nuevo? El primero envejece hasta lo nuevo. El segundo renueva hasta lo viejo (2021, p. 51).

A pesar de la hostilidad del gobierno contra la revista, su éxito literario fue, en cierta medida, bueno hasta tal punto que les llegaron a acusar incluso en las pantallas de los cines, como argumenta Hernández: “por cierta campaña en contra de la imbecilidad de las películas; denunciarnos los disparates de la medicina oficial: injuriamos a los políticos; nos burlamos de los necios; en fin, hicimos la multitud de enemigos que acabaría por devorarnos. Pero peor que las enemistades de afuera, llegó a pesarnos la amargura interna. Malas ventas, socios desleales, traición en casa” (Hernández: 1952, p. 52). Considero que esto es parte del espíritu crítico de la época en la que los intelectuales nacidos de la Revolución estaban dispuestos a poner en revisión el contenido de la vida pública del país; sin embargo, al no contar con un apoyo económico de alguna institución o del gobierno, la revista no pudo sostenerse por mucho tiempo, pero al mismo tiempo esto fue la cualidad que hizo especial a *La Antorcha* pues no estaban supeditados a otro poder más grande que el de los mismos colaboradores de la revista y pusieron en práctica la crítica abierta.

Como pudimos comprobar la influencia de José Vasconcelos en Samuel Ramos no fue simplemente el contacto y la vivencia durante la campaña de alfabetización de las masas o el empuje intelectual que le dio la lectura de *La raza cósmica*, sí solo hubiese sido eso creo que la figura de Vasconcelos estaría en un escalón por debajo de lo que representó Antonio Caso en la

⁷El krausismo español, según Ricardo Sánchez: “no fue una escuela estrictamente filosófica, sino un complejo movimiento intelectual, religioso y político que agrupó a la izquierda burguesa liberal y propugnó la racionalización de la cultura española. Sus partidarios cultivaron con especialidad los temas de ética, derecho, sociología y pedagogía, y promovieron un vasto movimiento de educación popular que cuajó en la Institución Libre de Enseñanza. Más que una filosofía fue el krausismo español un estilo de vida que sustituyó los supuestos tradicionales de la religiosidad española por una moral austera, el cultivo de la ciencia y una religión semisecularizada” (1996, p. 825).

formación intelectual de nuestro protagonista. Sin embargo, la experiencia de lo vivido en *La Antorcha* me parece de suma importancia. Aunque la situación por la que nuestro protagonista se convirtió en el director de la revista se debe a un hecho fortuito sobre el que Ramos no tenía ningún control, es claro que esta vivencia le vendría a dar los toques finales a su pensamiento como filósofo.

Considero que Samuel Ramos al mando de *La Antorcha* pudo poner en práctica aquel conocimiento que venía cultivando desde hace varios años, es decir, filosofar acerca de la realidad en la que vivía y estoy de acuerdo con Hernández cuando afirma que esto fue una cátedra de moralidad para Ramos, pero también fue una cátedra acerca de la posibilidad de crear una *filosofía sobre lo mexicano*. Es en este momento que nuestro autor deja de pensar en conceptos abstractos y universales es que empieza a pensar en torno de algo más concreto acerca de la importancia de una adecuada educación en el país, acerca de cómo se percibían los mexicanos de principios del siglo XX y de qué trata específicamente su cultura. Podría afirmar que en este momento nuestro protagonista llega a un punto de madurez intelectual y empieza a trazar en su mente su pensamiento original que se verá posteriormente reflejado en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

La influencia de José Ortega y Gasset: el historicismo orteguiano en Ramos

A diferencia de las dos anteriores influencias filosóficas de Samuel Ramos, el contacto con las ideas del filósofo español José Ortega y Gasset se dio únicamente a través de la lectura de los libros *El tema de nuestro tiempo* (1923) y *Meditaciones del Quijote* (1914), y de la llegada de la prestigiosa *Revista de Occidente* a suelo mexicano. Sin embargo, esto no le resta importancia a la figura del filósofo español. Considero que este hecho llevó a nuestro protagonista a absorber únicamente las ideas de sus textos, por lo que no podemos encontrar en él un sentido de crítica como lo había hecho antes con sus maestros Torres Orozco y Antonio Caso, además puedo afirmar que Ramos en este momento de su vida ha alcanzado un grado de madurez intelectual que le permite tener una mejor conciencia sobre las ideas que lo influyen; en este caso particular tras la lectura del pensamiento de Ortega y Gasset, estas ideas serían definitorias en su forma de pensar.

La influencia de las ideas del filósofo español llevó a Ramos a salir de forma definitiva del edificio mental del casismo, es el contacto con las ideas de un movimiento intelectual que había comenzado

en España y que después de la Primera Guerra Mundial se estaba haciendo notar cada vez más en México. Pero aquí surge la disyuntiva ¿por qué no solamente Ramos, sino gran parte de los intelectuales mexicanos nacidos de la Revolución veían con buenos ojos lo que Ortega y Gasset tenía para ofrecer en sus ideas?

Para contestar a esta pregunta es necesario hacer un breve recorrido tanto del origen de la *Revista de Occidente* así como del pensamiento orteguiano. La revista se fundó en el año de 1923 formando parte de varias de las iniciativas culturales del filósofo José Ortega y Gasset, según David Jiménez Torres, entre esos proyectos estaba la editorial Calpe, cuya “Biblioteca de las ideas del siglo XX” fue un antecedente fundamental para el nacimiento de la revista, porque el filósofo español dejó en claro sus intenciones de difundir en España un “organismo de ideas particulares” ya que percibía que la cultura europea de ese momento era distinta a la del siglo anterior (2023, pp. 1-2). El primer libro de Ortega y Gasset fue *Meditaciones del Quijote* en donde expresó su rechazo a las ideas tan cerradas que en ese momento caracterizaban a los españoles, esto debido a que la corona recientemente había perdido sus últimos territorios en ultramar lo que generó una crisis de identidad y un sentimiento de pesimismo (Díaz: 2021, p. 36).

Estas ideas surgen de una reflexión filosófica que se conoce como “el ser de España” que caracterizan a la generación del 98 perteneciente a la “edad de plata” española. Esta generación se sintió con la necesidad de repensar tanto la identidad española como el lugar de España en el mundo. Estos intelectuales asumieron una postura crítica ante las normas sociales y la situación política. Fue a partir de la derrota española contra los estadounidenses que gran parte de la sociedad española proclamaba un renacimiento moral y cultural, era el despertar de la conciencia nacional de la mano de la literatura. Entre sus integrantes se encontraban Miguel de Unamuno, Ramiro de Maeztu, Pío Baroja y Antonio Machado Ruiz (Gayubas: 2016, p. 1-4).

Aunque Ortega y Gasset propuso una ruptura con estos intelectuales en su libro, en realidad se podría decir que lo que hizo fue seguir esta línea de pensamiento para descubrir el ser de los españoles, pero ahora bajo la mirada de la filosofía. El filósofo español había vuelto de su estancia en Alemania y veía en el alma de sus compatriotas cierto provincianismo. Esto, en cierta forma, explicaba la actitud hermética de los españoles y como a consecuencia de esto sentían un rechazo por los cambios culturales que estaban ocurriendo en el continente, era como si España no perteneciera a Europa (Díaz: 2021, p, 37).

El influjo de autores alemanes en el pensamiento de Ortega y Gasset se puede localizar en Scheler, Dilthey, Husserl y en la fenomenología; estas influencias iban a constituir una renovación en el pensamiento orteguiano, pero también en la conciencia nacional española. De este modo, Ortega y Gasset decía que la poca cultura y la prevalencia de la ignorancia eran los mayores males de España, por lo tanto, la herencia alemana en el pensamiento ibérico fue una balsa de oxígeno, según Blanca Muñoz, “para un país que estaba cerrado a la inteligencia y a las sensibilidades” (2013, p. 53).

Complementando lo anterior, retomemos a Irvin Díaz quien menciona: “En síntesis lo que necesitaba España era un cambio de *sensibilidad*, es decir, un cambio de enfoque, de *perspectiva* para apreciar mejor su propio entorno, su *circunstancia* [...] era necesario refutar el concepto de *la verdad* en favor de *la perspectiva*, el de *la razón* en favor de *la circunstancia* y el de *la historia* por *el historicismo*” (2021, p. 39). Esta será la semilla que dejará Ortega y Gasset en el pensamiento español, pero el alcance de sus ideas no solo se quedó en su país.

Fue a través de la llegada de sus obras y de la *Revista de Occidente* que los intelectuales mexicanos tuvieron contacto con lo expresado por el filósofo español, y estas ideas sería definatorias en el pensamiento de Samuel Ramos. Pero antes de analizar el caso particular de nuestro protagonista me parece adecuado ahondar un poco en el contexto de las ideas en ese momento en México.

A partir de 1922 que las ideas de Ortega y Gasset se empezaron a discutir en el círculo intelectual, el primero en debatirlas fue Alfonso Reyes en su ensayo “Apuntes sobre Ortega y Gasset”. La llegada de las ideas del filósofo español coincide con las primeras manifestaciones de un nuevo modo de vida y, por ende, de una nueva conciencia nacional que estaba siendo expresada en las manifestaciones culturales como el muralismo. Surge una nueva forma de interpretar lo universal, pero haciéndolo nuestro (Gómez: 1987, p. 207-208).

Especialmente en México, sus ideas encontraron una buena recepción en donde varios intelectuales se convirtieron en seguidores y llevaban este pensamiento para la construcción de sus empresas culturales como en el caso de Samuel Ramos siendo director de *La Antorcha* (Díaz: 2021, p. 45). Lo que los intelectuales mexicanos encontraron en las ideas de Ortega y Gasset fue la idea de que la Revolución no había sido en vano, es decir, que el nuevo México que había nacido de ella era el auténtico (Gómez: 1987, p. 209). José Gómez argumenta que: “En verdad, no necesitaban los mexicanos largas explicaciones para comprender unos postulados teóricos que ellos habían llevado

ya con tanto éxito a la práctica, piénsese en la pintura mural. Sino que en Ortega y Gasset veían una confirmación de lo que ellos ya sentían” (1987, p. 208).

En el libro *El tema de nuestro tiempo* aparece un concepto de importancia en el pensamiento de Samuel Ramos me refiero al de “generaciones”. Ortega y Gasset en este texto invitaba a los intelectuales españoles de su época a dejar atrás las ideas de las generaciones anteriores ya que era consciente de que España no podía seguir acumulando pensamientos que ya no estaban a la altura de su tiempo. Acá Ortega y Gasset reflexionaba acerca del estado de las ideas en su país, además de hacer una invitación a sus contemporáneos a tomar una nueva dirección en favor de una ruptura con el pensamiento anterior (Díaz: 2021, p. 4-45). Esto quedó de manifiesto en la conciencia de los intelectuales mexicanos, sobre todo en la de Ramos quien, como ya mencioné, en 1925 le cambió el subtítulo a *La Antorcha* por el de “Seminario de la Nueva Generación” y esta era precisamente la intención de nuestro protagonista: hacer que sus contemporáneos abrieran su pensamiento a nuevas ideas que correspondieran con la realidad en que estaban viviendo.

Podría asegurar que Samuel Ramos terminó por configurar su pensamiento sobre una *filosofía de lo mexicano* debido a las ideas de Ortega y Gasset, y él así mismo lo confirmaría en un ensayo denominado “Nuevas direcciones de la filosofía, la influencia de Ortega y Gasset” publicado en *La Antorcha*. En este texto, Ramos dejaba de manifiesto la influencia de las ideas del filósofo español en su forma de pensar. Samuel Ramos comenzaba diciendo que:

Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraban infundado el anti-intelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En este ambiente de perplejidad, empiezan a llegar los libros de Ortega y Gasset y en el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*, encuentran la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*” (Ramos: 1990, p. 219).

Es cierto que existía una ruptura con el pensamiento de algunos de los intelectuales más destacados de la época, como sucedió con Antonio Caso. Sin embargo, disiento de Ramos en la idea de que los intelectuales se habían cansado de la filosofía de José Vasconcelos, yo considero que su pensamiento filosófico perduró más tiempo debido a que fue plasmado en las pinturas de distintos artistas del muralismo y que sirvieron como ejemplo del nacionalismo mexicano. En lo que sí concuerdo con él es que las ideas de Ortega y Gasset representaban una nueva guía en el pensamiento mexicano.

Samuel Ramos en “Nuevas direcciones de la filosofía, la influencia de Ortega y Gasset” (1990) continúa diciendo:

Por otra parte a causa de la Revolución, se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año de 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura mural con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela (1990, p. 219-220).

Esto último me parece de suma importancia porque considero que el nacionalismo mexicano tenía dos metas. La primera que dentro del territorio nacional el mexicano se pudiera definir, es decir, que se supiera lo que los convertía en mexicanos y, por ende, se comprendiera en qué consistía su cultura. La segunda, igual de importante, buscaba dejar en claro al mundo cómo era el ser del mexicano nacido a partir de la victoria de la Revolución. Coincido con Ramos en que México se había descubierto, sobre todo en el aspecto cultural y es porque la renovación que se dio sobre todo en este aspecto, después de la Revolución Mexicana, no tuvo precedente en el país.

Lo podría describir como que la cultura se encontraba en un lienzo en blanco que estaba a la espera de ser pintada con todos los materiales de nuestro legado histórico. Fue una tarea que involucró diversos intereses y distintas perspectivas ya que era el momento adecuado de plasmar lo que debía ser lo auténticamente mexicano, es decir, considero que una vez terminada la Revolución Mexicana se contaban con nuevos elementos históricos que servirían para construir la imagen del mexicano de esa época.

A todo esto, Ramos lanza una crítica a la filosofía nacional de ese momento:

Entretanto la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema de la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote* aquella generación mexicana encontraba una justificación epistemológica de una filosofía nacional (1990, p. 220).

En estas líneas de nuestro protagonista nace una de las problemáticas que lo llevó a escribir *El perfil...* porque para él no era posible que diversas disciplinas del conocimiento estuvieran empeñadas en esta tarea de establecer *lo mexicano*, mientras que la filosofía seguía en un plano abstracto o universal, teorizando todavía sobre el pensamiento de los autores europeos. Para Ramos este era el momento en que la filosofía podría aterrizar su vasto conocimiento para ayudar en la

configuración del *ser* del mexicano. El punto definitorio de la influencia de Ortega y Gasset en Samuel Ramos fueron las palabras que escribió el filósofo español en *Meditaciones del Quijote*: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (Ortega y Gasset: 1964, p. 30). Ramos argumenta que Ortega y Gasset defiende su derecho a hacer su propia filosofía, desde su punto de vista personal y bajo su propia perspectiva, por lo que él también tendría la posibilidad de hacerlo desde su propia mirada y así lo hizo.

Con estas ideas Samuel Ramos creyó que era posible hacer una filosofía sobre la circunstancia mexicana que sirviera para entender el ser nacional y su cultura. La valiosa enseñanza del pensamiento de Ortega y Gasset para México, y en el caso concreto de Ramos, fue el carácter de su pensamiento profundamente español y de su estilo (Hernández: 1952, pp. 63-69). Es decir, que le ofreció a nuestro protagonista las bases filosóficas y teóricas necesarias para comenzar con una verdadera aspiración tendiente a un pensamiento propiamente mexicano, a saber, entendió que era el momento adecuado para filosofar alrededor de la imagen nacional, si lo que se buscaba era entender por qué el mexicano es cómo es, estas y otras ideas similares se verían reflejadas en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*.

1.3. La experiencia europea: la confirmación del sentimiento de inferioridad para caracterizar al mexicano

Habiendo terminado las fiestas por el décimo aniversario de la Revolución Bolchevique en Rusia⁸, Samuel Ramos se desprendió del grupo que formó la delegación visitante para cambiar su rumbo hacia Colonia, Frankfurt y Viena en busca de ciertos intelectuales (Hernández: 1997, p, 209). Se cree que este viaje a Europa fue financiado por la UNAM, así lo confirmaría la esposa de nuestro autor, Adela Palacios, quien argumenta lo siguiente: “La universidad convencida de que Ramos tenía talento lo mandó a que estudiara filosofía” (1962, p.10). Ramos se dirigió a Alemania con la intención de encontrarse con Max Scheler que en ese momento era de los filósofos alemanes más importantes. Sin embargo, y para la mala fortuna de nuestro protagonista, la salud del filósofo

⁸Samuel Ramos durante su estancia por Europa visitó Rusia y ahí tuvo la oportunidad de conocer el nacionalismo bolchevique y la música del compositor Igor Strawinski. Pues la música era una de las facetas como intelectual que también interesaban a nuestro autor. Para saber más sobre esta época se puede consultar mi artículo “Samuel Ramos y Jorge Cuesta una mirada entre contemporáneos” en el que abordé esta cuestión de manera más extensa.

germano era delicada, es más, unos meses después de la visita de Ramos, Scheler murió a consecuencia de un paro cardíaco. Por esa razón no pudo escuchar sus cátedras y mucho menos establecer alguna relación. Su viaje lo continúa hacia Viena (Hernández: 1997, p. 214).

En Viena la situación sería distinta ya que la idea de Samuel Ramos era la de tomar clases con Alfred Adler para aprender más sobre su teoría del sentimiento de inferioridad. Para ese momento Adler era reconocido como uno de los tres grandes maestros del psicoanálisis. Ramos anteriormente ya había leído algunas de las obras del psicoanalista lo que lo llevó a interesarse por la teoría de los caracteres individuales y por la aplicación del sentimiento de inferioridad para hacer una caracterología del mexicano (Hernández: 1997, p. 214). Para 1927, Alfred Adler impartía clases en el Instituto Pedagógico de Viena, lugar en el que Samuel Ramos escuchó sus conferencias, destinadas a maestros, donde se exponían varios de los conceptos de sus teorías entre las que destacaban el sentimiento de inferioridad y también la importancia de una buena educación como un posible tratamiento para compensar y remediar esas deficiencias (Hernández: 1997, p. 215).

Considero que la parte más importante de la estancia de Samuel Ramos por Europa fue el contacto con Adler, aunque no directo porque hasta donde las fuentes documentales datan no hizo amistad o formó con él algún tipo de vínculo, sino que fue la confirmación de que las teorías psicoanalistas podrían servir para explicar el perfil del mexicano ideas que ya tenían un antecedente en su etapa como preparatoriano en el Colegio de San Nicolás en las cátedras de su maestro José Torres Orozco quien le proporcionó su primer acercamiento al psicoanálisis; para complementar esto Juan Hernández menciona que: “Aquellas conferencias y las visitas a las clínicas de psicoterapia adlerianas, confirmaron a Ramos la idea, ya concebida en México, de emprender una caracterología del mexicano, describiendo sus morbos y tribulaciones y explicándolos por el sentimiento de inferioridad” (1997, p, 215).

1.4. Último tramo: la filosofía de lo mexicano el legado intelectual de Samuel Ramos

Cuando Samuel Ramos regresó de su estancia por Europa en 1929 se mantuvo ocupado en varias actividades, entre ellas las clases que daba en la Escuela Nacional Preparatoria y como jefe de Extensión Universitaria; poco tiempo después sería nombrado oficial mayor de la Secretaría de

Educación Pública (SEP) (Palacios: 1962, p. 10). Este cargo sería su último contacto con el poder oficial ya que sucedió una polémica en torno a la revista *Examen* que le haría alejarse del mundo de la política y dedicar el resto de su vida a la educación y, sobre todo, a escribir en torno de la cultura, el mexicano y el arte.

La polémica en torno a la revista *Examen* se dio en 1932, durante este momento Samuel Ramos se encuentra trabajando dentro del gobierno, pero también fue invitado a colaborar en la revista conformada por un grupo de intelectuales de buen prestigio en las letras nacionales por sus ensayos y poemas publicados. Entre los personajes que integraban la revista estaban: Julio Torri, Xavier Villaurrutia, Salvador Novo, Jaime Torres Bodet, Jorge Cuesta, Ermilio Abreu Gómez, entre otros. (Hernández: 1997, p. 237).

En esta revista publicaría dos artículos haciendo uso del psicoanálisis a los que se les puede considerar como precursores del *El perfil...* se tratan de los ensayos “Psicoanálisis del mexicano” y “Motivos para una investigación del mexicano”. En estos trabajos Samuel Ramos argumentó que solo a partir del conocimiento del carácter del mexicano podían sentarse las bases para cualquier empresa de renovación cultural porque lo que había predominado en la historia de México era la imitación de los modelos europeos que habían desencadenado en varios problemas nacionales (Ruíz: 2015, p. 207). Sin embargo, y para la mala fortuna de Samuel Ramos, estos trabajos serían tomados como la excusa perfecta para atacar a la Secretaría de Educación Pública y al Secretario de Educación Narciso Bassols.

Detrás de los ataques estaban grupos religiosos, mercantiles y de diferentes escuelas privadas y católicas que utilizaron a Samuel Ramos como chivo expiatorio para socavar la imagen de Narciso Bassols quien había ordenado que se impartiera educación sexual en todas las escuelas públicas del país. Lo señalaron de ser el principal benefactor y protector de la revista *Examen*. Esta situación mediática llevó a Bassols tomar la decisión de pedirle a Samuel Ramos que renunciara a su puesto dentro de la SEP y lo mismo hizo con los cargos de otros intelectuales como Jorge Cuesta, José Gorostiza, Rubén Salazar Mallén, Xavier Villaurrutia y Carlos Pellicer. Finalmente, semanas después dejó la Secretaría de Educación Pública en manos de Eduardo Vasconcelos (Hernández: 1997, p. 257).

Sobre esto, Guillermo Sheridan recupera una carta de José María González de Mendoza para Alfonso Reyes en la que comentaba:

Parece que más adelante volverán a sus puestos [los integrantes de la revista], salvo Samuel Ramos, pues su “Psicoanálisis del mexicano”, en donde sostiene que en el fondo del espíritu mexicano existe un complejo de inferioridad, ha caído muy mal en ciertas “altas esferas”, donde se sostiene el criterio de que aún no ha llegado el momento de que un Ganivet mexicano diga verdades, sino que hay que exaltar el espíritu nacional aunque sea con hipérboles (Sheridan: 1999, p.).

Sobre esto Juan Hernández argumenta: “lejos de que la renuncia a sus cargos de educación menoscabara la personalidad del grupo editor y redactor de la revista *Examen*, los enalteció. Su salida de las filas de la burocracia les dio a todos los que lo integraban libertad para consagrarse a pensar y a escribir sus propias obras, algunas de las cuales dejarían honda huella en la cultura nacional”. (1997, p. 257). Considero que este fue el momento en que Samuel Ramos se decidió finalmente a escribir en torno a *lo mexicano*, si bien ya había dado indicios de esto anteriormente con los artículos que había publicado en diversas revistas. Podría afirmar que el que su persona y, por ende, sus ideas fueran objeto de la más pura y cruel crítica encendió en él un sentimiento o una pasión por hacer de su obra el tema central acerca del mexicano y su cultura.

La primera idea que se obtiene de la reflexión de Ramos en torno al lugar de la filosofía en el cuadro del nacionalismo es que él era consciente de que al filosofar, si se olvidaba de México se exponía a descartarse y por ende a no cumplir el objetivo de un buen filósofo. Por ello, creía que había que dialogar con la realidad nacional y buscar el “*logos*” de su estructura y por ende la “razón de ser” del mexicano y de su cultura. El resultado de esta reflexión se vería reflejada en sus libros, pero sobre todo, en su obra más célebre *El perfil del hombre y la cultura en México* publicada por primera vez en 1934 (Hernández: 1952, pp. 100-101).

Para 1933 Samuel Ramos dejó la revista *Examen* y también su puesto dentro de la SEP. En ese año contrajo matrimonio con Adela Palacios quien había sido su alumna en la Escuela Nacional Preparatoria en el año de 1927 (Palacios: 1962, p. 10). Desde ese momento estos serían los temas objeto de su filosofía, el mexicano y su cultura, la historia de la filosofía en México y el tema de la estética que se verían reflejados en textos como: *El perfil del hombre y la cultura en México*, *Hacia un nuevo humanismo*, *Historia de la filosofía en México* y *Filosofía de la vida artística* y sus opúsculos: *Diego Rivera*, *Más allá de la moral de Kant* y *Veinte años de educación en México* que forman parte su obra y de su legado como intelectual (Hernández: 1997, p. 258).

Se dedicó durante todos los días de su vida a la educación y a la escritura, ocupó diferentes puestos en la UNAM, por ejemplo de 1940 a 1944, fue jefe de la Oficina de Cooperación Intelectual. En 1944 obtuvo el grado de Doctor en Filosofía con la tesis titulada *Introducción a la estética* y, en seguida de eso fue designado como director de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad, cargo que desempeñó hasta 1952 (Palacios: 1962, p. 10).

En 1937 tuvo su primer y único hijo Samuel Ramos Palacios; sobre esto su esposa comenta que fue: “padre amantísimo, preparó a su hijo para ser todo un hombre que se convirtió en un ingeniero químico al servicio de PEMEX y catedrático del Instituto Tecnológico de Ciudad Madero, Tamaulipas” (1962, p. 11).

Samuel Ramos falleció el 20 de junio de 1959 a los sesenta y dos años, su cuerpo descansa en el Panteón Francés de la Piedad ubicado en la Ciudad de México. En palabras de su mujer, se encontraba en plena etapa creadora, por ello dentro del medio intelectual la partida de nuestro protagonista se hizo sentir. Ejemplo de esto fue el texto de José Vasconcelos titulado “oración fúnebre”⁹ en el que dejaba ver la admiración y la tristeza por el fallecimiento de Ramos con palabras como “príncipe del pensamiento” o “todo tenía aquel joven Samuel Ramos. Talento brillante y corazón de oro. A todos los que lo conocían, los ganaba para la admiración y poco después, para el afecto”, “filósofo y pensador de alto valor humano”, “su ausencia nos causas heridas nuevas en el corazón ya fatigado”, finalmente Vasconcelos termina el escrito con las siguientes palabras: “En la corriente vamos todos, pero hoy tenemos la certeza de que entregamos a la Historia, uno de los grandes la cultura nacional. Uno que será recordado por la posteridad” (Vasconcelos: 1959).

Se realizaron varios homenajes, en su mayoría fueron por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México, recordemos que esta institución fue su *alma mater* y en la que estoy convencido que se ganó un lugar especial dentro de los intelectuales más importantes de esta casa de estudios, así lo muestra por ejemplo un ciclo de conferencias titulado “Por la última generación de discípulos de Samuel Ramos” realizado en la Facultad de Filosofía y Letras el 16 de noviembre de 1959.

⁹El documento “oración fúnebre” se encuentra en el *Archivo Samuel Ramos* del Instituto de investigaciones filosóficas de la UNAM.

Otro homenaje fue por parte de la Escuela Nacional Preparatoria Número 5 en el año de 1961 en el que se llevó a cabo la “conferencia colectiva sobre el pensamiento de Samuel Ramos”. Un último homenaje fue el de la Escuela Nacional de Maestros en junio de 1963 que se realizó para conmemorar el cuarto aniversario de su muerte. Estos homenajes dejan la impresión de que el pensamiento de Samuel Ramos después de su muerte siguió vigente, y que hasta cierto punto era “escuela” en el sentido de que bajo varios de sus ideales se habrían formado otros intelectuales como los del Grupo Hiperión, en específico, filósofos como Leopoldo Zea o Emilio Uranga, cuyas obras serán otro de los objetivos de estudio de este trabajo de investigación y se pondrá a prueba nuestro análisis en el tercer y último capítulo.

El objetivo de este primer capítulo era conocer tanto las influencias filosóficas de Samuel Ramos como el contexto en el que se desarrolló como intelectual durante las primeras décadas del siglo XX, pues esto conformaría el pensamiento que, posteriormente, se vería reflejado en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Podría dividir la formación intelectual de Samuel Ramos en dos etapas. En su primera etapa nos encontramos al Samuel Ramos en su etapa de formación michoacana, tanto en su personalidad como en su pensamiento. Su primera educación provino de su padre, la cual fue bastante completa y en la que se incluían conocimientos en otros idiomas, esto denota una clara posición social y económica que contrastaba con casi toda la población de su natal Zitácuaro, que en su mayoría eran campesinos con nulos estudios; y es en ese ambiente de contrastes educativos, culturales y sociales en los que se desarrolló durante su infancia lo que posiblemente impactó su forma de pensar tanto al indígena como al mestizo. Después pasamos a su etapa como preparatoriano en el Colegio de San Nicolás, en Morelia, aquí Ramos empieza a tener contacto con nuevas corrientes de pensamiento, lo más importante de este momento fueron las lecciones de filosofía y la introducción a la psicología y a las teorías del psicoanálisis en las cátedras de su maestro José Torres Orozco.

En este momento de su vida Samuel Ramos no piensa en dedicarse a estudiar una carrera en filosofía, por el ejemplo de su figura paterna sigue el camino para ser médico cirujano. Sin embargo, hay dos hechos importantes que vendría a cambiar este rumbo en su destino. El primero fue que la Escuela de Medicina del Estado de Michoacán es cerrada por los disturbios de la Revolución Mexicana y, el segundo, la muerte de su padre que lo obligó a dejar su ciudad natal

para proseguir sus estudios ahora en la Ciudad de México, sin saber que el destino le tenía preparado algo diferente. De esta etapa lo más relevante es la cátedra de José Torres Orozco y los primeros pasos hacia el psicoanálisis.

Ya en la capital del país Samuel Ramos decide dejar la carrera de medicina para estudiar formalmente la de filosofía. Conecta con diversos autores como Antonio Caso y José Vasconcelos, a su vez, Ramos se convierte en un autor más maduro en personalidad y pensamiento que terminará por configurarse permeado con ideas tales como: el cientifismo y la objetividad; la evolución de la sociedad en semejanza a la de un ser humano; la idea en torno al circunsntancialismo del ser humano y el existencialismo y la práctica de la imitación irreflexiva y sus consecuencias negativas en el mexicano y su cultura. Estos elementos le dieron a Ramos las bases teóricas necesarias para poder emprender una filosofía en torno al alma del mexicano, y serán, en gran medida, las ideas que permearán a lo largo de *El perfil del hombre y la cultura en México*.

De su viaje por Europa y su estancia en Viena, las cátedras de Alfred Adler vendrían a confirmar la idea de que era posible utilizar la teoría del sentimiento de inferioridad para hacer una caracterología acerca del mexicano que daría como resultado los artículos “Psicoanálisis del mexicano” y “Motivos para una investigación del mexicano” que son los antecedentes de esta idea en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Finalmente, no puedo estar más de acuerdo con las palabras de José Vasconcelos respecto a la figura de Samuel Ramos, podría afirmar que fue un hombre único para su época y se convirtió en uno de los filósofos mexicanos más destacados del siglo XX. Describiría a nuestro protagonista con una personalidad amigable e infranqueable, serio, analítico y crítico, un tipo fiel a sus ideales. Considero que él ponía especial atención en los valores que reflejaban las otras personas para hacer amistad con ellos. Físicamente lo que revelan las fotos es que era un hombre de alrededor de 1.80 m., con un porte siempre pulcro, mirada seria, pero considerada, las fotos del archivo lo muestran vestido de un traje perfectamente acomodado que le da un toque de elegancia sutil.

Samuel Ramos tiene pensamiento e ideas propios de su época, rastrear este elemento fue el objetivo que guió este capítulo, el objetivo ha sido conocer el origen de sus ideas sobre el mexicano y su cultura los cuales se verán plasmados en su obra más reconocida *El perfil del hombre y la cultura en México*, texto que será el objeto de análisis en el siguiente capítulo.

Capítulo 2: Análisis de El perfil del hombre y la cultura en México

La principal pregunta que intentaremos responder en este capítulo es: ¿cuáles son las ideas principales que Samuel Ramos expresa en *El perfil del hombre y la cultura en México*?, las preguntas secundarias que abordaremos son ¿cuál es la historiografía de la época en la que abreva su concepción sobre la Historia y el desarrollo histórico de México?, ¿cómo interpreta el desarrollo histórico del país? y, finalmente, ¿cuál es su filosofía de la historia de México? estas preguntas tienen la intención de identificar qué tipo de positivismo y evolucionismo utiliza Ramos en su interpretación. Por lo que el objetivo del segundo capítulo será analizar la concepción de Samuel Ramos sobre la Historia y del desarrollo histórico del país, al igual que explicar sus teorías sobre la cultura mexicana y la *psique* del mexicano en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

La obra de Samuel Ramos ha sido un tema investigado en su mayoría por filósofos y literatos, pocos han sido los trabajos que se han abordado desde la perspectiva histórica. Sin embargo, eso no quiere decir que no sea posible hacer un trabajo desde la mirada del historiador porque en *El perfil...* Ramos explica sus teorías basándose en una *filosofía de lo mexicano*, pero este tipo de filosofía se ampara en una filosofía de la historia de México. Por ello, las partes en las que se divide este capítulo responden a la necesidad de conocer sus teorías sobre la cultura y el perfil psicológico del mexicano, pero también en descubrir qué ideas tiene acerca del trabajo del historiador y de la tarea que tiene que cumplir la Historia como ciencia.

El primer apartado de este capítulo se titula “La concepción de la historia de México en Samuel Ramos” en el cual se desarrollarán aspectos como las fuentes historiográficas utilizadas por Ramos, así como su idea sobre la ciencia histórica y el quehacer del historiador. Este apartado se incluye con la intención de entender cómo son interpretadas las referencias intelectuales que Ramos utiliza como base para su concepción sobre la Historia en México. Además de descubrir su concepción sobre el pasado histórico de México y su Filosofía de la historia, el segundo apartado titulado “El desarrollo de la cultura en México en la mirada de Samuel Ramos”, propone analizar su interpretación en torno a la cultura en general y la visión de México como un producto derivado. El tercero y último apartado “El psicoanálisis del mexicano: el uso de las teorías psicoanalíticas de Alfred Adler y Carl Jung para diagnosticar al mexicano” presenta el diagnóstico que hace

Samuel Ramos sobre el mexicano basándose en las teorías psicoanalíticas del sentimiento de inferioridad de Alfred Adler y la del inconsciente colectivo de Carl Jung.

De *El perfil del hombre y la cultura en México* existen cuatro ediciones, la primera de ellas la publicó, en 1934, la editorial Imprenta mundial, contaba con 153 páginas divididas en siete apartados. La segunda edición fue publicada, tan solo cuatro años después, en 1938 por la editorial Pedro Robredo. Ambas comparten algunas características: no cuentan con un prólogo, por lo que comienzan con el primer apartado “La imitación de Europa en el siglo XIX”. En la 3ª edición, publicada por Espasa Calpe en 1951, Ramos agregó seis apartados: “La pasión y el interés”, “Juventud utopista”, “La lucha de las generaciones”, “Cómo orientar nuestro pensamiento”, “La pedantería”, y “Justo Sierra y *La Evolución política en México*”. Con esto se aumentó el número de páginas del libro pasando de 153 en las dos primeras ediciones a 197 para la tercera y cuarta edición. Esta última fue póstuma, se publicó en 1963, por la UNAM y no presenta cambios importantes respecto a la anterior, solamente que en la cuarta edición en la segunda página, se incluyó una foto de Ramos con la inscripción de su año de nacimiento y muerte.

El perfil del hombre y la cultura en México es un libro en el que se reúnen textos publicados con anterioridad por Ramos en los que se trata ya el asunto del mexicano y su cultura. “La cultura criolla” apareció en 1930 en la revista *Contemporáneos* y “Psicoanálisis del mexicano” en 1932, en la revista *Examen*.

En cuanto a las diversas ediciones que se pueden encontrar hoy en otras bibliotecas del mundo presentamos algunas de ellas. En la Biblioteca Nacional de España cuentan con un ejemplar de la primera edición de Imprenta Mundial; en la Biblioteca Nacional de Argentina también cuentan con esta edición, pero en este caso es la de la colección Austral de la editorial Espasa Calpe de 1937. En la Biblioteca Nacional de Chile cuentan con dos ejemplares con la tercera edición de 1951 de Espasa Calpe y con la cuarta edición de 1963 editada por la UNAM. Esto denota que las diferentes ediciones del libro también llegaron a países de Latinoamérica del sur y España, lo que da cuenta de la buena aceptación que tuvo el libro en general en el pensamiento hispanoamericano.

Para el análisis de esta investigación la edición con la que vamos a trabajar es la tercera en su quincuagésima reimpresión de 2011. Las partes en las que se divide *El Perfil...* son dos. La primera es la exposición de cómo se ha configurado la cultura mexicana a lo largo de la historia e incluye los apartados: “La imitación de Europa en el siglo XX”, “La influencia francesa en el siglo XIX”,

“La cultura criolla”, “El abandono de la cultura en México” y “El perfil de la cultura mexicana”. La segunda parte consiste en el análisis psicológico del mexicano en los apartados: “Psicoanálisis del mexicano”, “La educación y el sentimiento de inferioridad”, “La pasión y el interés”, “Juventud utopista”, “La lucha de las generaciones”, “Cómo orientar nuestro pensamiento” y “La pedantería”.

La tercera edición del libro cuenta con un prólogo escrito por el propio autor en el que se dispuso a aclarar algunos comentarios que se le hicieron por el uso de la teoría del sentimiento de inferioridad: “La idea del libro germinó en la mente del autor por un deseo vehemente de encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura” (Ramos: 2011, p. 10). Ramos era claro y argumentaba que el sentimiento de inferioridad era un rasgo psicológico adquirido, es decir, que no era algo con lo que el mexicano naciera por defecto y mencionaba, que cualquier otra raza o nacionalidad, lo podría adquirir pero que, en el caso particular de México, se presentaba de una manera más general en la población.

El propio Samuel Ramos (2011) comentaba en el prólogo de la tercera edición que desde un primer momento, el libro fue bien recibido, por lo que las dos primeras ediciones se agotaron rápidamente no solo en México, sino en toda América *El perfil del hombre y la cultura en México* se convierte en una fuente de información recurrente para libros o artículos que tengan que ver con el tema la cultura en toda la región (Ramos: 2011, p. 9).

El análisis de *El perfil del hombre y la cultura en México* supone un reto porque en una lectura superficial parecería que sus temáticas centrales serían el desarrollo de la cultura en el país y el perfil psicológico del mexicano, y en efecto así es, pero al abordarlo desde la mirada del historiador es notable que Samuel Ramos apoya su *filosofía de lo mexicano* en una filosofía de la historia que es digna de ser explicada desde el punto de vista de la Historia. Es ahí en donde reside la novedad de esta investigación y será la característica que la vuelve diferente a otros análisis que se han hecho sobre Ramos y su obra¹⁰.

Por último, me gustaría aclarar el uso distintivo que haré de las palabras historia e Historia porque tiene dos sentidos diferentes dependiendo de la mayúscula o de la minúscula inicial de cada una. La palabra con h minúscula se refiere a la historia como proceso, es decir, al devenir de los

¹⁰Las obras más notables de Samuel Ramos son: *Hipótesis* (1928), *Hacia un nuevo humanismo* (1940), *Historia de la Filosofía en México* (1943), *Veinte años de educación en México* (1951) y *La filosofía de la vida artística* (1955).

acontecimientos históricos en la realidad. La palabra con H mayúscula es utilizada para referirse a la ciencia histórica, se hace esta distinción porque es la manera de analizar adecuadamente las opiniones vertidas por Samuel Ramos en torno a su concepción sobre la historia de México y la Historia como ciencia objetiva.¹¹

2.1. La concepción de la historia de México en Samuel Ramos

Como primer punto a explicar en el análisis de la obra está el de conocer cuáles son las fuentes, es decir, los autores y obras que alimentaron las ideas que constituyen *El perfil del hombre y la cultura en México*. Debido a que estas son la base sobre la que va a construir sus hipótesis acerca del desarrollo histórico del país y el estado de la cultura mexicana. La información de este apartado se organizó con base en una interpretación de las diversas ideas transversales del texto. Por ello, primero se hará referencia a autores latinoamericanos, posteriormente a autores amparados en el psicologismo y, finalmente, se explican los autores de corte positivista, nacionales o extranjeros. Esto con el fin de identificar cuáles son los diversos núcleos de ideas y corrientes que se encuentran presentes como base explicativa a las teorías de Samuel Ramos.

Las fuentes utilizadas por Samuel Ramos

El uso de autores europeos y nacionales revela la complejidad del pensamiento de Ramos en las primeras décadas del siglo XX en México. Esta complejidad se encuentra presente en sus ideas sobre el estado de la cultura en este país, sobre el desarrollo histórico nacional y sobre la Historia como ciencia.

Los autores latinoamericanos a los que hace referencia Ramos son solo dos: Francisco García Calderón con *Les démocraties latines de l'Amérique* de 1912 y Gonzalo Zaldumbide con *José Enrique Rodó* de 1919, la referencia a estos autores revela que la preocupación de nuestro protagonista en torno al estado de la cultura en la región no era una excepción, sino que en otras

¹¹Para saber más es posible consultar en Gaos, José (1981) "Notas sobre la historiografía". En: *Historicas Boletín del instituto de investigaciones históricas UNAM*. No. 6. Disponible en: <https://ru.historicas.unam.mx/bitstream/handle/20.500.12525/3685/NotasHistoriografia.pdf?sequence=1>

latitudes había otros intelectuales preocupados también por el tema de “lo nuestro” y ocupados en la formación de una conciencia nacional y latinoamericana.

Eduardo Déves Valdés en *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, publicado en el año 2000, plantea que el pensamiento latinoamericano, desde comienzos del siglo XIX, se dividió en dos corrientes: la modernizadora y la identitaria. Se osciló entre ellas hasta mediados del siglo XX. Ambas visiones no son antagonistas, es más, diversos autores intentaron unir ambas posturas para lograr un mismo objetivo, la creación de un pensamiento latinoamericano.

Para 1910 la tradición identitaria está presente en las ideas de los autores latinoamericanos, por lo que podría afirmar que tanto Zaldumbide como Calderón y Ramos pertenecen a esa tradición. Entre sus características está que abogaba por un pensamiento “en torno a la reivindicación y defensa de lo americano, de lo latino, de lo indígena y de lo propio, acentuación en la justicia, de la igualdad, de la libertad y énfasis en el encuentro consigo mismo, con el país, con el continente” (Déves: 2000, p. 18).

La idea de buscar las modalidades originales del latinoamericano tuvo su germen en un contexto mundial en el que la idea de hombre y cultura a seguir estaba dictado por lo europeo; sin embargo, Europa en las primeras tres décadas del siglo XX atravesaba un momento complicado y se estaba poniendo en entredicho esa figura modelo. En el caso mexicano, en especial el trabajo de Samuel Ramos pretende encontrar esas originalidades de la cultura y la vida en México, aunque la realidad es que encontró más fallos y defectos del ser nacional que virtudes y aciertos.

Esto no se traduce en que *El perfil del hombre y la cultura en México* carezca de un punto de unión de Ramos con la tradición identitaria, esa relación se encontraría en la defensa y el reconocimiento “de lo nuestro” lo que corresponde con “el Arielismo” una posición de reivindicación cultural que tuvo expresiones en Uruguay, Perú, México, Cuba, Colombia y Argentina. Para Eduardo Déves “el Arielismo” es un manifiesto antipositivista que buscaba en la cultura una razón de ser a través del sentimiento, por sobre el positivismo, que representaba una barrera para la reestructuración de la cultura. Los autores afines a esta corriente de pensamiento plantearon un modelo de reivindicación para defender y exaltar lo propio, lo latino en sus valores, la idiosincrasia cultural y étnica (Déves: 2000, p. 31).

Esta es precisamente una de las preocupaciones más importantes que plantea Samuel Ramos en su libro, y en las primeras décadas del siglo XX estaba encontrando en la tradición identitaria su máxima expresión a lo largo de toda América Latina. Francisco García y Gonzalo Zaldumbide son dos casos que ejemplifican esta intención de valorizar la cultura latinoamericana en favor de una cultura de mayor amplitud, es decir, una cultura que sea capaz de incluir a todas las diversas culturas de la región y formar una más grande en beneficio de Latinoamérica. Siguiendo a Déves Valdés, alrededor de 1930, el pensamiento latinoamericano llega a un punto de madurez a través de los ensayos de autocrítica a la identidad.

En *El perfil del hombre y la cultura en México* la novedad metodológica fue el uso del psicoanálisis para hacer una caracterología de los gestos propios del mexicano. Para Devés otra de las características de la madurez en el pensamiento latinoamericano de los años treinta es la referencia a otros autores que también hacen uso del psicologismo y el psicoanálisis¹². Ejemplo de esto es la referencia que hizo Samuel Ramos al texto de Salvador de Madariaga *Ingleses, españoles, franceses: ensayo de psicología comparada* (1929), un texto que analiza el papel que juega el factor psicológico en la política.

Además de todos los autores extranjeros también hay presencia de autores nacionales en la obra de Ramos. Destacan Alfonso Reyes, Carlos Pereyra Gómez¹³ y Justo Sierra. Este grupo de intelectuales revela la manera en que las hipótesis de Ramos estaban influenciadas por diversas corrientes de pensamiento como el positivismo, el cientifismo y el evolucionismo. Esta complejidad en su juicio no es una casualidad, sino una evidencia del estado de las ideas en el país en las primeras décadas del siglo XX.

La presencia de Alfonso Reyes en el texto de Ramos solo lo podría interpretar como la prueba de la transición del pensamiento de Samuel Ramos durante la tercera década del siglo XX, en la que aparecen nuevas corrientes de pensamiento en el ambiente mexicano. Reyes fue uno de los

¹²Existe una diferencia entre ambos términos, por psicoanálisis se entiende a la disciplina fundada por S. Freud que se propone como un complejo de teorías psicológicas y a su vez como una técnica exploratoria y psicoterapéutica. El psicologismo se explica como un punto de partida de la filosofía de los datos de la conciencia que ofrece una reflexión del hombre sobre sí mismo, refiriéndose al conocimiento de la realidad y las modificaciones psíquicas. En el sentido polémico del término se refiere a quienes remiten la validez de un conocimiento a su génesis psicológica (Galimberti: 2002, pp. 845-913). Para conocer más consultar el *Diccionario de Psicología* (2002) de Umberto Galimberti.

¹³Cabe aclarar que, hay dos Carlos Pereyra importantes en la historiografía de México al que hago referencia es a Carlos Hilario Pereyra Gómez (1871-1943) autor de *Breve historia de América*. No confundir con Carlos Pereyra Boldrini (1940-1988) autor de *Historia ¿para qué?*, entre otros títulos.

fundadores del Ateneo de la Juventud. Para Ramos, los ateneístas fueron el primer intento serio por renovar y ampliar la cultura mexicana. El Ateneo fue un grupo de intelectuales interesados por dejar de producir conocimiento en el sentido porfirista, es decir, de carácter político en favor del Estado (García: 2003, p. 7).

Ejemplo de esto es el artículo *Defensa de Virgilio* de Alfonso Reyes que apareció en la revista *Contemporáneos* en 1931. En este texto Reyes empleaba un claro discurso sobre el nacionalismo, además de aportar ciertas soluciones al tema de la educación en México que era uno de los problemas que más aquejaban al país en ese momento (García: 2003, p. 7). El texto de *Breve historia de América* del historiador Carlos Pereyra quien en la opinión de Priscila Goñi (2018) “es figura señera de la historiografía americanista. Hombre de múltiples facetas, fue paladín del ensayo antiimperialista, crítico de la revolución mexicana y entusiasta franquista. Sus profesiones: abogado, profesor, escritor, administrador público y diplomático. Lo recordamos como el positivista, el polígrafo, el polemista, el científico de buena pluma y mejor honestidad, el galardonado con la cruz de Isabel la Católica” (2018, p. 562).

Goñi destaca que Pereyra es un hombre que ha generado múltiples concepciones sobre él y explica que algunos autores, sobre todo mexicanos, identifican a Carlos Pereyra como un conservador por su afiliación al tradicionalismo español y por sus ideas negativas respecto a la Revolución Mexicana. En contraparte, José Bravo Ugarte (1944) indica que Pereyra es: “el historiador hispanoamericano, cuyo tema es la hispanoamericanidad y cuya filiación se halla en ella, es su representante y portavoz. Una unión entre España y América: España como procreadora de las Naciones de su América, y éstas como herederas de su cultura” . Martín Quirarte (2020) da a conocer que: “Para Pereyra no ha habido crítica serena, se le admira o se le odia, se le acepta o se le condena sin apelación” (1952, p. 3).

Al leer *Breve historia de América* (1981) se nota que estamos frente a un autor que defiende abiertamente la hispanidad, esto queda en evidencia en la introducción del texto: “Los pueblos iberoamericanos, como España, han sufrido las consecuencias de las ideas auto denigratorias, sostenidas constantemente durante un siglo hasta formar el arraigado sentimiento de la inferioridad étnica, que una reacción puede convertir en exceso de vanagloria” (Pereyra: 1981, p. 6). A esto Pereyra agrega que solo con la información bien administrada sobre la historia de América se podrá hacer frente a estos juicios.

Lo que Ramos pudo haber aprendido de la lectura de Pereyra es abogar por la clara unión que hay entre la cultura española y la cultura mexicana. Ramos, en *El perfil del hombre y la cultura en México*, defiende la idea de que no hay que renunciar y denigrar el pasado español de la raza mexicana porque ese pasado es lo que los hace formar parte del devenir histórico universal. También cree que la defensa de la cultura iberoamericana es una de las claves para obtener una cultura más amplia que no sea estrecha y exclusiva de cada país, sino que se convierta en una cultura de todos los hombres.

Otra coincidencia que encuentro entre los dos autores es que Pereyra sostiene que la hispanidad tiene un sentimiento de inferioridad arraigado por todos los ataques que ha recibido a lo largo de su historia. Algo similar postula Ramos desde su circunstancia ya que pone de manifiesto que el mexicano, psicológicamente, ha adquirido un sentimiento de inferioridad provocado por los diversos problemas o accidentes de su historia nacional.

Por su parte, Justo Sierra revela la faceta evolucionista y positivista comtiana de nuestro protagonista. Primeramente, me gustaría aclarar lo que entiendo por positivismo, es decir, aquella corriente de pensamiento basada en dos pensadores y sus teorías: Augusto Comte y la ley de los tres estadios, una doctrina que fue importada por Gabino Barreda a México con la intención de formar un modelo a seguir para el pueblo mexicano a través de la educación. También comprendo por positivismo aquello que planteó Herbert Spencer, basado en las teorías de Comte, sobre el ideal del evolucionismo que se sostiene en entender a la sociedad como un organismo vivo que tiene diversas etapas de crecimiento. En gran medida estos fueron los preceptos que siguieron la mayoría de los positivistas mexicanos de mediados y finales del siglo XIX en nuestro país.

La forma en la que noto que esta influencia en Samuel Ramos es definitiva en su pensamiento se relaciona con el modo en que interpreta el desarrollo histórico y cultural de México pues lo analiza como si estuviera observando a un ser humano. Esto quedará más claro cuando explique su concepción sobre la historia de México.

Otra influencia evolucionista en el pensamiento de Ramos se presenta cuando hace referencia a Oswald Spengler, filósofo de origen alemán, autor de la famosa obra *La decadencia de Occidente*. Antonio Puerta (2004) sostiene que a Spengler se le puede considerar como un filósofo de la historia con pretensiones proféticas; se le identificó con un pensamiento pesimista. Debido a esto,

se le insertó dentro del grupo de intelectuales que previeron el desastre de Alemania de los años treinta y cuarenta del siglo XX.

Los textos que retoma Samuel Ramos del autor alemán son *El hombre y la técnica* y *Años decisivos* ambos datan de la tercera década del siglo pasado. En estos textos está presente un pensamiento evolucionista de la raza; sobre todo, se expone mucho de la lucha entre la “raza de color” y “el hombre blanco” mencionado así por el propio Spengler (Puerta: 2004, p. 257). Nuestro autor se adhiere a las hipótesis del filósofo alemán. Samuel Ramos refiere a ideas en torno a la modernidad de la civilización europea frente a las de otras razas entre las que destaca a los indígenas mexicanos.

Para nuestro filósofo, en este sentido, el pensamiento de Spengler sostenía que ambas civilizaciones han utilizado la técnica; mientras que para las “razas de color” la técnica no es más que un arma que utilizan en contra del hombre blanco, para el hombre blanco es un fin, una forma de ser y de sentir. Ramos considera que esta “revolución mundial de color” se viene desarrollando desde 1914 después de la Primera Guerra Mundial y en Latinoamérica esta guerra de razas está totalmente presente (Ramos: 2011, p. 107). En relación con esto Samuel Ramos expone: “Es una guerra de los hombres de color, que se han multiplicado por todo el mundo, contra su domador, el hombre blanco. Actualmente, la lucha empieza a librarse con las armas del saber técnico, ofrecido orgullosamente a todos en los libros y las escuelas superiores (2011, p. 107).

Las fuentes a las que recurre nuestro protagonista para sostener sus hipótesis sobre temas como el pensamiento latinoamericano, a saber, la idea de una cultura propiamente latinoamericana; el uso del psicoanálisis y la psicología como herramienta teórica; el estado de la cultura en México; la nacionalidad mexicana, la raza, el evolucionismo, y el desarrollo cultural y técnico de la civilización europea e indígena se encuentran presentes a lo largo de *El perfil del hombre y la cultura en México*. Son ideas que atraviesan en mayor o menor medida cada uno de los ensayos de Samuel Ramos.

El siguiente apartado nos brindará el mejor ejemplo de esto que hemos esbozado, la figura de Justo Sierra es la que mayor impacto ha tenido en Ramos sobre la interpretación del desarrollo histórico del país y de la Historia como ciencia.

Justo Sierra y Ramos: una visión evolucionista de México y científica de la Historia

De todos los autores y libros que aparecen citados por parte de Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* considero que es Sierra el de mayor relevancia. Dado que es el autor que mayor número de citas tiene a lo largo del texto y porque es el único que cuenta con un apartado propio dentro del libro denominado “Justo Sierra y *La evolución política de México*”.

La evolución política de México originalmente era parte de la obra *México y su Evolución Social* (1900) pero, debido a sus grandes dimensiones, se reeditó y separó. La parte histórica del libro escrita por Sierra dio como resultado el texto *La evolución Política de México*. Este es el libro al que Ramos hace un breve análisis, de esa lectura surgen sus concepciones sobre la Historia como ciencia y su admiración por Sierra como el máximo historiador del país.

Me parece pertinente destacar la admiración de la figura intelectual de Justo Sierra que siente Samuel Ramos, para ello me remito a las siguientes líneas: “Como escritor, pone al servicio de su obra científica una de las mejores prosas hispanoamericanas, de suerte que por la alta calidad de contenido y la forma, es Justo Sierra el maestro insuperable de la Historia Mexicana” (Ramos: 2011, p, 145). Es decir, para nuestro autor, Sierra es el máximo referente hasta ese momento de la ciencia histórica en el país. A Sierra profesionalmente no se le podría identificar como un historiador, sino como un jurista o abogado. Ramos lo coloca por su pensamiento y su sensibilidad más como un filósofo o un poeta llamándolo el “maestro insuperable de la Historia Mexicana”.

Como tal Justo Sierra no era un historiador formado plenamente en la ciencia histórica, pues la profesionalización de la Historia se da hasta mediados del siglo XX en el país; sin embargo, intelectuales como Justo Sierra, Lucas Alamán o José María Vigil son un paradigma importante en el desarrollo de la historiografía mexicana. En gran parte de México como de Latinoamérica el jurista era considerado durante gran parte del siglo XIX, como el historiador ideal, ya que era el intelectual o erudito definitivo. Estos intelectuales eran entusiastas del quehacer histórico, a pesar de que no existía una profesionalización de los historiadores mexicanos del siglo XIX estos estaban al tanto de las novedades científicas que sucedían en Europa, sobre todo de lo que ocurría en Alemania y Francia (Pinal: 2013, p. 32).

Los historiadores del siglo XIX tenían conocimiento de las corrientes historiográficas europeas, los intelectuales mexicanos del siglo XIX le conferían un valor científico a la Historia a través del

uso de los documentos como las fuentes sobre las que amparaban sus explicaciones (Pinal: 2013, pp. 36-37), privilegiaban el uso de las fuentes primarias por encima de cualquier otro aspecto pues lo importante era demostrar las cosas tal y como habían sucedido. Para Ramos este aspecto era lo que le daba objetividad a la Historia y, por ende, lo que permitía que se le considerase como científica.

Esta idea Samuel Ramos le enlaza de manera adecuada con el análisis de *La evolución política de México* obra que menciona que está destinada a convertirse en uno de los libros de Historia mexicana por excelencia. Destaca como una cualidad del texto que es una gran síntesis de la evolución política del pueblo mexicano: “Mientras no sea realizada una nueva síntesis histórica con los datos que la investigación posterior ha acumulado, capaz de superar el libro de Sierra, este seguirá representando el momento culminante de la ciencia histórica mexicana” (Ramos: 2011, p. 142).

El debate en torno al carácter científico de la Historia ha sido un tema que ha estado en constante discusión hasta el día de hoy. Álvaro Matute en su estudio introductorio a la obra *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)* sostiene que el cientifismo de la historia en el México del siglo XIX siguió dos vertientes. La primera la del empirismo que se traduce en la apreciación de las fuentes en las que se podría apoyar a una investigación. La segunda la del positivismo que se basaba en hechos comprobados y ciertos para establecer leyes y, con ello, poder dar explicaciones científicas (Matute: 1999, p. 15).

Álvaro Matute destaca que la *oración cívica* pronunciada por Gabino Barreda se realiza en una interpretación puramente positivista de la historia de México, es el primer texto positivista hecho por un mexicano; sin embargo, agrega que la relación entre positivismo e historiografía en México se dio de manera paulatina. Durante este tramo del desarrollo de la ciencia histórica Matute destaca a Justo Sierra como un evolucionista consumado de carácter heterodoxo: “Su obra y él mismo se caracterizó por su concepción evolucionista del devenir, en sus libros y artículos se revelan que poseía una conciencia muy clara de la disciplina histórica, así como de la historia” (Matute: 1999, p. 22).

Con todo esto, lo que quiero decir es que para nuestro protagonista el libro que publicó Sierra en ese momento representaba el punto máximo de la Historia nacional, no sólo por la vasta información que recopiló, sino porque en su interpretación observa al país como un organismo

vivo que a lo largo de toda su historia estuvo en constante cambio y que alcanzaría el máximo grado de desarrollo en la época porfirista. Esa idea evolucionista es la que sigue Ramos para hacer su análisis sobre la cultura, pues interpreta a la cultura mexicana y al país como un ser humano que ha experimentado diversas etapas de crecimiento; sin embargo, al momento de encontrar una fisionomía propia se ha optado por imitar otro modelo de vida como el francés, lo que ha desencadenado un sentimiento de inferioridad colectivo en la mente del mexicano.

La guía de Sierra para Ramos también revela su concepción de la Historia como ciencia. Por ello menciona que el trabajo que Justo Sierra emprendió le parece lo que todo historiador debe hacer; en palabras de Ramos: “habían carecido [los historiadores] de una justa manera de ver a los hechos” (Ramos: 2011, p. 142).

Ramos señala que los historiadores, a veces por un sentimiento de inferioridad o por una falta de entendimiento del desarrollo de la historia universal, hacían una mala presentación de los hechos otorgándoles un carácter mitológico como si se los enseñaran a niños de primaria. Al contrario la labor que había emprendido Sierra era aquella que había puesto en el lugar que corresponde a estos hechos. Argumenta lo siguiente: “Este sentido de la jerarquía de magnitudes y valores que hace ver las cosas como son, sin aumentarles ni disminuirlas, es justamente lo que se llama objetividad. Y la visión objetiva es la virtud máxima del historiador la cualidad *sine qua non*” (Ramos: 2011, p. 143).

¿De qué manera se podría catalogar la historiografía de Justo Sierra? pues con base en Karla Pinal podría asegurar que pertenece a la conocida como historiografía monumentalista. Pero, ¿a qué responde este tipo de historiografía? Para contestar esta pregunta habría que remontarnos nuevamente al siglo XIX, como ya se hizo mención en el capítulo anterior, el positivismo fue utilizado por el gobierno a partir de mediados del siglo XIX y hasta principios del XX como un instrumento de control social, económico y educativo. Esto provocó que la Historia tuviese un papel vital en el desarrollo del Estado moderno en México. Como plantea Pinal: “La victoria Juarista significó el fin de la guerra civil. A partir de entonces la historia tuvo un final un sentido y un para qué: tuvo un presente al cual explicar en función de un Estado consolidado a cuya ideología se adscribieron los historiadores” (2013, p. 52).

Partimos desde la posición de Álvaro Matute y Evelia Trejo en el preliminar del artículo “La Historia Antigua en *México: su evolución social*” (1991) donde argumentan que en la obra de

Justo Sierra está presente el historiador que se remite a los hechos y que se deslinda de las hipótesis banales, porque el texto de Sierra fue la mejor expresión del binomio positivismo-porfirismo. Como plantean ambos autores: “Dicho de otro modo, por lo que respecta a investigación, la obra dirigida por Sierra le debe mucho a la dirigida por Vicente Riva Palacio; por lo que toca a expresión, no es exagerado afirmar que, salvo un par de notas discordantes, no hay monumento tan representativo del porfiriato como *México: su evolución social*”¹⁴ (Matute y Trejo: 2010, p. 89).

Por lo tanto, considero que se observa en el pensamiento de Ramos una vertiente evolucionista y un talante científico. Nuestro protagonista piensa en términos del positivismo comtiano, por su evocación a las ideas evolucionistas del ser humano y del devenir histórico de la sociedad. Resulta evidente que él cree que el método histórico debe de abogar por el uso de las fuentes documentales como el elemento primordial para que el historiador construya sus explicaciones y con ello pueda establecer leyes que harían de la Historia una ciencia con objetividad.

Ramos afirma: “Justo Sierra tiene la plena conciencia del carácter científico de la historia y como todo un historiador interpreta el significado de los hechos a través de las ideas vigentes de su tiempo. Su espíritu se educó y se desarrolló en el ambiente del positivismo que caracteriza a toda la época porfiriana” (2011, p. 144). Indudablemente encuentro que nuestro filósofo tiene como base de sus ideas sobre la Historia y el desarrollo histórico de México lo escrito por Justo Sierra.

En el prólogo de *La evolución política de México* el escritor Alfonso Reyes menciona que la época en la que más se centra Sierra para hacer su análisis político es en la época moderna, es decir, en el siglo XIX, ya que, para Reyes, es el momento en el que México empezaría a tomar forma propia:

Cumplíendose otra vez aquí la consigna de educador político que este historiador lleva bajo su manto, y cumpliéndose también el sentido contemporáneo, la proyección actual de toda verdadera resurrección del pasado [...] todo ello, que perturbaría las perspectivas en pluma menos avisada, parece allí decir, con la hipótesis finalista, que el pasado tiene por destino crear un porvenir necesario y que en el ayer, el momento más cercano es el que nos llega más rico de lecciones (Reyes: 2018, pp. 19-20).

¹⁴Samuel Ramos, en el apartado de la obra de Justo Sierra, no menciona otras de las grandes síntesis de la historia nacional interesante que es *México a través de los siglos* de Vicente Riva Palacio ya que esta funge como antecedente para *México, su evolución social*. De acuerdo con Karla Pinal: “*México a través de los siglos* puede describirse como una historia ordenada en términos lineales, liberal de principios pero centralista en su visión, progresista en su noción del devenir histórico como progreso. Orden, liberalismo centralista y progreso fueron justamente los valores del Estado liberal que fundó Juárez y que consolidó Díaz gracias a herramientas como la ley y la historia”(2013, P. 93).

Samuel Ramos también centra la mayoría de su análisis en el siglo XIX. Considero que nuestro autor veía en este siglo posibles respuestas a sus teorías sobre el desarrollo de la cultura y a la afectación de la psique del mexicano. Además de esto, de manera similar a Sierra, observa que el pasado inmediato, sirve como un tipo de lección para que el mexicano tenga el poder de crear un mejor futuro. Esto se relaciona con la creencia que existe por parte de los positivistas en las ideas evolucionistas basadas en que el ser humano tiene que poner su mirada hacia el frente, en busca de un desarrollo total de la sociedad con el fin de alcanzar en algún momento el ideal de una mejor sociedad.

La visión positivista, evolucionista y científica de Ramos de la Historia se adhieren a la de Justo Sierra con las citas que hace del jurista en *El perfil del hombre y la cultura en México*, una de ellas abreva lo siguiente: “México no ha tenido más que dos revoluciones, es decir, dos aceleraciones violentas de su evolución, de ese movimiento originado por el medio, la raza y la historia, que impele a un grupo humano a realizar perennemente un ideal, un estado superior al que se encuentra” (Ramos: 2011, p. 26). Esas dos revoluciones para Sierra son la Independencia y la Reforma, Ramos también considera que estas dos etapas históricas del país son las de mayor relevancia en la conformación del espíritu del mexicano y su cultura; sin embargo, no son las únicas, a continuación, mostraré la interpretación de nuestro filósofo a la historia de México desde la Conquista hasta el Porfiriato

La concepción de Ramos sobre el desarrollo de las diversas etapas históricas de México: una visión evolucionista del país

Ramos postula que el alma del indígena en el momento de la Conquista española se encontraba con una tendencia a la pasividad. Argumenta que los indígenas ya eran poblaciones que estaban en contra de los cambios y apostaban por perpetuar una monotonía en su forma de vivir. Ejemplo de ello, según Ramos, se encuentra: “En su arte, en el cual, se advierte de un modo claro la propensión a repetir las mismas formas, lo que hace pensar en la existencia de un procedimiento académico de producción artística, en lugar de la verdadera actividad creadora” (2011, p. 36).

Para Samuel Ramos el arte indígena se puede identificar con un estilo en el que prepondera a la rigidez y que hace alusión a la muerte. Esa rigidez era palpable en su escultura y en su estilo

monumental. Sobre eso Ramos retoma al historiador alemán Wilhem Worringer y argumenta que: “Al reflexionar sobre el arte mexicano, por una asociación inevitable nos viene el recuerdo del espíritu egipcio; una rigidez inhumana, extrahumana –dice Worringer– es el signo de esa cultura. ¿Cómo podía haber en ella lugar para la eterna fluidez del espacio? Sin duda, también la rigidez puede ser cosa de alto valor; pero depende de la vitalidad, es decir, de la fluidez que haya sido vencida por esa rigidez” (Ramos: 2011, p. 37).

De igual forma Ramos tiene una interpretación sobre el pasado colonial, interpreta que el siglo XVII es de creación; el XVIII, de conservación. Esta idea la argumenta explicando que “desde su origen, la organización colonial tendía a deprimir el espíritu de la nueva raza” (Ramos: 2011, p. 35). Ramos sostiene que dado que los hombres que vinieron a conquistar este nuevo territorio eran hombres de armas y guerreros no se dedicaron a poblar el nuevo mundo, sino a explotarlo en su propio beneficio y a expensas de otra raza.

Por ello, Ramos explica que la riqueza en la Nueva España no se obtenía mediante el trabajo, sino que se hacía a través de la explotación de un privilegio injusto contra los indígenas: “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 huían a Europa” (Ramos: 2011, p. 35). Además explica que las profesiones a las que se podían dedicar las personas eran dos la de cura o la de abogado y estas no estaba alcance de todos, sino de una clase media burocrática.

Para Samuel Ramos esto provocó que la gran mayoría de la población se viera envuelta en una vida de pereza y destinada a la pobreza. Lo único que le quedaba al ancho de la población era encomendarse a Dios como si de un favor o de una especie de lotería se tratara y con ello poder salir adelante en la vida. Esto porque la riqueza producida en la Nueva España era llevada a otros lugares, por lo que, considera que la economía social fue desastrosa en esta época. Esto todavía se acentuó más, según Ramos, con la decadencia del imperio español lo que llevó a que se viviera una vida que “tendió a perpetuar la inercia de la voluntad y a destruir en el espíritu mexicano todo ímpetu de renovación” (Ramos: 2011, p. 37).

Según nuestro autor esto provocó que para principios del siglo XX, en México ese ritmo tan pausado siguiera existiendo y ejemplo de ello lo encuentra en la vida que llevaban los pueblos

mexicanos “que se desliza con una lentitud semejante a la de los pueblos asiáticos” (Ramos: 2011, p. 37).

Su concepción sobre la época independiente no es menos pesimista que las dos anteriores, mencionando que desde el primer momento de la vida independiente el país quedó en manos de una minoría que solo se encontraba al tanto de las ideas modernas en Europa. Para Ramos esto provocó que los problemas históricos del siglo XIX se dieran no por una deficiencia en el espíritu de la raza, sino que fueron provocados por las malas ideas de las minorías dirigentes que no supieron atender las necesidades reales de la sociedad mexicana.

Para Ramos, al comenzar el siglo XIX en México, la situación del país era la siguiente: “una raza heterogénea, dividida geográficamente por la extensión del territorio. Una masa de población miserable e inculta, pasiva e indiferente como el indio, acostumbrada a la mala vida; una minoría dinámica y educada, pero de un individualismo exagerado por el sentimiento de inferioridad, rebelde a todo orden y disciplina” (Ramos: 2011, p. 40). Considera que el problema más importante a resolver a principios del siglo XX en México era el educativo, además de lo económico, y en un tercer plano, lo político.

Sin embargo, se buscó resolver primero el plano político esto provocó que el mexicano se convirtiera en un idealista. El idealismo, para Ramos, exalta de manera irreal la personalidad de una persona. Todo esto se relaciona con la teoría del mimetismo mexicano y del sentimiento de inferioridad que es otro de los aspectos más importantes en *El perfil del hombre y la cultura en México* y que serán abordados más adelante. Para Samuel Ramos, la clase media mexicana de inicios del siglo XX era la que practicaba este mimetismo de la cultura europea.

A esta clase media la ubica como parte de la cultura criolla la cual no puede deshacerse de su legado europeo, porque lo que anima a esta cultura son ciertas realidades vitales como la noción de familia y la noción de la religión. Sobre esto último, Ramos sugiere lo siguiente: “se puede decir que la historia de México, sobre todo en el plano espiritual, es la afirmación o negación de la religiosidad. Por cualquier lado que se le tome nuestra ascendencia, por la del indio o del conquistador español, desembocamos en dos razas de una religiosidad exaltada” (2011, p. 69).

Nuestro autor agrega una nueva variable en su interpretación histórica del país, la religión. Considero que Ramos acierta al hacer notar que la religiosidad es una parte importante de la vida

del mexicano. Es verdad que en muchos de los momentos históricos de la nación, la religión ha jugado un papel clave; por ejemplo, muchos intelectuales consideran que la Conquista se realizó en todo el territorio de la Nueva España de forma espiritual a través de la reeducación de los indios por medio de la religión católica, por otra parte, durante el siglo XX se dio el conflicto de la Guerra Cristera. Como lo plantea Samuel Ramos la historia de México también se puede expresar en la religiosidad del mexicano tanto a su favor como en contra de ella.

Para Ramos, en el plano espiritual del mexicano su religiosidad juega un papel determinante en la forma en cómo desarrolla su vida. Considera que el mestizo es un tipo de hombre que tiene una herencia religiosa vigorosa porque proviene de dos sociedades en las que la religiosidad se encuentra presente en casi todos los aspectos de la vida. Sin embargo, destaca que también se puede hacer una negación de la religiosidad en el espíritu nacional. Para complementar esto Leopoldo Zea agrega: “Para nuestros positivistas, como para Comte, el verdadero contrincante, la verdadera fuerza con la cual tiene que enfrentarse es la Iglesia católica. Y eso tenía que ser así porque el positivismo pretende nada menos que ocupar el puesto que ha dejado la Iglesia” (1968, p. 227).

En la concepción de Samuel Ramos sobre el desarrollo histórico de México afirma que la clase media es el motor de la historia nacional del país y sigue siendo la sustancia principal aunque, cualitativamente para mediados del siglo XX, continúa como una minoría. La clase media mexicana se guió por ciertas nociones vitales. Los mexicanos que la formaban, según él, tenían conceptos como familia, amor, religión y moral concebidos bajo un pensamiento europeo modificado. Por lo que nuestro filósofo cree que es justo considerar a estas ideas vitales como una cultura media, transformada por nuestra geografía, es decir, una *cultura criolla* (Ramos: 2011, p. 68).

Nuestro protagonista aclara que: “Estos centros [en los que vive la clase media] conservan en su espíritu, como en la cara de sus mujeres o en la arquitectura de sus ciudades, el perfil europeo ya integrado al paisaje de México”(Ramos: 2011, p. 68). Según Samuel Ramos, en México el arte de las iglesias surge como una de las primeras expresiones de la cultura criolla. La arquitectura religiosa del país estaba guiada por una idea europea, pero a pesar de eso tuvo modificaciones por la mano del indígena que armaba estos edificios. En muchas ocasiones le dio una reinención en sus motivos ornamentales. Nuestro escritor le confiere a la iglesia el papel del núcleo central de la

vida en la ciudad, pues alrededor de ella se construyen los demás edificios que integran las ciudades; así se conforma el paisaje arquitectónico de la vida de la cultura criolla (2011, p. 70).

Sobre esto último Ramos declara que: “Con el tiempo esta dureza primitiva se ablanda cuando la iglesia que se rodea de un contorno ciudadano, y una imaginación desbordada rompe la disciplina ascética para generar una arquitectura nacional barroca, en donde se refleja una vida más pacífica y mundana [...] Desde un plano puramente estético, hoy sentimos que, al lado de las construcciones coloniales, otros estilos posteriormente importados del extranjero están fuera de lugar” (2011, pp. 70-71).

Samuel Ramos, en su análisis sobre el carácter histórico religioso de México, otorga un valor importante a los sacerdotes, sobre todo durante la época colonial, pues estos eran los guías de la conciencia nacional. Es más, Ramos plantea que dentro de los seminarios eclesiásticos comenzó el cultivo de la intelectualidad nacional: “El fragor de la Revolución Francesa había sido demasiado resonante para que no se escuchara dentro de los claustros académicos. Los primeros caudillos de nuestra Guerra de Independencia eran sacerdotes” (Ramos: 2011, p. 71). Ramos considera que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, empieza una fase negativa en contra de la religión provocada por la Reforma y el establecimiento de la educación laica, para nuestro autor este es el momento en el que la religiosidad empieza a cambiar como el punto central de la vida espiritual del mexicano y vendría a ser sustituida por el positivismo.

Para concluir el apartado, considero que el balance que hace Samuel Ramos de la religiosidad en México es positivo porque afirma que durante los siglos de la Colonia el catolicismo es el punto vital sobre el que se sostiene gran parte de la vida del mexicano. Cuando el país se vuelve independiente la religión no se sustituye, se mantiene; el catolicismo es una religión que proviene de Europa pero que se ha adaptado y modificando con el paso del tiempo al ambiente mexicano, creando así un sincretismo entre el cuño europeo y el criollo, Ramos ejemplifica esta idea mediante el arte y la arquitectura barroca. A pesar de este peso fundamental de la religión en el mexicano, naturalmente, el culto pasó a un segundo plano y dejó de ser el núcleo central de su espiritualidad.

De igual forma me gustaría aclarar que desde la mirada del historiador y, concretamente, desde la Historia de las Ideas no se debe acusar ni señalar de manera injusta esta visión del proceso histórico nacional en el pensamiento de Samuel Ramos, debido a que el contexto en el que se desarrolla como intelectual y como persona se encuentra dominado casi en su totalidad por los ideales del

positivismo, el evolucionismo y la cientificidad. Sería injusto e imposible pedirle a nuestro filósofo una interpretación histórica distinta del desarrollo del país, puesto que es la única que conoce por ser la historiografía dominante del periodo, por ello, es la que va a replicar en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Su filosofía de la historia en México se basa en esta interpretación de la historia de México, de esto trata el siguiente apartado.

Samuel Ramos y su Filosofía de la historia de México

Samuel Ramos argumenta lo siguiente en el apartado “Notas para una filosofía de la historia de México”: “Si tratamos de representarnos la serie de acontecimientos políticos del siglo pasado dentro de una lógica concatenación, descubriremos que no hacen “historia”. Los hechos que adquieren rango histórico son aquellos que aparecen determinados por una profunda necesidad social” (Ramos: 2011, p. 27).

Es decir, para nuestro escritor la historia se hace con base en los hechos históricos, pero ¿qué es un hecho histórico? Una idea distinta es la de Adam Schaff en *Historia y Verdad* donde argumenta que: “En consecuencia, lo que importa [para denominar a un hecho como histórico] es el contexto en que se inserta el acontecimiento, sus nexos con una totalidad y con *el sistema de referencia* con que se relaciona; este último elemento es particularmente importante para comprender el carácter relativo de lo que denominamos el “hecho histórico” (1971, p. 252).

Para que un hecho obtenga el rango de histórico se debe a su relación con el mundo que lo rodea, de esta manera ese acontecimiento adquiere una relevancia significativa en su contexto y, por ende, se le puede clasificar como histórico. Sin embargo, esta no es la definición que Ramos da del hecho histórico. Porque su definición hace referencia a que lo histórico es aquello que tiene una profunda necesidad social, es decir, el hecho debe de representar momento significativo en el camino de la evolución social, debe de ser capaz de transformar la realidad y con ello producir algún tipo de progreso para la humanidad.

Para Samuel Ramos la historia se define de la siguiente forma: “En suma, si concebimos la historia como debe concebirse, no se nos aparecerá como la conservación de un pasado muerto, sino como un proceso viviente en el que el pasado se transforma en un presente siempre nuevo” (Ramos:

2011, p. 25). El pasado inmediato de Samuel Ramos es el siglo XIX, una de las épocas de mayor turbulencia política, social y económica en toda la historia del país, parece que nuestro protagonista tiene una visión optimista de su presente, amparado en la idea de la evolución del pueblo mexicano. Además, Ramos no hace comentarios respecto al impacto positivo o negativo de la Revolución Mexicana.

Desde la cercanía que tuvo con José Vasconcelos, se puede deducir la concepción de Samuel Ramos sobre el impacto de la Revolución Mexicana. Creo que nuestro protagonista valoró positivamente el plan educativo que se tenía para México en esa época; sin embargo, no creo que se aglutinara por completo a las nociones políticas en la construcción del nuevo Estado Posrevolucionario, ni a los ideales nacionalistas de la cultura mexicana.

La visión evolucionista, positivista y científica de la historia en Samuel Ramos, no lo limitó a escribir acerca de los efectos negativos del positivismo en la cultura y el pensamiento mexicano. Destaca como un aspecto importante de la cultura mexicana la adopción que se hizo de la doctrina positivista en su plano educativo y científico. Sin embargo, Ramos expresa que el extremo de esta moral científica en la práctica política se dio en el Porfiriato con el ideal “orden y progreso”. (Ramos: 2011, p. 74). Ramos afirma que con la llegada a México de las ideas positivistas se puso en tela de juicio a la conciencia religiosa; sin embargo, esa moral se mantuvo intacta en el mexicano, concretamente en el de la clase media. Nuestro filósofo sostiene que el positivismo generó un efecto contrario en las clases altas: “Encerrado aquel sentimiento [religioso] en los sótanos del alma, su tensión se eleva y, buscando un escape, encuentra el de la superstición científica. A falta de una religión, las clases ilustradas endiosan la ciencia” (Ramos: 2011, p. 74).

Para Ramos el positivismo tendría a la larga consecuencias graves para la cultura en México, si bien considera que, en su momento, fue un pensamiento que ayudó a solucionar muchos de los problemas que tenía la nación. También funcionó como una doctrina en la que se amparó la clase política minoritaria. Nuestro autor ratifica que el mayor éxito del positivismo se dio en el plano educativo porque ayudó a construir una espiritualidad social. Era como una planta exótica que encontró en el ambiente mexicano el oxígeno necesario para poder vivir (Ramos: 2011, p. 76). Samuel Ramos plantea que el positivismo se vivió siempre en una pasión negativa, contradiciendo a su propio nombre, esta negación es la representación de lo que él considera como el nacimiento de la cultura criolla, que explicaré más adelante.

Samuel Ramos en su análisis sobre el impacto del positivismo en México reconoce que el trabajo que hicieron por la cultura y el pensamiento mexicano tanto Antonio Caso como José Vasconcelos y el grupo del Ateneo de la Juventud es uno de los más importante en la historia nacional: “La obra cultural del «Ateneo de la Juventud», iniciada por el año de 1908, debe entenderse como una lucha contra la desmoralización de la época porfirista. Este movimiento intelectual revolucionario se adelantaba dos años a la revolución política que estalló en 1910” (2011, p. 77).

Samuel Ramos sugiere que el papel del Ateneo fue el de renovar y ampliar la cultura, ampliarla en el sentido de la espiritualidad del mexicano, sobre todo en la educación superior edificando sus ideas sobre una base filosófica porque ya no podía hacerse desde una moral científica. Ahora es una moral en un sentido más amplio que abarque a toda la cultura (Ramos: 2011, p. 77). De acuerdo con nuestro autor, los mexicanos tienen un origen criollo, por lo que, su universalidad está íntimamente ligada a la cultura europea, por ello, sugiere que la adaptación de su raza a la cultura europea se expresó en la cultura hispanoamericana. Es aquí donde Ramos retoma a José Enrique Rodó a quien considera como *el Ariel* de la conciencia hispanoamericana, como el símbolo de la espiritualidad de la nueva raza.

Concretamente, para Ramos, el cambio más importante que se tenía que dar en el pensamiento mexicano era ver lo universal, para incorporarlo a lo particularmente mexicano. Es decir, desarrollar en México una cultura mexicana capaz de insertarse a la universalidad, no solamente una cultura particular, hecha solo por y para los mexicanos. Esto lo relaciona con la obra cultural del Ateneo de la Juventud. Nuestro autor plantea que estos intelectuales no pudieron crear una cultura superior porque la realidad de la cultura mexicana para principios del siglo XX aún estaba en construcción, por ello la realizaron dentro de sí mismos: “Ellos fueron el alma de México, pero un alma... sin cuerpo” (Ramos: 2011, p. 81). Las hipótesis sobre el estado de la cultura en México son variadas e interesantes en el pensamiento de Samuel Ramos y las abordaremos de manera más detallada en el siguiente apartado.

2.2. El desarrollo de la cultura en México desde la mirada de Samuel Ramos

La idea de cultura en Samuel Ramos: ¿una visión de alta cultura?

En este apartado explicaré las nociones que tiene nuestro filósofo respecto a la asimilación de la cultura francesa en México. Las razones por las que Ramos considera que en México se decidió adoptar como modelo cultural y político a Francia y no el ideal de nación de otras culturas europeas. Además de explicar el punto culmen y la crítica del afrancesamiento mental y cultural del país durante el Porfiriato.

Me parece pertinente comenzar por definir el concepto de cultura general del cual Ramos parte para hacer su análisis sobre la cultura mexicana. Identifico que Ramos entiende a la cultura por lo que actualmente se conoce como *alta cultura*. El concepto en el que me baso para entender qué es la alta cultura es el de Peter Burke: “Como observaba Burckhardt en 1882 historia cultural es un concepto vago. Solía referirse a “alta” cultura. Se extendió hacia abajo, por continuar con la metáfora, para incluir a la cultura “baja” o popular. En fechas más recientes se ha expandido también hacia los lados. El término cultura solía referirse a las artes y las ciencias” (Burke:2006, p. 44). En eso centra su análisis Samuel Ramos, en expresiones de la cultura como la escultura, la pintura, la música clásica y la escritura. Además, le interesa explicar la asimilación de los modelos políticos franceses y sus ideas en el ambiente mexicano. Samuel Ramos tenía nociones sobre el arte y la estética de autores europeos por lo que, desde estas nociones comienza su análisis de la cultura en México.

Esto en parte se relaciona con su idea sobre la cultura en México en *El perfil...*, pues ya da algunas claves sobre ella: “Carecería 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 [...] la única cultura posible entre nosotros tiene que ser derivada” (Ramos: 2011, p. 20). En estas líneas de Ramos hay varios aspectos que son interesantes de analizar.

La cultura mexicana ¿un producto original o derivado?

Lo primero que se debe considerar es esta idea de que en México no es posible que exista una cultura que podamos llamar propiamente original. A este respecto, pienso que la existencia de una cultura original es difícil no solamente para la realidad mexicana, sino también para cualquier otra en el mundo. Ya que, si nos ponemos a revisar un poco de la historia de Europa y de la formación de los diversos imperios o naciones, siempre ha existido una diversidad de lenguas, de creencias y de pensamientos de dos o más culturas que se han ido entrelazando para crear otra. Podría afirmar que esta idea de Ramos tenía la intención de darle al lector una pauta a seguir para poder entender el punto más importante y es que la única cultura posible en México es derivada.

Estoy de acuerdo con esta última idea de Ramos porque considero que, efectivamente, la única cultura posible de existir en México es de carácter derivado, es decir, es imposible eliminar el legado europeo con el que cuenta el mexicano. En este caso, considero que la cultura mexicana tiene su derivación en lo español, al igual que en lo que se conservó de lo prehispánico. Pero no creo que esta condición de ser derivada sea exclusiva de nuestro país, es más, la misma cultura española es producto del sincretismo entre otras sociedades como la celta, la romana, la visigoda o la árabe. En general, todas las culturas del mundo son derivadas y México no podía ser la excepción.

Para Ramos, está claro, debemos aceptar que nuestra cultura se encuentra inmersa en distintas perspectivas europeas. Ya que para él la cultura no se puede elegir, por lo que debemos de reconocer que tenemos sangre europea, muchas de nuestras tradiciones son europeas, nuestros vicios y virtudes forman parte de un legado de la raza española, misma con la que compartimos, sobre todo, la lengua (Ramos: 2011, p. 67). Samuel Ramos agrega que parte del destino de la nación es imposible de cambiar, por lo que se tendrían que actuar de manera distinta. Considera que, a través de la sabiduría, se podrá desenvolver de manera adecuada ese espíritu europeo de acuerdo con las realidades del país; sin embargo, se ha hecho todo lo contrario y se ha optado por la práctica de la imitación irreflexiva.

La cultura europea en México: la asimilación de la cultura francesa y el espíritu latinoamericano

Samuel Ramos afirma que la práctica imitativa de los modelos de vida franceses aplicados a la vida mexicana fue uno de los peores errores que se ha cometido en México en toda su historia. Nuestro autor comenta lo siguiente: “México se ha alimentado, durante toda su existencia, de la cultura europea y ha sentido tal interés y aprecio por su valor, que al hacerse independiente en el siglo XIX la minoría ilustrada, en su empeño de hacerse a la europea se aproxima al desencantamiento. No se puede negar que el interés por la cultura extranjera ha tenido para muchos mexicanos el sentido de la fuga espiritual de su propia tierra” (Ramos: 2011, p. 21).

En su teoría sobre la imitación, Ramos argumenta lo siguiente: “Por su naturaleza misma, la imitación ha reproducido siempre las formas externas de la cultura, poniendo en contacto dos superficies: la del espíritu y la de la cultura” (Ramos: 2011, p. 41). En este caso, la superficie que corresponde a la cultura ha afectado a la del espíritu o como yo la interpreto a la de la *psique* del mexicano. Me parece una de las ideas más valiosas del texto ya que considero que, efectivamente, la cultura puede modificar la percepción de la realidad de una persona, sobre esto se profundizará en el apartado sobre el psicoanálisis del mexicano correspondiente a la última parte de este capítulo.

Lo que quiero destacar, y que comparto con Samuel Ramos, es que el mexicano era consciente del valor que tenía una cultura como la francesa y por eso decidió imitarla esta y no otra. Pero, ¿por qué es así? Ramos da algunas claves sobre esta preferencia. Señala que la pasión favorita del mestizo era la política, debido a esto, el país al que admiraba sería Francia pues lo consideraba como un modelo de civilización moderna. Sobre esto nuestro protagonista explica lo siguiente: “Francia llamó la atención de los mexicanos por sus ideas políticas a través de las cuales el interés se generaliza a toda la cultura francesa” (Ramos: 2011, p. 41). Es decir, la política actuó como un conducto para asimilar la cultura francesa en México.

Siguiendo con la asimilación de la cultura francesa en México, Ramos destaca el interés del mexicano por la cultura política de Francia, señala que el espíritu de revolución que se vivía en Francia le ofreció a la juventud de México las bases necesarias para su lucha contra las instituciones políticas del pasado. Además, nuestro autor expresa que existe cierta afinidad entre

Francia y México debido a que comparten el espíritu latino, debido a que la latinización del país se dio mediante la influencia de la Iglesia Católica y la legislación romana (Ramos: 2011, p. 44).

Para Ramos, el mexicano, al igual que todas las poblaciones latinoamericanas, adquirió tanto las cualidades como los defectos del espíritu latino. Ramos menciona que la cultura francesa cuenta con un sentido “humanista que también ha sido una de las características que le han llamado la atención al latinoamericano: “Se ha dicho, con verdad que en la América española solo se arraigan ideas que tengan una posible aplicación política o social. Recordemos a este respecto el caso del positivismo, que se aclimata en México por su valor político, como una teoría favorable al liberalismo y jacobinismo” (Ramos: 2011, p. 47).

Finalmente, Samuel Ramos menciona que, a mediados del siglo XIX, se empieza a notar en la vida latinoamericana cierta influencia sajona, pero que en el caso particular de México, al encontrarse bajo la influencia francesa, se tomó una cultura científica, política y literaria como la de ellos. Nuestro escritor argumenta que el momento en que mejor se puede notar la influencia de Francia es durante la época porfiriana argumentando que las clases altas vestían a la moda de París y seguían tanto las buenas como las malas costumbres, al punto de que, por ejemplo, el grupo político de los “científicos” y los ricos, ponían en sus casas rompe nieves, aunque en la Ciudad de México no nevara. El conocimiento de la lengua francesa se convirtió en un requisito para ser calificado como una persona culta (Ramos: 2011, p. 15).

Por esto Ramos argumenta, en uno de los aspectos más relevantes sobre su teoría del mimetismo, que: “La saturación de la atmósfera mexicana de ideas francesas, hasta impedir la visión de las realidades vernáculas, provoca una fuerte reacción en la que se expresa la inconformidad mexicana por el predominio de la cultura europea” (Ramos: 2011, p. 49). La cultura europea representó durante varios siglos un modelo a seguir para la gran mayoría de países latinoamericanos; sin embargo, durante la crisis provocada por las constantes inestabilidades políticas y la guerra en Europa, empezó a decaer el prestigio cultural europeo en Latinoamérica y con ello se dio la posibilidad de establecer por primera vez una cultura propiamente latina; no obstante, fue un proceso complicado que se pudo traducir en México en una especie de inconformidad e incompatibilidad con la realidad.

Esa inconformidad se verá traducida en un desorden en la *psique* del mexicano desde donde ha optado por vivir en un plano de lo ficticio siguiendo modelos de vida franceses que no

correspondían a su realidad. Esto llevó a nuestro filósofo a teorizar acerca de un análisis psicoanalítico del mexicano con el objetivo de descubrir sus modalidades originales y el nacimiento de su sentimiento de inferioridad.

2.3. El psicoanálisis del mexicano: el uso de las teorías psicoanalistas de Alfred Adler y Carl Jung para diagnosticar al mexicano

El sentimiento de inferioridad: un diagnóstico de la psique del mexicano

El psicoanálisis en México fue introducido por Gregorio Lemercier a principios del siglo XX, el campo inicial de las prácticas psicoanalíticas fue en el ámbito religioso, el propio Lemercier lo utilizó para descubrir las perversiones que encubrían al monasterio que presidía en Morelos. Sin embargo, abandonó su labor religiosa y creó el Centro Psicoanalítico Emaús para atender a pacientes con algún tipo de neurosis. El desarrollo del psicoanálisis en México no quedó ahí, pues había una asociación certificada la APM (Asociación Psicoanalítica Mexicana) (1956) que se encontraba fracturada debido a los diversos ataques que el psicoanálisis sufría por parte de otras ramas de la psicología o la ciencia en general (Urbina: 2014, p. 4).

Con toda esta negativa en el ambiente se abrieron las puertas de la APM recibiendo a muchos psicoanalistas de distintas nacionalidades aún sin una formación médica; a su vez, se empezaron a impartir cursos a los psicólogos que habían sido vetados del campo del psicoanálisis. Por esa razón, no existía una tendencia por parte de los psicoanalistas a formar seminarios, cursos o instituciones públicas o privadas para buscar algún tipo de legitimación o certificación de su ciencia en México (Urbina: 2014, p. 5).

Que Samuel Ramos echara mano de las teorías del psicoanálisis propuestas por Alfred Adler y Carl Jung tiene una intención que él mismo explica: “El psicoanálisis permite descubrir en el alma mexicana fuerzas oscuras que, disfrazadas de aspiraciones hacia fines elevados, en realidad desean un rebajamiento de los individuos. A menudo se exaltan falsos valores auténticos. Otras veces, se imita ciegamente lo extranjero, ahogando de este modo el desenvolvimiento de las potencialidades nativas” (Ramos: 2011, p. 16).

El interés original de nuestro protagonista por hacer un diagnóstico psicológico del mexicano no tenía el objetivo de lanzar una crítica dañina, por ello, señala que todos los mexicanos deberían de analizar su *psique* y con ello conocer las partes buenas y malas, sobre estas últimas tendrán que hacer un examen de conciencia para mejorarlas, porque de no hacerlo podría provocar que estas fuerzas negativas del interior lleven a frustrar su vida por completo (Ramos: 2011, p. 50).

Destaquemos que Ramos, por primera vez, usa la teoría psicoanalítica de Alfred Adler, específicamente en el caso mexicano. Parte del supuesto que el complejo de inferioridad, por lo general, se presenta en aquellos individuos que están en una constante necesidad por afirmar su superioridad sobre ellos mismos y sobre las cosas. Estos individuos tienen el afán de predominar, es decir, ser los primeros en todo. Aquí retoma a Adler al mencionar que: “el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación con la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores” (Ramos: 2011, p. 51).

De este modo Samuel Ramos explica que nuestro país se presenta en el devenir histórico universal cuando ya existía una civilización madura. Es en esta situación en la que nace el sentimiento de inferioridad que se agravó durante la conquista, el mestizaje y hasta por las fuerzas de la naturaleza. Pero este sentimiento no se hace evidente en un primer momento, se manifiesta tras la Independencia, es decir, en el primer tercio del siglo XIX. Para nuestro protagonista, a México como nación independiente se le podría asociar con una persona joven que quiso ponerse a la altura de otras civilizaciones de Europa, que representaban a un adulto.

Es en ese momento en el que se presenta un problema entre lo que uno quiere ser y lo que se puede realmente ser. Para Samuel Ramos fue en la época independiente en la que en México se optó por la imitación de las ideas europeas y sus instituciones, lo que generó ciertas ficciones colectivas “que, al ser tomadas por nosotros como un hecho, han resuelto el conflicto psicológico de un modo de vida artificial” (Ramos: 2011, p. 15).

Samuel Ramos hace una aclaración por el uso de la teoría del sentimiento de inferioridad porque esta fue una de las temáticas sobre la que se hicieron más críticas a *El perfil del hombre y la cultura*

en México. Parte del medio intelectual criticó¹⁵ la obra de Ramos señalando directamente el hecho de que nuestro filósofo difundiera la idea de que el mexicano era un hombre inferior; sin embargo, esta idea se creó a partir de una lectura incorrecta. En realidad lo que se sostenía era que:

No hay razón para que el lector se ofenda al leer estas páginas, en donde no se afirma que el mexicano sea inferior, sino que *se siente inferior*, lo cual es cosa muy distinta. Si en algunos casos individuales el sentimiento de inferioridad se traduce en 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. Lo invitamos, pues, a penetrar en nuestras ideas con entera ecuanimidad (Ramos: 2011, p. 52).

No se trata, entonces, de una inferioridad palpable o física, sino que es una inferioridad mental, es decir, que hace sentir que el mexicano es un hombre inferior frente al hombre europeo; sin embargo, los detractores de Samuel Ramos interpretaron erróneamente su idea y le asignaron a nuestro filósofo un cierto tabú con el que cargó a lo largo de toda su vida intelectual.

La idea de los dos planos, lo real y lo ficticio: el psicoanálisis y la imitación de la cultura europea en México

Para Samuel Ramos el problema de la imitación en México ha creado un efecto que: “Consiste en el desdoblamiento de nuestra vida en dos planos separados, uno real y otro ficticio” (Ramos: 2011, p. 24). Para nuestro autor esto es importante porque el desarrollo de nuestra historia se ha visto involucrado en estos dos planos. Para explicar esto Ramos retoma Adler pero también aparece la teoría del inconsciente colectivo de Jung.

Según Ramos, la práctica del mimetismo europeo llevó al mexicano a vivir en un plano ficticio, ya que la realidad de la cultura europea no era adecuada a las formas de vida de los mexicanos. Esto se puso de manifiesto en los momentos en que México tuvo que buscar una fisonomía propia, por lo que: “La solución consistió en imitar a Europa y 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” (Ramos: 2011, p. 13). El tema de lo artificial se

¹⁵Las críticas provinieron sobre todo de la revista *Excelsior* y los artículos que se escribieron estaban firmados con anonimato, por lo que no se sabe con exactitud quien o quienes fueron las personas que atacan a Samuel Ramos. Para saber más sobre esta polémica en torno a la revista *Examen* revisar el libro *Malas Palabras* de Guillermo Sheridan.

presenta de manera recurrente en el libro sobre todo en los aspectos que tienen que ver con la *psique* y el comportamiento social y cultural del mexicano.

Samuel Ramos menciona que el sentimiento de inferioridad se presenta de manera colectiva en México, él mismo lo afirma citando la teoría del “inconsciente colectivo” del psicoanalista Carl Jung presentada en su libro *Lo inconsciente* (1916). Según Gonzalo Almandoz (2015) el denominado inconsciente colectivo fue creado por Jung para definir los contenidos mentales que deberían ser iguales para todos los seres humanos. La teoría del psicólogo suizo se caracterizó porque creó la idea de que podemos percibir al mundo desde adentro hacia afuera. Esto es una *psique* preexistente a nuestro nacimiento que básicamente establece cierto tipo de imágenes precargadas del mundo a las que Jung llamó arquetipos y estos a su vez forman el inconsciente colectivo (Almandoz: 2015, p. 34).

A partir del inconsciente, que es la parte más profunda de nuestro pensamiento, tenemos cierto tipo de ideas preestablecidas. Esta percepción de la realidad se convierte en un contenido común de los humanos. En este caso Ramos retoma la teoría psicológica de Carl Jung argumentando que el desarrollo de la cultura en México ha sido afectado por el inconsciente colectivo del mexicano, porque este ha existido falsamente en el plano de lo ficticio, por lo que las formas y contenidos que percibe no están acordes a la realidad en la que vive. La vida ficticia del mexicano es aquella en la que se dedicó a imitar los elementos culturales, políticos, sociales y económicos de los europeos.

Mientras, que en el plano de lo real en donde se encontraría lo que corresponde a su realidad, es donde se genera esta “inseguridad” en la mente del mexicano. Por esto Ramos argumenta: “Por ejemplo cuando promulgada una constitución, la realidad política tiene que ser apreciada a través de aquella, pero como no coinciden con sus preceptos, aparece siempre como inconstitucional” (Ramos: 2011, p. 40). Sobre este asunto Carlos Pereyra planteaba una idea similar en su libro *Breve historia de América*. En uno de los apartados del libro denominado “La autodenigración hispanoamericana” escribe lo siguiente: “La constitución de los Estados Unidos adquirió un predicamento extraordinario. Los pueblos hispanoamericanos se entregaron a una autodenigración [...] y, desdeñando la riqueza institucional de que eran herederos se dedicaron a la imitación de la obra norteamericana” (Pereyra: 1981, p. 439). En este caso encontramos que, para Pereyra, la

imitación se hace al modelo político estadounidense, mientras que Ramos menciona que es concretamente al francés.

Ambos autores comparten esa inquietud acerca del mal que representa la imitación de modelos de vida ajenos para la cultura latinoamericana, debido a que el mexicano cuenta con la riqueza cultural prehispánica y española para no tener que buscar formas culturales o políticas en otras latitudes de Europa.

Esto también se relaciona con una idea de Antonio Caso en *Problemas de México* en la que explica que nuestras formas de vida social y política provienen de Europa y de Estados Unidos, argumentando que:

Así tenía que ser, en mucha parte, dado el corto lapso de nuestra vida independiente; pero urge ya que dejemos de imitar los regímenes político-sociales de Europa y nos apliquemos a desentrañar las condiciones geográficas, políticas, artísticas, etcétera de nuestra nación, los moldes mismos de nuestras leyes; la forma de nuestra convivencia; el ideal de nuestra actividad. No podemos seguir asimilando los atributos de otras vidas ajenas. Nuestra miseria contemporánea, nuestras revoluciones invertebradas, nuestra amargura trágica son los frutos acerbos de la imitación irreflexiva (1971, p. 86).

Leyendo estas líneas podría asegurar que esta idea de la imitación y de la ficción en Ramos provienen de lo explicado por Antonio Caso. Ambos comparten la idea de que la práctica de una imitación irreflexiva en el mexicano ha provocado que su historia y cultura se afectaran de tal modo que han repercutido en la *psique* del mexicano, llevándole a vivir una doble vida. Una vida ficticia, en donde incluso ha llegado a despreciar su realidad, una vida en donde se oculta bajo un conjunto francés que no le pertenece. Ramos al final del capítulo “La imitación” menciona que: “Si la vida se desenvuelve en dos sentidos distintos, por un lado la ley y por otro la realidad, esta última siempre será ilegal; y cuando en medio de esta situación abunda el espíritu de rebeldía ciega, dispuesta a estallar con el menor pretexto, nos explicamos la serie interminable de “revoluciones” que hacen de nuestra historia en el siglo XIX un círculo vicioso” (Ramos: 2011, p. 25).

Las compensaciones psicológicas al sentimiento de inferioridad: el pelado y la pedertería

Para Samuel Ramos la psicología del mexicano es resultado de ocultar el sentimiento de inferioridad y el mejor ejemplo de esto es lo que ha denominado como “el pelado”. Un tipo de mexicano que constituye la mejor expresión del carácter nacional. Pero ¿qué tipo de persona es el

pelado? Sobre esto nuestro autor afirma: “Su nombre lo define con mucha exactitud es un individuo que lleva su alma al descubierto, sin que nada esconda en sus más íntimos resortes. Ostenta ciertos impulsos elementales que otros hombres procuran disimular” (Ramos: 2011, p. 53).

Ramos considera que el pelado en la jerarquía económica se encuentra en una situación por debajo del proletario y, en la intelectual, lo considera como un primitivo. La vida del pelado ha sido complicada y la actitud que ha tenido hacia ella es de un profundo resentimiento. Sus expresiones son de tipo verbal y tienen como eje principal la afirmación de sí mismo en un lenguaje grosero y agresivo. Para nuestro protagonista estas reacciones “son un desquite ilusorio de su situación real en la vida que es la de un cero a la izquierda” (Ramos: 2011, p. 54). Las actitudes que utiliza el pelado para esconder su inferioridad son de un tono belicoso, es decir, de una confrontación constante con los demás.

El pelado busca el pleito como un determinante para elevar el tono de su yo deprimente, necesita un punto sobre el que apoyarse para recobrar la fe en sí mismo pero, como se encuentra falto de todo valor real, tiene que suplirlo con uno ficticio (Ramos: 2011, p. 54). Ese valor ficticio es la virilidad. Por ello nuestro escritor explica: “La terminología del pelado abunda en alusiones sexuales que revelan una obsesión fálica, nacida para considerar al órgano sexual como símbolo de la fuerza masculina. En sus combates verbales atribuye al adversario una feminidad imaginaria, reservando para sí el papel masculino. Con este ardid pretende afirmar su superioridad sobre el contrincante” (Ramos: 2011, p. 55).

Ramos continúa describiendo las actitudes del pelado y argumenta que, aun cuando la vida que lleva se envuelve en pura desgracia, se consuela diciendo que tiene “muchos huevos” (2011, p. 55). El pelado considera que el hombre que triunfa en la vida es aquél que demuestra su hombría. Además, Samuel Ramos menciona que las expresiones favoritas de este hombre son del tipo “yo soy tu padre” utilizada con la intención de afirmar superioridad frente a los demás. Esto debido a que en la sociedad patriarcal, el padre es sinónimo de poder; sin embargo, esto demuestra todo lo contrario a lo que es el pelado que tiene una vida vacía y el único valor que encuentra en ella es el de ser un macho.

Para nuestro autor: “Este concepto popular del hombre se ha convertido en un prejuicio funesto para todo mexicano. Cuando este se compara con el hombre civilizado extranjero y resalta su

nulidad” (Ramos: 2011, p. 55). Ramos argumenta esto explicando que el pelado cree que el hombre europeo tiene la ciencia, el arte, la técnica, mientras que en México los hombres no tienen nada de eso, pero a pesar de eso son muy hombres, es decir, muy machos y esto se potencia con la valentía que supuestamente demuestra; sin embargo, para nuestro protagonista esto no es real.

Samuel Ramos señala que el pelado no es un hombre fuerte ni, mucho menos, valiente porque la fisonomía que nos demuestra no es verdadera. Se trata de un camuflaje con la intención de engañarse a él y a los demás a su alrededor. Sobre esto nuestro protagonista explica que el pelado vive con el miedo de ser descubierto, por lo que, también desconfía de sí mismo. Esto le genera una percepción de realidad anormal: “La falta de atención por la realidad y el ensimismamiento correlativo, autorizan a clasificar al “pelado” en el grupo de los “introvertidos” (Ramos: 2011, p. 57).

Esta última idea Samuel Ramos la retoma de Carl Jung en *Lo inconsciente* quien definió al tipo de hombre introvertido: “A todo está dispuesto un hombre así, menos a una cosa para él básica: a conceder que vale menos de lo que él piensa. Esta actitud mental es, justamente, el terreno más propicio al desarrollo del sentimiento de inferioridad. [...] La tensión entre el complejo de inferioridad y la alta idea de sí mismo se hace, a veces, tan violenta, que el individuo acaba en la neurosis” (Ramos: 2011, p. 13). Para nuestro filósofo los hombres que adquieren el sentimiento de inferioridad adquieren una psicología especial, y es que todas sus actitudes tienden a dar la ilusión de superioridad que, a la vista de los demás, no es verdadera.

Finalmente, en su análisis, Samuel Ramos menciona que al pelado lo define otro factor y es que hace una asociación entre el concepto de hombría y el de nacionalidad. Esto ha provocado una idea errónea de que la valentía es una de las características particulares del mexicano. Para nuestro autor las manifestaciones patrióticas, tanto individuales como colectivas, son un símbolo del mexicano que se encuentra inseguro de su valor.

Otra de las compensaciones psicológicas derivadas del sentimiento de inferioridad es la actitud de la pedantería. Para nuestro autor esta actitud tiene un propósito que es casi desconocido para el individuo ya que todo pedante da una impresión de ser una persona que se desempeña en la comedia, pero en realidad la pedantería es una máscara que oculta algo: la pedantería se presenta casi exclusivamente en el tipo de personas intelectuales o que pretenden serlo. Se da, sobre todo,

entre los maestros, pero también entre los literatos, artistas y escritores, y se manifiesta a través del lenguaje hablado o escrito (Ramos: 2011, p. 137).

Ramos continúa describiendo al pedante y explica que las expresiones de su lenguaje no siempre son en un tono burlesco, solamente lo hace cuando tiene la intención de hacer gala de su talento o sabiduría. Una persona pedante aprovecha cada momento para poner en relieve ya sea ante grandes o pequeños auditorios sus cualidades intelectuales. Para nuestro protagonista una de las características del pedante es la inoportunidad, es decir, son un tipo de sujeto que generalmente desentona e incómoda a las personas a su alrededor.

Para Samuel Ramos: “En una palabra, el pedante choca siempre con los demás, por su falta de tacto y discreción; es la persona que en todas las relaciones da una nota discordante, usando un lenguaje y un tono inadecuado. Bajo el aspecto del trato, el pedante corresponde, sin duda, a la especie numerosa de los inadaptados” (Ramos: 2011, p. 138). Sobre esto nuestro filósofo argumenta que el uso de la pedantería por parte del sujeto tiene un objetivo que es el de la superioridad sobre los otros, con un acento agresivo y de aires de grandeza; sin embargo, no engaña a la gran mayoría de los seres humanos.

Las personas a su alrededor se dan cuenta de la máscara que utiliza el pedante y lo que despierta en los demás es antipatía y enemistad, sobre esto Ramos señala que las consecuencias que obtienen son de rechazo. Por ello, en su mayoría, los pedantes se convierten en personas individualistas, que son incapaces de ser comprensivos con los demás, se vuelven ajenos a todo esfuerzo de cooperación (2011, p. 138). Sin embargo, esto no impide que haya aduladores o gente que los siga, porque para Samuel Ramos una de las cosas que necesitan los pedantes para triunfar es un público, porque buscan la aprobación y los aplausos de los que les rodean. Esto genera un conflicto en el pedante porque la realidad no corresponde con su personaje ficcional. De esta manera, el sujeto hace de su vida una comedia en la que su figura desempeña un papel con la intención de engañarse a sí mismo e intentar restituir su equilibrio mental, debido al conflicto que provoca el sentimiento de inferioridad. Por lo que: “La pedantería es entonces ni más ni menos que un disfraz, una máscara de la que se reviste el sujeto para ocultar algo, y ese algo es un déficit intelectual” (Ramos: 2011, p. 139). Para nuestro autor, la única forma en la que el pedante tenga éxito se debe a que él primero que nadie, debe de creerse lo que dice.

La pedantería es utilizada por las personas para ocultar su vacío personal que generalmente los hace sentir deprimidos y desvalorizados ante los demás. Pero para Samuel Ramos existe una solución para curar estas compensaciones psicológicas en el mexicano, esta cura se encuentra en un buen aprovechamiento de la educación nacional, de lo que hablaremos a continuación.

El posible tratamiento al sentimiento de inferioridad: la educación y la reorientación de nuestro pensamiento

Para Samuel Ramos uno de los objetivos importantes que debe atender la educación nacional es rectificar los vicios de carácter del mexicano (el pelado y la pedantería) porque estos conflictos psicológicos, entre los que se anida el sentimiento de inferioridad, generalmente aparecen en todos los hombres y razas; sin embargo, para Ramos: “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” (2011, p. 111). Por ello, nuestro filósofo cree que esta afirmación tiene relación con algunos problemas derivados de una deficiencia en la educación nacional.

A decir del michoacano el problema con el sentimiento de inferioridad en el mexicano es que este se encuentra arraigado en la conciencia colectiva. Ramos afirma que en México el espíritu de cooperación y colectividad es débil, la vida del mexicano tiende más a la dispersión y la anarquía lo que lleva a una pérdida de la solidaridad social. Esto se debe a que la introversión provocada por el sentimiento de inferioridad obliga a la persona a desatender aspectos del mundo real. En ese momento surge el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. “Pero se comprende entonces que la inferioridad no es real, sino únicamente relativa a lo desmesurado de la ambición. Si ajustamos nuestro querer a nuestro poder, entonces el sentimiento de inferioridad no tiene que existir” (Ramos: 2011, p. 113).

Para Samuel Ramos esta inadaptación de la conciencia del mexicano tiene sus efectos en el mundo real, es decir, en la comunidad y es por eso por lo que la educación debe de ayudar a vencer este sentimiento de inferioridad que surge desde la niñez. Ramos no establece un método a seguir para que la educación logre este objetivo, ya que cree que esto es trabajo para los pedagogos, que al mismo tiempo, deben de ser buenos psicólogos. En su opinión, el maestro mexicano debe de ser

un experto “en la cura de almas” (2011, p. 115). En los niveles de la educación superior los maestros deberán de ser capaces de reeducar a los individuos que ya padezcan este sentimiento de inferioridad.

Todo esto para nuestro protagonista tiene una razón de ser y es que la educación en todos sus grados debería de orientarse hacia lo que él llamó “el conocimiento de México”. Ramos cree que los mexicanos al salir de las escuelas o universidades conocieron mucho de otros países, pero básicamente desconocen el suyo. De manera irónica escribe lo siguiente: “El ejemplo que debíamos de haber imitado de los países más cultos, es el único que no imitamos: que allá, la educación, desde la escuela primaria hasta la Universidad, tiende a dar a todos los educandos el conocimiento de su país (Ramos: 2011, p. 115). Este comentario de Ramos devela la preocupación de la época en torno al tema del nacionalismo, acerca de cuáles son los valores y las cosas que verdaderamente son de México. Sin embargo, afirmo que Ramos no es un nacionalista, pues su pensamiento giraba sobre la idea del universalismo de la cultura mexicana.

Por ello, nuestro autor cree que las asignaturas deberían de tener un nuevo enfoque: “Primero que nada, el cultivo de la lengua y la literatura debe de ser una de las bases en que se asiente la cultura nacional, después, la geografía, la historia, la ciencia de la naturaleza y de la vida, las ciencias sociales, la economía, las ciencias del espíritu y la filosofía; no hay ninguna disciplina con sus principios que no tenga una aplicación al conocimiento de México”(Ramos: 2011, p. 116). Para Ramos es necesario que la educación fomente el respeto y el interés por las cosas mexicanas. Esto no quiere decir que la educación nacional deba tener como único objetivo el conocimiento de México, pero sí cree que debe de ser uno de los objetivos más importantes. Esto ha sido uno de los asuntos que, en su opinión, no ha resuelto la obra cultural del país.

Esta última idea tenía relación con las ideas que planteó en su momento José Vasconcelos en torno al carácter de la educación nacional. Ambos autores comparten una visión similar sobre que la educación es uno de los elementos del desarrollo más importantes de una sociedad, pues a través de ella se puede inculcar valores y visiones que permitirán de algún modo desarrollar una cultura mexicana en plena forma. En cierta medida, la obra filosófica de Vasconcelos y Samuel Ramos es semejante y como se mencionó anteriormente la influencia vasconceliana en el pensamiento de nuestro filósofo es más que notable.

Esto se encuentra relacionado con la forma en cómo funciona el pensamiento del mexicano de la primera mitad del siglo XX. Para Samuel Ramos el ejercicio de la inteligencia no es una tarea fácil, sino todo lo contrario, se encuentra rodeada de dificultades y expuesta al error. Todo esto lo menciona porque el mexicano es una persona que por naturaleza es inteligente, sobre esto explica que: “El contacto que he tenido en la Universidad con un gran número de jóvenes, me permite asegurar que nuestra raza está muy bien dotada de inteligencia. En el joven que aún no ha sufrido las deformaciones mentales que la vida produce, esa inteligencia puede moverse sin trabas y no creo que sea menor a la de cualquiera de las razas superiores” (Ramos: 2011, p. 131).

Para Ramos la inteligencia en México debería de tener el afán de hacer conocer todo aquello que está mal en la vida. Sin embargo, esto no es fácil porque someterse constantemente a la verdad no es agradable, ya que la verdad, en ocasiones, no se corresponde a los deseos de la vida que se quisiera tener. Señala que por eso existen las personas que se engañan a sí mismas, optando como verdadero solo lo que quisieran que fuese verdad, es por eso que el ejercicio bien hecho de la inteligencia requiere de esfuerzo y disciplina tanto a nivel intelectual como moral (Ramos: 2011, p. 134).

Desde su posición Ramos plantea una cuestión interesante: “Por eso la veracidad es considerada como una virtud de gran valor. ¿Existen en México numerosas personas veraces? Quisiera que esta pregunta la contestara el lector para sí mismo, apelando a su experiencia y discreción” (Ramos: 2011, p. 135). Toda esta explicación sobre la inteligencia del mexicano surge porque Samuel Ramos cree que la tendencia a la imitación, en el campo del pensamiento, se dio en el fondo por un tipo de pereza disimulada.

Por ello menciona que, desde hace un tiempo, ha querido hacer entender a los mexicanos que el único punto de vista válido en México es pensar como mexicano. Esto lo argumenta de la siguiente manera: “Parecerá que esta es una afirmación trivial y perogrullesca. Pero en nuestro país hay que hacerla, porque con frecuencia pensamos como si fuéramos extranjeros, desde un punto de vista que no es el sitio en que espiritual y materialmente estamos colocados” (Ramos: 2011, p. 135).

Samuel Ramos menciona que debemos buscar el conocimiento del mundo desde el punto de vista mexicano; sin embargo, esto no se traduce en un nacionalismo estrecho, sino que estas ideas, este nuevo pensamiento en el mexicano, deberían tener una base puramente filosófica. Señala que el país necesita de una verdadera acción en un pensamiento nacional, es decir, elaborar un conjunto

de verdades que no permitan la entrada de ideas extrañas. Pero mientras eso no suceda México seguirá siendo un lugar propicio para que las ideas de otros países entren a deformar la fisonomía del mexicano, creando problemas graves y difíciles de resolver (Ramos: 2011, p. 136).

Samuel Ramos hace una *filosofía de lo mexicano*, pero basado en una filosofía de la historia en México. Se nutre de autores de corte positivista, sobre todo, considero que la mayor influencia historiográfica en el pensamiento de Samuel Ramos es la de Justo Sierra. Ya observamos que lo considera como el maestro insuperable de la ciencia histórica, creyó que el trabajo que Sierra había realizado en *La evolución política de México* es el que debían desempeñar todos los historiadores. Este trabajo se tenía que basar en el principio de la objetividad, es decir, el de no ponerle de más o de menos a los hechos, sino presentarlos tal y como aparecían en los documentos.

Al concebir las diversas etapas históricas del país, Ramos se ampara en el pensamiento positivista; tomó como verdadero lo que las fuentes de su época explicaban. Ejemplo de ello es que en su noción de la historia impera las ideas del evolucionismo, del movimiento y del cambio, y mientras eso exista siempre habrá un mejor devenir para el pueblo mexicano. Ramos explica que desde la Conquista se han venido acarreado problemas económicos, sociales y políticos que no se solucionaron a lo largo de la época colonial. En la independencia, momento en que México tenía que presentarse como nación independiente frente al mundo, las clases dirigentes optaron por la imitación de los modelos europeos y con ello desdeñaron el pasado prehispánico e ibérico del que eran herederos. Durante el porfiriato se decidió por seguir las pautas que regían la vida francesa y esto provocó un problema en la realidad del mexicano otorgándole el carácter ficcional que ya hemos discutido.

Para Samuel Ramos la cultura mexicana no se podría considerar como un producto original, sino como una cultura derivada, en el sentido de que es producto del sincretismo de otras dos culturas la prehispánica y la ibérica, por ello, el mexicano tiene dentro de sí un espíritu latino; a esto adjudica que le resultará familiar y adecuado hacer imitación de las formas de vida europeas, concretamente las de Francia; por ello, se optó por seguir la moda de la sociedad parisina y por construir un modelo político siguiendo los preceptos de los franceses. Sin embargo, esto no resolvió los problemas del país.

Debido a esto se afectó la psique del mexicano porque la realidad en la que pretendía vivir no era acorde a las características de un país como México, entonces, los problemas de la nación se habían

solucionado de manera artificial siguiendo los modelos de la vida francesa. Esto llevó a que en el mexicano se generaran nociones falsas de la realidad, dando como resultado una doble vida, una real y una ficticia, en la que se presentará como algo que no corresponde a su persona. Esto le ha generado una falta de seguridad, por lo que ha adquirido un “sentimiento de inferioridad”. Este sentimiento se presenta lentamente en el mexicano de forma colectiva, por lo que no se habla de que el mexicano sea inferior, sino que se siente inferior.

Samuel Ramos señala que la solución a esta problemática está en la educación, desde los niveles más básicos se tendría que enseñar a los niños el amor y el respeto por las cosas mexicanas. Se les debería de inculcar una verdadera noción de lo que es la cultura mexicana y los maestros deberían de ser también buenos psicólogos para que los estudiantes no adquirieran nocivos vicios mentales. Esto llevaría a que el mexicano fuera consciente de sus capacidades, por ello, no se presentaría el problema entre lo que se quiere y lo que se puede ser, haciendo que el sentimiento de inferioridad en el mexicano desaparezca otorgándole la posibilidad de crear una cultura propiamente mexicana.

No se puede ignorar que para 1934 el ambiente intelectual del país estaba en una etapa de transición de las ideas; aunque el positivismo estaba perdiendo fuerza, aún quedaban algunas remanencias. Al mismo tiempo estaban entrando nuevas corrientes de pensamiento como el historicismo o el marxismo y estaban generando una nueva conciencia nacional. Samuel Ramos es un intelectual que representa un punto de unión entre la transición de una etapa del pensamiento en México y la que supuso la llegada de los intelectuales españoles y con ellos la enseñanza historicista. *El perfil del hombre y la cultura en México* está escrito en su mayoría desde una aproximación positivista, evolucionista y científica de la historia, la cultura y la psicología del mexicano. Sin embargo, Ramos es un autor que a lo largo de su vida, como ya se explicó en el primer capítulo, pasó por diversas etapas en su formación como intelectual.

En *El perfil...* tenemos presente a un autor que es el reflejo de la complejidad del estado de las ideas en México en la década de los años treinta. Considero que en Samuel Ramos hay una variedad de matices interesante, pues está presente una disposición por conocer lo que las nuevas corrientes como el historicismo y el marxismo aportan al estudio de la realidad. Ejemplo de esto es su preocupación por temas como el estado de la educación en el país, la discusión en torno al carácter nacionalista y la relación cultural entre los diversos países de Latinoamérica. También en sus obras hace uso de ciertos conceptos del marxismo como: clase media, clase baja, burgués, entre

otros. Si bien no podría identificar a nuestro protagonista como marxista, la realidad es que el uso de estos conceptos solamente revela su conocimiento de la teoría marxista.

Samuel Ramos, en gran parte del texto, piensa sus hipótesis con base en el positivismo y el evolucionismo, piensa de manera científica la cultura y la historia de México. Pensar que sería de otra manera resulta difícil, pues en el primer capítulo se hizo una extensa explicación de cómo durante su niñez y adolescencia se formó bajo el signo educativo del positivismo. Podría afirmar que Ramos creía que el conocimiento que se produjo desde el positivismo era objetivo y, por ende, verdadero, ejemplo de ello es la admiración a la figura de Justo Sierra en *La evolución política de México*.

Precisamente en el primer capítulo destacué como una de las características más importantes de la personalidad de Ramos el interés que tenía por seguir cultivando su intelecto con base en la aparición de nuevas corrientes de pensamiento. Samuel Ramos en comparación con su maestro Antonio Caso no despreció las nuevas explicaciones de emergentes corrientes filosóficas. Podría afirmar que Ramos para 1934 llegó a la madurez de su pensamiento como intelectual; sin embargo, eso no significa que no pudiera tener modificaciones, considero que nuestro protagonista en las publicaciones posteriores al *Perfil...* habrá incluido nuevas variables en su pensamiento.

Desde el punto de vista de Edwin Javier Negrete en la tesis de Licenciatura en Historia de la UNAM titulada “La Filosofía de la historia en México análisis comparativo del pensamiento histórico de Samuel Ramos y Edmundo O ‘Gorman’”, Ramos se acerca al historicismo vital y al existencialismo. Creo que esta afirmación podría ser verdadera, ya que en su análisis retoma los libros *El Perfil del hombre y la cultura en México*, pero también obras posteriores como *Hacia un nuevo humanismo* de 1940 e *Historia de la filosofía en México* de 1943 (Negrete: 2019, p. 17).¹⁶

Esto es lo interesante, y también lo ambicioso, de un análisis hecho desde la perspectiva de la historia de las ideas. Porque se nos revela la complejidad del pensamiento de los autores a los que estudiamos. Con ello comprendemos que no todo es negro o blanco, sino que hay grises pues existen muchos matices en la forma de pensar de una persona. En este momento me surge una pregunta, ¿podrá un autor tener influencia en la forma de pensar en otros autores? a priori la

¹⁶ Estos libros exceden la temporalidad de mi objeto de estudio. Nuestro protagonista, en la época en la que lo estoy analizando, se encuentra en una etapa en la que aún piensa y escribe en términos positivistas, elementos propios de una primera etapa de formación y de su producción filosófica.

respuesta sería que sí, sobre esta pregunta se va a basar el siguiente y último capítulo de la tesis, es decir, en hacer un rastreo de las ideas que aparecen en el *Perfil del hombre y la cultura en México* en el pensamiento de Leopoldo Zea y Emilio Uranga.

Capítulo 3: La historicidad de la filosofía de lo mexicano de Samuel Ramos en las ideas de Leopoldo Zea y Emilio Uranga

Esta investigación parte del supuesto de que las ideas expuestas en *El perfil del hombre y la cultura en México* permearon en la filosofía de los años treinta y cuarenta del siglo XX y se pueden apreciar concretamente en el texto de Leopoldo Zea *En torno a la Filosofía americana* (1945) y en el de Emilio Uranga *Análisis del ser del mexicano* (1950). La elección de estos textos obedece a que responden a un momento particular en la Historia de las Ideas de la filosofía mexicana, en la que las hipótesis que Ramos planteó en 1934 seguían vigentes dentro de la problemática alrededor la figura del mexicano y su cultura.

Las preguntas de investigación para este tercer capítulo son: ¿qué interpretación dieron Leopoldo Zea y Emilio Uranga a las ideas que Samuel Ramos presentó en su texto? y ¿cómo los filósofos mexicanos Leopoldo Zea y Emilio Uranga reconocieron el aporte de Samuel Ramos a la filosofía mexicana? Por lo que los objetivos particulares de este tercer capítulo consisten en identificar y explicar cómo estos dos intelectuales desarrollaron las ideas que Samuel Ramos expuso en su obra *El perfil del hombre y la cultura en México* y analizar las semejanzas o diferencias entre el discurso de Ramos y los de Zea y Uranga.

Pretendo mostrar que Leopoldo Zea en el texto aludido comparte una perspectiva afín a la de Samuel Ramos respecto a dos temas: el problema de la imitación en la cultura latinoamericana y el sentimiento de inferioridad en la raza hispanoamericana. Para 1942, año en el que publica por primera vez *En torno a la filosofía americana*, Zea aún no publicaba su obra más importante *El positivismo en México: Nacimiento Apogeo y Decadencia* (1943) producto de sus tesis de Maestría y Doctorado en la UNAM bajo la tutela de José Gaos. Las teorías alrededor del estado de cultura y el quehacer de la filosofía americana seguían como preguntas sin respuesta en el pensamiento de Leopoldo Zea.

En contraparte, Emilio Uranga en *Análisis del ser del mexicano* (1950) dedica una crítica a la *filosofía de lo mexicano* en la que revisa la idea propuesta por Samuel Ramos sobre la inferioridad del mexicano. Uranga revisita el concepto del complejo de inferioridad y decide mejorarla aplicando el término “insuficiencia” (1950:61).

El tercer capítulo está organizado en dos grandes bloques. El primero corresponde a la presentación de Leopoldo Zea y de los momentos más importantes de su desarrollo como intelectual de la filosofía mexicana y latinoamericana durante los años treinta y cuarenta del siglo XX; posteriormente, se hará el análisis del texto *En torno a la filosofía americana* (1945). El segundo apartado le corresponde a Emilio Uranga; igualmente se narrarán los momentos más importantes de su formación correspondiente a las tercera y cuarta décadas del siglo pasado, para pasar a la revisión de su obra *Análisis del ser del mexicano* (1950).

Antes de continuar me gustaría aclarar que, lamentablemente, hay poca información personal sobre Emilio Uranga, por lo que no tengo datos sobre su situación familiar y socioeconómica; lo poco que pude rescatar sobre la persona de Uranga proviene en su mayoría del prólogo que hace Guillermo Hurtado al libro de *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. Por lo que la disparidad de extensión en este aspecto entre lo que hablaremos sobre Zea y Uranga se debe a esta situación en la que las fuentes son pocas e insuficientes para cubrir con mayor atención la vida del autor y no es resultado de un sesgo personal.

3.1. Leopoldo Zea: En torno a la filosofía americana (1942)

El contexto de la filosofía mexicana de 1930-1940

El ambiente filosófico en México parecía estar en orden en los años treinta, aunque Gaos lo percibió diferente, pues en una de las cartas de Gaos a Francisco Romero¹⁷ en las que se trataba el tema de la posible llegada del filósofo español a Argentina dejó en evidencia el estado de la filosofía en México. En primer lugar, destaca que la máxima figura filosófica seguía siendo

¹⁷Romero fue un filósofo, considerado un líder en los movimientos filosóficos de Latinoamérica, en especial en Argentina. En: Biagini, Hugo (2013), “El Filósofo Francisco Romero”.

Antonio Caso, pero no era un filósofo renovado, pues continuaba impartiendo las mismas lecciones de años atrás. A pesar de ello, le tenía una gran estima y no le podía pedir nada más. En segundo lugar, Gaos le señaló a Romero, que le parecía pobre y nada alentador el ambiente filosófico, tanto en autores como en la preparación y constancia de la gran mayoría del alumnado universitario, señalando también la falta de libros sobre la materia (Lira: 2021).

Este sería el ambiente intelectual en el que el joven Zea se insertaría por primera vez en el estudio de la filosofía mexicana; pero antes de ahondar en el análisis textual, daré algunos datos biográficos sobre él. Leopoldo Zea Aguilar nació en la Ciudad de México el 30 de junio de 1912. Su abuela Micaela Aguilar fue la persona encargada de educarlo ya que era huérfano (Saladino: 2004, p.1). Creció en la pobreza y gracias a una beca pudo acceder a una escuela de lasallistas. En 1924 terminó la primaria; sin embargo, tuvo que suspender sus estudios pues tenía que ayudar en la economía de su familia. A pesar de esto ya demostraba atisbos del filósofo en el que se convertiría más adelante pues, para esa época, ya era lector de la serie completa de los “Clásicos de Vasconcelos”¹⁸ publicados por la Secretaría de Educación Pública en 1921 (Hurtado: 2019, p. 10).

Leopoldo Zea, siendo adolescente, se interesó por la campaña presidencial de José Vasconcelos. Colaboró en ella con otros jóvenes intelectuales con los que se reencontraría en años posteriores como fue el caso de Adolfo López Mateos (Saladino: 2004, p. 1). Esta experiencia política del joven Zea le llevó a conocer de primera mano la derrota y el funesto destino del maestro que le había hecho conocer a los clásicos de la filosofía. Para 1933 consiguió un trabajo en el servicio de telégrafos, lo que con mucho esfuerzo y dedicación, le permitió retomar sus estudios. (Hurtado: 2019, p. 10). A los veintiún años se reincorporó a la Escuela Secundaria Nocturna y, más tarde, ingresó a la Escuela Nacional Preparatoria (Saladino: 2004, p. 2).

Como se puede distinguir los primeros años de vida y formación intelectual de Leopoldo Zea fueron difíciles debido a la limitada economía familiar, lo que impidió que pudiese seguir sus estudios de manera normal. Sin embargo, era un joven interesado en la lectura y la política. Este interés probablemente podría haber sido heredado de su padre; Guillermo Hurtado señala que: “El

¹⁸Los libros clásicos verdes son una colección de 13 títulos en 17 tomos, publicados entre 1921 y 1924, originalmente encuadernados con pastas color verde olivo. Entre los que se encontraba: *Diálogos de Platón* (2 tomos) *Tragedias de Eurípides* *Tragedias de Esquilo* *Vidas paralelas de Plutarco* (2 tomos) *La Ilíada de Homero* (2 tomos) *La Odisea de Homero* y *Evangelios*, entre otros. Fuente: Gobierno de México. Para más información revisar el siguiente link: <https://libros.conaliteg.gob.mx/vasconcelos.html>

padre de Leopoldo Zea fue reportero durante la lucha armada [Revolución Mexicana]. Desapareció en la vorágine de la guerra y nunca más se supo de él. El hijo siguió los pasos del padre en la prensa. Entre el 8 diciembre de 1933 y el 23 de diciembre de 1935 publicó 81 artículos de opinión en *El Hombre Libre*” (2019, p. 11).

El periódico *El Hombre Libre* fue fundado por el periodista e historiador Diego Arenas Guzmán; fue un periódico de oposición al PNR con un rotativo cada tercer día y contaba con solo cuatro páginas. La ideología del joven Zea fue la de los vasconcelistas de la campaña electoral de 1929. Como Vasconcelos, Zea creía que el sistema político mexicano necesitaba de una democracia representativa. Al igual que Vasconcelos, el joven intelectual consideraba que México era una nación de oportunismo, mentira y corrupción, y la única forma de poder salvarlo de ese destino era mirarlo desde el fondo de su realidad: “Antes de que Zea fuera discípulo directo de José Gaos lo fue indirectamente de José Vasconcelos. No se entiende la obra política, histórica y filosófica si no se toma eso en cuenta” (Hurtado: 2019, pp. 13-15).

Para 1936, Leopoldo Zea decidió estudiar dos carreras, optó por inscribirse en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de México¹⁹ la elección de la carrera como abogado demuestra que todavía la abogacía era vista como una de las profesiones con mayor renombre en México pues contaba con una profesionalización e institucionalización longeva. Al mismo tiempo, ingresó a la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM; sin embargo, tras un año de estudios dejó la abogacía y se dedicó enteramente a las humanidades y, posteriormente, a la Filosofía por la influencia de tres profesores principales Samuel Ramos, Antonio Caso y, el de mayor trascendencia en su vida: José Gaos (Saladino: 2004, pp. 1-2).

El contexto filosófico de los años treinta del siglo XX en el país es complejo. Pues se empezó a abordar la filosofía como una profesión a partir del trabajo de Antonio Caso, quién fue el gran maestro del canon filosófico en las primeras dos décadas; su influencia obstruyó de algún modo que se pudieran explorar nuevas corrientes o tendencias, por lo que se optó por recoger corrientes europeas ya establecidas (Ortega: 2018, p. 24). De modo que las dos primeras décadas del siglo posteriores a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1924:

[...] se cultivan y enseñan la filosofía neo-kantiana, representada por Francisco Larroyo y Eduardo García Maynes, el racio-vitalismo de Ortega y Gasset, entre cuyos cultivadores

¹⁹Hasta 1945 la Universidad cambia su nombre a Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

figura José Romano Muñoz, el neotomismo de Oswaldo Robles y la filosofía de la cultura de inspiración psicologizante cuyo expositor principal es Samuel Ramos, sin faltar seguidores de Nicolai Hartmann, Max Scheler, Wilhelm Windelband, Alfred Adler o Paul Natorp” (Ortega: 2018, p. 24).

A pesar de la opinión de Gaos, mencionada líneas arriba, en la década de los treinta en México se vivía una “aparente” normalidad filosófica que no duraría mucho porque a través del discurso revolucionario se produjo un cambio en la conciencia ideológica y cultural de los filósofos. Nuevamente se retomó el debate alrededor del sujeto mexicano y su relación con el Estado-Nación, esto dio como resultado que se obtuvieran las condiciones necesarias para que los filósofos mexicanos dejarán de trabajar sobre la filosofía europea y empezaran a filosofar sobre las cuestiones de *lo latinoamericano y lo mexicano*. El primero que encabezó esta corriente fue José Vasconcelos con sus libros *La raza cósmica* (1925) y *La indología* (1926). La Revolución Mexicana había incitado a pensar a los filósofos de nuestro país sobre la realidad inmediata y con ello se ponía en el centro de la discusión el ser de nuestra raza (Ortega: 2018, p. 25).

Con relación a esto, Gaos escribe en la mencionada carta a Romero, que de la nueva generación de filósofos los más rescatables eran “Samuel Ramos, discípulo de Caso, que había sido la esperanza de una personalidad creadora; Francisco Larroyo y Eduardo García Maynes, ambos se habían preparado en Berlín con Hartmann, de talento más robusto el primero que el segundo. También mencionó a José Romano Muñoz, excelente para su grado de enseñanza ..., y más, nada, ni en la Universidad ni fuera de ella, donde estaba el extravagante y ciertamente genialoide Vasconcelos” (Lira: 1999, p. 177-178).

Así terminaba José Gaos ese párrafo de la carta en la que expresa una opinión nada favorable a los estudios filosóficos en México, esto tendría relación con lo narrado anteriormente en el primer capítulo, respecto a la ruptura entre las ideas del positivismo y las ideas de la nueva generación amparadas en corrientes como el marxismo o el historicismo de los intelectuales surgidos de la Revolución Mexicana la cual quedó ejemplificada en la ruptura o distanciamiento entre Samuel Ramos y Antonio Caso.

Relacionado con esto, Gaos sugería a Samuel Ramos para que escribiera el trabajo referente a México en los estudios y documentos sobre la filosofía en América que preparaba Romero (Lira, 2018). Por lo que infiero que Ramos tomó una posición protagónica durante los años treinta en México en el ambiente filosófico, sobre todo a partir de 1934, con la publicación de *El perfil del*

hombre y la cultura en México, obra en la que la búsqueda del ser del mexicano empezaba a ubicarse como un quehacer filosófico importante (Ortega: 2018, p. 25).

Se podría pensar que el naciente nacionalismo mexicano se nutrió de la obra más relevante de Samuel Ramos; sin embargo, generó todo lo contrario porque *El perfil...* se insertó en una corriente de la filosofía crítica, Aureliano Ortega explica que:

Tal vez sea ese tono sobrio y sombrío que atraviesa de principio a fin la obra de Ramos (ese *horror philosophicus* por “lo que somos”) lo que impide el surgimiento en lo inmediato de una escuela de pensamiento abocada a lo mexicano; lo que sucederá más tarde cuando –ya transcurrida la primera mitad de los años cuarenta a partir de un artículo de Leopoldo Zea aparecido en *Cuadernos Americanos* y de dos intervenciones del español transterrado José Gaos en la *Revista de Filosofía y Letras*– se inaugura una corriente de pensamiento que, sin prescindir de importaciones filosóficas extranjeras, se da a la tarea de pensar y discutir al “mexicano “ y “lo mexicano” a la vista de lo que la filosofía puede aportar para la construcción crítica y reflexiva de un saber de sí o cierta autoconciencia (2018, p. 26).

Por lo que la filosofía profesional, impartida en las instituciones de educación superior, que se ocupó de descubrir el ser del mexicano comenzó bajo la dirección de Gaos. Pues el filósofo español inauguró varios seminarios sobre el pensamiento hispanoamericano como el “Seminario para el estudio del pensamiento de los países de la lengua española” de 1949 en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Al que llegaron como becarios estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Así, como lo había hecho con Leopoldo Zea en La Casa de España, ahora lo haría en El Colegio incitándoles a filosofar sobre la realidad inmediata (Lira, 2018).

El contexto filosófico en México en los años treinta y cuarenta cambió positivamente en gran parte gracias a José Gaos y otros transterrados españoles como Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Eugenio Ímaz, María Zambrano o José M. Gallegos Rocafull que importaron el conocimiento de filósofos europeos como Heidegger, Dilthey, Otto, y Meinecke y los historicistas alemanes; además, otorgaron de primera mano la versión de la filosofía de Ortega y Gasset (Ortega: 2018, p. 26).

Con ello se enriquecieron de manera exponencial las reflexiones de los bisoños filósofos mexicanos. Recintos como la Facultad de Filosofía y Letras y La Casa de México se convirtieron en los principales centros del conocimiento filosófico, sus pasillos fueron recorridos por jóvenes estudiantes como Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Salvador Reyes, entre otros, todos ellos guiados por José Gaos y Alfonso Reyes.

En esencia, las primeras décadas del siglo XX en la filosofía mexicana y, por ende, en la formación académica de Leopoldo Zea son de constante cambio. A través del discurso revolucionario la conciencia filosófica toma un nuevo camino que es el de buscar el ser del mexicano y su cultura; sin embargo, no se establece como una corriente de pensamiento hasta 1940, con la llegada de los transterrados y el apoyo del Estado a las instituciones públicas. Lo que posteriormente llevaría a la profesionalización e institucionalización de la filosofía en 1950 con el objetivo de responder a las interrogantes de la realidad tanto mexicana como latinoamericana.

Datos historiográficos de Leopoldo Zea

En este contexto intelectual Leopoldo Zea se decanta por seguir el camino de la Filosofía como vocación para toda su vida, así mismo lo describe el propio Zea en *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender* (1993):

En la preparatoria recibí mis primeras lecciones de filosofía, lecciones para mí forzadas porque no entendía nada... Entré como estudiante de licenciatura en 1936 a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Uno de mis maestros de literatura, Rubén Salazar Mallén, dio un curso sobre Ortega y Gasset, cuya filosofía me pareció comprensible. Pasé al curso del Maestro Samuel Ramos, también dedicado a Ortega. La filosofía tomaba para mí otro sentido, la comprendía, [...] José Gaos, me encontré con él y, por su iniciativa mi vida cambió y me inclinaría decididamente hacia el campo de la filosofía. Con él aprendí a comprender la filosofía que antes me parecía incomprensible. Fue un hecho; mi vocación se decidía por la filosofía. Así continué y cumplí mis estudios: Maestro y Doctor en Filosofía... (Zea: 1993, p. 16).

El filósofo mexicano en un principio quería dedicarse a la Literatura, pero en las clases de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM encontró su vocación como filósofo gracias a maestros como Rubén Salazar Mallén²⁰ y Samuel Ramos lo que lo llevó a interesarse por la filosofía de Ortega y Gasset (Zea: 2019, p. 17). Considero que estas clases que recibió Zea acerca de la filosofía de Ortega y Gasset son un antecedente importante en la relación que entablaría con José Gaos, pues este era el pupilo directo de Ortega y Gasset.

²⁰Rubén Salazar Mallén “Nació en Coatzacoalcos, Veracruz, el 9 de julio de 1905; murió en la Ciudad de México el 20 de junio de 1986. Narrador y ensayista. Estudió Derecho en la UNAM. Fue periodista; catedrático en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Militó en el Partido Comunista Mexicano. Colaboró en *Claridades*, *Contemporáneos*, *Examen*, *Cuadernos del Viento*, *El Universal*, *Estaciones* y *Metáfora*”. Fuente INBA. Disponible en: <https://literatura.inba.gob.mx/veracruz/5018-salazar-mallen-ruben.html>

Esto queda en evidencia cuando en 1939 Gaos ofreció su primer curso en la UNAM. En alguna ocasión el transterrado español dejó un trabajo para sus alumnos, de entre todos los que recibió quedó sorprendido por la calidad de uno en especial, averiguando logró encontrar que pertenecía a Leopoldo Zea, quien para ese momento presentaba una apariencia desarreglada, estudiaba todo el día para trabajar por las noches, por lo que las ojeras eran un distintivo del filósofo mexicano en esa época (Hurtado: 2019, p. 18).

José Gaos notó esta situación y le pidió a Alfonso Reyes que le proporcionara una beca al joven filósofo para que pudiera dedicarse enteramente a estudiar. Aunque, hasta ese momento, La Casa de España estaba recién fundada y no había ningún antecedente de este tipo, Reyes accedió. De esta manera, Zea se convirtió en el primer alumno becado de esta institución (Hurtado: 2019, p. 18).

En la formación intelectual de Leopoldo Zea intervinieron los mejores maestros mexicanos y exiliados españoles, lo que dio como resultado una síntesis filosófica interesante: “la filosofía, como el [...] raciovitalismo de Ortega, la sociología del saber de Scheler, la sociología del conocimiento de Mannheim y Weber, el existencialismo de Heidegger y Sartre, el historicismo de Dilthey y la escuela de Frankfurt [que] me ofrecía, en su momento, los instrumentos de comprensión para entender más y más mi mundo, mi circunstancia vital e histórica, mi situación”(Saladino: 2004, p. 7).

La tutela de Gaos llevó al intelectual mexicano a filosofar sobre la realidad mexicana y americana por lo que es considerado como el primer intelectual nacional formado profesionalmente como filósofo en torno a cuestiones como las ideas y la cultura de nuestra realidad, de ahí que Saladino lo denomine el *filósofo de Latinoamérica* (Saladino: 2004, p. 7). Leopoldo Zea, por su edad, pertenece a la generación de *Taller*, que recibe su nombre gracias a la revista, vigente de 1938 a 1941, en la que publicaron autores como Octavio Paz, Rafael Solana, Efrén Hernández y José Revueltas.

Zea no formó parte de la revista *Taller*, sino que publicaría en otra revista años después conocida como *Tierra Nueva* entre 1940 y 1942, auspiciada por la UNAM, ahí en esa revista publicó un artículo bajo la dirección de Gaos denominado “El sentido de responsabilidad de la filosofía actual”. Este trabajo puede entenderse como un antecedente del desarrollo filosófico de sus ideas políticas. La posición política que sostenía Zea durante los años cuarenta del siglo pasado era

parecida a la de Caso y a la de Ramos que, en síntesis, no abogaban ni por el individualismo de las democracias ni por el totalitarismo del comunismo y fascismo, si no que proponían que el camino debía de ser una línea intermedia. A su vez, el artículo puede entenderse como uno de los parteaguas de la *filosofía de lo mexicano* que practicó el Grupo Hiperión (Hurtado: 2019, p. 23).

El Grupo Filosófico Hiperión se formó en 1947, estaba integrado por jóvenes estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, entre los que se destacaban Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez, Salvador Reyes y Fausto Vega, su interés era reflexionar sobre el quehacer filosófico en México (Torres:2015). La proyección pública que alcanzó el Hiperión fue impulsada por el apoyo que otorgó el gobierno alemanista (1946-1952) a las instituciones culturales y académicas del país. Los miembros del grupo integraron una de las primeras asociaciones de intelectuales profesionales de la filosofía apoyados por el Estado (Santos: 2012, pp. 10-11).

Los hiperiones intentaron buscar una solución a la búsqueda de *lo mexicano* y quizá también una solución al problema del hombre universal. El Hiperión quiso romper con la mirada eurocentrista de la condición humana, aunque echando mano de los instrumentos de la filosofía europea, con ella reprodujeron una serie de juicios de valor sobre la cultura mexicana propios del viejo continente (Torres: 2015, p. 51). A pesar de eso, la mayoría de los estudios sobre *lo mexicano* y la mexicanidad se realizaron a mediados del siglo pasado y se inscribieron dentro de los ideales del grupo filosófico. Su objetivo era buscar los rasgos esenciales del mexicano, su historia y cultura, y con ello poder definir qué tipo de proyecto de nación se podía construir, sin atentar contra uno mismo y con el ulterior propósito de atender los problemas de la realidad con soluciones eficaces (Santos: 2012, p. 13).

El trabajo del Grupo Filosófico Hiperión atendería la necesidad de que el mexicano asumiera su responsabilidad en la construcción de la unidad y la grandeza de la nación, correspondiendo a las demandas de la vida moderna. Esto se conoció como la “doctrina de la mexicanidad” que reunía los objetivos modernizadores y nacionalistas del gobierno de Miguel Alemán que abogó por un apego al ser nacional. A su vez, funcionó como una excelente doctrina de control social, pues se concibió al Estado como el principal instrumento del cambio social y terminó por consolidarse el trinomio: mexicanidad, partido oficial y gobierno (Santos: 2012, pp.13-15).

Los hiperiones sí buscaron trazar una imagen concreta del mexicano y su cultura, para dar fin a la discusión acerca del ser del mexicano, todas estas ideas se vieron impulsadas por el contexto de mediados del siglo XX en el que el nacionalismo empapó por completo a la intelectualidad nacional, con la finalidad de generar una respuesta concreta al origen y naturaleza del mexicano.

El pensamiento de Leopoldo Zea es la clara representación de este contexto intelectual pues entendía a la filosofía como una actividad comprometida en el sentido de ser un conocimiento útil capaz de orientar los problemas de la realidad y encontrar soluciones convincentes. La realidad sobre la que teorizó el intelectual mexicano fue la latinoamericana, las circunstancias de Latinoamérica fueron entendidas por él como una manifestación única, iluminadora y racional de la realidad regional. Por lo que también contribuiría a su universalización en tanto fuera entendida y comprendida por otros, ajenos a la realidad mexicana y americana (Saladino: 2004, p. 8).

Por esto, el pensamiento de Zea tiene una veta interesante, una preocupación por conocer el pasado por considerar que, a través de la historia, podría esclarecer muchas de las problemáticas de su presente, por esa razón se ha entendido a su filosofía como historicista y si bien tiene varios aspectos de esta corriente de pensamiento, no se limita solo a ella. Zea argumentaba que la filosofía latinoamericana era el reflejo de la cultura a la que representaba, por lo que, la filosofía debía de encontrar una consolidación, pues al igual que las culturas latinoamericana y mexicana se encontraban en un proceso de madurez. Varios estudiosos han denominado a las ideas de Leopoldo Zea como una filosofía americana, latinoamericana, latinoamericanista o de la liberación latinoamericana, entre otras (Saladino: 2004, pp. 10 -11).

Leopoldo Zea es un creyente de esta relación que existe entre Filosofía e Historia. Esto queda en evidencia en la introducción de su texto *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* en el que describe que el planteamiento del problema de su trabajo es el de la relación entre las ideas filosóficas y la realidad en las que han surgido esas ideas, ¿cómo resuelve ese problema? Fácilmente, sitúa a la filosofía en el horizonte histórico, es decir, hace una filosofía de la historia de las ideas del positivismo en México. Para ello va a echar mano del método histórico por que la intención de Zea en *El positivismo en México...* no es simplemente conocer las concepciones filosóficas, sino el porqué de estas concepciones: “Este porqué se encuentra en la historia. Es menester buscar en la historia de la cultura en dónde existieron estos hombres, y en sus propias biografías, el porqué de sus concepciones filosóficas”(Zea: 2022, p. 25).

Aunado a esto Zea aclara que sus estudios sobre el positivismo en México lo han llevado también a interesarse por la historia de otros países de Latinoamérica ya que cree que la historia de México es, a grandes rasgos, parecida a la historia de la región latina. En sus trabajos ha continuado la búsqueda de la historia de esos pueblos y del mexicano; la relación entre su historia y la Historia Universal²¹ (Zea: 2022, p. 13). Por ello, el pensamiento de Zea en torno a cuestiones históricas está enfocado más en el proceso histórico y especialmente a la cuestión de la Historia de las Ideas en México y Latinoamérica.

La formación académica de Leopoldo Zea fue distinta a la de Samuel Ramos porque Zea ya es un filósofo profesional educado en una academia especializada sobre el quehacer filosófico. Ya se ha mencionado que en un primer momento Zea quiso estudiar Derecho pero lo dejó rápidamente. Ramos comenzó su preparación universitaria como médico y posteriormente la abandonó para dedicarse enteramente a la filosofía. La carrera integral como filósofo de Leopoldo Zea repercute directamente en su texto porque él escribe el libro en un plano teórico filosófico, en donde prima el interés por descubrir cómo la filosofía podría ser la clave para resolver los problemas del hombre y su contexto.

Al hacer patente esta diferencia entre la formación de Samuel Ramos y la de Leopoldo Zea pareciera que son dos autores con concepciones del quehacer de la filosofía distintas; sin embargo, eso no es del todo correcto. Porque podría afirmar que hay huellas de las teorías acerca de *lo mexicano* de Ramos en la filosofía de lo hispanoamericano que Zea propone, eso es lo que va a animar los siguientes apartados de este capítulo en el que se pretende encontrar las posibles similitudes y diferencias en las ideas de nuestros autores.

3.2. *Análisis de la obra*

El artículo *En torno a la filosofía americana* fue publicado por primera vez en *Cuadernos Americanos* en el volumen III, año uno, número tres, correspondiente a mayo-junio de 1942. Es

²¹Algunos trabajos que siguen esta temática son: *Esquema para una historia del pensamiento en México* (1945), *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949), *Filosofía de la historia americana* (1978), *Latinoamérica en la encrucijada de la historia* (1981), entre otros.

decir, ocho años después de la publicación del libro de Samuel Ramos quien contaba para ese momento con 45 años y fungía como director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. No es casualidad que este artículo se publicara en esa revista, pues la investigación de Zea y los fines de la revista encajaban a la perfección. La revista fue fundada en 1941, pero fue hasta 1942 cuando se publicó su primer número. El primer director de la revista fue Jesús Silva Herzog, aunque la principal figura detrás de la fundación de *Cuadernos Americanos* fue Alfonso Reyes. En la revista se agruparon críticos intelectuales mexicanos y españoles preparados para enfrentarse a los problemas que planteaba la continuidad de la cultura. Es esta idea la de procurar la continuidad de la cultura la que Leopoldo Zea le confería a la filosofía americana de este siglo (Hurtado: 2018, p.47).

En torno a la filosofía americana es un texto que le debe mucho a Ramos, en menor medida también a Caso y a Vasconcelos, pero, sobre todo, a la visión de Alfonso Reyes en la cuestión del carácter civilizador de la cultura de los años cuarenta (Hurtado: 2018, p. 47). La versión de *En torno a la filosofía americana* que se va a analizar aquí corresponde a la de 1945, publicado como libro en la colección de *Jornadas* número 52 por El Colegio de México y el Centro de Estudios Sociales de esa institución. Para aclarar el origen de este texto, el propio Zea escribe lo siguiente en el prefacio:

En enero de 1942, El Colegio de México me enviaba a la Universidad de Michoacán a dictar una serie de conferencias. Me empezaban a preocupar los problemas americanos; el conjunto de estas preocupaciones lo agrupé en tres conferencias. Un resumen de las mismas fue publicado por *Cuadernos Americanos* [...] Han pasado ya tres años desde que fueron dictadas; quizá habría que retocar algo; sin embargo, considero que, en general, las ideas que aquí fueron expuestas siguen en pie por lo que las dejo tal y como fueron dichas por primera vez, a reserva de que en un futuro el tema sea objeto de nueva meditación (1945, p.1).

En esencia, el texto de 1945 es exactamente el mismo al que apareció por primera vez en 1942 en *Cuadernos Americanos*, por lo que podría afirmar que estamos frente al joven filósofo Leopoldo Zea, este texto es reflejo de esa juventud, pues es de los primeros ensayos en los que él problematizaba en torno a la idea de una filosofía americana.

La cultura americana y la imposibilidad de resolver los problemas de su circunstancia

Antes de analizar la posibilidad de crear una filosofía americana, Zea se detiene a explicar la relación cultural entre América y Europa. Porque el resultado de esta relación ha llevado al americano a vivir en la comodidad bajo la sombra de la cultura europea, lo que ha derivado en la imposibilidad de resolver los problemas de su circunstancia, es decir, en la falta de una filosofía propia. Por lo que el filósofo se pregunta ¿qué tipo de relación hay entre ambas culturas? ya que el hombre americano está imposibilitado para romper sus lazos con la cultura europea porque ha estado ligado a ella durante siglos (Zea: 1945, p. 45).

Leopoldo Zea se pregunta si la cultura europea es respecto a la americana una cultura superpuesta o si su relación es más parecida a la de un hijo con su padre, con lo cual esta cultura que parece ajena podría ser tan propia como lo es la sangre que ha recibido el hijo de sus padres. Zea lanza una nueva pregunta ¿es así como nos sentimos? por ello, le parece pertinente preguntarse cuál es la cultura que consideramos como propia (Zea: 1945, pp. 41-42).

Para responder a estos cuestionamientos toma como ejemplo la cultura oriental mencionando que para los asiáticos la concepción del mundo no ha dejado de ser oriental, los asiáticos tienen apego a la cultura autóctona de Asia. En cambio el americano ya no tiene la concepción del mundo indígena; para Zea este tipo de concepciones al hombre americano le son igual de ajenas que las asiáticas (1945, p.43). “De no ser así, sentiríamos por los templos y divinidades aztecas o mayas, la misma devoción que siente el oriental por sus antiquísimos templos y divinidades. Lo que decimos de los templos y divinidades podemos también decirlo de toda la cultura precolombina” (Zea: 1945, p.43).

A partir de esto Zea se pregunta ¿qué es lo nuestro? Declara que sucede algo grave cuando se analiza esta pregunta porque la cultura europea tampoco es propia del americano que se ocupa de solo imitarla, por lo que, si se busca dentro del ser del americano no se encuentra nada a lo que pueda llamarse nuestro. Para el filósofo mexicano “lo nuestro”, lo de América parece ser un

*proyecto*²², es decir, algo que se tiene que hacer ya que no se encuentra previamente establecido (Zea: 1945, p. 43).

Esa idea se relaciona con lo que posteriormente expresa Zea y es que la cultura que no se ha creado es lo mismo que un niño que no ha podido hacer su ser o su vida de manera biológica, es decir, no se ha encontrado un ser del americano porque no se ha hecho uno. Para Zea este *ser de América* no puede heredarse de las culturas precolombinas, aunque aclara que es cierto que el hispanoamericano es producto del mestizaje, pero la parte que corresponde a lo indígena se ha ido diluyendo con el tiempo a tal grado que ya no tiene sentido para el hombre americano de los años cuarenta del siglo XX (Zea: 1945, p. 43).

Por lo que ese ser tendría que venir de Europa; sin embargo, para Leopoldo Zea tampoco ese es el camino porque aunque la cultura europea para el americano tiene sentido del cual carecen las culturas autóctonas de América, el hispanoamericano no siente como suya la cultura europea. Zea explica que: “en realidad no nos sentimos como hijos legítimos, sino como bastardos que usufructúan bienes a los cuales no tiene derecho. Nos servimos de estos bienes, pero lo hacemos con timidez, como si temiésemos que no reclamen su legítimo poder” (Zea: 1945, p.44). Es decir, para el americano la cultura europea es más familiar que las culturas autóctonas, pero al mismo tiempo siente que lo europeo en su vida tiene una etiqueta que no le pertenece.

Leopoldo Zea declara que el problema o el mal del hispanoamericano es querer adaptarse a la cultura europea, en lugar de adaptar su cultura a su vida. Porque el americano no puede negar que las creencias de la cultura europea conforman en gran medida el sentido de su vida; sin embargo, lo que no es suyo es la circunstancia de Europa. Esa es la causa por la cual: “nos sentimos demasiado europeos y olvidamos que somos americanos” (Zea: 1945, p. 45). Por lo que interpreto que el hombre americano sufre una inadaptación de su cultura y su vida, siendo el ejemplo de esto el criollismo.

Para Zea, el criollo es un ser inadaptado porque no se siente americano ni europeo pues se cree superior a uno e inferior a otro. América le parece poco y Europa le parece mucho, desprecia lo americano y está resentido contra lo europeo. En el fondo este hombre siente un gran vacío porque no alcanza lo que anhela. El filósofo mexicano cree que el americano sufre de una inadaptación a

²²Las cursivas son de Leopoldo Zea

su contexto que surge a partir de que ha negado reconocerse como americano. Se ha empeñado en ser similar a su padre Europa por lo que, al hacer esto, ha detenido la historia, el hombre americano se ha negado a tener historia porque se ha negado a hacerla (Zea: 1945, p.47).

El reconocimiento a la tesis del sentimiento de inferioridad

Leopoldo Zea al teorizar sobre la inadaptación del criollo a su circunstancia recoge la idea del sentimiento de inferioridad, ese sentimiento se lo atribuye a Latinoamérica y también a la América sajona. Zea comenta que la América sajona ha tenido un afán de ser el futuro de la cultura occidental pues sus periódicos, revistas y cine son movidos por este afán. Tratan de hacer de su América la segunda Europa, pero en mayores dimensiones, de forma más gigantesca por medio del dinero y de la técnica; sin embargo, en el fondo de ese ideal se encierra un sentimiento de inferioridad. Para los norteamericanos no importa la creación lo que importa es realizar la utopía de Europa, pues es ella la que pone los modelos y ellos los realizan o replican en su máxima perfección (Zea: 1945, p. 52).

A pesar de esto sí hay diferencias en la forma de asimilación del sentimiento de inferioridad en América. Leopoldo Zea declara que el hispanoamericano, a diferencia del norteamericano, no oculta su sentimiento de inferioridad, sino todo lo contrario lo exhibe y se autodenigra constantemente. Para Zea la perfecta descripción del sentimiento de inferioridad en la raza hispanoamericana se encuentra en *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, pues este libro demuestra que el hispanoamericano se encuentra situado entre dos planos: uno real y otro ficticio, lo que explica las constantes revoluciones o más bien las inadaptaciones tanto del americano como del mexicano a su circunstancia (Zea: 1945, p. 53).

Siguiendo esta hipótesis, Zea explica que el americano no se atreve a crear por miedo al ridículo: “el ridículo que sólo tiene quien se considera inferior, ha estorbado nuestra capacidad de creación. Tememos destacarnos porque tememos equivocarnos. Y no queremos equivocarnos porque nos sentimos ridículos. Inferiores. De aquí que solo nos atrevamos a imitar. Nuestro pasado también nos parece ridículo, lo que hace que lo neguemos, lo ocultemos o disfracemos” (Zea: 1945, p. 54).

La huella de la tesis del sentimiento de inferioridad planteada por Samuel Ramos seguía vigente para 1942 y Leopoldo Zea la retoma para explicar que, efectivamente, el hispanoamericano se siente un ser inferior, se avergüenza de su pasado y ha preferido imitar modelos de vida ajenos a su circunstancia. Este es un punto de semejanza entre los dos filósofos mexicanos y es la referencia más explícita que hace Zea de Ramos en todo el texto.

A partir de esto, Zea siguiendo a Ramos, declara que este sentimiento de inferioridad no es exclusivo de los hispanoamericanos y puede darse en otros pueblos, aunque entre los hispanos este sentimiento es un mal crónico. Esta declaración deriva en la confirmación de la hipótesis que planteó Samuel Ramos cuando diagnosticó al mexicano con el sentimiento de inferioridad y aclaró que no era exclusivo de esa raza por lo que podría presentarse en otros lugares. Aquí encuentro una diferencia en que para Zea el hispanoamericano (mexicano) no ocultaba su sentimiento de inferioridad; sin embargo, Samuel Ramos hizo patente que el mexicano sí trataba de ocultar ese sentimiento, pero salía a la luz en reacciones psicológicas como la del pelado o el pedante que dejaban en evidencia esa inferioridad.

En comparación con lo que hace Ramos en *El perfil...* considero que por parte de Zea no hay un uso de teorías psicoanalíticas. A pesar de esto se anima a diagnosticar que el egoísmo es la representación perfecta de ese sentimiento de inferioridad porque ese egoísmo se traduce en desconfianza y quien desconfía de sí mismo no podrá hacer que otros confíen en él (Zea: 1945, p. 55). Es decir, mientras que el hispanoamericano sea un ser desconfiado de sus similares el único camino que tiene es seguir sintiéndose inferior frente al europeo y su cultura.

Que el hombre americano se sienta un ser inferior lo ha limitado a vivir a la sombra del hombre europeo y de su cultura, lo que ha derivado en que no haya tenido la necesidad de crear una filosofía americana. Sin embargo, para Zea, es durante la década de los años cuarenta del siglo pasado que la circunstancia de América respecto a Europa ha cambiado, por ello, es necesario que el americano tome sus propios recursos intelectuales para resolver los problemas de acuerdo con su circunstancia; las herramientas le serán dadas por su propia filosofía.

La posibilidad de crear una filosofía y una cultura americana

Leopoldo Zea, concretamente en el texto *En torno a una filosofía americana* (1942), presenta un pensamiento historicista. Ejemplo de esto son las siguientes líneas: “nuestro tema, el de la posibilidad de una filosofía americana, tiene su origen en *nuestro tiempo*. Es decir, en nuestra situación de hombres de un determinado lugar y época histórica” (Zea: 1945, p. 15). Es el año de 1942 el momento determinado en el que Zea plasma estas palabras, es para él esa circunstancia en la que la realidad americana ha llevado al hombre al fin a preguntarse por la existencia de una filosofía propia.

Posteriormente, infiero que el filósofo mexicano planteó una serie de interrogantes parecidas a las que Samuel Ramos esbozó en *El perfil...* sobre la cultura mexicana, pues se preguntó principalmente ¿existe una cultura mexicana?, en caso de existir ¿cómo sería dicha cultura?, ¿qué tipo de cultura sería la mexicana? (Ramos: 2011, p. 20). De manera similar, Leopoldo Zea se preguntó ¿cómo es una cultura americana?, ¿qué clase de cultura es?, y, finalmente, ¿existe una cultura americana por qué sí o por qué no? Zea responde que no es la primera persona en lanzar estos cuestionamientos, pues ya otros pensadores anteriormente lo habían hecho, como Ramos, Caso o Vasconcelos, entre otros, pero aclara que este problema sobre la naturaleza de la cultura americana era una cuestión que solo interesaba a unos pocos (Zea: 1945, p.15).

Para principios de la década de los cuarenta del siglo pasado esto ha cambiado pues, entonces el tema es el que se impone al pensador, ya no es el pensador el que propone las ideas a estudiar, sino que son las temáticas las que se imponen a los intelectuales. El filósofo mexicano lo traduce a que es la propia América como entidad cultural la que invita a sus hombres a que problematicen sobre ella en busca de una solución (Zea: 1945, p.15).

El contexto en el que se encuentra Zea a principios de los años cuarenta del siglo pasado ha orillado al hombre americano a preguntarse sobre la existencia de una posible cultura americana. Habría que indagar por qué hasta ese momento se hace latente en el pensamiento de los intelectuales americanos la existencia y el estado de la cultura americana. La respuesta que da Leopoldo Zea nos dice: “antes de ahora el hombre americano no había tenido la necesidad de una cultura que le fuese propia, cómodamente había vivido a la sombra y de la sombra de la cultura europea [...] El

americano se sentía seguro al abrigo de una cultura que se presentaba con el carácter de universal validez” (Zea: 1945, p. 16).

El filósofo mexicano argumenta que su tiempo ha sido el encargado de demostrar al americano el error que estaba cometiendo al mantenerse bajo la sombra de Europa. Pues esa seguridad que le otorgaba la protección del europeísmo estaba siendo destruida por los mismos europeos, por lo que el hombre americano que vivía cómodamente bajo el cobijo de esa cultura se encontraba a la intemperie. Para Zea “[el americano]... se encuentra de golpe con la historia, con la necesidad de hacerla, es decir, con la necesidad de hacer una cultura cultivando ideas y creencias propias”(1945, p. 17).

Leopoldo Zea retoma las palabras de José Ortega y Gasset²³ respecto a la impaciencia de América por hacerse un lugar en la cultura universal, pues en realidad el americano aún no ha empezado su historia universal, aún no han hecho su propia historia, sino que ha vivido a través de la historia de la cultura europea; sin embargo, esta cultura estaba en crisis para los años cuarenta del siglo XX. Para 1942, año en que Zea publica su texto, Europa venía arrastrando una serie de crisis políticas, económicas y sociales. La Segunda Guerra Mundial (1939-1945) dejó en evidencia la decadencia de la cultura europea como el modelo a seguir para la realización de sociedades modernas, tanto para los países occidentales como para la mayoría de las naciones hispanoamericanas.

Europa en todos sentidos parecía desmoronarse, entonces Zea se pregunta ¿qué puede hacer América, derrumbarse igual que Europa? para dar respuesta a esto declara que América no ha sido nunca eco ni sombra de la cultura del viejo continente, aunque, efectivamente, de esa sensación (Zea: 1945, p. 17). Para Leopoldo Zea, América es la simbólica expresión de un grupo de hombres que como otros de cualquier continente han tenido que resolver sus problemas con lo que su propia circunstancia les otorga. Los medios que tiene el hombre americano para resolver sus dificultades son concedidos por la cultura europea y no necesariamente esto había sido un problema ya que el americano había logrado subsistir durante varios siglos imitando los modelos de vida de Europa (Zea: 1945, p.18).

²³El texto que Leopoldo Zea cita es del libro: Ortega y Gasset, José (1936) *Obras completas*, El espectador VIII: “Réves de almanaque”. Madrid Espasa-Calpe S.A.

Zea insiste que es en su momento y en su circunstancia que América tiene que construir una cultura propia que sea capaz de resolver sus problemas de manera distinta a como lo venían haciendo hasta ese momento. Esta otra forma no debe de ser ya la imitación, sino la creación propia porque a medida que va desapareciendo la influencia de la cultura europea de la vida del americano también va desapareciendo la imitación como la solución a los problemas (Zea: 1945, p. 18). En concordancia a lo expresado por Zea, podría asegurar que comparte una idea similar a Ramos respecto a la práctica nociva de la imitación en la vida del hombre americano y, por ende, la del mexicano.

Ambos filósofos mexicanos creen que la imitación ha sido un error del hombre americano y también del mexicano. Pues ha sido más sencillo imitar modelos de vida ya establecidos con valor universal que ponerse a la tarea de crear una cultura y una filosofía propias capaces de producir las herramientas necesarias para resolver los problemas de su circunstancia. Desde su época, Ramos y Zea cuestionan el carácter de la cultura europea en la América hispana, ambos creen en la necesidad de crear una cultura propia pero que a su vez tenga la capacidad de ser universal y entendida por otros.

Leopoldo Zea revela que a pesar de la destrucción de una cultura no desaparecen los hombres que la hicieron. El hombre americano y el europeo de la década de los cuarenta del siglo XX se encontraban sin una base sobre la cual sostenerse, en esa situación de plena problemática ambos se vieron en la necesidad de elaborar una nueva cultura. Las repercusiones de este acontecimiento llevaron a América a crear un suelo firme sobre el cual apoyarse, por lo que adquiere relevancia una disciplina única del hombre que es la filosofía, América requiere de una filosofía que le permita una verdadera meditación en busca de la solución a sus problemas (Zea: 1925, p.19).

Leopoldo Zea en la elaboración de su teoría acerca de una posible filosofía americana retoma las palabras del filósofo Francisco Romero en su ensayo titulado *Sobre la filosofía en Iberoamérica* (1940), aclarando que, para los años cuarenta del siglo pasado, en los países hispanoamericanos, la filosofía empezaba a crecer en interés, lo que ocasionó un gran contraste con las épocas anteriores porque la filosofía era practicada solo por unos cuantos como una labor que no trascendía de la cátedra y los pequeños seminarios. Zea ilustra que para su tiempo el filósofo ha dejado de ser un genio incomprendido, transformándose en un miembro importante de la cultura de un país (Zea: 1945, pp. 20-21).

Zea quiere hacer evidente que si América como cultura se interesó por tener una filosofía propia fue porque la necesitaba. Porque la necesidad llevó al hombre americano desde la incertidumbre de su vida, tras el descubrimiento de la cultura europea, e impulsó la idea de crear una filosofía acorde a su circunstancia.

Por lo que Leopoldo Zea señala que el origen de la filosofía americana “no debe de ser el resultado de un *poder hacerla* sino de un *tener necesidad de hacerla*” (1945, p. 22). Al respecto agrega que aunque hasta ese momento América no había necesitado de una filosofía y cultura propias, no quiere decir que no pudiese tenerlas en caso de necesitarlas al igual que otros pueblos del mundo. Pues ya no se trataba de demostrar que el hombre americano sí tenía la capacidad de hacer filosofía, sino de demostrar que era capaz de resolver sus problemas por cuenta propia (Zea: 1945, p. 22).

Es hasta los años cuarenta del siglo XX que la filosofía como disciplina es consciente del carácter contradictorio de sus soluciones y verdades, esto para Zea es algo natural o comprensible ya que: “la filosofía es obra de hombres y para hombres; de aquí que tenga, como toda obra humana, que participar del carácter esencial de lo humano. La esencia de lo humano, lo cual por lo que un hombre es hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio. El hombre de hoy no es el mismo de ayer ni será el de mañana” (Zea: 1945, p. 25). Leopoldo Zea plantea que al americano su circunstancia se le puede presentar como una solución o como un problema. Es trabajo de dicho hombre ir adaptándose a su circunstancia y resolviendo sus problemas lo que a su vez se verá reflejado en el desarrollo de su cultura; pues el filósofo considera que la historia de la cultura es la historia del hombre luchando contra su propia circunstancia (Zea: 1945, p. 26).

Para el intelectual mexicano esto ha dado como resultado que se pueda teorizar acerca de una filosofía americana porque cada época y lugar tiene que buscar sus soluciones, por lo que considera que las verdades aportadas por la filosofía solo pueden encontrar justificación desde una perspectiva histórica. Respecto a esta idea, Zea propone: “es menester que se haga Filosofía con mayúscula, y no simplemente filosofía de un determinado país; hay que resolver los problemas circunstanciales, pero con miras a la solución de los problemas de todo hombre, En nuestro caso, los límites, lo americano, nos será dado a pesar nuestro” (Zea: 1945, p. 33).

Finalmente, Leopoldo Zea respondiendo a la pregunta de si es posible una filosofía americana, contesta que sí es factible que exista. La filosofía del americano será una filosofía americana por

estar hecha por ellos, los americanos, pero, por otro lado, también podría alcanzar un valor universal ya que es hecha por hombres lo que la transformaría en válida para cualesquiera otros, lo universal dependerá de aquello que se tenga en común con los hombres de otras circunstancias (Zea: 1945, p. 34).

La idea de lo universal de la filosofía y cultura americanas empata con las teorías de Samuel Ramos sobre la universalidad de la cultura mexicana. Como se analizó en el segundo capítulo nuestro filósofo creía que el legado cultural de España en la vida mexicana era un hecho innegable, resaltó que la cultura mexicana podía aspirar a ser universal mediante la asimilación orgánica de lo español en su cultura. Lo que daría como resultado que la cultura mexicana pudiese insertarse en el devenir universal porque su cultura no iba a ser exclusiva, sino que compartiría rasgos en común con la de los españoles que a su vez compartían rasgos con otras culturas tanto de Europa como de África. Por lo que Ramos afirmaba que la cultura mexicana no podía ser nunca una obra original pero sí universal y este rasgo era el más importante al que debía aspirar en su construcción.

La idea de hacer universales tanto la filosofía americana y la cultura mexicana es otro punto de convergencia entre ambos filósofos. Otra similitud es el reconocimiento a la imitación como una práctica dañina a las vidas del americano y del mexicano. Porque las realidades de Europa y América eran distintas, al igual que las de Francia y México se requería de soluciones adecuadas a cada única circunstancia.

Es probable que Zea se haya visto influenciado en estas temáticas por lo que Samuel Ramos escribió en 1934 en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Sin embargo, no es el único intelectual en el que podemos encontrar huellas de la *filosofía de lo mexicano*, considero que Emilio Uranga en su libro *Análisis del ser del mexicano* (1950) también tiene ciertas similitudes y diferencias en su pensamiento respecto al de Ramos

3.3. Emilio Uranga y sobre su obra *Análisis del ser del mexicano* (1952)

Historicidad de la vida de Emilio Uranga

Nació el 25 de agosto de 1921 en la Ciudad de México y murió en ella en 1988. Uranga al igual que Samuel Ramos comenzó estudiando medicina y a los pocos años optó por dedicarse al estudio

de la filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM que en ese momento se encontraba en el edificio de Mascarones²⁴. Para mediados del siglo XX, la Facultad de Filosofía era el recinto más importante sobre el quehacer filosófico en lengua española (Hurtado: 2013, p.11).

En la Facultad de Filosofía y Letras Emilio Uranga fue un discípulo cercano de Joaquín Xirau²⁵ y a la muerte de este filósofo se acercaría a José Gaos con quien tendría una relación complicada durante toda su vida; sin embargo, Gaos mencionó: “que mentes como la de Uranga se daban una sola vez cada siglo en Europa” (Hurtado: 2013, p. 11). Los autores que se han dedicado a investigar la vida y obra de Uranga han llegado a la conclusión de que tenía una personalidad irreverente o conflictiva.

Además de la tutela de estos dos intelectuales, Uranga formaría parte de una de las generaciones de filósofos más brillantes conocida como El Grupo Hiperión, como ya se mencionó anteriormente, que explotó al máximo la temática de *la filosofía de lo mexicano* desde 1949 hasta 1952. Pero, en el terreno de las ideas filosóficas a mediados de la década de los cincuenta del siglo pasado, se dio un agotamiento de esta corriente, pero ¿por qué sucedió esto?

Según Esquivel el abandono y agotamiento de la reflexión sobre el ser del mexicano habría tenido tres causas, por un lado, la incesante profundidad de los debates entre los filósofos, lo que los llevó hasta el cansancio de esta temática; por otro, la mirada de la burguesía mexicana que ya no se colocaba en Europa, ahora se miraba o se imitaba el modelo de vida de los Estados Unidos pues los norteamericanos estaban más apegados al anhelo que tenían las clases altas mexicanas por convertirse en una sociedad moderna y cosmopolita (Esquivel: 2018, p. 27). Además de estas causas se apunta otra de igual importancia y tiene que ver con los ideales de nación que planteó la Revolución Mexicana.

Una de las facetas más relevantes de la Revolución Mexicana se dio en el aspecto nacionalista, es decir, al triunfar la revolución se buscó una renovación cultural y social en México. Para lograr ese objetivo había que consolidar una imagen concreta de lo que es *lo mexicano*; esa idea tuvo una

²⁴La casa de los Mascarones sirvió como recinto de la Facultad de Filosofía de 1935 hasta 1937.

²⁵Joaquín Xirau (1895-1946), fue un filósofo y pedagogo de origen español que llegó a México en 1939. Su pensamiento se podría sintetizar en una perspectiva pedagógica humanista y espiritualista basadas en la figura de Goethe y en una filosofía de la educación amparada en el krausismo. En: Torrano, Conrad (2023). “Joaquín Xirau (1895-1946): “La paideia humanista y espiritualista transterrada”. En: Monográfico. España: Universidad de Barcelona.

estrecha relación ideológica con los postulados planteados por los revolucionarios en su aspecto político. Así se crea el nacionalismo mexicano, una tarea en la que participaron una diversidad de intelectuales como pintores, literatos, filósofos e historiadores en la búsqueda del retrato del mexicano y su cultura.

Una opinión que me parece adecuada sobre este tema es la de Daniel Cosío Villegas quien para 1947 había augurado el fracaso de las ideas revolucionarias que, en mi opinión, terminarían por abandonarse por completo durante el gobierno de Miguel Alemán. El artículo “La crisis de México” (1947) se escribió de un modo transparente; las metas de la Revolución habían sido correctas pero los logros no habían sido lo mismo, al igual que los hombres que los perseguían. El mayor error de la Revolución corrió por parte de los posrevolucionarios, no eran errores intelectuales, políticos o biológicos, sino morales; lo grave no era el atraso político, era la amenaza clara de la pérdida de identidad nacional que, en un futuro no muy lejano, dejaría de ser México (Krauze: 1980, pp. 149-151).

En el plano latinoamericano la tendencia de los escritos sobre la caracterización de las identidades nacionales había encontrado un auge desde 1930 hasta 1950. Se produjeron obras de distintos autores latinoamericanos como Paulo Prado con *Retrato de Brasil, Ensayo sobre la tristeza brasileña* (1928), Ezequiel Martínez Estrada con su *Radiografía de la Pampa* (1931), Eduardo Maella autor de *Historia de una pasión argentina* (1937), Benjamín Subercaseux con *Chile o su loca geografía* (1940) y Mariano Picón Salas con *Comprensión de Venezuela* (1949). En toda Latinoamérica se tenía la necesidad de encontrar las características originales de los latinoamericanos (Valdés: 2000, p. 275).

Este tipo de ensayos sobre la caracterización de las modalidades originales de los latinoamericanos implicaba un proceso de crítica que podía ser incómoda porque generalmente al latinoamericano se le caracteriza con más defectos que virtudes y cuando se mira desde la psicología se buscan sus traumas, conflictos internos o defectos. Existe una diferencia desde la cual parten los distintos autores en su búsqueda para encontrar la explicación del carácter latino. Algunos parten de la Colonia, otros toman en cuenta cuestiones económicas o sociales, la geografía y el clima y, evidentemente, elementos históricos o culturales (Valdés: 2000, p. 275).

La búsqueda del carácter de la nacionalidad latinoamericana tenía una finalidad de introspección, por ello se ubica en el margen de las categorías de modernización e identidad dentro de la

caracterización que Eduardo Devés Valdés hace del pensamiento latinoamericano del periodo (Valdes: 2000, p. 277). “El ensayo sobre el carácter en cierto modo culmina el quehacer intelectual latinoamericano de la primera mitad del siglo: es la culminación en el sentido en que recoge, hace converger, las distintas líneas de trabajo que se venían desarrollando: arielismo, indigenismo, afroamericanismo, vanguardismo, nacionalismo, tendencias socializantes varias. Esta recuperación o síntesis se quiebra con el cepalismo hacia 1950” (Valdés: 2000, p. 277).

Para la década de los cincuenta del siglo pasado, en el contexto nacional, la idea de mexicanidad y de la Revolución Mexicana iban de la mano pero, al fracasar esta última, también se llevó consigo una parte de la construcción identitaria del mexicano y de su cultura. Desde la perspectiva filosófica y, también desde la histórica, *la filosofía de lo mexicano* constituye la expresión máxima de “una idea de mexicanidad compleja que respondía a una realidad no menos compleja: un país mitad rural y mitad urbano, en donde las creencias y costumbres ancestrales convivían con un proceso de crecimiento y modernización” (Hurtado: 2013, p. 12). El México de mediados de la década del siglo pasado era una mezcla de sociedades distintas a la cuales la Revolución en su gran mayoría no pudo satisfacer.

Lo importante era llevar a México y al mexicano hacia la modernidad este fue el plan del gobierno alemanista y sus allegados. El plan del Estado agrupó esa complejidad del paisaje social y cultural mexicano alrededor únicamente del mestizaje, lo que ocasionó que el mexicano fuera percibido como el guardián de la identidad nacional y de las aspiraciones históricas de su propia sociedad, a su vez, el gobierno alemanista se casó con el ideal del desarrollo económico y del progreso moderno de la mano de lo científico y lo civilizado (Santos: 2012, p. 406).

Por ello, la doctrina de la mexicanidad impulsada por el Estado alemanista quería sustentar una nueva idea de identidad del mexicano basada en la narrativa nacionalista posrevolucionaria, pero usando el modelo capitalista: “dicho en términos gramscianos, la *mexicanidad* fue el orden discursivo en el que descansaron las nuevas relaciones de dominación, que representaba la visión del mundo y las aspiraciones del grupo en el poder, con el que se pretendía fortalecer el liderazgo político y moral del gobierno para obtener así la aceptación social del cambio de objetivos y prioridades del régimen” (Santos: 2012, p. 406). En este punto existe una relación con la filosofía de Uranga pues se convirtió en asesor político de gobierno para Adolfo López Mateos y otros

presidentes; Uranga fue un defensor del presidencialismo y del discurso nacionalista que manejaba el PRI.

El grupo de intelectuales que le dio las bases filosóficas para que se pudiera sustentar esa doctrina de la mexicanidad fue El Grupo Filosófico Hiperión.

Los hiperiones [...] terminaron por producir un modelo de mexicano quizá, algún estereotipo, enmarcado en la modernidad y la industrialización, siendo el modelo principal el individuo de clase trabajadora, obrera o baja (sin ninguna carga peyorativa), mestizo que vive en la ciudad consciente de su supuesto papel democrático y participativo del desarrollo industrial del país (Torres: 2015, p. 55).

La desintegración del Hiperión se dio en 1953, se postula que esa disolución se dio porque algunos de sus miembros en especial Zea, Portilla y Uranga participaban activamente en la vida política del país, ya que militaban en el partido oficial. Aunque otras interpretaciones sugieren que la separación se dio por el agotamiento de la *filosofía de lo mexicano* como temática de estudio (Torres: 2015, p. 55). El pensamiento hegemónico de la filosofía en México tomaría un nuevo rumbo con la fundación de la revista *Crítica* del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en 1967. El quehacer filosófico se identificó con el pensamiento científico dominante en las universidades inglesas y norteamericanas (Esquivel: 2018, p. 27). Esto no quiere decir que la filosofía en torno a *lo mexicano* dejó de ser una temática explorada por los intelectuales mexicanos; sin embargo, este pensamiento dejó de ser el centro de atención de los filósofos en el país.

La reflexión acerca de las características fundamentales sobre el mexicano y su destino en el devenir histórico universal comenzaron desde principios del siglo XVII.²⁶ Pero es un hecho inobjetable que la búsqueda de la identidad del mexicano y su cultura alcanzaron su auge durante las primeras décadas del siglo XX, ahí se inscribieron los trabajos de los filósofos Ramos, Zea y

²⁶La identidad del mexicano y su cultura han sido una temática recurrente para los intelectuales de las distintas épocas en México. Desde el siglo XVII autores como Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), autor mexicano que se considera uno de los primeros patriotas de la nación mexicana, y quien en su obra *Primavera indiana* (1662), trató de hacer una exaltación de las características primordiales del pasado mexicano para lograr una ideología común del patriotismo criollo con un contenido puramente patriota (Brading: 2019, p. 396).

Uranga, este último desafortunadamente cayó en el olvido, mucho se debe a su complicada personalidad.

En el prólogo al libro *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano* (2013) Guillermo Hurtado apunta una comparación interesante entre Uranga y Octavio Paz. Declara que *El laberinto de la soledad* (1959) y *Análisis del ser del mexicano* (1952) tienen algunas similitudes. En ambos textos se representa al mexicano mestizo, no al indígena ni al criollo. Podría afirmar que en este punto hay una similitud entre estos autores porque Ramos en su análisis sobre el perfil del mexicano lo enfoca al mestizo, pues considera que este será el motor que impulsa la vida nacional. Considera que el mestizo es el hombre que convive con las nociones vitales de dos culturas como la española y la indígena. A su vez, esta idea proviene de la influencia de Vasconcelos en torno al carácter de las razas latinoamericana y mexicana, por lo que existe una triple relación, desde Vasconcelos hasta Ramos y Paz.

Desde la perspectiva de Hurtado, Paz hace el contraste del mexicano con el yanqui, Uranga con el ibérico, mientras que Ramos lo hace con el francés. El libro del literato mexicano tiene las características de un gran poeta y el libro de Emilio Uranga las virtudes de un gran filósofo. Son dos obras que se complementan, aunque solo una de ellas haya sido reconocida con el paso del tiempo (Hurtado: 2013, p. 13).

A partir de esta apreciación habría que preguntarse ¿cuál es el pensamiento de un filósofo como Uranga? Pues diversos autores lo han identificado como afín al existencialismo ya que esta filosofía brindaba las herramientas necesarias para descubrir el ser del mexicano revelando su condición humana y su relación con lo universal (Valenzuela: 2006, p. 4). “Los postulados más importantes utilizados por Uranga son: el concepto de accidente y sustancia de Aristóteles; el existencialismo francés de Sartre basado en el concepto de existencia; el análisis de *ser en el tiempo* de Heidegger; y su cercanía a la poesía, como la de López Velarde, acerca de la esencia del mexicano y la influencia de la Revolución mexicana son parte del pensamiento del filósofo” (Villavicencio: 2021, p. 13).

La filosofía para Uranga no debía de limitarse solo a la descripción de un modo de ser, también debía de ser la incitación a un modo de ser libre. En la práctica la filosofía tenía que ser capaz de realizar transformaciones morales, religiosas y sociales, de este modo tendría un lugar determinante en la realidad social (Valenzuela: 2006, p. 6).

Los últimos años de la vida Emilio Uranga son complicados tanto en el aspecto personal como en el profesional, pues en la década de los setenta abandonó su lugar como maestro universitario y por ende abandonó la filosofía académica, aunque todavía se siguió dedicando a escribir artículos políticos y literarios. Aunado a esto, su prestigio dentro del círculo académico empezó a decaer debido a que, en esos años, hizo una fuerte defensa del gobierno de López Mateos frente a las críticas de la izquierda universitaria y protagonizó un polémico debate con Daniel Cosío Villegas en el que acusaba al historiador de ser un contra revolucionario; ambas cuestiones son un claro ejemplo de la actitud que demostró durante toda su vida y que le acarreó el descredito en el ámbito académico (Hurtado: 2013, p. 14).

El hecho de que se convirtiera en asesor político de los gobiernos de Luis Echeverría y José López Portillo y de que criticara el movimiento estudiantil del 68 terminó por desprestigiarlo dentro del círculo intelectual mexicano. El final de la vida de Uranga, cada vez más aislado y enfermo, coincidió con el abandono de *la filosofía de lo mexicano* en las academias filosóficas. Desde la muerte de Uranga en 1988 se ha hecho un rescate tanto de su persona como de sus obras lo que ha generado interés alrededor de su figura y de sus ideas por parte de lectores actuales: “porque de otra manera sería lamentable que una inteligencia como la suya quedara reducida a un cliché de un filósofo maldito” (Hurtado: 2013, p. 14).

La siguiente parte de nuestro trabajo estará enfocada en desentrañar su obra filosófica más importante *Análisis del ser del mexicano* para tratar de identificar las posibles huellas de *la filosofía de lo mexicano* de Samuel Ramos que perviven en este texto.

3.4. Análisis de la obra

Uranga, su concepción de la Historia y su papel en el análisis del ser del mexicano

Para Emilio Uranga, desde su nacimiento histórico²⁷, la sociedad mexicana es fundamentalmente introvertida, es decir, que se expresa desde su propio interior, el mexicano es un tipo de hombre

²⁷Este nacimiento histórico al que hace referencia Emilio Uranga no queda especificado en el texto, pero interpreto que ese nacimiento o ese origen histórico del mexicano se encuentra en la época prehispánica y la Conquista, es decir, Uranga considera ya como mexicanos a los indígenas del siglo XVI y ya desde esa época estos hombres se preguntaban acerca del ser de su propia alma.

que tiende al autoconocimiento, y esta tradición mexicana era una tendencia que apuntaba a una radicalización de los principios filosóficos (2012, p. 35).

En la opinión de Uranga el historicismo ha llevado a que el análisis del ser del mexicano sea de tipo histórico. Por ello declara: “la historia tiene que decir, si no la última palabra, por lo menos la penúltima palabra respecto del ser del mexicano. De ahí que la investigación de nuestro pasado intelectual haya cobrado inusitada amplitud. En la historia hemos de leer la estructura de nuestro ser o con otro giro, el estudio de nuestra historia nos ha de enseñar lo que somos” (Uranga: 2012, p. 37). Estas líneas revelan los dos aspectos importantes que quiero destacar a continuación.

Con la llegada de José Gaos y los transterrados españoles viene el historicismo que es una de las claves en el análisis de *lo mexicano*. Influenciado por ese contexto, interpreto que Uranga considera al historicismo como una corriente de pensamiento importante en la historia porque la convierte en un elemento vital del análisis del ser del mexicano. A partir de esto, le otorga un valioso papel a la historia como una herramienta capaz de demostrar cómo es que el mexicano se ha construido a lo largo del tiempo.

Emilio Uranga sostiene que el mexicano es un ser *insuficiente*, lo cual se explicará de manera detallada más adelante, pero traigo esto a colación porque la insuficiencia del ser del mexicano tiene una raíz histórica, es decir, que se ha presentado en diversas etapas de la historia de México. Uranga explica lo siguiente:

El primero es la época de la Conquista y los años que inmediatamente le siguieron y en que el criollo irrumpe por primera vez como factor de nuestra manera de ser. El segundo, la época que precede a nuestra independencia, en que el criollo se torna suficiente con el proyecto de apropiación, y tercero, el momento de la Revolución Mexicana en que se cobra como nunca conciencia de nuestro ser. La elaboración de esos tres momentos como repetición cumple para nosotros el proyecto de historizar nuestra ontología (2012, p. 88).

En esta idea encuentro la primera huella o similitud entre el pensamiento de Emilio Uranga y el de Samuel Ramos. Ya que Ramos hace una periodización similar; plantea que la *psique* del mexicano se ha visto transformada debido a los accidentes (en el sentido aristotélico) que ha sufrido a lo largo de su historia. Ramos identificaba como épocas históricas: la Conquista, la Colonia, y sobre todo, la Independencia por ser este el momento en que México tuvo la oportunidad de establecer una fisionomía propia; señalaba, finalmente, la Reforma pero, a diferencia de Emilio Uranga, Ramos no hacía ninguna mención de la Revolución Mexicana como una época importante en la transformación del ser del mexicano.

Uranga, desde su perspectiva, décadas más adelante del periodo en el que Ramos escribió *El perfil...* destaca tres grandes momentos de la historia nacional que, justamente, son considerados por la mayoría de los historiadores como los tres grandes momentos de la historia de México: la Conquista, la Independencia y la Revolución y, efectivamente, son estas las etapas más estudiadas. Lo que quiero destacar es el interés que muestran ambos filósofos en el desarrollo histórico del país como el camino a recorrer en la búsqueda del ser del mexicano, por ello, el análisis del ser mexicano adquiere una relevancia de tipo histórica en la que el historiador juega un papel importante.

El filósofo mexicano declara que la Historia se encuentra “atada a la religión del documento” a partir de esto el trabajo del historiador se enfoca en un hacer hablar a los documentos de las cosas pasadas sin un sentido. El intelectual mexicano apunta una opinión interesante y es que los documentos no hablan solo por estar arrinconados en un archivo, es decir, no porque estos archivos tengan etiqueta de “pasado” se les puede sacar la información sin más, se les tiene que someter a un interrogatorio (Uranga: 2012, p. 37). Emilio Uranga opina que el pasado se vuelve “histórico” solo cuando deja de ser simplemente pasado porque “lo verdaderamente histórico no es el pasado, sino lo que ese pasado tiene de humano. La historia no busca al pasado, sino que busca al hombre también en ese pasado. El tema de la historia es el hombre” (Uranga: 2012, p. 37).

Considero que toda esta idea acerca de la Historia como ciencia y del papel del historiador en los casos de Ramos y Uranga es interesante porque son dos intelectuales con una formación ajena a la Historia. Es verdad que Samuel Ramos es un filósofo con una formación más humanista, además de concordar con una visión más evolucionista y positivista de la historia de México. Pero con Uranga es distinto, tanto la información personal, como las fuentes utilizadas en *Análisis del ser del mexicano* no revelan un acercamiento explícito a la Historia; sin embargo, en el libro hay comentarios acerca del quehacer del historiador.

La opinión de Uranga acerca de que la Historia se encuentra ligada a lo que un documento pueda o no decir, es una idea que remitiría a la historia diplomática en que lo importante era desarrollar un método científico amparado en el uso de las fuentes documentales. Es una realidad que este paradigma acompaña a la Historia durante varios siglos pero, para 1950, esta idea de que la historia depende totalmente de los documentos ha sido ampliamente discutida y cuestionada. Para entonces hay nuevas corrientes o teorías historiográficas como el materialismo histórico o el propio

historicismo que ofrecieron nuevas herramientas de interpretación del pasado. Sin embargo, recupero la idea de Uranga de que se tiene que elaborar un cuestionario y someter a un interrogatorio a esas fuentes a las que el historiador tiene que hacer hablar para que le cuenten sobre el pasado²⁸.

Emilio Uranga piensa que una de las principales características del hombre es ser un ser histórico y la historia es, en el fondo, una forma de ser humano, por ende, la Historia encontraría una de sus máximas expresiones en términos del ser o, como el filósofo lo describe, en términos ontológicos. Entonces, planteado en estos términos el carácter del ser del mexicano se convierte en una estructura del ser en la historia. En esta forma de vida se autoriza poner en cuestión o en revisión ciertas cosas que se han impuesto en la realidad del mexicano (Uranga: 2012, pp. 56-57).

Es decir, que se presenta la oportunidad de revisar el estilo vida del ser mexicano que se ha ajustado a su realidad y que no es del todo apropiado o auténtico. La historia nuevamente juega un papel importante; sobre todo, Uranga explica que la historia reciente del análisis del ser del mexicano pone de manifiesto el “desenmascarse” pero debajo de esa máscara no estaría el mexicano, sino que debería de estar el hombre, simplemente el hombre (Uranga: 2012, p. 57).

Esto lo entiendo como que el filósofo mexicano tendría que aspirar por un humanismo y no por un nacionalismo. Uranga declara que este humanismo mexicano revela la verdadera condición de la raza mexicana, pero mucha gente no quiere aceptar su autenticidad. Porque lo verdaderamente auténtico no tiene por qué ser fácil y cómodo, no tiene que alinearse con los pensamientos absurdos: “es más bien su contrapartida. De ahí que se nos haya tachado frecuentemente de pesimistas (mexicano). El imperativo de purificación es a menudo un imperativo de aceptación del destino trágico. El mexicano lo sabe y su historia lo ilustra elocuentemente” (Uranga: 2012, p. 57).

En este punto, me gustaría comentar dos aspectos sobre estas ideas de Uranga. La primera es la evidente crítica a la tendencia nacionalista, esto es un punto de convergencia con Samuel Ramos porque nuestro filósofo también abogaba por la idea de que el mexicano tenía que ser un hombre que aspirara a ser universal, no tenía que buscar una imagen particular, sino que tenía que aspirar a ser hombre en una dimensión más amplia. La segunda es la imagen del mexicano como un ser

²⁸Varios años antes, en 1945 se celebró la mesa entre los historiadores Edmundo O'Gorman y Silvio Zavala, a la que se unirían otros intelectuales como Ramón Iglesia, Rafael Altamira y Crevea y Domingo Barnés en la que se problematizó sobre el carácter científico y de verdad en la Historia.

enmascarado, que empataría con la idea de Ramos acerca de la vida ficcional del mexicano de finales del siglo XIX, que imitaba las formas de vida de la cultura francesa que no eran adecuadas para la realidad mexicana.

Finalmente, Uranga crítica al nacionalismo, para ello se ampara en la historia para describir que por motivaciones históricas el mexicano ha buscado en la nacionalidad un refugio que le ponga a salvo de las intenciones de los extranjeros. Sin embargo, la idea de la *patria rica*²⁹ ha sido amarrada a la de un grupo de ilegítimos propietarios de ella. “México para los mexicanos” no es un lema de reivindicación nacional (Uranga: 2012, p. 59).

Para Emilio Uranga *lo mexicano* y lo humano están estrechamente ligados, pues en el mexicano hay un sentimiento de igualdad frente a los demás. Tiene un sentido de emparejamiento, mientras que el nacionalismo tiene un sentimiento de diferencia: “la tarea de revelar aquella región primordial del ser a partir de la cual el hombre ha de ser definido, coincide con la tarea de devolvemos a nosotros mismos hacia la fuente originaria de nuestra historia. En esa empresa de purificación propia coincide con la purificación de lo humano, ahí reside la fuerza de la filosofía de nuestro momento” (Uranga: 2012, p. 55).

A manera de conclusión me gustaría comentar que encuentro interesantes y reveladoras todas las opiniones acerca de la Historia y la historia de México de Emilio Uranga. Primero, podría afirmar que tienen un buen valor por ser ideas que provenientes de un filósofo, esto lo interpreto como que la Historia y la Filosofía, en cierta medida, son dos disciplinas que se complementan, que sirven como instrumentos discursivos o teóricos. En específico la disciplina histórica, concebida por Uranga tiene un papel clave para el análisis del ser del mexicano. Podría afirmar, que esta idea es acertada porque una de las características primordiales en el ámbito histórico es la de estudiar al ser humano a lo largo del tiempo, creo que la Historia puede ser una herramienta eficaz para ayudar a allanar ciertos huecos en el análisis filosófico del ser del mexicano.

Segundo, considero que la exigua, pero interesante interpretación de Emilio Uranga sobre la historia nacional empata con las ideas de la denominada historia oficial. Pero lo que más llama mi

²⁹Toda esta idea encierra una crítica al nacionalismo mexicano por parte de Uranga. El filósofo cree que la idea de la patria rica, que ha propiciado que a México se le conciba como un producto del que se puede disponer y usufructuar sin ningún esfuerzo, sin trabajo porque solo basta con estirar la mano y recoger el fruto, es nociva para el mexicano. El querer hacer patria se convierte en un ideal infértil por la necesidad de tener una nacionalidad (Uranga: 2012, p. 69).

atención es que declare que hay una repetición en la historia, es decir, que estas grandes etapas de la historia de México tiene un ritmo cíclico; aunado a esto considera que la historia de México tiene tintes de tragedia. El devenir histórico del mexicano es accidental, pero es ahí en donde encuentra la verdadera forma de su ser.

Sin embargo, para Uranga la Historia concebida como ciencia no podría formar parte de la ontología del ser del mexicano. Porque la ontología del ser que se entiende a sí misma no puede ser histórica: “pues la insuficiencia como tema cardinal de una ontología del mexicano requiere de la historia como iluminación de aquellos hechos históricos en que, de modo extremo, se la vive inauténtica y auténticamente, es decir, de la repetición de la insuficiencia en aquellos periodos de la historia en que más particularmente se acusa o se sepulta” (Uranga: 2012, p. 88). Este ser del mexicano ontológicamente es accidental en toda su constitución; esta afirmación va a ser la base sobre la cual se sostengan las ideas de Uranga en torno a ser del mexicano.

El siguiente apartado de este capítulo se centrará en explicar cuál es la visión del ser del mexicano que Emilio Uranga ofrece en su texto y en intentar encontrar diferencias o similitudes con el perfil del mexicano que Samuel Ramos planteó en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

El ser del mexicano: sustancialmente accidental

El propósito que tenía Emilio Uranga en su análisis del ser del mexicano era el de establecer una definición y la encontró en la noción ontológica del accidente (2012, p. 47). Menciona que la accidentalidad no es exclusiva del mexicano, sino que el hombre también es accidental, entonces resulta comprensible que el mexicano sea entendido como un ser humano cuando convive tan de cerca con el accidente. Esto daría como resultado que no solo se estudie la ontología del mexicano, sino una ontología del hombre en general (Uranga: 2012, pp. 43-45).

Para Uranga, la visión adecuada del análisis del ser del mexicano es desde la accidentalidad. “Del fenómeno originario de la accidentalidad del mexicano nos adueñaremos mostrando que todas las estructuras fundamentales puestas de relieve hasta hoy (complejo de inferioridad, resentimiento, hipocresía, cinismo, zozobra, etcétera) deben de concebirse como accidentales en el fondo” (Uranga: 2012, p. 54).

La teoría filosófica del ser y el accidente proviene de Aristóteles que explicaba que tanto la suficiencia como el accidente son entes *per se*. Pero la suficiencia o sustancia *es*, es decir, que los accidentes son *ser* mientras formen parte de esa suficiencia o de alguna manera estén conectada a ella, como por ejemplo una cualidad, una cantidad, afecciones o valores de ella. Los accidentes cuentan con un ser relativo, independientemente de la sustancia. La mejor manera de abordar la teoría filosófica de la sustancia-accidente es a través de la metafísica, es decir, desde la perspectiva del ser (Irizar y Medina: 2015, pp. 32-38).

El escritor mexicano declara que en América el hombre aparece como un ser accidental, pero no solo en la América española, también en la sajona; para Emilio Uranga América es un accidente de Europa: “ser accidental no ha de entrañar, para nosotros un valor inferior, frente a la sustancia de Europa, sino justamente subrayar con ello lo auténtico o genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo” (Uranga: 2012, p. 84).

Emilio Uranga comenta que la accidentalidad del hombre no está dada, es decir, que no es una tarea que debe de realizarse. El mexicano, en especial si quiere aspirar a ser un ser suficiente, tiene que entender que esa suficiencia tendrá que nacer de su insuficiencia. Porque lo inauténtico sería querer salir de esa condición de accidentalidad y saltar hacia la suficiencia, esta es una realidad con la que el mexicano ha estado en contacto cuando ya no quiere reconocer la verdadera accidentalidad de su ser (Uranga: 2012, p. 42).

En relación con esto Uranga cree que el mexicano y el español son dos seres que se oponen, esta oposición es sustancial y constitutiva en la manera de ser del mexicano, pero no del español, es decir, son dos formas distintas de vivir. Hay negaciones que no identifican al mexicano con el estadounidense y afinidades que tampoco lo acercaría con el francés. Pero en el caso especial con el español hay marcadas diferencias de ser. El mexicano es consciente de ello, por eso niega el pasado español en su raza, lo concibe como algo que ha sido y no deberá de ser. Pues lo español constituye parte de un pasado que ya no le corresponde, es un punto de partida con el que se cuenta, pero con el que no se quiere contar, aun cuando siempre está presente, el mexicano lo acepta de mala gana, por lo que, se considera como un obstáculo (Uranga: 2012, p. 86).

A pesar de esto, Emilio Uranga explica que en esa determinación del mexicano por negarse a lo español en su vida se encierra el valor de su ser. Pues mientras el español es un ser suficiente, el mexicano se asume como un ser accidental e insuficiente, haciendo una negación de lo español

como figura de lo sustancial. Ambos seres tienen dos formas distintas de enfrentarse a situaciones como el amor, la muerte, la amistad, etcétera, porque “el mexicano no sabe explicarse sobre sus conductas y sentimientos, no se objetiva, sino que vive en una indefinición y nebulosidad a menudo deprimentes; en cambio, el español, se objetiva con brutalidad, llama al pan, pan y al vino, vino; se agarra a sí mismo con seguridad y certeza, en tanto que nosotros nos desleímos en medio de indeterminaciones” (Uranga: 2012, p. 87).

En este punto encuentro una diferencia entre el pensamiento de Emilio Uranga y el de Samuel Ramos. Sobre la influencia de lo español en la vida del mexicano, lo interpreto como que Uranga cree que el mexicano no debe de contar con el pasado ibérico en su raza porque no hay similitudes entre el ser del mexicano y el español por ser dos formas distintas de vivir. Al hacer la negación de ese pasado se encierra en la suficiencia de su ser. En cambio, Ramos hacía un reconocimiento y una defensa por ese pasado hispano en la raza mexicana porque era a través de ese legado europeo que el mexicano podía aspirar a la universalidad de su persona lo que le otorgaría las herramientas necesarias para no imitar modelos de otras culturas de Europa.

Entonces, ¿cómo se podría definir el ser del mexicano desde la perspectiva de Uranga?, lo interpreto como que el mexicano es un ser accidental e insuficiente, pero esto no necesariamente es una condición que lo convierta en una persona mínima frente al europeo o el norteamericano, sino que es lo que lo constituye, lo que lo hace ser hombre. Para Emilio Uranga hay que poner al mexicano desde la perspectiva de lo accidental e insuficiente, desde ese lugar se podrá aspirar a analizar su ser de manera adecuada.

Este ser del mexicano que describe Uranga es distinto en el fondo al de Samuel Ramos, pues la principal diferencia se encuentra en que Ramos hace una caracterología y diagnóstica al mexicano con un complejo de inferioridad, es decir, una persona que nunca ha desarrollado una verdadera personalidad y que optó por imitar otras personalidades. Uranga defiende la idea de que el mexicano es un ser inferior y accidental, pero esto es lo que estructura su original personalidad, lo que lo hace diferente de otros sujetos como el español, el norteamericano o el francés.

La insuficiencia en el mexicano es a su vez suficiencia, lo que se traduce en la verdadera forma de su ser. Por ello, Emilio Uranga en *Análisis del ser del mexicano* dedica una especial revisión a la teoría del complejo de inferioridad que Samuel Ramos planteó en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Esto es de lo que va a tratar el siguiente apartado del trabajo, en observar esa crítica de

Uranga respecto de la inferioridad *versus* insuficiencia, y comprender cuál de esas dos categorías es más adecuada para explicar al mexicano.

La crítica a la idea del complejo de inferioridad: ¿la insuficiencia superior a la inferioridad?

Emilio Uranga hace un doble análisis a la teoría del complejo de inferioridad de Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Primero hace un análisis fenomenológico para separar los conceptos de inferioridad e insuficiencia. Después se enfoca en revisar la teoría y reubicarla en su plano de teoría psicológica, para ello hará una distinción entre la autognosis del mexicano y la ontología del mexicano (Uranga: 2012, p. 78).

Uranga en el primer nivel de análisis compara los conceptos de inferioridad e insuficiencia, explica que ambos conceptos son diferentes y que se deben deslindar el uno del otro. Pues una situación inferior no es necesariamente insuficiente o viceversa. Para ejemplificar esto de mejor manera el filósofo mexicano menciona que una comida puede ser, por un lado, superior o inferior, o por otro, suficiente e insuficiente. Hay comidas que pueden ser superiores en calidad, pero insuficientes en la dieta alimenticia de una persona. Se da también que hay dietas suficientes en su porción alimenticia, pero que son inferiores en su calidad de alimento y comidas insuficientes e inferiores o superiores y suficientes (Uranga: 2012, p. 69).

Desde lo propuesto por Uranga la insuficiencia se explica como “un colmar las exigencias de un determinado nivel de vida. La superioridad expresa un rango más elevado en una escala de vida. La superioridad es un grado más alto de la condición de vida, la suficiencia un consumir al respectivo *status* que puede ser superior o inferior”. Con base en esto Emilio Uranga define que la cultura mexicana puede ser un producto cultural que sea satisfactorio. Sin embargo, si no cumple con las expectativas de determinado estatus cultural entonces es una cultura insuficiente. Aunque para el intelectual mexicano la insuficiencia o la suficiencia son una idea intrínseca de la valoración (Uranga: 2012, p. 70).

La cuestión alrededor de la calidad de una cultura como la mexicana se pone en duda cuando se compara con la europea y aparece el problema de la superioridad e inferioridad. Sea suficiente o no, la cultura del mexicano se afirma como inferior frente a la europea. Pero Uranga explica que

esta situación correspondería con un “reconocimiento” y no necesariamente con un “complejo de inferioridad”. Pues el reconocimiento a ciertos valores de vida no manifiesta una inferioridad, sino al contrario sería un “admirar” lo que, finalmente, se traduce en una suficiencia. Además el intelectual mexicano agrega que hay una indiferencia ontológica al tema de cómo aparece el mexicano ante los demás pues no le interesa como es que se le ve desde afuera (Uranga: 2012, p. 70).

Emilio Uranga cree que la persona que asume su inferioridad, pero no se resigna a vivir dentro de ella tiende a la apropiación de esos valores deficientes, ya sea por creación propia, por vivencia o disfrute de los mismos. Pero el complejo de inferioridad se hace presente cuando esa impotencia se apodera de esos valores. No se puede dar una situación de inferioridad sin la sensación de impotencia frente a los valores ajenos (Uranga: 2012, p. 71).

En relación con esto, Uranga declara que en el complejo de inferioridad el reconocimiento a los valores superiores queda sepultado y en su lugar aflora la negación de aquellos valores y la elevación de los propios al lugar más encumbrado. Lo inferior se pone como algo superior, lo más sencillo y simple sería reconocer la superioridad ajena (Uranga: 2012, p. 71). Esto lo interpreto como una referencia a las compensaciones psicológicas del pelado y la pedantería que son un tipo de persona que eleva su ser inferior al máximo para negar los valores de la vida de otras.

El pelado se refugia en la valentía, en la hombría de su persona, el pedante hace gala de una genialidad que en realidad no existe. Estos dos sujetos exaltan su inferioridad hasta convertirla en una superioridad. Emilio Uranga cree que la inferioridad es una suficiencia que no se ha asumido y que se ha basado en elementos como la zozobra y la accidentalidad. La inferioridad debe ser entendida desde la perspectiva de la insuficiencia, de esta manera podrá entenderse sin la necesidad de objetarle un complejo de inferioridad (Uranga: 2012, p. 67).

Finalmente, Uranga apunta que el ensayo *El perfil del hombre y la cultura en México* aplica una rigurosa metodología de las ideas de Adler al caso mexicano. La teoría del complejo de inferioridad explica en gran parte el modo del ser del mexicano y de los hechos de la vida mexicana. Aunque Uranga reconoce como favorable el aporte de Ramos, le parece que el complejo de inferioridad no deja de ser una teoría psicoanalítica que se encuentra supeditada a lo que la psicología le pueda aportar (Uranga: 2012, p. 69). A él la investigación sobre el mexicano de Samuel Ramos le parece más una autognosis del mexicano que una ontología.

Desde hace varios siglos el mexicano se ha preocupado por responder a las preguntas sobre quién es y a dónde va. Esto es una tradición de autognosis, pero de mano de lo filosófico se convierte en una ontología que sería la única dirección de pensamiento y de acción que puede hacer justicia cabal a esta tradición secular del autoconocimiento del mexicano. El conocimiento que el mexicano puede tener de sus propias posibilidades apunta hacia las mismas intenciones que le animan a una radicalidad que solo la ontología es capaz de satisfacer (Uranga: 2012, p.81).

Para Emilio Uranga todo trabajo sobre el análisis del ser del mexicano, como el de Ramos, desconoce la ontología, pues cuando se mira al mexicano desde la psicología se corre el riesgo de cosificar su persona y quitarle toda la responsabilidad de su ser. Uranga defiende que desde la ontología se demuestra que todos los estudios hechos sobre el carácter del mexicano no han comprendido el problema de manera filosófica, por lo tanto, mientras lo sigan desconociendo no podrán conseguir a lo que aspiran en el fondo (Uranga: 2012, p. 81). Sin embargo, como notamos a lo largo de todo este trabajo, la filosofía que practicó Ramos era aquella que recién empezaba a considerarse como un quehacer profesional, no había otro horizonte filosófico al que nuestro protagonista pudiera recurrir para su análisis del perfil del mexicano y su cultura.

Comprendo que la crítica de Emilio Uranga al uso de la psicológica como herramienta teórica se encamina a que no le parece correcta para hacer un análisis del ser del mexicano, pues este análisis debería restringirse a términos filosóficos. Por ello, aunque Uranga reconoce como favorable el aporte de Ramos, al hacer la revisión del complejo de inferioridad la encierra como una teoría psicoanalítica que tendría un alcance limitado y que no sería capaz de entender por completo el ser del mexicano. Además, considera que la inferioridad se encuentra por debajo o encerrada en la insuficiencia.

Es decir, que el mejor término para referirse a esa accidentalidad del ser del mexicano sería el de insuficiencia. Por lo que considero que desde la perspectiva de Uranga la insuficiencia no solo es superior a la inferioridad, sino que es el único horizonte adecuado para analizar al mexicano. La accidentalidad es la suficiencia del mexicano, es lo que le da su rasgo característico como ser humano.

Este tercer capítulo de la tesis contiene un objetivo ambicioso que es el de buscar las posibles huellas de la *filosofía de lo mexicano* en el libro *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos. Esa búsqueda se hizo sobre los textos de *En torno a la filosofía americana* (1945)

de Leopoldo Zea y *Análisis del ser del mexicano* (1952) de Emilio Uranga. Podría afirmar que se encontraron vestigios concretos de las ideas de Ramos en ambos libros.

La comparativa entre los tres intelectuales es interesante y arroja diversas explicaciones, parto desde el punto cronológico, pues los momentos en los que escriben sus textos son distintos, Samuel Ramos en los años 30, Leopoldo Zea en los 40 y Emilio Uranga en los años 50. Al inicio de este capítulo creí que la visión de Zea era la más cerca a la de Ramos, mientras que la Uranga era una visión antagonista.

A medida que avancé en el análisis de los textos me di cuenta de que esta idea era errónea, pues no hay una visión afín a la *filosofía de lo mexicano* de Samuel Ramos. Lo que queda demostrado a lo largo de este capítulo es que los tres tenían un mismo objetivo en común que es el de allanar y resolver la cuestión vital de quién es el mexicano, cómo se ha conformado a lo largo de su historia y cómo esto se relaciona con el desarrollo de una cultura propia. Es claro que existen diferencias entre el pensamiento de Ramos, Zea y Uranga.

Considero que los tres toman caminos distintos en sus textos, lo que es comprensible pues aunque Zea y Uranga pertenecen a la misma generación de filósofos, es una realidad que piensan la filosofía de una forma distinta. Pues el texto de *En torno a la filosofía americana* (1942) es un trabajo enteramente escrito en el plano teórico-filosófico, es decir, no hay nociones de Psicología de Historia o de alguna otra rama del conocimiento, simplemente porque Zea se interesó en el aspecto de la historia como acontecer y no como una disciplina científica. Mientras que Uranga en *Análisis del ser del mexicano* (1950) también hace uso de un lenguaje filosófico, a su vez trae a colación ciertos comentarios acerca del quehacer histórico y de la historia de México, obviamente sin profundizar ni puntualizar como lo haría un historiador, algo parecido a lo que hizo Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934).

Es importante recalcar la diferencia entre el pensamiento filosófico de los tres intelectuales, pues de esta manera quedaría ejemplificada la historicidad de las ideas en cada uno de ellos. Considero que el impacto de Samuel Ramos en la filosofía mexicana, en especial en el caso de Leopoldo Zea y Emilio Uranga, es positivo al punto de que varias de las ideas que Ramos planteó sobre el perfil del mexicano y su cultura fueron recogidas por estos filósofos ya fuera para apoyarse en ellas con el objetivo de enriquecerlas o, por el contrario, para revisarlas a manera de crítica y generar una nueva interpretación en el análisis del ser del mexicano.

El impacto del pensamiento de Samuel Ramos, en general, tanto en la vida pública como en el plano intelectual de la filosofía mexicana fue enriquecedor; si bien *El perfil del hombre y la cultura en México* fue un texto que se insertó en una corriente crítica del ser del mexicano, no impidió que el texto fuera un éxito en el país y en otros de Latinoamérica. Y en cuanto a su influencia en el medio intelectual, quedó claro que sin el rescate y la enseñanza de los transterrados españoles y en especial de la figura de José Gaos, las ideas de Ramos no habrían tenido una continuidad tan longeva hasta el punto de que los integrantes del Grupo Filosófico Hiperión, una de las organizaciones más importantes del siglo XX en México, siguieran muchos de los preceptos de la *filosofía de lo mexicano* de nuestro protagonista.

A manera de conclusión, me gustaría decir que tanto en el caso de Leopoldo Zea como en el de Emilio Uranga efectivamente existen diferencias y similitudes con el pensamiento de Ramos en torno a cuestiones como el carácter de la cultura y el ser del mexicano. Pero es algo normal pues son autores que se han desarrollado en distintos contextos tanto personales como filosóficos e históricos. Sin embargo, los tres filósofos tienen un objetivo en común, al igual que el de muchos otros intelectuales de la primera mitad del siglo XX en México, el de saber qué es el mexicano y hacia dónde va, una pregunta que hoy en pleno siglo XXI siguen teniendo una diversidad de respuestas.

Conclusiones

La metodología que se siguió durante toda esta tesis se basó en la de la Historia de las Ideas de Quentin Skinner y en función de los objetivos que se planteaban en cada capítulo también se echó mano del método historiográfico. El primer capítulo tenía la intención de comprender a Samuel Ramos en el contexto intelectual, social y educativo en el que se desarrolla como filósofo con el objetivo de entender el cómo y el porqué de las ideas que se vierten en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

La educación positivista a la que Samuel Ramos se vio expuesto tiene una profunda relación con el contexto que lo rodeó en su niñez y adolescencia. Ramos es un autor apegado a pensamientos científicos y evolucionistas que sigue el canon positivista de Herbert Spencer. Esta fue la evidencia más importante que encontré durante la investigación de su formación intelectual. Las fuentes utilizadas en este capítulo fueron variadas y se intentó utilizar fuentes de primera mano, entre las que se encuentra el archivo personal de nuestro protagonista o fuentes secundarias como biografías para armar una imagen lo más fiel posible del perfil de Samuel Ramos. El periodo de 1915 a 1922 marca la transformación definitoria de Samuel Ramos como filósofo.

En la tesis queda en evidencia el tránsito de lo que fue la desintegración del positivismo en México, pues este proceso en el que deja de ser la corriente de pensamiento por excelencia no termina de un momento para otro y ejemplo de esto es Samuel Ramos, un hombre que critica al positivismo, pero que sigue teniendo algunas ideas del mismo, sobre todo, aquellas relacionadas con el evolucionismo, además su concepción acerca de la historia de México y su ideal de la Historia como disciplina científica se encuentran amparadas en el paradigma científico de Justo Sierra y Carlos Pereyra.

El Samuel Ramos que se presenta a lo largo de toda la tesis lo podría caracterizar como un intelectual en el que convergen ideas y conceptos como el evolucionismo de las sociedades, el cientifismo, el circuntancialismo y la perspectiva histórica. A todo esto se suma la cuestión psicoanalítica y su diagnóstico del hombre mexicano al que caracteriza con un sentimiento de inferioridad. Ramos sostiene que el mexicano es un ser mentalmente inferior a su contraparte europea, esa inferioridad no se representa físicamente, puesto que no es una condición sino que

se siente inferior, es una creencia. Este fue uno de los argumentos que, al interpretarse erróneamente, generó un estigma al pensamiento filosófico planteado por Ramos en su obra.

El capítulo dos tuvo el objetivo de identificar las ideas de Samuel Ramos en torno a diversos aspectos relacionados con la historia de México y con el quehacer de los historiadores, la imagen del mexicano y su cultura, así como el uso que hace del psicoanálisis y la teoría del sentimiento de inferioridad para diagnosticar al mexicano como un ser que se sentía inferior. El trabajo realizado en este capítulo se traduce en un análisis de sus ideas, para ello era necesario conocer su formación como intelectual, pues en gran medida el contexto moldea las ideas de los individuos y Samuel Ramos no es la excepción. Teniendo el conocimiento del origen de sus ideas puedo concluir que su *filosofía de lo mexicano* se encuentra amparada en una filosofía de la historia apegada al evolucionismo y el cientifismo.

Finalmente, el tercer capítulo reúne tanto el análisis de textos histórico-filosóficos como el análisis de la Historia de las Ideas porque se planteó como objetivo el de identificar las posibles huellas o ideas plasmadas en *El perfil del hombre y la cultura en México* en otros intelectuales. En este caso se optó por Leopoldo Zea y Emilio Uranga, quienes tienen como antecedente de haber formado parte del Grupo Hiperión, un grupo filosófico que abiertamente se guió en sus análisis de lo mexicano por lo que Samuel Ramos había escrito en su texto. Fue el capítulo con el objetivo más ambicioso de la tesis por el reto que planteaba el conocer y comprender el pensamiento de otros dos autores para interpretar las ideas que pudieron haber tomado de nuestro protagonista ya sea como base para generar nuevas explicaciones o también para criticar algunas hipótesis presentadas en *El perfil...*

En relación con esto, una autocrítica que podría hacer a este trabajo de tesis se relaciona con la tarea que fue analizar tres textos de estas características en los que la explicación filosófica es la que prima por encima de la histórica. Es verdad que la escritura de Samuel Ramos es ligera y poco rebuscada, en menor medida lo es también la de Leopoldo Zea, mientras que la de Emilio Uranga es más teórica y filosófica lo que complicó más su lectura; sin embargo, el reto personal era situarlos, en la medida de lo posible, dentro de una dimensión histórica. Pues quizá desde una perspectiva filosófica, podrían arrojar un mejor análisis interpretativo de sus textos.

A pesar de esta barrera, considero que la comprensión que realicé de los tres textos fue adecuada, sobre todo porque el objetivo de la tesis era el conocer e interpretar sus ideas acerca del ser del

mexicano para introducirlas y colocarlas desde una perspectiva histórica, algo que se cumplió con creces. Esta es una de las claves para entender este trabajo y, a su vez, es una de las nuevas interpretaciones que se abren en esta investigación, pues aporto una nueva mirada a estos textos que son un objeto recurrente de investigación dentro del ámbito filosófico, pero no tanto desde el ámbito histórico.

En relación con esto, una de las aristas de investigación que se abre con este trabajo es el de conocer la opinión de otros intelectuales, como pueden ser los historiadores respecto a la visión de Samuel Ramos, sobre todo en cuestiones acerca de su concepción sobre la historia de México, sobre el quehacer de los historiadores o el uso de la Historia como una ciencia importante en el análisis del mexicano y su cultura. Otra de las vertientes de investigación a las que se invita seguir la pista desde este trabajo es aquella relacionada con la corriente de la caracterología del ser nacional en Latinoamérica, una corriente del pensamiento que buscaba el ser original del latinoamericano pero, al contrario de lo que se puede pensar, no se hace desde una visión de enaltecer sino desde una visión crítica, por lo que, el latinoamericano aparece con más defectos que virtudes como en el caso del mexicano en *El perfil...*

Una de las reflexiones más importantes que se desprende de esta tesis es el nexo entre la Historia, la Filosofía y la Historia de las Ideas. Es interesante conocer la relación que existió entre Filosofía e Historia, en especial durante las primeras décadas del siglo XX, y que se ejemplifica con la figura y el pensamiento de Samuel Ramos. Nuestro protagonista hace una simbiosis interesante entre ambas disciplinas, es verdad que su explicación sobre el perfil del mexicano y su cultura se basan en una definición filosófica, pero se complementa con el uso que hace de la historia, de esta forma obtiene su filosofía de lo mexicano basada en una filosofía de la historia. Además de esto, ambas ramas del conocimiento, a principios del siglo pasado, se encontraban en una etapa de transición hacia la profesionalización por lo que aún no estaban centralizadas en una institución ni eran parte de una educación amplia e integral.

Se planteó como una de las hipótesis de la tesis que Samuel Ramos era el iniciador de la *filosofía de lo mexicano*, creo que es una afirmación correcta, aunque la temática de la búsqueda del alma del mexicano no es nueva, y no es Ramos el primer intelectual en hacerse preguntas en torno a la naturaleza del mexicano y su cultura. Ya en siglos anteriores autores como Carlos de Sigüenza y

Góngora, Francisco Javier Clavijero y Fray Servando Teresa de Mier, por mencionar algunos, habían hecho aportaciones acerca de las modalidades originales del mexicano y su cultura.

Lo mexicano es una de las temáticas preferidas por los intelectuales de nuestro país; sin embargo, afirmo que es correcto considerar a Samuel Ramos como el iniciador de la *filosofía de lo mexicano* porque su trabajo pertenece al comienzo de la filosofía profesional que se desarrolla en instituciones públicas como la Universidad Nacional de México. Además las ideas que nuestro protagonista vertió en sus obras y en concreto en *El perfil del hombre y la cultura en México* sirvieron como escuela para las primeras generaciones de filósofos mexicanos, ya formados enteramente en el quehacer filosófico como lo fue el Grupo Hiperión.

Sería pertinente preguntarme ¿qué es lo que mi trabajo aporta a la historiografía y en concreto a la historiografía de la historia de las ideas en México? Considero que la naturaleza de este trabajo es amplia e integral, sobre todo en cuestiones referentes a la relación entre Historia y Filosofía, desde el inicio de la investigación confié en que era posible situar textos filosóficos en el horizonte histórico. Este objetivo se cumplió satisfactoriamente, a su vez este se relaciona con una de las claves de la tesis que subraya la importancia que tenía, al menos para Samuel Ramos, pero también para Emilio Uranga y Leopoldo Zea, el uso de la Historia como una herramienta interpretativa vital para conocer el perfil del mexicano y su cultura.

Yo podría afirmar que estos tres autores ven en el proceso histórico una base importante y vital del análisis del ser del mexicano, es decir, no se podría entender de manera adecuada quién es el mexicano ni cómo se ha desarrollado su cultura a lo largo de varios siglos sin tener a la mano cuestiones básicas del desarrollo histórico de México. Entonces, la Historia se convierte en un elemento único e irremplazable para el análisis de *lo mexicano*, por lo que esta temática no es una cuestión exclusiva de los filósofos o de los literatos, sino que el historiador tiene un papel importante, con lo que se nos abre la puerta a explorar una de las ideas más ricas e interesantes de nuestra cultura intelectual.

Lo mexicano es una materia que, desde el siglo XVI hasta pleno siglo XXI, está presente en la discusión nacional, por eso afirmo que conocer las ideas de Samuel Ramos, Leopoldo Zea y Emilio Uranga en cuestiones sobre la cultura, la imagen del mexicano y el latinoamericano hoy en día siguen teniendo una relevancia notable y no puede hacerse una investigación de *lo mexicano* sin tener en cuenta lo que estos autores aportaron en su momento a esta temática, considero que sus

explicaciones pueden ser capaces de ayudarnos a contestar preguntas acerca de quiénes somos, por qué somos cómo somos, y hacia dónde vamos.

Archivos consultados

Archivo Samuel Ramos (2005). Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Bibliografía

Avechuco, Daniel (2016). “Los intelectuales ante la violencia de la Revolución mexicana”. En: *La Colmena*. octubre-diciembre de 2016.

Bazant, Milada (2006) “La mística del progreso en la práctica escolar”. en: *Historia de la educación durante el porfiriato*. México, D.F.: El Colegio de México.

Boyer, Christopher (2010). “Revolución, reforma agraria e identidad campesina en Michoacán. En: *Vientos de Rebelión en Michoacán Continuidad y ruptura en la Revolución Mexicana*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán: Gobierno de Michoacán, Secretaría de Cultura.

Burke, Peter (2006). “Capítulo dos Problemas de la historia cultural”. En: *¿Qué es la historia cultural?* España, Barcelona: Paidós.

Capetillo, Juan (2012). *La emergencia del psicoanálisis en México*. México, Xalpa, Ver.: Universidad Veracruzana.

Caso, Antonio (1971). “Discursos a la nación mexicana”. En: *Antonio Caso obras completas X*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.

Cosío, Daniel (1925). “La riqueza de México”. En: *La Antorcha*.

Cosío, Daniel (1986). “Cuarto tramo”. En: *Memorias*. México: Joaquín Mortiz

Cosío, Villegas (1972). *Historia Moderna de México*. México, D.F.: Editorial Hermes.

de Gortari, Elisa (1992) “Ciencia positiva y política científica”. En: *Cultura, ideas y mentalidades*. México, D.F.: El Colegio de México.

Déves, Eduardo (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad, tomo 1, Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires, Argentina: Biblos

Durán, Manuel (1973). “Introducción”. En: *Antología de la revista contemporáneos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica

Escobar, Edmundo (1978). “Dictamen sobre la ley orgánica de instrucción pública del distrito federal del 2 de diciembre de 1867”. En: *Gabino Barreda la educación positivista en México*. México, D.F.: Editorial Porrúa.

Esquivel, Aureliano (2018). *Filosofía mexicana*. México: Universidad de Guanajuato.

Galván, Luz (2016). “Creación de la Secretaría de Educación Pública. En: *Derecho a la Educación*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

Gaos, José (1999). *Obras Completas X: De Husserl, Heidegger y Ortega*. Prólogo de Laura Mues Schrenk. Coordinador de la edición: Antonio Ziri3n Quijano. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Nueva Biblioteca Mexicana, 139).

García, Eduardo (1941). “Prólogo”. En: *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*. México, D.F.: Centro de Estudios filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras.

Goñi, Priscila (2018). “Sobre historiografía americanista y un caballero de la hispanidad: Carlos Pereyra en España (1916-1942)”. En: *Revista de Indias*. No. LXXVIII/273. Madrid pp. 561-592.

Gutiérrez, Ángel (1989). “El porfiriato la conformación de un nuevo modelo económico 1876-1910”. En: *Historia General de Michoacán volumen III siglo XIX*. México, Morelia: Instituto Michoacano de Cultura.

Hampe, Teodoro (2011). *Francisco García Calder3n, el arielista: Un pensador de talla continental*. Perú: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Hernández, Juan (1956). “II. Las influencias filosóficas”. En: *Samuel Ramos su Filosofar Sobre lo Mexicano*. México, D.F.: Imprenta Universitaria.

Hernández, Juan (1997). “Quinto tramo la etapa de los viajes o de la peregrinación cultural por Rusia, Alemania y Francia”. En: *Samuel Ramos. Etapas de su formación intelectual*. México, D.F.: Morevallado Editores.

Hurtado, Guillermo (2013). *Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*. México: Bonilla Artiga Editores

Hurtado, Guillermo (2018). *Leopoldo Zea Escritos de juventud 1933-1942*. México: Centro de Estudios sobre América Latina y el Caribe UNAM.

Knight, Alan (1989). “Los intelectuales en la revolución mexicana. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 51, No. 2.

Krauze, Enrique (1976). “Mi general Caso”. En: *Caudillos de la revolución mexicana*. México, D.F.: Siglo XXI.

López, Amalia (2007). *El nuevo humanismo en Samuel Ramos*. [Tesis de Licenciatura, UNAM].

Contreras, Raúl (2006). *Propuesta educativa fundada en la concepción Antropológica de Samuel Ramos*. [Tesis de Licenciatura, UNAM].

López, Viridiana (2010). *El problema de la imitación en Samuel Ramos y Leopoldo Zea*. [Tesis de Licenciatura UNAM].

Martínez, Arturo (2021). *El carácter del mexicano y el concepto de Nepantla. Un análisis contemporáneo de Samuel Ramos y Emilio Uranga*. [Tesis de Licenciatura, UNAM].

Matute, Álvaro. (1999). *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Medina, Julio (2006). *El concepto de cultura nacional en Samuel Ramos*. [Tesis de Licenciatura, UNAM].

Mondaca, Eizayade (1995). *Tres aspectos fundamentales en la concepción de hombre de Samuel Ramos*. [Tesis de Licenciatura, UNAM].

Montes, Cintya (2008). *El concepto de arte en dos filósofos mexicanos del siglo XX: Antonio Caso y Samuel Ramos*. [Tesis de Maestría, UNAM].

Negrete Edwin (2019). *La filosofía de la historia en México análisis comparativo del pensamiento histórico de samuel ramos y Edmundo O’Gorman*. [Tesis de Licenciatura, UNAM].

Ornelas, Alfredo (2010). “Michoacán del Porfiriato a la posrevolución”. En: *Vientos de Rebelión en Michoacán Continuidad y ruptura en la Revolución Mexicana*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán: Gobierno de Michoacán, Secretaría de Cultura.

Ortega y Gasset, José (1964). *Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela*. Madrid.

Ortega, Aureliano (2018). *Filosofía mexicana*. México: Universidad de Guanajuato.

Ortiz, Elizabeth (2010). *El desapego de la realidad en la obra de Samuel Ramos*. [Tesis de Licenciatura, UNAM].

O'Gorman, Juan (1959). *Retrato de Samuel Ramos*. Temple sobre masonite. 85x70. Colección: El Colegio Nacional.

Palacios, Adela (1962). *Samuel Ramos biografía*. México, D.F.

Pereyra, Carlos (1981). *Breve Historia de América*. México, D.F.: Editorial Patria. S.A.

Pérez, Gabriel (1965). *Samuel Ramos y los problemas nacionales*. [Tesis de Maestría, UNAM].

Hernández, Juan (1952). *Samuel Ramos (o los comienzos del filosofar sobre lo mexicano)* [Tesis de Maestría, UNAM].

Pérez, Ricardo (2018). "Entre la historia patria y la búsqueda histórica de lo mexicano 1938-1952". En: *Instituto de Investigaciones Históricas*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Pinal, Karla (2013). *Vivir para historiar, historiar para vivir. La profesionalización de la historiografía en México: una propuesta revisionista, 1850-1950*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.

Ramos, Samuel (1922). *Antonio Caso. Ensayos críticos y polémicos*. México: Cultura. Recolección de conferencias y escritos tocantes a todas las cuestiones filosóficas esenciales: lógicas, estéticas, morales y de educación.

Ramos, Samuel (1975). "Antonio Caso la campaña antipositivista". En: *Obras completas I Hipótesis, El perfil del hombre y la cultura en México, Más allá de la moral de Kant, Apéndice*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramos, Samuel (1990). "A guisa de prólogo" En: *Samuel Ramos obras completas II*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramos, Samuel (2011). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México, D.F.: Espasa Calpe S.A.

Ramos, Samuel (1990). "El caso Stravinski". En: *Samuel Ramos obras completas II*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramos, Samuel (1990). “Nuevas direcciones de la filosofía, la influencia de Ortega y Gasset”. En *Samuel Ramos obras completas II*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.

Ramos, Samuel. (1990). “*Incipit Vita Nova*”. En: *Samuel Ramos obras completas I*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramos, Samuel. (1990). “José Torres Orozco El primer y último positivista”. En: *Samuel Ramos obras completas II*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rodríguez, Marcia (2008). *La noción de responsabilidad en Zea (1940-1949). ¿es una respuesta a la problemática del bovarismo y del sentimiento de inferioridad expuesta por Caso y Ramos en México en la primera mitad del siglo XX?* [Tesis de Maestría, UNAM].

Salvador de Madariaga (1932). *ingleses franceses españoles: ensayo de psicología colectiva comparada*. Madrid, España: Espasa Calpe.

Sánchez, Ricardo (1996). “Krausismo”. En: *Enciclopedia de la Cultura Española*. España, Madrid: Editorial Nacional.

Santiago, Maristmeña (2006). *Antropología física de Samuel Ramos como fundamento de una identidad nacional* [Tesis de Licenciatura, UNAM].

Santiago, Maristmeña (2009). *Pensamiento filosófico de Samuel Ramos*. [Tesis de Maestría, UNAM].

Santos, Elisa (2012). “Los hijos de los dioses. El grupo filosófico Hiperión y el estado mexicano: una aproximación a las construcciones identitarias y al nacionalismo posrevolucionario a mediados del siglo XX”. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México.

Torres, José (1970). *Los datos de la filosofía, Prólogo de Samuel Ramos*. México: Colección un gran michoacano.

Torres, Luis (2015). “La Filosofía del Grupo Hiperión y el Nacionalismo cultura en México 1940-1950”. Tesis de Licenciado en Historia. Universidad Autónoma de San Luis.

Trejo, Evelia (comp). Matute, Álvaro (2015). “El positivismo, la Revolución y la historiografía mexicana (1978)”. En: *La historiografía del siglo XX en México: recuentos perspectivas teóricas y reflexiones*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Trejo, Raúl (2010). *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Turner, John (1992). “El sistema de Díaz”. En: *México Bárbaro*. México: Editores Mexicanos Unidos S.A.

Uranga, Emilio (1950). *Análisis del ser del mexicano*. México: Porrúa.

Vasconcelos, José (1948). *La raza cósmica*. México, D.F.: Editorial Espasa-Calpe.

Vera, Margarita y Ramírez, Mario (coord.) (1997). “Samuel Ramos el filósofo y la cultura”. En: *Filosofía de la cultura en México*. México, D.F.: Plaza y Valdés Editores.

Villavicencio, Carlos (2021). “Posibilidad y performatividad: análisis del mexicano en la filosofía de Emilio Uranga”. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México.

Villegas, Abelardo (1985) “Lo mexicano y lo universal”. En: *El pensamiento mexicano en el siglo XX*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Zaldumbide, Gonzalo (1919). *José Enrique Rodó*. Madrid, España: Editorial-América.

Zea, Leopoldo (1945). *En torno a la filosofía americana*. México: El Colegio de México.

Zea, Leopoldo (1960). *Vasconcelos y Ramos en la filosofía mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, Leopoldo (1968). *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Zea, Leopoldo (1993). *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. México: UNAM.

Referencias electrónicas

Alzamora, Mario (1941). “La filosofía de Bergson”. En: *Revista de la Universidad Católica Perú*. N0. 2-3. Tomo IX. Disponible en: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/53386>.

Anell, Isabel (2012). “Contemporáneos Revista de cultura mexicana”. En: *Facultad de Bellas Artes Universidad Nacional de la Plata*. Disponible en: <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/40740>.

Aspe, Virginia (2013). “Alfonso Reyes”. En: *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. Disponible en: https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Reyes_Alfonso-AspeArmellaVirginia.pdf.

Avilés, Nelly (2014). *Psicoanálisis en México: una aproximación*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Salesiana México]. Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2014/febrero/0708690/0708690.pdf>.

Bechini, Alfredo (1988). “La inferioridad y el mecanismo de compensación en Adler”. En: *Revista de Historia de la Psicología*. No. 1. Vol. 19. Disponible en: https://journals.copmadrid.org/historia/archivos/fichero_salida20210910141454490000.pdf

Blanca, Muñoz (2013). “El pensamiento alemán en la obra de José Ortega y Gasset”. En: *KOBIE. ANTROPOLOGÍA CULTURAL*. Disponible en: https://www.bizkaia.eus/fitxategiak/04/ondarea/Kobie/PDF/5/Kobie17_Capitulo03.pdf?hash=c30ba27ec30f26a07c84299713afaeae.

Boned, Javier (2021). “Ígor Stravinski (1882-1971) el ritmo emancipado”. En: *Anuario San Telmo*. Disponible en: https://www.realacademiasantelmo.org/Anuario_2021/IGOR-STRAVINSKI-1882-1971-EL-RITMO-EMANCIPADO_Javier-Boned-Purkiss.pdf.

Camaño, Manuel (1998). “Presentación Jaime Balmes y las ciencias sociales”. En: *Universidad Complutense de Madrid*. Disponible en: <file:///C:/Users/pc/Downloads/Dialnet-JaimeBalmesYLasCienciasSociales-759751.pdf>.

De la Torre, Ernesto (2015). “Carlos Pereyra”. En: *Lecturas Históricas Mexicanas*. Disponible en: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T3/LHMT3_025.pdf

Derisi, Octavio (1976). “El cardenal Mercier”. En: *Facultad de Filosofía y Letras de la U.C.A.* Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/14336/1/cardenal-mercier.pdf>.

Díaz, Irvin (2021). *El perfil de un hombre y su cultura: Samuel Ramos: una interpretación de los orígenes de la filosofía de lo mexicano*. [Tesis de Licenciatura, UNAM]. Disponible en: https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/CNXHCD6H56JF33LHYEYQSEE854UPM77AVVFB9LIU3EISUMUCY-00636?func=full-set-set&set_number=018065&set_entry=000007&format=999

Domínguez, Luis y Rodríguez, Ramón (2022). *Bibliografía sobre el pensamiento europeo de Salvador de Madariaga (La Coruña, 1886 - Muralto [Suiza], 1978)*. Alicante, España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervanets. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1158268>.

Eduardo Díaz y Leticia García (2011). *Instrucción cívica y liberal del presbiterianismo en el distrito de Zitácuaro, 1894 – 1902*. En: TZINTZUN. No. 54. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-28722011000200003

Fernández, Tomás y Tamaro, Elena. “Biografía de Gonzalo Zaldumbide”. En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea* [Internet]. Barcelona, España, 2004. Disponible en <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/w/worringer.htm> [fecha de acceso: 31 de agosto de 2024].

Fernández, Tomás y Tamaro, Elena. “Biografía de Wilhelm Worringer”. En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea* [Internet]. Barcelona, España, 2004. Disponible en <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/w/worringer.htm> [fecha de acceso: 31 de agosto de 2024].

García, Edgar (2003). “Alfonso Reyes: discurso y nacionalismo”. En: *Repositorio Institucional de Veracruz*. Disponible en: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/461/2003125P7.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Gaos, José (1981) “Notas sobre la historiografía”. En: *Historicas Boletín del instituto de investigaciones históricas UNAM*. No. 6. Disponible en: <https://ru.historicas.unam.mx/bitstream/handle/20.500.12525/3685/NotasHistoriografia.pdf?sequence=1>

Gayubas, Augusto (2016). "Generación del 98". En: *Enciclopedia Humanidades*. Disponible en: <https://humanidades.com/generacion-del-98/>. (Consultado: 16 mayo, 2024).

Gómez, Héctor (2017). La invención del mexicano en la educación pública. En: *Voces Y Silencios. Revista Latinoamericana De Educación*. No. 8. Disponible en: <https://doi.org/10.18175/vys8.1.2017.10>.

Gómez, José (1987). “La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano”. En: *The University of Georgia*. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/319055545_La_presencia_de_Ortega_y_Gasset_en_el_pensamiento_mexicano/fulltext/598d282ea6fdcc58acba592a/La-presencia-de-Ortega-y-Gasset-en-el-pensamiento-mexicano.pdf.

Guadarrama, Elizabeth (2013). José Torres Orozco. En: Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana. Siglo XX: UAM. Disponible en: https://divcsh.izt.uam.mx/cefilibe/wp-content/uploads/2013/12/Torres_Orozco_Jose.pdf.

Irizar, Liliana y Medina, Wilmar (2015). “El ser de los accidentes en Aristóteles: pautas de interpretación”. En: *Convivium*. Colombia. Disponible en: https://www.academia.edu/35202649/EL_SER_DE_LOS_ACCIDENTES_EN_ARIST%C3%93TELES_PAUTAS_DE_INTERPRETACI%C3%93N

Jiménez, David (2023). “Cien años de Revista de Occidente”. En: *Letras Libres*. No. 40. Disponible en: <https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2023/06/convivio-jimenez-esp.pdf>

Juárez, Carlos (2011). *José Torres Orozco y el pensamiento freudiano en México*. [Tesis de Licenciatura, Universidad de Michoacán de San Nicolás de Hidalgo]. Disponible en: https://www.academia.edu/73862017/Jos%C3%A9_Torres_Orozco_y_el_pensamiento_freudian_o_en_M%C3%A9xico.

Lira, Andrés (2021). “José Gaos en la cultura hispanoamericana”. En. Croce, Marcela (Ed). *El exilio español y sus consecuencias latinoamericanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.teseopress.com/exilio/>

López, Javier (2005). “José Vasconcelos y la Educación Mexicana”. En: *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, No. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/869/86900707.pdf>.

Mandel, Claudia (2007). “Muralismo mexicano: arte público/identidad/memoria colectiva”. En: *ESCENA. Revista de las artes*. No. 2. Vol. 61. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/5611/561158764005.pdf>.

Matute, Álvaro (1972), "Juan Hernández Luna, José Torres Orozco. El último positivista mexicano". En: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*. Vol. 4. No. 4, 1972.

Disponible en: <https://ru.historicas.unam.mx/bitstream/handle/20.500.12525/1650/69266-Texto%20del%20trabajo-203342-1-10-20190326.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

Matute, Álvaro (2019). “Estudio introductorio”. En: *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*. Disponible en: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/364/pensamiento_historiografico.html

Meyer, Jean. (2012). “Dos siglos, dos naciones: México y Francia 1810-2010”. En: *Historias*. No. 83. Disponible en: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/1430>

Negrete, Edwind (2019). “La Filosofía de la historia en México análisis comparativo del pensamiento histórico de Samuel Ramos y Edmundo O ‘Gorman’”. [Tesis de Licenciatura UNAM]. Disponible en: https://tesiunam.dgb.unam.mx/F/DCCL1NBGITDMI4VXKQD6BB9JT7PHV9T7F3PLQC3ACR3JCUYT6H-23908?func=full-set-set&set_number=107450&set_entry=000015&format=999

Ocampo, Javier (2010). “Justo sierra “el maestro de américa”. Fundador de la Universidad Nacional de México”. En: *Revista de historia educativa Latinoamérica*. pp. 13-38. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/869/86918064002.pdf>

Olivares, Hiram (2006). “175 años de la Facultad de Ciencias Médicas y Biológicas “Dr. Ignacio Chávez” de la Universidad Michoacana”. En: *Boletín Mexicano de Historia y Filosofía de la Medicina*. No.1, Vol. 9. Disponible en: <https://www.medigraphic.com/pdfs/bmhfm/hf-2006/hf061f.pdf>.

Pérez, María y Estrada, Ana. (2018). “La influencia del positivismo en la Escuela Nacional Preparatoria”. En: *Anuario Mexicano de Historia de la Educación* No. 1. I. Disponible en: <https://somehide.org/wp-content/uploads/2023/01/1-1-09-P-015-234.pdf>.

Puerta, Antonio (2004). “El concepto antropológico en Oswald Spengler”. En: *Verbo*. No. 421-422. pp. 257- 285. Disponible en: <https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.arsvitalis.es%2Fwp-content%2Fuploads%2F2020%2F01%2FSpengler-La-decadencia-de-Occidente-Tomo-I.pdf&psig=AOvVaw1rNqnSGTyhxzzy4c->

