https://doi.org/10.29393/CF6-14SRPR10014

SAMUEL RAMOS: LA FILOSOFIA DE LA CULTURA MEXICANA

(Ortega y Unamuno en México)

PATRICK ROMANELL
University of Texas at El Paso

RAMOS Y LA BUSQUEDA MEXICANA DE UNA FILOSOFIA NACIONAL.

En 1943 apareció en la ciudad de México el primer libro en español sobre la historia de la filosofía en México escrito desde un punto no escolástico o laico. Su título es simplemente HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN MEXICO, el autor Samuel Ramos (1897-1959) de Zitácuaro, Michoacán, profesor de filosofía de la Universidad Nacional de México. Se trata de un trabajo pionero, experimental y modesto en contenido, pero firme y ambicioso en intención.

Comienza y concluye con la misma idea: estimular a los pensadores mexicanos a desarrollar su propia filosofía integrando la filosofía Europea a su espíritu nacional, es decir, *nacionalizando* la filosofía. Dicho negativamente y de una manera más eficaz todo el esfuerzo del autor consiste en erradicar de los intelectuales mexicanos el hábito tradicional de imitar las filosofías de otros, invitándolos a pensar, en lo sucesivo, por sí mismos sobre los problemas fundamentales de México.

[1]Para tales alusiones pasajeras en sus escritos ideológicos sobre México, y temas afines como antecedentes especulativos sobre el trabajo metódico y sobrio de Ramos en ese campo, *vide* especialmente Antonio Caso, *Discursos a la nación mexicana* (México City: Librería Porruá, 1922), y *El Problema de México y la ideología nacional* (México City: Cultura, 1924), también José Vasconcelos y Manuel Gamio, *Aspects of Mexican Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1926), pp. 3-102 y José Vasconcelos, *La raza cósmica* (París: Agencia Mundial de Librería, 1925), e *Indología* (Barcelona: Agencia Mundial de Librería, 1927).

Aunque algunas alusiones a la nacionalización de la filosofía mexicana aparecen dispersas en los dos predecesores filosóficos más cercanos a Ramos, Antonio Caso y José Vasconcelos [1], no hay duda que Samuel Ramos es el verdadero fundador del movimiento contemporáneo de México pro mexicanización de la cultura en general y de la filosofía en particular. Esto está claro, entre otras cosas, por su examen histórico de la filosofía en México, en cuanto a su franqueza sobre su propio rol en la historia intelectual de México que refiere explícitamente a sí mismo, y a su contribución particular, bajo el encabezamiento "la filosofía de la cultura mexicana" [2] (cuyo encabezamiento es, incidentalmente la razón del título del presente trabajo).

El interés de Ramos por la filosofía de la cultura de México es equivalente, por supuesto, a su campaña ideológica en pro de una filosofía nacional genuina que exprese el espíritu mexicano. Además, frente a cualquier reserva que tengamos acerca de su proyecto elegido sobre la nacionalización de la filosofía y la cultura en México, debemos decir que Samuel Ramos no fue un propagandista barato sino un crítico patriota que no permitió que el amor por su país interfiriera con su amor a la verdad. Nuestro autor mexicano, al parecer, se ve a sí mismo históricamente como un pionero intelectual en el movimiento hacia la *mexicanidad,* pero no es ningún "Adán" en la filosofía. Por el contrario, posee una apreciación profunda de la historia de la filosofía Occidental, y, en su breve panorama de sus períodos Mexicanos, admite con presteza la deuda de su propia generación al notable filósofo español, y crítico social, José Ortega y Gasset (1883-1955) de Madrid. La influencia profunda de Ortega en el pensamiento contemporáneo mexicano desde 1925 es decisiva para comprender el trabajo de Ramos.

Ramos fue el portavoz filosófico principal para su generación mexicana de *Contemporáneos.* El resume la influencia cultural y filosófica en México de manera muy nítida [3]:

> Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sintió insatisfecha con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos· Después de una revisión crítica de sus doctrinas, encontraron el anti-intelectualismo sin base, sin embargo, no quisieron volver a un racionalismo clásico. En medio de esta confusión los libros de José Ortega y Gasset comenzaron a llegar a México, y en el primero de ellos, *Meditaciones del Quijote,* encontraron la solución al conflicto en su doctrina de la *razón vital.* Además, como resultado de la Revolución, se estaba gestando un cambio espiritual que comenzó alrededor de

[2]Samuel Ramos, *Historia de la Filosofía en México* (México City, Imp. Univ., 1943), p. 153.
[3]Ibíd., p. 149. El nombre "Contemporáneos" para la Generación de Ramos, deriva de una revista y una sociedad literaria fundadas en 1928, por un grupo de jóvenes escritores mexicanos. Para mayor información sobre el descontento general de Ramos y de su generación con el romanticismo Bergsoniano en Caso y Vasconcelos, filósofos líderes de la generación anterior (1910) en México, ver mi ensayo sobre: "Don Antonio Caso y las ideas contemporáneas en México" en el volumen conmemorativo común, Centro de Estudios Filosóficos, *Homenaje a Antonio Caso* (México City: Editorial Stylo, 1947), pp. 77-91.

1915, que empezaba a esclarecerse en las mentes de la gente y podría definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendería, poco a poco, hacia la cultura mexicana: en poesía con Ramón López Velarde, en pintura, con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El propio Vasconcelos, desde el Ministerio de Educación hablaba de formar una cultura nacional y promovía todos los esfuerzos en esa dirección. Mientras tanto la filosofía no parecía encajar en este cuadro ideal del nacionalismo porque ella siempre había aparentado ver las cosas desde el punto de vista del hombre en general, por tanto, opuesto a las determinaciones concretas de espacio y tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset llegó también a resolver este problema demostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Resumiendo estas ideas con otras que él había expuesto en *Meditaciones del Quijote,* esa generación mexicana encontró la justificación epistemológica de una filosofía nacional.

Antes de mostrar la significativa relación de este pasaje en la formación de la mente de Ramos, debería observarse al pasar que hay un paralelo biográfico notable entre la respuesta negativa de Ortega a la generación española de 1898 y la rebelión de su discípulo contra la generación mexicana de 1910 (el *Centenario* o el *Ateneo*). Así como Ortega había reaccionado en su juventud contra el aparente anti-intelectualismo de su medio ambiente español, igualmente lo hizo el joven Ramos contra el mismo fenómeno en su ambiente mexicano. Es por demás interesante la contrapartida mexicana al artículo polémico de Ortega (1924), publicado en su propia *Revista de Occidente,* 'Ni Vitalismo ni Racionalismo' [4], el artículo (en *Ulises* 1927), 'Ni Irracionalismo ni Racionalismo, sino Filosofía crítica' [5], escrito por José Romano Muñoz, el decano filósofo de "Contemporáneos" a quien Ramos acredita como el que inició la diseminación de las ideas orteguianas en México [6]. No debería sorprendernos que donde hay "circunstancias" comunes (un término favorito de Ortega), obligadamente, un enemigo común está bajo los mismos nombres, o bajo nombres diferentes, en esa interminable batalla de las ideas llamada filosofía.

Volviendo a la cita de Ramos, es obvio que lo que es particularmente valioso en Ortega es, por sobre todo, una forma de llegar a "la justificación de una filosofía nacional". Esta frase final es la clave de todo el interés de Ramos en la filosofía de la cultura mexicana, sin embargo, para comprender toda su importancia tenemos que ir directamente a su fuente de inspiración en Ortega. ¿Qué hay en el maestro español que

[4]José Ortega y Gasset, "Ni Vitalismo ni Racionalismo", reimpreso en Obras Completas, 5ª ed., vol. 3 (Madrid: Revista de Occidente, 1962), pp. 270-280.
[5]José Romano Muñoz, "Ni Irracionalismo ni racionalismo, sino filosofía crítica", Ulises, 1 (1927): 4-10.
[6]Ramos, Historia, p. 151.

inspira a sus discípulos mexicanos a tratar de nacionalizar la filosofía y la cultura en México?

ORTEGA, UNAMUNO Y RAMOS COMPARADOS

En 1933, Ortega formalmente llamó a la teoría general de su filosofía *perspectivismo,* y al año siguiente, le dio el difícil nombre de *raciovitalismo* [7]. Estrictamente hablando, sin embargo, su perspectivismo como una doctrina epistemológica de "el punto de vista" se refiere a su teoría de la verdad, mientras que su raciovitalismo como doctrina metodológica de la "razón vital", se refiere a su solución polar de "la antinomia entre vida y cultura" [8]: ahora bien, cualquiera que sea la etiqueta exacta para la filosofía madura de Ortega, su término "perspectivismo" (derivado del latín) corresponde al término 'fenomenalismo' (derivado del griego). En cuanto a esta solución polar al conflicto que involucra la discusión moderna entre racionalismo y vitalismo sobre el lugar preciso de la *racionalidad* (cultura) y espontaneidad en la vida humana, el "racio-vitalismo" es un nombre nuevo para un intento metodológico antiguo de coordinar la razón y la experiencia, respectivamente. No obstante, lo que caracteriza la doctrina orteguiana de la razón vital, utilizada por Ramos como una advertencia excelente contra la separación artificial de la cultura de la vida [9], es su concepto tan trascendente de que una razón vitalizada (o una cultura vitalizada) no es sólo sustentable como una forma superior del conocer sino, más aún, como una forma superior de vivir una vida plena. Aunque las palabras como las costumbres parecen ir y venir, el término actual "situacionismo" *culturizado* es lo que mejor se aproxima al punto de vista orteguiano en filosofía.

Ramos está solo indirectamente interesado en estos asuntos técnicos del orteguianismo, porque sus propios intereses están principalmente en Ortega, el filósofo de la filosofía de la vida, más bien que, en Ortega, el epistemólogo, como tal.

En relación con esto, sucede que el escritor español compara al conocedor con una "red sensitiva" [10]. La función de la cual es puramente selectiva, y una confirmación irónica de esta imagen ingeniosa del conocedor es Ramos mismo, cuyas mallas particulares son sensibles a algunas de las ideas del maestro pero insensibles a otras. En realidad, lo que el discípulo mexicano, como conocedor, está interesado en conocer, en su esencia, son las implicaciones *ideológicas* del orteguianismo como una filosofía simplemente porque éstas calzan muy bien dentro de su propio tema en la filosofía de la cultura mexicana. Esto nos lleva a las implicaciones de

[7]Ortega, *Goethe desde dentro* (Madrid: Revista de Occidente, 1933), p. XXIV; Ortega, *Concord and Liberty,* Trad. de H. Weyl (Nueva York: Norton, 1964) p. 184.
[8]Ortega, El tema de nuestro tiempo, 8th, ed. (Madrid: Espasa-Calpe, 1955), p. 96.
[9]Ramos, Profile of Man and Culture in Mexico, trans, Peter G. Earle (Austin: University of Texas Press, 1962), p. 108. There are four editions of El perfil del hombre y la cultura en México (1934, 1951, 1963); the English translation of Ramos's major work is based on third edition (1951).
[10]Ortega, Tema, p. 97.

la manera orteguiana de pensar los temas gemelos de interés primario para Ramos, como ideólogo mexicano, la naturaleza de la filosofía en sí y la esencia de la vida humana.

En el trabajo más sistemático de Ortega en filosofía, publicado durante su vida (1923), *El tema de nuestro tiempo* (Trad. Inglesa THE MODERN THEME, 1931), expone explícitamente que su forma perspectivista de pensar lleva a dos reformas vitales: una a "una reforma radical de la filosofía", la otra, "lo que importa más, de nuestra sensación cósmica" [11]. La primera exige un repudio total de la concepción tradicional de la filosofía, la segunda una revisión acabada de la concepción del siglo XIX de la vida.

Con respecto a la primera reforma, la definición situacional de Ortega de la verdad como una perspectiva, o punto de vista en el tiempo y en el espacio, implica un rechazo total de la noción clásica que cualquier verdad conocida es independiente del tiempo y del espacio, esto es, objetiva o absolutamente válida *per se* [12]. A modo de ilustración piensa que Spinoza es incurablemente abstracto y de mentalidad cándida, increpando a ese modelo crítico de todas las ilusiones utópicas, por albergar la gran ilusión de creer que la realidad pudiera ser aprehendida, de una vez y para siempre, por la mente humana. Siendo él mismo un periodista modelo, Ortega anticipa una idea posterior, la de que una técnica debe desarrollarse para detectar la realidad *sub specie instantis* en lugar de *sub specie aeternitatis.* [13]

Si *toda* verdad, de acuerdo al perspectivismo orteguiano, es realmente un punto de vista válido pero limitado, que varía con cada conocedor y sus circunstancias, así lo es también la verdad *filosófica.* En cuanto a la verdad filosófica así concebida, ello significa una absoluta ruptura con el tradicional concepto universalista de la filosofía aceptado a través de los tiempos. Ortega puede considerarse como el Martín Lutero contemporáneo de la Filosofía. Para ser más explícito, la manera de pensar de Ortega como perspectivista representa una reforma básica, tanto en la forma como en el contenido de la filosofía, como se entendía tradicionalmente. En cuanto a la forma, el perspectivismo cambia a la filosofía de una búsqueda de verdades universales cuya validez es ilimitada, a una búsqueda de verdades parciales, cuya validez es limitada al tiempo y al espacio. En cuanto al contenido, transforma el interés de la filosofía por los problemas de *toda* realidad (metafísica), en una preocupación por los problemas de la realidad *humana* (metacultura).

A propósito de todo esto, el pensamiento de Ortega es esencialmente una especie de filosofía situacional de la cultura, y una muestra clara de eso se encuentra en la filosofía de la cultura mexicana de su discípulo mexicano. Ya que el pasaje en el *Tema* de Ortega, que contiene las dos reformas implicadas por su manera de pensar, es citado con aprobación

[11]Ibid., p. 99.
[12]Ibid.
[13]Ortega, Concord, p. 13

cabal por Ramos[14], veamos primero cómo el autor mexicano hace uso del ataque orteguiano a la concepción cosmocéntrica tradicional de la filosofía.

La posición de Ramos, además, es completamente evidente por su defensa decidida de la doctrina orteguiana de la historicidad de la filosofía —una doctrina que, entre paréntesis, tiene su origen en Wilhelm Dilthey[15]. La doble razón de nuestro autor para defender la doctrina en cuestión es, primero, que abre un nuevo horizonte para él, al hacer accesibles más posibilidades culturales y, segundo, lo hace sentirse intelectualmente cómodo en su propio país al legitimar con teorías su deseo de nacionalizar la filosofía como el apoyo indispensable para construir un espíritu de patriotismo en México.

Ramos, en la *Historia*, cita algunos pasajes claves a favor del perspectivismo de las *Meditaciones* y del *Tema* de Ortega, y en cierto punto intercala la observación reveladora de que esos pasajes de "indiscutible claridad ilustran cómo "Ortega defiende su derecho a construir su propia filosofía desde un punto de vista personal y bajo la perspectiva de España"[16]. La moraleja de esta acotación es perfectamente clara: si un español goza del derecho de hacerlo desde un punto de vista español, entonces por la misma razón puede hacerlo un mexicano desde un punto de vista *mexicano*. La lógica aquí es impecable, dada la premisa inicial, y Ramos la explota en su totalidad replanteando el perspectivismo orteguiano en *Hacia un Nuevo Humanismo*, en1940, como sigue:[17]

> Cada individuo posee como parte de su existencia un mundo concreto, que es la única ventana de que él dispone para mirar hacia el mundo en general. Es decir, lo que cada sujeto conoce mejor que ningún otro es el paisaje natural en el que vive, la sociedad y el país a que pertenece. Estas cosas las conoce de adentro, por así decirlo, porque constituyen la mitad de sí mismo. Ya que está esencialmente amalgamado con ellas. Estos objetos concretos deben ser por fuerza los hechos particulares que le dan vida y color a sus conceptos genéricos del Universo, de la humanidad o de la sociedad. A pesar del valor objetivo de las ideas, que es interdependiente del espacio y del tiempo, al tenerlas debemos, querámoslo o no, incluirlas en el círculo de nuestras experiencias inmediatas. Esto es sin duda una limitación de nuestro conocimiento, pero también por otra parte una ventaja, la de descubrir en el mundo algo que el resto no estará nunca en condiciones de ver.

[14]Ramos, Historia, p. 150.
[15]Ramos is the translator of Wilhelm Dilthey, La esencia de la filosofía (México City: Filosofía y Letras), 1944.
[16]Ramos, Historia, p. 150.
[17]Ramos, Hacia un nuevo humanismo (México City: La Casa de España en México, 1940), p. 40.

En realidad Ramos aventaja a Ortega al impulsar consistentemente la lógica del perspectivismo, cuya genealogía puede investigarse hasta el famoso fragmento de Protágoras del siglo de Pericles. "El hombre es la medida de todas las cosas" [18]. Nacionalícese el *Homo Mensura* del antiguo sofista griego (Protágoras), y lógicamente se obtiene el orteguiano *Homo hispanus mensura* y el Ramosiano *Homo mexicano mensura*. En una palabra, la historicidad de la filosofía significa para Ramos su posibilidad de ser humanizada en lo concreto, es decir, *nacionalizada*.

Si, como sostiene Ortega [19], el Universo no parece el mismo a un clásico "griego" en Atenas, o a un "yankee" contemporáneo en Nueva York, se desprende necesariamente, que tampoco parecería el mismo hoy a un español en Madrid o a un mexicano en la Ciudad de México. La conclusión es psicológica y culturalmente, pertinente, es obvio, pero Ortega va más allá, y de allí deduce con optimismo que la "realidad, como un paisaje tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas" [20].

Si tal igualitarismo en epistemología se supone ya desde la partida, la primera de las dos reformas orteguianas anunciadas se deriva del perspectivismo como una concepción situacional de la verdad, no sólo implica una concepción situacional de la filosofía en general, sino además lleva específicamente a lo que está explícito en Ramos y sólo implícito en Ortega, es decir, una concepción "patriocéntrica" [21] de la filosofía para cada nación en el mundo moderno, incluyendo México, por supuesto. En otras palabras, la obstinada búsqueda de Ramos de una filosofía nacional, como un conjunto de doctrinas mexicanas, implica una interpretación nacionalista de la filosofía misma. La filosofía así interpretada cambia de maestros y su antiguo papel de *ancilla theologiæ*, en el mundo medieval, da paso al nuevo rol de *ancilla patriæ*, en el mundo moderno. Debe notarse al pasar que la diferencia que se acaba de destacar entre maestro y discípulo es una de las razones (entre otras) para llamar a Ramos *neo-orteguiano*. ¡Los filósofos, dignos de su nombre, no son loros sino aves raras!

La primera reforma de Ortega, que literalmente sitúa a la filosofía *en su lugar*, es realmente parte integrante de su segunda reforma, que es al mismo tiempo la más general, que hace lo mismo con la vida humana y la cultura. Es decir, la primera reforma es un corolario de la segunda, porque la exigencia de un nuevo sentido de la realidad ocasiona un cambio correlativo en la concepción de la filosofía. En la historia intelectual de Ortega, sin embargo, su interés en reformar la vida humana, la vida española en especial, es anterior a su interés por reformar la filosofía, como se insinúa a través de su primera obra, la más reveladora, *Meditaciones*

[18]Charles M. Bakewell, ed. Source Book in Ancient Philosophy, rev. ed. (New York: Charles Scribner's Sans, 1939), p. 67.
[19]Ortega, Tema, p. 100.
[20]Ibid., p. 101.
[21]B.A.G. Fuller, A History of Philosophy, 3rd. ed. pt. 2 (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960), p. 499, coins the word "patriocentrism".

del Quijote (1914), a la que nos dedicaremos como algo necesariamente introductorio a Ramos.

En el prefacio a *Meditaciones* hay una cláusula donde Ortega, en busca de una identidad propia, se define a sí mismo francamente como un hombre de España que vive bajo circunstancias difíciles. En retrospectiva, la cláusula puede decirse que constituye su punto filosófico de partida; un primer principio que condensa todo su pensamiento. Aparece casi en forma casual inmediatamente después de una breve referencia a lo que hoy llamamos ecología, el estudio de las relaciones mutuas entre organismos y su medio ambiente. La oración tiene dos partes, la primera se refiere a la vida en un plano biológico, la segunda a la vida en un plano moral.

Generalmente, se cita sólo la primera mitad del célebre pasaje, pero afortunadamente Ramos cita la oración completa dos veces en *La Historia* [22]. "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" [23]. Teniendo en mente su contexto real, la versión inglesa de esto podría verterse fielmente como sigue "I am myself and my environment, but if I fail to account for it I fail to get over my difficulties". Dicho en forma abreviada, el punto de partida de Ortega, o el principio básico en filosofía, es: *Ego circumstans* (en latín), o *Mi situación* (en español). [24]

Considerada en su totalidad, la proposición básica en las *Meditaciones* condensa toda la filosofía orteguiana de la vida. Significa que el hombre que se ve confrontado diariamente a una gran variedad de situaciones (favorables y desfavorables), como resultado de lo cual no tiene otra alternativa positiva que hacerlas inteligibles distinguiendo claramente las que interfieren con su vida de las que la facilitan. Esta idea de que el único recurso inteligente del hombre al enfrentarse con sus dificultades cotidianas reside en el uso apropiado de sus facultades de entendimiento, identifica el primer principio de la filosofía de Ortega con una forma secularizada de salvación, en otras palabras con una 'moral integral'. [25]

En último término, el punto de partida situacional de Ortega en la filosofía, considerado desde el punto de vista cultural, es otro intento laico de la mente moderna para traer al Cristianismo a la práctica. Como Séneca, de la antigua Córdoba, Ortega, de la moderna Castilla, es en el fondo un moralista, a pesar de que fue profesor de metafísica en la Universidad de Madrid por muchos años. Así también lo es Ramos, su discípulo más importante en México, mexicano de nacimiento.

En el Cristianismo tradicional la salvación significa liberación de *pecado* pero en Ortega presupone la liberación de la *confusión* [26]. De aquí la primacía de *claridad* y *comprensión* en su pensamiento. Porque, para librarnos de las dificultades superándolas, debemos precisar cuáles son en una situación dada, y para lograr esta superación debemos ahondar en

[22]Ramos, Historia, pp. 150-153
[23]Ortega, Meditaciones del Quijote, 5th ed. (Madrid: Revista de Occidente, 1958), p. 18.
[24]Ibid., p. 38 Mi Vida in the later Ortega is equivalent, of course to mi situación in the earlier
[25]Ibid., p. 9.
[26]Ibid., p. 47.

la historia particular responsable de ellas. La clarificación histórica es. por lo tanto, el prerrequisito para vencer obstáculos en nuestro medio y dentro de nosotros. Además, y esto está sólo implícito en la visión inicial de la situación humana de Ortega, las dificultades mismas a las que nos enfrentamos en la vida diaria no son algo ante lo cual retrocedamos o nos lamentemos puerilmente, sino que representan un desafío constante para nosotros ,para crear un mundo mejor, aquí y ahora. Sin ese esfuerzo creativo de nuestra parte no es posible ninguna solución viable para los problemas de la vida.

Por consiguiente, la propia perspectiva que Ortega tiene de la vida humana se escribe esencialmente en términos *épicos,* puesto que el énfasis está en la superación de los obstáculos y conflictos. Un espíritu épico, cuya naturaleza incluye el lado del éxito y de la aventura en la vida, pertenece a la clase de los *conquistadores,* todos aquellos que en sus hazañas se las ingenian de alguna manera, ante la dificultad y contra lo inesperado, para superar los obstáculos y derrotar los males de toda suerte hasta el fin. Es este espíritu épico, sutilmente propagado a través de las *Meditaciones* del Ortega inicial, el que se infiltra no sólo en la protesta en el *Tema* contra una existencia monótona, sino también en su demanda de un nuevo sentido de la realidad. [27]

El hecho de que el autor del *Tema,* en un ánimo travieso y periodístico, describa su plan de reforma en el estilo de vida, pintorescamente como "el sentido deportivo y festivo de la vida" [28], sólo refleja su antipatía por los extremos complementarios que caracteriza a sus ojos la forma de vida del siglo XIX: "la deificación del trabajo" [29] y la corriente decidida "hacia el pesimismo" [30]. Esta preferencia, sin embargo, por el deporte por sobre la ética del trabajo, del optimismo sobre el pesimismo, no afecta en absoluto la conclusión de que el filósofo castellano tiene, en el fondo, un espíritu heroico (épico). En realidad, corrobora la conclusión. Porque la vehemente protesta de Ortega contra el espíritu industrial y la actitud derrotista frente a la vida, que probablemente reinó durante el siglo pasado —una protesta que reaparece en el Ramos joven, como "Líbranos Señor del siglo XIX", y en el Ramos del período de madurez [31], como un ataque a la *"concepción instrumental del hombre"*— tiene, en potencia, todas las señales inequívocas de un renacimiento épico a gran escala.

A pesar de su comentario, y dudosa aseveración, de haberse anticipado al existencialismo alemán [32], existe una confirmación indirecta, pero reveladora, de que Ortega considera la vida en forma heroica o temeraria por su actitud positiva frente a la epopeya homérica y su respuesta negativa a la

[27]Ortega, Tema. pp. 91-94.
[28]Ibid., p. 91.
[29]Ibid., p. 92.
[30]Ortega, Invertebrate Spain, trans. Mildred Adams (New York: Norton, 1937), p. 179.
[31]Cf. Ramos, Hipótesis (1924-1927) (México City: Ediciones de "Ulises", 1928), pp. 5-8 and Ramos, Profile, p. 98.
[32]Ortega, Tríptico (Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1941), pp. 130-132.

Tragedia clásica griega [33]. Demuestra afinidad con la primera pero no con la última. Su antipatía por el drama trágico oscurece su comprensión del género literario. Como la mayoría de los escritores, desde Aristóteles, el culpable original en la historia cuya definición extremadamente influyente de la tragedia [34] adolece de ambigüedad, Ortega supone que el tema general de la tragedia griega está relacionado con los "problemas del bien y el mal" [35].

A despecho de Aristóteles y Ortega, la quintaesencia de la tragedia (griega u otra), en cuanto a tema, no está en los problemas del bien versus el mal (colectivamente, el Problema del Mal), como la estética tradicional lo ha supuesto desde tiempos inmemoriales, sino en los problemas del bien versus el bien (colectivamente, el Problema del Bien). *Materialiter,* ya sea en la descripción literaria, o como se manifiesta en la vida, el Problema del Mal y el Problema del Bien, difieren sustancialmente en las posibilidades de resolución. *Formaliter,* los dos tipos de problemas de conflicto-de-valores difieren radicalmente en polaridad. En tanto que el problema del mal representa una situación de conflicto solucionable que involucra una elección clara entre el bien y el *mal,* el Problema del Bien por otra parte representa una situación conflictiva irresoluble que involucra una elección difícil entre el bien y el *bien* [36]. Una vez que hemos considerado la diferencia formal de polaridad entre dos tipos primarios de conflicto en la vida del hombre podemos, entonces, comprender por qué las situaciones épicas, que personifican la victoria final debido a un eventual triunfo del bien sobre el mal, revelan un éxito glorioso, y, por qué las situaciones trágicas, que personifican la derrota inevitable debido a la incompatibilidad de bienes y deberes igualmente dignos que están en juego, expresan un noble fracaso.

Indudablemente (disculpándose con Aristóteles de nuevo), es la cualidad excepcional de nobleza, o fuerza de carácter en una persona trágica la que distingue a una figura trágica como la Antígona de Sófocles de una figura patética como el Otelo de Shakespeare, cuya mentalidad irremediablemente alucinada le convierte en el típico modelo de un hombre celoso que es digno de total compasión [37]. Después de todo hay un mundo de dife-

[33] Ortega, Meditaciones, pp. 90-101, 124-27.
[34] Aristotle, Poetics, 6, 14449b 23.
[35] Ortega, Meditaciones, p. 125.
[36] Patrick Romanell, Making of the Mexican Mind (Lincoln University of Nebraska Press, 1952), p. 22. Este escritor ha desarrollado desde entonces la tipología formal de los conflictos de la vida en varias publicaciones sobre ética médica, pero la distinción entre el Problema del Mal y el Problema del Bien es aplicable tanto al aspecto intelectual como al aspecto moral de la vida.
[37] La tragedia y lo trágico son dos de las palabras más crasamente confundidas en nuestro vocabulario. En locución popular, la tragedia siempre se confunde con una desgracia imprevista y terrible, y en el campo estético, lo trágico se confunde corrientemente con lo patético. (De otra manera, ¿por qué persistiríamos en el error de denominar el *Otelo* de Shakespeare una tragedia?) En ambos casos, si la tragedia describe un desastre o una expresión patética, la cualidad trágica de la experiencia se asocia por error con el problema común del Mal en el mundo de la realidad y de la ficción, por lo que pierde su propia identidad con el problema poco común pero más acerbo del bien, en la vida.

rencia entre el fracaso patético de un Otelo y la figura trágica de una Antígona, el modelo femenino de un verdadero pacifista cuyo camino en la vida se bifurca en el modelo crucial, cuando debe por necesidad elegir entre dos cosas *buenas* —patriotismo y piedad— las cuales, dentro del argumento de la obra homónima de Sófocles, son equivalentes pero contradictorias, al mismo tiempo. Así el Problema del Bien es coextenso con el Problema de la Tragedia, pero el Problema del Mal se manifiesta, asimismo, moralmente, en dos formas opuestas: la épica y la patética. En tanto que la forma épica define una situación donde el bien vence al mal, la patética define a aquella en que el mal vence al bien.

En vista del hecho de que las categorías literarias de lo trágico, épico, y patético, consideradas en conjunto, son un paradigma, en el plano artístico, del estado básico de conflicto en la vida del hombre y, consideradas separadamente, comunican en forma ideal las distintas clases de conflictos morales de la vida diaria, nos corresponde a nosotros, por consiguiente, tener presente el significado apropiado de tales categorías cuando empecemos a estudiar los diversos ángulos del perfil de la vida mexicana según Ramos. Por otra parte, hay más en la historia en cuanto al por qué Ortega prefiere "la perspectiva épica" de Homero a la perspectiva trágica de Esquilo, apodado *teopoeta*" [39]. El ágil filósofo-periodista castellano de Madrid aparentemente tuvo que batallar toda su vida contra "las circunstancias españolas" y, probablemente, lo más perceptible de estas "cosas silenciosas" [40] en su círculo inmediato no fue otra cosa que la voz trágica del inflexible filósofo-poeta vasco y profesor de griego en Salamanca, Miguel de Unamuno (1864-1936) [41]. La primera obra de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, se publicó al año siguiente *El Sentimiento Trágico de la Vida* de Unamuno (1913), también publicada en Madrid. La cronología exacta de estas dos destacadas obras en la filosofía española contemporánea es importante en esta coyuntura.

Por más odiosas que puedan ser las comparaciones en los asuntos personales, Ortega mismo dijo una vez, atinadamente, que la comparación es el instrumento indispensable para la comprensión, cuya función es servir como "un par de tenazas" [42] para coger una idea importante. Si aplicamos este instrumento intelectual aquí, podremos, brevemente, expresar la diferencia entre los dos puntos de partida filosóficos de los dos pensadores más importantes de la España del siglo XX, del modo siguiente:

Mientras Unamuno parte en realidad de un sentido *trágico* de la vida [43] centrado en los conflictos insuperables entre el bien y el bien (es decir, el conflicto entre la inteligencia y el sentir), Ortega comienza con

[38]Ortega, Meditaciones, p. 100.
[39]Ibid., p. 125.
[40]Ibid., pp. 1, 13.
[41]¿Es Esquilo un subterfugio del *teopoeta* Ortega para Unamuno, el poeta teológico de la España contemporánea?.
[42]Ortega, Invertebrate Spain, p. 92.
[43]Miguel de Unamuno, Tragic Sense of Live, trans, J. E. Crawford Fitch (New York: Dover Publications, Inc. 1954), p. 37.

lo que en efecto es un sentido *épico* de la vida centrado en los conflictos *superables* entre el bien y el mal (es decir los conflictos correlativos entre inteligencia y la falta de inteligencia); como las líneas paralelas de la geometría de Euclides, Unamuno y Ortega nunca pueden coincidir, porque ellos difieren completamente en sus presuposiciones tácitas en lo que se refiere a qué tipo de conflicto (trágico o épico), es fundamental en la vida. Esta es, en último término, la razón por la que una mente trágica y una mente épica tienen dificultad en comprenderse entre sí. No están hablando de la misma cosa en la vida. Punto.

En todo caso, podemos, ahora ver más claramente la segunda de las dos reformas interrelacionadas en Ortega, ubicando su pedido de un cambio de actitud hacia la vida contra el trasfondo de Unamuno, su principal oponente en este campo como, asimismo, su fundamental blanco en España. Bajo esta luz comparativa, la divergencia bien definida entre Unamuno y Ortega en sus evoluciones globales de la vida, implica una diferencia fundamental, desde el comienzo, en la concepción y solubilidad de los conflictos y dificultades de la vida. Tan pronto como esta diferencia inicial de opinión sobre lo fundamental sea reconocida en su totalidad, puede entonces entenderse más fácilmente por qué Ortega, el filósofo épico de España, cree firmemente que los problemas de la vida se pueden solucionar en principio y por qué sospecha del trágico filósofo de España, Unamuno, que, lo mismo que él, piensa firmemente de otra manera, en la medida que abiertamente trata (y trata de defender), la real inevitabilidad de la oposición intrínseca entre las exigencias racionales e irracionales de la vida, siendo las dos igualmente justificables en sí mismas, y, sin embargo, en eterno conflicto [45].

Esta breve comparación entre Unamuno y Ortega es de especial pertinencia para nuestro estudio de Ramos. Aunque es cierto, por la evidencia presentada hasta aquí, que el filósofo mexicano fue influenciado principalmente por Ortega, una huella no reconocida a Unamuno aparece, al menos indirectamente, en la filosofía compleja de Ramos. Empecemos a demostrar, concretamente, cómo Ramos adapta el principio orteguiano, orientado hacia la épica de *Ego circumstans,* para sus propósitos. Reservando la próxima sección de nuestro ensayo para los pormenores de cómo la protesta orteguiana, contraria al modo de vida europeo del siglo XIX lo incita a reformar la vida mexicana tal como se da desde la independencia de España.

En una declaración autobiográfica, en la *Historia,* el autor enfatiza que el punto de partida de Ortega *(Ego circumstans)* le ha servido como [46]

[44]Ortega, Meditaciones, pp. 73, 65.
[45]Unamuno, Tragic Sense, p. 124.
[46]Ramos, Historia, p. 153.

> una norma aplicable a México, cuya realidad y problemas eran totalmente desconocidos a la filosofía. La reflexión filosófica podría prestar un gran servicio para definir la "circunstancia" mexicana y determinar qué es y qué podría ser su cultura, tomando en cuenta las características distintivas de nuestra historia y la forma en la cual esta última ha modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano. Con estos objetivos en mente, el autor publicó en 1934 un libro titulado *El perfil del hombre y la cultura en México*, en el cual se hizo un primer intento para explorar filosóficamente el pasado histórico de México con el propósito de explicar y exclarecer rasgos específicos de la vida actual que podrían constituir una especie de caracterología del mexicano y su cultura. El autor consideró esta investigación previa indispensable para fundamentar los ideales de la vida mexicana futura sobre datos positivos.

El paralelismo entre Ramos y Ortega es tan sorprendente en esta cita que el lenguaje del primero "sabe" al del segundo, tal como en los términos orteguianos, *"circunstancia"*, "fisonomía", "perfil" y "caracterología" [47]. Empero, más revelador aún que su pensamiento y lenguaje común, es su espíritu común de reforma. Aquí, la actitud meliorista del reformador y la actitud de confianza en sí mismo del héroe épico, van de la mano. Un reformador es por temperamento un alma heroica que se aproxima con seguridad a los obstáculos de la vida buena, como males que deben ser superados mediante tal o cual método o curso de acción.

Ortega se enorgullecía de ser *El espectador* de España, pero, la designación es realmente apropiada a su héroe venerable y cómico en *Meditaciones del Quijote*: Cervantes, el más grande espectador y comunicador de la comedia humana, de España. Fundamentalmente, *malgré lui*, Ortega encarna el "espíritu guerrero" [48] o épico de *El Reformador*. Los guerreros, ya sea que esgriman una espada o una pluma, se encuentran demasiado ocupados haciendo y deshaciendo cosas, como para ser espectadores desinteresados de la escena humana. Con la esperanza de salvar a su patria de problemas internos y del olvidado extranjero, lo que Ortega quería reformar, sobre todo, era España. Esto es evidente en su *España invertebrada* (1921), el preludio a *La rebelión de las masas* (1930).

En forma similar, la meta central de su discípulo mexicano, que tenía fe en la salvación "de México" [49] era, con optimismo, reformar a México. El ansia de salvar a su patria del mal social, es el motivo primordial que respalda toda la filosofía de la cultura mexicana de Ramos. Es innecesario añadir, que las proposiciones de Ortega y Ramos de reforma nacional,

[47]Cf. Ortega, *Goethe*, p. 133, para referencia general de "una caracterología de pueblos y razas".
[49]Ramos, Profile, p. 11.

varían en su real contenido, ya que las "circunstancias" de cada uno, son bastantes diferentes. Por lo demás, mientras Ortega escribía después de la caída de España en 1898, Ramos lo hacía después de la Revolución Mexicana en 1910.

RAMOS SOBRE EL MEXICANO Y SU CULTURA.

El libro en el cual nuestro autor mexicano explica la reforma de su propio país, es por supuesto, *El Perfil del Hombre y la Cultura en México,* su obra más difundida. Aunque no alude específicamente a Ortega en sus dos primeras ediciones (1934, 1938), la influencia de *España invertebrada,* de su mentor español, en el *Perfil* es tan obvia que probablemente no sintió necesidad de referirse específicamente a ella. De todos modos, lo que las dos obras comparten, fuera del espíritu épico general, es un objetivo y método de enfoque común; junto al objetivo de Ortega de "crear un nuevo tipo de español" con un "sentido épico de confianza" se encuentra el deseo de Ramos de crear un nuevo tipo de mexicano. Y junto al deseo de Ortega de crear una "historia sicológica" [50] de la cultura española como la mejor vía para resolver los problemas españoles, tenemos la historia sicoanalítica de la cultura mexicana de Ramos, como el camino apropiado para México. Hablando en términos técnicos, Ramos consideró, con mayor seriedad que Ortega, la entonces popular corriente de sicoanálisis, y, de los "Tres Grandes" (Sigmund Freud, Carl Jung, Alfred Adler), Freud, el fundador de este movimiento tuvo la menor y Adler la mayor influencia sobre su pensamiento [51].

En el prólogo a la tercera edición (1951) de el *Perfil,* Ramos señala convenientemente al lector lo que es su tarea en un sólo párrafo: [52] "La idea básica de esta obra nació de la ambición del autor por establecer una teoría que pudiera explicar el carácter real del mexicano y su cultura. Esta tarea necesitaba una interpretación de nuestra historia y llevó al descubrimiento de ciertos vicios nacionales, el conocimiento de los cuales, me parece indispensable, como punto de partida para emprender seriamente la reforma espiritual de México".

Podemos deducir de esta breve afirmación que el punto de partida de la filosofía de Ramos de la cultura de México, es la contrapartida mejicana del punto de partida situacional de Ortega. Mejicanícese el *Ego circumstans* de Ortega y el resultado lógico es el *Mexicanus circumstans* de Ramos. Reformulado en términos clásicos, los puntos de partida de la filosofía Orteguiana y Ramosiana se reducen a "Español, conoce tus circunstancias", y "Mexicano, conoce las tuyas", respectivamente. Así como el escritor mexicano parafrasea a Alexander Pope "el estudio propio del me-

[50]Ortega, Invertebrate Spain, pp. 87, 132, 48.
[51]Para la posición crítica de Ortega ante el psicoanálisis freudiano, ver su artículo 1911 "Psicoanálisis, ciencia problemática", reimpreso en *Obras Completas,* vol. 1, pp. 216-137.
[52]Ramos, Profile, p. 4.

jicano, es el mejicano" [53], de esta forma en Ramos, el tema de México y su destino se encuentra elevado en principio a un nivel filosófico de extrema importancia: el tema ya no es un pasatiempo nacional o atracción turística.

Ramos insiste que "cualquier reforma real en la vida mexicana depende primero de una profunda reforma del carácter de su pueblo" [54]. Es por ésto que ofrece un "psicoanálisis histórico del mexicano" [55], como una condición previa para mejorar el carácter nacional de su pueblo y facilitar la nacionalización de la filosofía y la cultura de México. Ya he examinado la parte psicoanalítica de su trabajo en otra ocasión [56]. Baste decir que la psicohistoria de México de Ramos, descansa en conceptos tomados de Jung y Adler, quien se caracterizó una vez como "el padre legítimo del complejo de inferioridad" [57]. Sostuvo que el tipo de personalidad apta para adquirir un complejo es un "introvertido" [58] Jungiano, afirma el autor de el *Perfil* que en su "ensayo se intenta por primera vez una aplicación metódica de las teorías psicológicas de Adler en el mexicano" [59].

Ramos sostiene la tesis de que ciertas expresiones de la vida mexicana, la "*imitación*" de la cultura europea y anglo-americana en especial", "son formas compensatorias de un sentido de inferioridad inconsciente" [60]. Reconoce que los gérmenes del síndrome mexicano, se encontraban latentes durante la conquista y la colonización española de México, pero enfatiza que no aparecieron sino hasta la lucha por la independencia política a comienzos del siglo pasado, cuando la disparidad entre las ambiciones y capacidades se hicieron dolorosamente evidentes [61]. Por lo tanto, no es de sorprenderse que a Ramos no le agrade más que a Ortega el siglo XIX, particularmente en México, aunque las razones de desagrado difieran en cierto modo.

Todos los reformadores, de vocación, son especialistas en cuanto a qué vicios remover y qué virtudes mejorar. En el caso específico de nuestro autor, todo su esfuerzo serio de reformar puede exponerse en forma muy simple. Como hijo fiel de la Revolución Mexicana y fiel discípulo de

[53] Ibid., u. 168.
[54] Ibid., p. 4.
[55] Ibid., pp. 15-72. La contrapartida orteguiana de la caracterología ramosiana del mexicano, es "Toward a Topography of Spanish Arrogance", publicado originalmente en 1923, en la *Revista de Occidente* y reimpreso en *Goethe desde DENTRO* (1933). Como es de conocimiento general, Ortega cree que el pecado cardinal de los españoles, es la *soberbia*, cuyo opuesto es la *abyección* (*Goethe*, pp. 128-136). Curiosamente el último en la forma de "complejo de inferioridad" (Alfred Adler) o autodenigración (Carlos Pereyra), es el pecado cardinal de los mexicanos para Ramos (*Profile*, p. 17).
[56] "Samuel Ramos", Journal of the History of Ideas 21 (1960): 600-608; book review of the Profile, in Inter-American Review of Bibliography 13 (1963): 344-46; Mexican Education in Cultural Perspective, ed. Stanley D. Ivie (University of Arizona: College of Education, Monograph Series, Nº 5, 1971), pp. 32-49.
[57] Time, June 30, 1958, p. 62.
[58] Ramos, Profile, pp. 7-8, 70, 128, 138, 143.
[59] Ibid., p. 56.
[60] Ibid., pp. 18, 9.
[61] Ibid., pp. 9-10.

Ortega, el castigador español de los españoles *par excellence,* Ramos habla e incita a sus compatriotas a reemplazar su "sentido negativo de inferioridad" como pueblo, con un "sentido positivo de la realidad" [62], sobre sus circunstancias actuales y posibilidades futuras. Ramos estudió medicina por algunos años, antes de dedicarse a la filosofía, y, como un siquiatra demasiado ansioso, ambiciosamente emprende la tarea de diagnosticar las enfermedades espirituales de su país, recurriendo al psicoanálisis Adleriano, como la llave maestra para el mal mexicano, causado según se dice, por un sentido colectivo de inferioridad. Si lo diagnostica bien, o si es diagnosticable del todo, a escala nacional, queda fuera de nuestro tema.

El perfil que Ramos hace del típico mexicano del período posterior a la independencia, no es en absoluto halagador, y merece gran crédito por haber tenido al menos el coraje de intentar "decirlo como es". De hecho, su imagen Adleriana del pueblo mexicano, no está sólo lejos de ser agradable, sino que es absolutamente patética, de tal modo, que no es de extrañarse, que él abogue por una reforma completa de la vida mexicana, especialmente en el área crítica de la Educación mexicana cuyo principio orientador debería ser, según su opinión, hacer que toda la enseñanza futura, sea pertinente al espíritu mexicano, de tal modo que, "sus errores sean corregidos y sus virtudes desarrolladas, siendo la meta, la creación de un tipo humano superior al existente" [63].

Afortunadamente, sin embargo, aparte de su heterogeneidad, no hay realmente una, sino *dos* imágenes del mexicano, en el *Perfil.* Una es la clara imagen patética, desarrollada extensamente por Ramos mismo (como reformador social) y discutida por sus críticos; la otra es la sutil imagen *trágica,* no desarrollada por Ramos (como historiador cultural) e ignorada por sus comentaristas. Si la primera imagen corresponde al "patoanálisis" de Ramos sobre el mexicano, la segunda corresponde al "tragianálisis", acuñando la palabra para denotar la diferencia. Como ya se ha anticipado, ésto lleva a la influencia indirecta, pero profundamente arraigada, de Unamuno en nuestro autor.

En el *Perfil* sólo se menciona a Unamuno una vez, en relación con el agudo comentario de que él es un caso ejemplar de individualismo español: "Lo curioso de España es que allí uno puede convertirse en un individualista y llegar a cualquier extremo, y aún ser español" [64]. Sin embargo, la influencia de Unamuno en Ramos aparece, indirecta pero profunda, en una referencia a un admirador del poeta vasco: Rubén Darío, el poeta de Nicaragua [65].

A mi juicio, lo más profundo del *Perfil,* es la siguiente afirmación, que relaciona el grito lírico del poeta nicaragüense con la trágica historia de iberoamémica: [66] "Rubén Darío una vez exclamó que su alma era

[62]Ibid., pp. 56, 11.
[63]Ramos, Veinte años de educación en México (México City: Imprenta Universitaria, 1941), p. 80.
[64]Ramos, Profile, p. 29.
[65]Rubén Darío, "Unamuno poeta", La Nación (Buenos Aires: March 1909).
[66]Ramos, Profile, p. 85.

objeto de lucha "entre la catedral y las ruinas paganas". ¿No es esto quizás, una imagen válida del drama de América? Hoy en día persisten problemas serios por el cisma entre la cultura inspirada en nuestras catedrales y la otra que emana de *nuestras* ruinas. Cuando ambas herencias se encontraron no se pudieron fusionar, para crear una nueva síntesis".

En vista de este penetrante análisis de Ramos de su propia América ¿cuál es verdaderamente la razón subyacente del drama o historia trágica de Iberoamérica en general y de México en particular? Una respuesta concisa puede darse en la expresión atinada de Carlos Vaz Ferreira, otro admirador de Unamuno y *fundador* de la filosofía uruguaya. La síntesis de ambas culturas no era posible por *"el choque de ideales"* [67]. Al reflexionar posiblemente sobre Justo Sierra [68], el historiador y estadista porfirista, que expresa claramente la extracción *dual* única del pueblo mexicano [69], Ramos no sólo la generaliza sino percibe, además, que el cisma entre las dos herencias de Iberoamérica (pagana y católica) significa un conflicto trágico de culturas que surge originalmente de su incompatibilidad inherente como formas de vida.

No sea que esta referencia particular del trágico problema del bien en la vida de un pueblo, sea considerada como un fenómeno aislado en nuestro autor mexicano; debería añadirse que Ramos, en sus comienzos, estaba consciente del "sentido trágico de la vida" unamuniana. Esto es evidente, entre otras cosas, en su bosquejo favorable del escritor contemporáneo Giovanni Papini *"el filósofo trágico"* [70] de Italia, antes de su conversión al catolicismo. Escuchemos la visión poco usual del Ramos joven, al presentar la trágica vida de Papini como agnóstico escrupuloso: [71] "Papini era religioso desde el comienzo de sus aventuras espirituales. Era un hombre sediento de fe pero que, sin embargo, no podía creer. Su tragedia consistió en el conflicto entre la gran necesidad de fe y un enorme poder crítico, que lo hacía sumirse constantemente en la duda".

Si el Ramos del período de madurez, hubiera tomado seriamente su propia visión primera de la vida de Papini y la hubiera desarrollado, se habría convertido en el filósofo trágico de México. Pero como una golondrina no hace verano, el hecho histórico es que el elemento épico triunfa sobre el elemento trágico de Ramos. Su *Perfil* atestigua auténticamente este resultado de los hechos, y la historiografía deberá respetar los hechos independientemente de los deseos personales o prejuicios culturales. Ramos, en suma, termina épicamente como un reformador, dispuesto como lo está, comprensiblemente, a mejorar la suerte de sus compatriotas mexicanos.

[67]Carlos Vaz Ferreira, *Estudios Filosóficos* (Buenos Aires: Aguilar, 1961), p. 273. Para sus relaciones intelectuales con Unamuno, *Vide* Vas, *Tres Filósofos de la vida: Nietzsche, James, Unamuno.* (Buenos Aires: Losada, 1965), pp. 199-241.

[68]*Vide* Ramos, *Profile,* pp. 23-24, 131, 161-66 para referencias sobre Sierra.

[69]Justo Sierra, The Political Evolution of the Mexican People, trans, Charles Rarmsdell (Austin: University of Texas Press, 1969), p. 62.

[70]Ramos, Hipótesis, pp. 39, 56.

[71]Ibid., p. 59.

Sin embargo, repitámoslo, como un mejicano auténtico con la formación cultural de un *mestizo*, nuestro autor aún retiene una vena trágica en su compleja vida y pensamiento [72]. Por analogía con Papini, se podría decir que su tragedia consiste en el conflicto entre la gran necesidad moral de reformar, México, por una parte, y por otra, una necesidad intelectual igualmente grande, de reconocer los hechos adversos de su complicada historia. Este conflicto trágico de intereses se refleja sutil, pero inequívocamente, en el tono apaciguado de Ramos, como observador desinteresado de la vida mejicana.

Porque, aún con toda su vigorosa campaña en contra de la supuesta forma de vida ficticia en México y su clamor épico por una reforma mexicana, Ramos estaba parcialmente consciente de las dificultades inevitables, inherentes a toda su empresa de reforma nacional; especialmente, dado que no pudo erradicar de su mente, de manera total, las trágicas ramificaciones del ancestro dual de su propio país, nacido del enlace altamente delicado entre dos tipos de cultura, alternativas pero heterogéneas: la española y la amerindia. Si el autor hubiera meditado más sobre el tema siempre fascinante del origen mestizo del pueblo mejicano, habría llegado a la sana conclusión de que ellos no han sufrido tanto de un *complejo* de inferioridad, meramente hipotético, como de la muy real *complejidad* de sus orígenes, peculiares y precarios, como niños recién nacidos de Indoespaña (Indo-Spain).

Aunque Ramos percibió que la trágica historia de México está marcada extensamente por una cualidad dramática de fuerzas conflictivas que representan ideales de vida y cultura en lucha, es verdad que, como un buen reformador, tenía que hacer caso omiso, por razones políticas y morales, de lo que percibía como buen historiador. Aún así, una comparación entre el Ramos joven de la *Hipótesis* (1928), su primera obra, y el Ramos del período de madurez del *Perfil* (1934), revela un cambio definitivo de interés filosófico de Unamuno a Ortega; ésto no significa que haya perdido del todo su sentido trágico de la historia. Un mexicano sensible como Ramos, cuyo espíritu híbrido se desgarra trágicamente entre su herencia católica y azteca, puede difícilmente ignorar la complejidad y la tragedia de la vida, no importando cuan enérgicamente trate de hacerlo en su interés por la reforma. En cuanto ésto sea verdadero, nuestro moralista mexicano, es definitivamente un neo-orteguiano.

ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE RAMOS.

Me gustaría resumir afirmando brevemente mis propias reservas sobre el audaz intento de Ramos de nacionalizar la filosofía en general, y la filosofía de la cultura en particular, a lo cual se hizo referencia en el comienzo.

[72] Para mayor complicación, Ramos es fastidiosamente inconsistente al tratar el *mestizaje* cultural de México, pero esta misma inconsistencia señala el trágico conflicto dentro del propio autor mexicano como mentalidad mestiza.

Expreso mis reservas en una pregunta embarazosa ¿Es "la filosofía de la cultura mejicana", el área de interés profesada por nuestro autor inspirada en las opiniones situacionales de Ortega (incluyendo aquellas sobre la cultura española y europea), un proyecto intelectual factible de realizarse filosóficamente? El autor de el *Perfil* así lo cree, por cierto, pero sin embargo, no es muy convincente.

En primer lugar, hay ambigüedad en lo que al contenido del *Perfil* se refiere. No está claro por la evidencia interna de la obra misma, si es "un ensayo serio de sicología social" sobre "caracterología" y "filosofía de la cultura" o una serie de "notas sobre psicología mejicana" o sobre "una filosofía de la historia mexicana" [73]. En otras palabras, ¿es una contribución a la *sicología* o a la *filosofía* de la cultura mexicana?

A juzgar por sus contenidos reales, la obra es principalmente un diagnóstico bien intencionado, pero de aficionado, de la psicología mejicana; esto es, de la conducta anormal imputada a todo el pueblo mejicano, a través de su historia post-colonial, el denominador común de cuyos rasgos de carácter es, supuestamente, "su naturaleza antisocial" [74]. Pero, hay algo que está mal en alguna parte, ya que se esperaba de Ramos no sólo una psicología, o una sociología de la cultura mejicana, sino una *filosofía* de ella.

La razón por la cual este autor mejicano no se extiende más allá de sus propósitos programáticos de apoyar la existencia de una filosofía nacional para México, es que él, en justicia, no puede hacerlo. Como el Ramos joven lo sabía muy bien, la filosofía como tal pertenece a "la esfera de lo universal" [75] y, si es así, la filosofía de la cultura (o historia) mejicana no puede ser *filosofía* si no es por mandato, *ex hypothesi*. Un tipo de tequila, por ejemplo, puede decir "hecho en México", pero un tipo de filosofía no puede, por lo menos no en el mismo sentido. Afortunadamente, como se señaló al comienzo, Ramos no es un mexicano chauvinista, porque entre otras cosas, es lo suficientemente prudente, en principio, como para mantener una línea media *(criollismo)*, entre un indigenismo y europeísmo extremos, en su enfoque de la cultura nacional de México, de la cual su búsqueda de una filosofía nacional, forma parte integral [76].

Pero, se hace aún más necesario distinguir en forma clara y distinta, entre la filosofía como actividad cultural de un país y una filosofía nacional como propaganda. Más aún, a pesar de sus censuras teóricas sobre el extremismo cultural en México Ramos, de hecho, desafortunadamente, vacila entre un enfoque universalista y nacionalista de la cultura mexi-

[73]Ibid., pp. 4, 72, 22.
[74]Ibid., p. 174.
[75]Ramos, Hipótesis, p. 109.
[76]Ramos, *Profile*, pp. 73-76, 97-98, 102-106-8-110-25. La contraparte española primera del problema de Ramos de la asimilación cultural en México, es el gran debate en España de lo *hispanizante versus -europeizante*. Tal como Ortega estaba en contra de la imitación servil de Europa en España, de igual modo, Ramos, lo hace contra la "mímesis mexicana" (Ibid., p. 19).

cana [77]. Aparentemente, quiere sus "dos panes y pedazos". Este titubeo es otro signo de ambigüedad. Esto es fatal, particularmente en filosofía, donde la claridad es esencial. Irónicamente, en especial para los orteguianos, así como la claridad es una virtud cardinal del hombre, la ambigüedad es su vicio cardinal.

En segundo lugar, el nombre "filosofía de la cultura mexicana" en Ramos es realmente un término erróneo porque, para evitar el riesgo de ser mal interpretado, él, como perspectivista orteguiano, debiera haberla denominado correctamente, por ejemplo, filosofía de la cultura *desde un punto de vista mexicano.* Esta corrección de nomenclatura encaja con su propia definición de cultura mejicana, a través de la cual quiere significar "cultura universal traspasada a la *nuestra,* del tipo que pueda coexistir con nosotros y expresar nuestro espíritu apropiadamente [78]. Tal definición, no es sólo de interés para la filosofía social sino, además, está preñada de significado cultural para todos nosotros, seamos mejicanos o no. Dado que nos invita a revaluar el servicio significativo que las contribuciones propias de México a la cultura podrían prestar, excepto aquellos que todavía continúan siendo, inocente o complacientemente, ciegos a la realidad social.

Finalmente, para terminar con una nota más positiva, Ramos cree en último término que, a pesar de su prejuicio nacionalista a veces fuerte, que lo empuja a lo contrario, el ideal de la cultura mexicana debería aspirar a la meta de la "cultura general humana" [79], de Ortega, es decir, "el logro de un humanismo nuevo" [80]. Justificadamente o no, ésta es la razón por la cual nuestro autor sostiene que sus dos libros *Perfil del Hombre y La Cultura en México* (1934) y *Hacia un Nuevo Humanismo,* están lógicamente "interrelacionados, siendo uno la consecuencia del otro" [81]. En todo caso,

[77]Ibid., pp. 108, 131.
[78]Ibid., p. 108.
[79]Ortega, Invertebrate Spain, p. 39.
[80]Ramos, Profile, p. 12.
[81]Ibid., p. 12. A pesar de su explícita contención en el Prólogo a la tercera edición de el *Perfil* (1951), Ramos parece no darse cuenta que este mismo reconocimiento, que "el problema de la esencia del hombre es una cuestión de naturaleza general que debería ser tratada *in abstracto,* sin referencia alguna a un caso particular" (Ibid). p. 12, contradice llanamente su rebelión orteguiana original en contra de la demanda y meta universalista de la filosofía tradicional, la cual (haciendo eco de sus propias palabras) "siempre ha pretendido ver las cosas desde el punto de vista del hombre en general" (*Historia,* p. 149). Puesto que, si es pretencioso filosofar acerca del universo *in abstracto,* de la misma manera es pretencioso filosofar acerca del hombre de igual modo. Por otro lado, aunque parezca irónico, el reconocimiento preliminar mismo de 1951, también destruye la propia base original neo-orteguiana de Ramos por una "justificación epistemológica de una filosofía nacional" (Ibid., p. 149). Aún así, el dilema trágico de Ramos, el neo-orteguiano (1943) y Ramos, el neo humanista (1951), reflejado sutilmente en su traslado inconsciente de un tipo de filosofía (antitradicional) a otro (tradicional). Este dilema en Ramos, el nacionalista, neo-humanista de México, se origina de todo su esfuerzo por haçer justicia a dos ideales de hombre, que como postula el autor en su propio esquema de pensamiento, son individualmente atrayentes pero se excluyen mutuamente; el ideal de hombre mexicano, neo-orteguiano basado en lo concreto (Profile, pp. 97-98, 154-56) por un lado, e ideal neo humanista universalizado del hombre completo, por otro (*Hacia* pp. 72-154). Ambos ideales del hombre

si no es demasiado tarde o demasiado temprano, su perspectiva neo-humanística de la vida, diseñada para detener la deshumanización del hombre, apuntando hacia nuestra necesidad de adquirir un sentido superior de valores, puede prevenirnos de los peligros generales, de un mundo de computadoras.

Como muchos vigilantes humanistas y científicos por doquier hoy en día, Ramos se encuentra preocupado por el daño incalculable que el Coloso de la tecnología moderna pueda estar infringiéndole al espíritu humano. Sus reflexiones sensatas sobre el espinudo tema, desde un punto de vista mejicano, deberían producir una respuesta oportuna de todos nosotros actualmente preocupados por la sombra amenazadora de la civilización moderna y el predicamento orwelliano del hombre contemporáneo, que parece estar acumulando frenéticamente múltiples tipos de información, a expensas de la búsqueda vital de la sabiduría, que, después de todo, es filosofía en el mejor sentido, sin consideración alguna de cuándo y dónde. En resumen, el antiguo pero comprobado precepto del Sócrates platónico sobre la supremacía del auto-examen "conócete a ti mismo", el cual Ramos finalmente considera como el antídoto apropiado para México, para la patética "auto-denigración" [82], adscrita por él a su propio pueblo mexicano con miras terapéuticas en mente, aún se mantiene, independientemente, como la perfecta guía para enfrentar la vida en relación a todas las eventualidades que sufran personas y pueblos, bajo cualquier cultura.

pueden ser defendidos separadamente (por lo menos en teoría), sin oposición, pero no ambos al mismo tiempo, excepto cuando se compromete el problema teórico eclécticamente, como cuando Ramos trató de evitar desesperadamente al final, una decisión inevitable, que lo confrontaba, como pionero defensor de la nacionalización de la mente mexicana.

[82]Ramos, Profile, pp. 72, 17.

NOTA: Esta traducción fue hecha por las Profesoras Ana M. Burdach, Angelina Massone y Astrid Raby del Instituto de Lenguas de la Universidad de Concepción.