



**Benemérita Universidad Autónoma de Puebla**  
*Facultad de Filosofía y Letras*  
Colegio de Filosofía

# **La crítica educativa de Samuel Ramos**

TESIS

Para optar por el grado de:

**Licenciado en Filosofía**

PRESENTA:

**Refugio Garrido Chavarría**

Director de tesis

**Mtro. José David Hernández y Álvarez**

Puebla  
Octubre 2015



## LA CRÍTICA EDUCATIVA DE SAMUEL RAMOS

### INDICE

Introducción ..... 6

#### Capítulo 1. Antecedentes

1.1 El positivismo y la educación: un proyecto político ..... 12

1.2 La educación en México y los grandes pilares de su institucionalización ... 39

1.2.1 Gabino Barreda y Justo Sierra pilares del proyecto educativo  
mexicano ..... 41

1.2.2 J. Vasconcelos y la institucionalización de la educación en México..  
..... 44

1.3 La rebelión de las masas y el ambiente de fin de siècle..... 47

#### Capítulo 2. La crítica educativa

2.1. Samuel Ramos el personaje ..... 54

2.2 La influencia de José Ortega y Gasset .....	58
2.3 Principales preocupaciones .....	71
2.4 El Problema de la educación y la propuesta de Ramos frente a la crisis del humanismo europeo .....	76
2.5 Crítica a la escuela socialista .....	85
Conclusión .....	88
Bibliografía .....	91

«La educación debe concebirse, al contrario, como un esfuerzo de la vida misma que se defiende contra una civilización, la cual aparentemente prepara muy bien a los hombres para vivir, convirtiéndolos en autómatas perfectos, pero sin voluntad, ni inteligencia, ni sentimiento; es decir, sin alma»

Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*.

## Introducción

El pensamiento de Samuel Ramos constituye un ícono de la intelectualidad mexicana en el siglo XX. No sólo al interior de la filosofía en estricto sentido, sino en órdenes como la política o la antropología serán fundamentales sus aportes críticos. Desde el punto de vista de la política mexicana, Samuel Ramos, constituye un pilar fundamental en el proceso de consolidación de una institucionalidad educativa y, en mayor medida, de los principios que guían el ejercicio de la actividad pedagógica oficial en nuestro país. Su principal aporte es crítico, es decir una reflexión filosófica en torno a las condiciones históricas que determinan la situación educativa en nuestro país. Como es bien sabido, el concepto de crítica es uno de los más importantes dentro de la tradición de la filosofía moderna, el espíritu ilustrado de Kant pretendía someter a examen la facultad de conocer con la voluntad de libertad que tanto interesó al siglo de las luces<sup>1</sup>. Pues bien, la problematización que realiza Samuel Ramos es, en todo el

---

<sup>1</sup> Recordemos que el uso filosófico del término *crítica* implica al menos lo siguiente: en primer lugar, se trata del "...proceso por el cual la razón emprende el conocimiento de sí misma", y en función de esto: "La crítica, entendida de tal manera, era para Kant uno de los deberes de su edad o, como dice a menudo, de la <<edad moderna>>, y constituía, en efecto, la aspiración fundamental de la Ilustración que, decidida como estaba a someter a la razón misma a tal crítica, con objeto de determinar los límites y de eliminar de su ámbito problemas ficticios." En: Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 2010, pp. 248.

sentido del término, una auténtica crítica educativa, pues, al analizar las condiciones históricas que determinan la educación de su tiempo, plantea, también, una vía adecuada para alcanzar la libertad de la mano de la educación, así el título crítica educativa de Samuel Ramos implica el reconocimiento de la labor filosófica en la vía que inaugurara el pensador alemán en 1784 con su famoso ensayo *¿Qué es la ilustración?* con las siguientes palabras:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro.<sup>2</sup>

En sentido estricto no hay, en Ramos, una filosofía de la educación, sino una crítica de la educación, el *¡sapere aude!* aplicado a la realidad mexicana que debe de forjarse en primer lugar una cultura propia y, sobre esas bases, su propio destino. Cabe reconocer la diferencia, pues, la problemática que pretende atacar Ramos sólo puede ser significativa a partir del reconocimiento de las condicionantes históricas de la misma. Recordemos las palabras del filósofo español Eugenio Imaz –uno de los traductores de Kant-, cuando señala en la introducción a la filosofía de la historia de Kant: “La historia no es más que la educación que al género humano impone la madre naturaleza”<sup>3</sup>. Así Ramos analizará las características propias de la educación en nuestro país, tan sólo para percatarse de una serie de deficiencias que se emparentan con la situación general de la cultura: su tendencia a la imitación irreflexiva, el mimetismo y la simulación o la tendencia a la pasividad, entre otras dominadas por un sentimiento de inferioridad.

---

<sup>2</sup> Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México 2002

<sup>3</sup> Imaz, Eugenio, nota introductoria a su traducción de Kant anteriormente citada, p. 21.

A pesar de que la originalidad del pensamiento de Ramos no está en duda, la riqueza de las influencias del pensamiento del filósofo mexicano bien puede significar por sí misma un reto. Tenemos como una primera referencia la influencia de José Ortega y Gasset y de los grandes personajes del existencialismo europeo a partir de una lectura particular de la fenomenología y de sus primeras señales en nuestro país –Antonio Caso, por ejemplo-, por otra parte, la psicología individual de Alfred Adler está presente como fundamento psicológico en sus estudios propios a la mexicanidad y en la figura del peladito<sup>4</sup>. La vocación de la filosofía de Samuel Ramos es de carácter social, pues, sus principales investigaciones están orientadas, a partir de la actualización de estas coordenadas a superar una situación de rezago que hacía de México un país con innumerables virtudes y con infinidad de recursos pero francamente acomplejado. Ante esto, Ramos encuentra en la educación el modelo a través del cual enfrentar dicho rezago, superar los complejos y asumir las posibilidades de una nación que para entonces se abría a la modernidad. Así se configura claramente, a partir del *nuevo humanismo* de Ramos, una propuesta para salir de la crisis del humanismo europeo.

Por otra parte, es importante llevar a cabo un estudio que vincule la obra de un filósofo mexicano y la educación, pues, la actividad filosófica a sabido constituirse en factor primordial para la estructuración de políticas en materia educativa en nuestro país desde el siglo XIX. Cabría señalar que, en nuestro país, los grandes filósofos han estado vinculados en el proyecto de consolidación

---

<sup>4</sup> Francisco Larroyo ubica a Samuel Ramos en el apartado Existencialismo, historicismo y axiología en México, junto a Emilio Uranga, Eduardo García Maynez, entre otros. El hecho no deja de ser significativo en lo que respecta a la compleja red de influencias que se tejen detrás de la obra de nuestro autor. Véase: Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana: historia, formas, temas, polémica, realizaciones*, Porrúa, México 1989, pp.162 y ss.



de un sistema educativo efectivo, basta recordar a Justo Sierra y a José Vasconcelos pilares de la institucionalización educativa en México, así como de los ideales que durante la primera mitad del siglo XX guiaron la actividad educativa en nuestro país.

La educación es un objeto de estudio que acompaña a la filosofía desde sus inicios, la problemática que encierra resulta siempre un desafío para el pensamiento filosófico: la formación del ser humano, la transmisión del conocimiento, la acción social del conocimiento y su papel en la transformación de las estructuras políticas y económicas. Así pues, la filosofía encara el problema de la educación en México, teniendo en mente las posibilidades de transformación social que implica y, el caso de Samuel Ramos no es la excepción.

La intervención de Ramos en este contexto significa, en primer lugar, una posición crítica que pretende sacar a la educación oficial de la situación en que se encuentra después de un periodo de consolidación institucional y de una serie de políticas de corte socialista que no resultaron particularmente exitosas de acuerdo con el filósofo mexicano. Desde la perspectiva de Ramos, el sistema educativo es inconcluso e ineficaz. A pesar de su carácter crítico, la posición de nuestro filósofo no es contraria a los ideales impulsados por José Vasconcelos, sobre todo en lo que respecta en el carácter popular de las letras, además de la voluntad de constituir a la educación como el principal factor de movilidad social en un país sumido históricamente en una diferenciación social basada en los privilegios de una clase hereditaria, en la raza, o en la capacidad económica. Por el contrario, el carácter público de la educación implica una apertura a dicha movilidad a través del ejercicio libre de las capacidades y elecciones de cada individuo, bien puede pensarse a la educación como un elemento liberador para los individuos a través del uso de la razón. En este sentido, las preocupaciones

de Samuel Ramos en torno a la educación, tanto como sus propuestas, siguen estando vigentes y pueden ser reconocidos con claridad.

Finalmente, me parece que resulta conveniente, para una mejor exposición, precisar que, en el aspecto metodológico y como guía de mi investigación, se encuentran una serie de preguntas estructurales que me acompañarán a lo largo de la presente investigación en torno a la crítica educativa del filósofo michoacano:

¿Qué es la educación? ¿Por qué es el objeto del filosofar de todos los tiempos? ¿Cuál es el papel de la educación en los predecesores de Ramos, es decir, Gabino Barreda, Justo Sierra y José Vasconcelos? ¿Cuál es el lugar que ocupa el problema de la educación en Samuel Ramos? ¿En qué radica la crítica a la escuela socialista aludida por Ramos? ¿En qué sentido la educación que propone Ramos es popular? ¿Cuál es la solución de Samuel Ramos a la crisis del humanismo europeo? Sirva, pues, este breve ejercicio también como un reconocimiento para la labor crítica del filósofo en la configuración de la realidad educativa de nuestro país.

**Capítulo 1**  
Antecedentes

El positivismo y la educación: un proyecto político – La educación en México y los grandes pilares de su institucionalización – La rebelión de las masas y el ambiente de fin de siècle.

## Capítulo 1 Antecedentes

### 1.1 El positivismo y la educación: un proyecto político

“En la sociedad de los industriales, en la sociedad autogestionada por los propios productores, no hay necesidad de interferencia gubernamental en la administración de la sociedad y su economía, es más, tal interferencia sería inconcebible.”

Ghita Ionescu, *El pensamiento político de Saint-Simon*.

El positivismo es uno de los pilares intelectuales que dominaron la política mexicana a lo largo del siglo XIX. Su presencia es tan natural entre los intelectuales que forjaron nuestro país que, para entonces, se educaban en Francia en la línea de pensamiento asociada al filósofo francés Augusto Comte. Uno de los personajes más sobresalientes en este sentido es Gabino Barreda, por nombrar tan solo un ejemplo dentro de la infinidad de intelectuales mexicanos con estas características. Basta recordar el tono general de su *Oración cívica*, documento que atestigua la fuerte presencia del positivismo en México, y más allá de una mera referencia intelectual puede entenderse como un programa político llevado a la acción por el régimen porfirista con sus matices y características propias. En este documento fundamental para la comprensión de la historia política e intelectual de nuestro país Barreda afirmaba convencido

respecto al papel y a la utilidad del positivismo en lo que se refiere a una configuración de la programática política nacional:

...hacer ver que durante todo el tiempo en que parecía que navegábamos sin brújula y sin norte, el partido progresista, al través de mil escollos y de inmensas y obstinadas resistencias, ha caminado siempre en buen rumbo, hasta lograr después de la más dolorosa y la más fecunda de nuestras luchas, el grandioso resultado que hoy palpamos, admirados y sorprendidos casi de nuestra propia obra: es, en fin, la de sacar, conforme al consejo de Comte, las grandes lecciones sociales que deben ofrecer a todos esas dolorosas colisiones que la anarquía, que reina actualmente en los espíritus y en las ideas, provoca por todas partes, y que no puede cesar hasta que una doctrina verdaderamente universal reúna todas las inteligencias en una síntesis común.<sup>5</sup>

Por su parte, para Samuel Ramos la situación resulta distinta, pues, para su momento histórico pueden evaluarse ya los resultados de una política de corte positivista esgrimida por un régimen totalitario. Por si esto fuera poco, para el momento de Ramos la confianza excesiva en el método positivista y en sus promesas francas de develar leyes de carácter universal en el ámbito social han sido refutadas por los terribles acontecimientos que dominaron el panorama mundial en la primera mitad del siglo XX. La ciencia y la técnica enarboladas por el positivismo nos habían conducido a un callejón sin salida. Además, refiriéndose a México y su relación con el positivismo apunta: “La norma de su

---

<sup>5</sup> Barreda, Gabino, “Oración cívica”, pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre del año de 1867. Procedencia del texto: Barreda, Gabino, Estudios [Prólogo de selección de José Fuentes Mares], Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario, Núm. 26, México D.F., 3a ed., 1992, p. 2.

actividad es la imitación irreflexiva. El país que admira con entusiasmo es Francia, a la que considera como el arquetipo de la civilización moderna.” Y continúa: “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.”<sup>6</sup>

La importancia del positivismo francés es tal para nuestro país y su conformación histórica desde el siglo XIX que me parece conveniente, pues, repasar los caracteres generales de la posición positivista, sobre todo me interesa enfatizar su confianza en la educación como un auténtico modelo político capaz de generar una transformación social, razón por la cual expondré las líneas generales del positivismo comtiano reconociendo sus antecedentes, poniendo énfasis en el aspecto educativo y en las posibilidades políticas que implica.

Así pues, uno de los antecedentes más importantes para el positivismo es Claude Henri de Rouvroy Conde de Saint-Simon, en su momento profesor y protector del joven Augusto Comte. Saint-Simon es un autor que reviste una importancia singular en cuanto a la economización de la cultura en la modernidad se refiere, en su obra el lector puede encontrar una vasta enciclopedia del industrialismo, término que en su pensamiento adquiere una profundidad teórica y una carga semántica que ya es expresión del empuje de un mundo nuevo que se hace presente en todos los ámbitos para finales del siglo XVIII. Su importancia será tal que Augusto Comte -como su discípulo- y Carlos Marx -como ávido lector- tomarán y trabajarán tesis del francés que llegarán a ser consideradas como aspectos de su propia obra, explorando y descubriendo elementos característicos del capitalismo moderno.

---

<sup>6</sup> Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa Calpe, México 1993, pp. 41. En adelante citaré esta edición como *Eph*.

Henri de Saint-Simon nos ofrece un manual acerca de como debiera ser la toma del poder por parte de la clase industrial y determina que esta clase es la más capaz en ocupar la administración de la riqueza y en general en todo aquello que se refiere a la acción/administración política o pública. Los industriales son todos los miembros de una sociedad, los cuales se dedican a producir los medios y materias para satisfacer las necesidades o los lujos de dicha sociedad, por lo cual desde aquí podemos entender cómo es que para el autor esta clase sería la más capaz en tanto que se mantiene mucho más involucrada en el proceso económico. Saint-Simon nos expresa que los industriales se dividen en tres clases: los cultivadores (agricultores y granjeros), los fabricantes y los negociantes.

En tiempos anteriores los industriales y burgueses pagaban a los nobles; después de la revolución realizada por los burgueses, el pago seguía siendo realizado por los industriales pero ahora correspondía pagar tanto a los nobles como a los burgueses. Teniendo esto como antecedente podemos observar que la clase más importante de las tres mencionadas es la que se encuentra en la peor posición. Saint-Simon hará hincapié en gran parte de la obra sobre esto, debido a que, como ya mencioné en el anterior párrafo los Industriales son la condición de posibilidad para que los medios y bienes materiales (y lujos) estén al alcance de todos los miembros de una sociedad.

Por tanto, el autor dice que el hecho de que no exista esta consideración para la clase industrial es expresión manifiesta de que existe una mala organización social, el régimen industrial es el que procura la mayor libertad, tranquilidad, felicidad y bienestar social. Y no sólo es deseable este régimen industrial sino que es necesario, es decir inevitable, pues como lo afirmara el propio Saint-Simon: se está solamente en un momento de transición.

A través del trabajo de Saint-Simon podemos observar tres cuestiones diversas, por un lado nos muestra la “injusticia” social en la que viven los industriales, pues mereciendo la posibilidad de la acción política y la administración económica, se encuentran, al parecer en un estado de olvido; segundo, la justificación que realiza Saint-Simon, hacia definir a la clase industrial como la más apta para gobernar y para llevar a cabo la administración pública, debido a que esta clase se encuentra económicamente “activa”, en el sentido de que es la que hace posible el movimiento económico y la que lleva a la población la satisfacción de las necesidades (o lujos), en pocas palabras el industrial es apto para la administración de la riqueza y del bienestar social, pues él se encuentra día a día involucrado con este proceso económico de manera directa, él sabe ahorrar, invertir, decidir adecuadamente (de acuerdo a la situación) y el mismo Saint-Simon lo dice: una sociedad ilustrada no necesita que sea administrada; Tercero, Saint-Simon, como sabemos, es uno de los que observa en el proceso económico el pilar del bienestar social. Henri Saint-Simon estará a favor de promover que: los estratos de la sociedad, sean clases sociales o esferas de la vida social, deben servir a la clase industrial y a la ciencia (que a fin de cuentas ésta ayuda con Técnica y Tecnología al proceso económico)<sup>7</sup>.

De aquí podemos obtener dos enfoques, el primero sería entender la empresa de la cual Saint-Simon era partícipe y ésta es: debido a que existe una clase que se dedica a la participación directa del proceso económico, ésta **debe ser** la que administre la actividad económica de toda la sociedad; el segundo enfoque vendría a ser una crítica, es decir: ¿Por qué el actor económico debe ser el único actor político? Aunque esta cuestión sólo es más evidente (negativamente) en el contexto actual, es decir, en el que la dinámica del proceso

---

<sup>7</sup> Henri de Rouvroy Conde de Saint-Simon, *Catecismo político de los industriales*, Folio, España 2000.



económico del capitalismo neoliberal ha carcomido las demás esferas vitales de la sociedad y por ende de las relaciones humanas.

El positivismo es la vía alterna al iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, para los efectos de mi exposición el positivismo es un eslabón más en la configuración sistemática de la modernidad. En sus propuestas encontramos la justificación del *homo economicus* que domina la modernidad, más que en ningún otro sitio, en el positivismo filosófico se percibe el viraje que la subjetividad moderna emprende en el siglo XVIII. En el positivismo encontramos una antropología política que entiende al hombre bajo los principios del progreso y la civilización, bajo una perspectiva que apunta y señala a la internacionalización de una concepción antropológica y cultural que encaja bien con un paquete de derechos transversales a la cultura y acordes al modelo económico del industrial.

Estos elementos característicos son evidentes en el principal antecedente del positivismo: Saint-Simon. Existe una pregunta vertebral a la obra de Saint Simon que por sí misma podría darnos cuenta del matiz económico que integra el proyecto del enigmático filósofo francés que, como ya se sabe, ha peleado junto a Lafayette en la guerra de independencia norteamericana:

¿Qué es un industrial? Ante la cual responde:

...un industrial es un hombre que trabaja en producir o en poner al alcance de la mano de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios medios materiales de satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Conde de Saint-Simon, *op.cit.*, p. 37.

Según Saint-Simon, la clase de los industriales es la clase de los hombres productivos tales como un cultivador, un criador, un doméstico, un fabricante de zapatos, un cerrajero, un negociante, un marino. De esta manera el trabajo productivo será entonces, para Saint-Simon, el criterio a partir del cual puede ser reconocido un industrial. Esta pregunta integra en sí misma la vertiente específica que seguirá la filosofía saintsimoniana así como la obra de su alumno más destacado Augusto Comte.

Saint-Simon comienza *El catecismo político de los industriales* definiendo su categoría principal: el industrial y su papel rector en la sociedad del siglo XIX. Sin embargo, no hay elementos ni argumentativos ni documentales ni estadísticos que respalden su aseveración, en este sentido su metodología sigue siendo deductiva y quizá exista una confianza excesiva en la calidad epistemológica de la experiencia y la observación.

Resulta por demás desconcertante, pues ya en el trabajo citado ha dejado en claro que: “la finalidad de nuestro trabajo es sustituir por hechos los razonamientos de los metafísicos, por consiguiente, vamos a recapitular la formación, la existencia y los últimos trabajos de la clase intermedia que tan preciosa se nos antoja”<sup>9</sup>

La metodología de Saint-Simon es una metodología comprometida con los ideales ilustrados de la Enciclopedia y, sobre todo, D’Alembert en su posición con respecto a la universalidad del conocimiento. La cita nos revela, a su vez, la profunda cercanía y la enorme colaboración que De Rouvroy mantenía con sus discípulos: Augustin Thierry y Auguste Comte.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 50

Sin embargo, para Saint-Simon la distancia que la ciencia –ya sea social o natural- y la filosofía guardan en su época no estaba zanjada todavía, él se asume como filósofo bajo el siguiente programa:

...para nada debe asombrar el que los filósofos inventores hayan llevado una vida bastante agitada... El único medio para realizar progresos positivos en la filosofía es el de realizar experiencias. Las más capitales de entre las experiencias filosóficas son aquellas que nos llevan sobre acciones... el hombre que se entrega a las investigaciones de alta filosofía debe, durante el transcurso de sus experiencias, cometer muchos actos que puedan ser llamados locuras.<sup>10</sup>

La programática filosófica de Saint-Simon es por demás precisa, pues, prescribe una serie de acciones necesarias a seguir si se pretende dar “un paso capital en la filosofía”.

Entre los requerimientos encontramos: llevar una vida original y activa; adquirir conocimientos de todas las teorías y todas las prácticas; recorrer todas las clases sociales y someterse a las relaciones más dispares posibles; por último, hacer buen uso de la vejez que se constituye como un periodo sintético donde las observaciones serán resumidas hasta establecer principios.

El hombre que ha observado esta conducta es aquel a quien la humanidad debe conceder más alta estima; es aquel a quien debe tener como el más virtuoso porque él ha sido

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 30.

quien ha trabajado más metódicamente para el progreso de la ciencia, única y verdadera fuente de sabiduría.<sup>11</sup>

Acaso encontramos aquí una contradicción en Saint-Simon, pues bien ha dejado en claro que “El trabajo es la fuente de todas las virtudes”. Este es otro elemento más para abonar la ambigüedad del Catecismo. Si bien podría decirse que el filósofo-científico es un industrial y que su trabajo produce cambios pacíficos y mejoras en la sociedad. Saint-Simon lo ha dejado ya bien claro:

Todos los industriales reunidos trabajan para producir y poner al alcance de la mano de todos los miembros de la sociedad todos los medios materiales para satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos, y forman tres grandes clases que se llaman los cultivadores, los fabricantes y los negociantes.<sup>12</sup>

Sobra decir que la clase industrial pensada por Saint-Simon es la más importante de la sociedad, su rango es el primero y de mayor importancia, pues, puede subsistir por sí sola, presindiendo de todas las otras clases, con su propia fuerza y trabajo. Las otras clases sociales deben su existencia a la clase industrial “realizándose todo por la industria, todo debe hacerse para la industria”.<sup>13</sup>

Tristemente, para Saint-Simon, en la sociedad de su tiempo la clase industrial no ocupa el lugar que le corresponde de acuerdo con lo que “quieren

---

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>13</sup> *Idem.*

los progresos de la civilización”<sup>14</sup>. Saint-Simon puntualiza a este respecto que la preminencia de la clase industrial no es un gusto intelectual suyo, sino, lo que establece el gusto del progreso de la civilización. El mundo posrevolucionario francés no hacía justicia a la clase industrial, así:

...la clase industrial, debido a la actual organización social está ocupando la última de todas. El orden social concede todavía más consideración a los trabajos secundarios e incluso a la inactividad, que a los trabajos más importantes, los de utilidad más directa.<sup>15</sup>

De aquí el tenor de los escritos del filósofo francés: trabajos, programas, jornadas e incluso catecismo. En todos ellos se refleja una opción por la actividad política de las ideas, su función social es retratada por la modalidad del escrito Saint-Simoniano y se palpa en toda su obra. En este sentido, su *opus* está orientado teleológicamente de la siguiente manera:

“Nos proponemos indicar a los industriales los medios para que aumente en un máximo posible su bienestar; nos proponemos hacerles conocer los medios generales que deben utilizar para acrecentar su importancia social.”<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> “os equivocáis; lo que nosotros deseamos o, mejor dicho, lo que quieren los progresos de la civilización, es que la clase industrial sea constituida la primera entre todas las clases; que las otras clases le estén subordinadas” en: *op. cit.*, p. 52.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 38.

Se apela, como sujeto político por excelencia, a la clase industrial (también como sujeto histórico), su móvil será aumentar su bienestar y su importancia social. Pero ¿Cómo pueden lograr los industriales semejante empresa?

De Rouvroy señala dos elementos necesarios para llevar a cabo este proyecto político:

“Por una parte, presentaremos a los industriales el cuadro de su verdadera situación social... por otra parte, les trazaremos la marcha que deben seguir para situarse en el primer rango, bajo el aspecto de la consideración y del poder.”

Estos elementos serán alcanzados a través de medios pacíficos, perfilando así uno de los rasgos característicos de la filosofía social del conde de Saint-Simon. Para actuar política e históricamente debemos echar mano de los medios de discusión, demostración e incluso la persuasión para llevar a cabo un cambio social, pues, el carácter dual del poder es bien conocido por Saint-Simon gracias a los horrores de la Revolución Francesa. De esta forma, el poder resulta dual y en todo momento vemos esta confrontación entre el poder que edifica y el mismo poder que destruye. Por lo tanto;

“Lejos de predicar la insurrección y la revuelta, presentaremos el único medio que puede impedir la violencia con la cual podría verse amenazada la sociedad, y a la cual escaparía difícilmente, si la potencia industrial continuase su pasividad en medio de las facciones que se disputan el poder... la tranquilidad pública no podrá ser estable mientras los

industriales más importantes no se encarguen de dirigir la administración de la riqueza pública.”<sup>17</sup>

Se puede percibir ya el espíritu positivista en la posición casi utópica de salvación de la sociedad a partir de la clase industrial. En un primer momento se caracteriza a la clase industrial como la vía de salida de la violencia que pudiera amenazar a la sociedad y, en segundo lugar, vemos una caracterización de la clase industrial como ejecutivo de la administración pública. Así la clase industrial es potencia y orden, fuerza y razón, en un alegre binomio que subraya el carácter utilitario que el positivismo implica.

Lo político aquí es paliado por la economía de corte ilustrado, un ejercicio económico de lo político en donde una racionalidad utilitaria responde a la dificultad política, un gobierno mínimo y económico es el que tiene en mente Saint-Simon y sólo puede ser conducido por los industriales, pues, de entre todos los miembros de la sociedad son ellos quienes más pruebas (históricas) han aportado en términos de una administración positiva. Las pruebas que se barajan son el éxito que los industriales han obtenido en sus propios negocios. De tal manera,

...el único medio de satisfacer, bajo estos distintos aspectos, los deseos de la mayoría. Consiste en conceder a los industriales más importantes la dirección de la fortuna pública; porque los industriales más importantes son los más interesados en el mantenimiento de la tranquilidad, son los más interesados en la economía de los gastos públicos; también son los más interesados en la limitación de lo arbitrario; por último, los industriales más importantes son, entre todos los miembros de

---

<sup>17</sup> *Idem.*

la sociedad, aquellos que han dado pruebas de la mayor capacidad en administración positiva.<sup>18</sup>

En suma, las ventajas de la dirección de la fortuna pública bajo el encargo de los industriales son cinco, a saber:

- a) Satisfacción de los deseos de la mayoría; aunque Saint-Simon no lo argumenta puede verse aquí *in nuce* el principio utilitarista por excelencia: la felicidad para el mayor número.
- b) El mantenimiento de la tranquilidad gracias a que los industriales gobiernan barato;
- c) Economía en los gastos públicos; con miras al provecho general y no de la burguesía.<sup>19</sup>
- d) La limitación de lo arbitrario; casi puede leerse de lo político en el sentido tradicional y en mayor medida del feudalismo y la hegemonía de la nobleza y la burguesía.
- e) Capacidad en la administración positiva debido al éxito que en sus propias empresas han alcanzado.

A todas luces puede entenderse que la solución es económica, antes que política, una minimización del Estado y sus estructuras y una preminencia de la actividad económica que en su propio desarrollo generará paz, orden y beneficio para todos. De tal manera que esta nueva subjetividad, que emerge plena ya en el siglo XIX, necesita una serie de facultades para actuar de manera ubicua

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>19</sup> La resistencia de Saint-Simon a ver en la Revolución francesa un cambio hacia buen puerto es clara al menos en dos momentos: “la clase intermedia se transformó entonces en la primera clase; y resulta muy curioso observar la conducta que manifestó cuando se hubo adueñado del poder supremo.” Saint Simon, *op. cit.*, p. 51.



sobre la faz de la tierra, los derechos humanos serán el eslabón perfecto para esta subjetividad que pretende actuar a escala global.

La vía política estaba agotada en su ir y venir de revoluciones, los antiguos moldes de la política y el derecho mismo debían cambiar pues el siglo naciente había presentado ante ellos una serie de problemáticas nunca antes vistas. En un intento por demostrar la inutilidad del antiguo esquema de la política Saint-Simon señala:

...de sus filas sacó un burgués al que hizo rey; a aquellos de entre sus miembros que habían desempeñado el principal papel en la Revolución, dio títulos de príncipes, duques, condes, barones, caballeros, etcétera; creó mayorazgos a favor de los nuevos nobles: en una palabra, rehízo el feudalismo en su provecho.<sup>20</sup>

Y en un segundo momento insiste el filósofo francés:

...El partido liberal siempre ha tenido y siempre tendrá por directores a las clases intermedias. Ahora bien, dichas clases, habiendo sido engendradas por la clase feudal, poseen la naturaleza del feudalismo; por ello, necesariamente, deben tender a la reorganización del feudalismo en provecho propio. La verdadera divisa de los jefes de dicho partido es: quítale de ahí, que me ponga yo. Su fin aparente es la supresión de los abusos; su fin real, explotarlos en provecho propio.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 58.

De esto resulta un cuadro más bien complejo en cuanto a la disposición del poder en una sociedad regida por los industriales, si bien el pacifismo es su rasgo más característico, los industriales se inclinan más hacia la izquierda, debido a la irrenunciable igualdad que exigen, por demás contraria a la nobleza.

Se percibe una caracterización política de los industriales idealizados (utópicos). A pesar de todo es necesario resaltar la profunda confianza que el conde de Saint-Simon concede a la clase industrial, llegando incluso a afirmar la existencia de un *principio industrial* que bien serviría de *canon* de conducta a la sociedad entera, un principio que combine y concilie los intereses de la sociedad, tal como si de un negocio mercantil se tratara.

...el principio industrial; no quieren obedecer más que a las combinaciones que concilian los intereses de las partes contratantes; piensan que la riqueza pública debe ser administrada en interés de la mayoría; sienten horror por los privilegios y los derechos de nacimiento, exceptuando únicamente a la realeza; en una palabra, tienden al establecimiento de la mayor igualdad posible...<sup>22</sup>

El gran cambio social será realizado, pues, gracias a cuatro elementos que Saint-Simon destaca en los industriales:

- 1) Su superioridad numérica.
- 2) Su superioridad pecuniaria, basada en el hecho de que ellos son quienes producen todas las riquezas.
- 3) Su superioridad en cuanto a la inteligencia puesto que sus combinaciones contribuyen mayormente a la prosperidad pública.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 50.

- 4) Su superioridad administrativa basada en su calidad moral en la dirección de las finanzas.

Es un hecho para Saint-Simon que la fuerza de los industriales radica en esta cuádruple superioridad, aunque la ciencia política actual y otros grandes filósofos como Marx sostendrán una opinión distinta con respecto a los industriales y a la caracterización misma de las clases sociales.

La teoría de juegos ha demostrado que una numerosa congregación de individuos no necesariamente es más fuerte que una pequeña, debido a la capacidad de organización, movilización, ideologización, etc. Por su parte, los economistas y, en general casi cualquier persona, desconocían del hecho que parece evidente a Saint-Simon que la clase de los industriales sean poseedores de la más grande riqueza. Bien valdría la pena profundizar en el aspecto de la supuesta superioridad intelectual pues en el texto del catecismo no es fácil detectar los argumentos necesarios, pese a que el filósofo francés apela a la frecuencia de sus combinaciones no queda claro bien a bien a qué se refiere.

A pesar de todo, las convicciones empíricas que vemos en la clase industrial descrita por Saint-Simon nos revelan un hecho que parece no haber pasado desapercibido para él mismo: su carácter profundo de transitoriedad.<sup>23</sup>

En el contexto mismo de la restauración francesa, teniendo a la vista la triste secuela de la Revolución, Saint-Simon toma partido por los industriales para llevarlos a la historia, quiere conducirlos hasta el lugar que merecen debido a su marcada superioridad:

---

<sup>23</sup> Saint-Simon afirma en su resumen: “la época actual es una época de transición.” *op. cit.*, p. 53.

...somos nosotros los audaces mortales que realizarán dicha empresa: Nosotros seremos quienes nos propondremos elevar a los industriales al primer grado de consideración y poder.<sup>24</sup>

Así también en Augusto Comte encontramos el proyecto de mejorar la sociedad a partir de una rehabilitación de una auténtica *ciencia social* que superará los estrechos moldes de la acción política institucional, hay en Comte un decidido rechazo por aquellos grupos intermedios entre el Estado y la familia, éste carácter le dará un tono profundamente pedagógico a la obra del filósofo francés.

El pensamiento de Comte es influenciado por otros grandes filósofos de la Ilustración francesa: Jacques Turgot y su idea de progreso propuesta en el *Discurso sobre la historia universal*, de 1750. En este breve discurso Turgot sostiene como tesis general que el adelanto del hombre en el conocimiento de la naturaleza iba acompañado de una gradual emancipación de la mentalidad con respecto a conceptos antropomórficos.

Turgot suponía que el proceso de emancipación mental pasaba por tres momentos:

- 1) Los fenómenos son atribuidos por el hombre a seres invisibles.
- 2) Los fenómenos naturales son explicados a partir de expresiones abstractas. (esencia, facultad)
- 3) Intentan dar una explicación matemática y una comprobación empírica a las relaciones mecánicas de los cuerpos.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 54.

La segunda gran influencia es el Marqués de Condorcet quien desarrolla una de las nociones de progreso que Comte habrá de explorar a lo largo de su obra. A partir de su *Ensayo histórico sobre los progresos de la razón humana*, Condorcet postula el progreso de la humanidad a partir de “edades” y plantea la posibilidad de un estudio científico que previera y promoviera el progreso. Su supuesto es que para constituir este estudio científico y elaborar “leyes” del progreso humano, hay que hacer la historia de los grandes grupos humanos y dejar de lado la historia de los grandes individuos o héroes.

Estas convicciones serán, junto con la profunda imbricación de la obra de Saint-Simon, el telón de fondo del quehacer filosófico de Auguste Comte. Su alegato en favor de una filosofía positiva que fuera capaz de mejorar la sociedad, para este proyecto la filosofía debía romper el molde, hermanarse con otras ciencias que le permitieran formular un “Sistema de leyes” que gobiernen a la sociedad (véase la evidente sustitución con respecto a un ejercicio político tradicional). Sus supuestos son:

- a) La moral y la política serán ciencias positivas (economía política)
- b) Las leyes individuales tienden hacia una ley general que lo abarca todo
- c) La ciencia es el nuevo poder espiritual (El rasgo pedagógico político de la ciencia positiva)

Todas son ideas que difícilmente pueden pasar desapercibidas al joven secretario del extravagante Conde de Saint-Simon (1813) El énfasis de la aventura positivista iniciada en los comienzos del siglo XIX está dado en la vocación científica que enlaza estos presupuestos. La colaboración Comte-Saint-Simon en el periodo 1817-1823 torna difícil la correcta inteligencia de sus aportes originales, llegando incluso hasta el punto de constituir el imborrable punto más alto en la labor de ambos pensadores, la obra titulada *Plan de las operaciones científicas necesarias para la reorganización de la sociedad* del año 1822.

A pesar de todo, en 1823 los dos pensadores rompen su sociedad y los ataques mutuos echan abajo una de las más grandes colaboraciones de la filosofía francesa. Como es palpable en el prólogo de 1851 Comte no vacila en delimitar su estrecha colaboración y deuda intelectual con respecto a Saint-Simon:

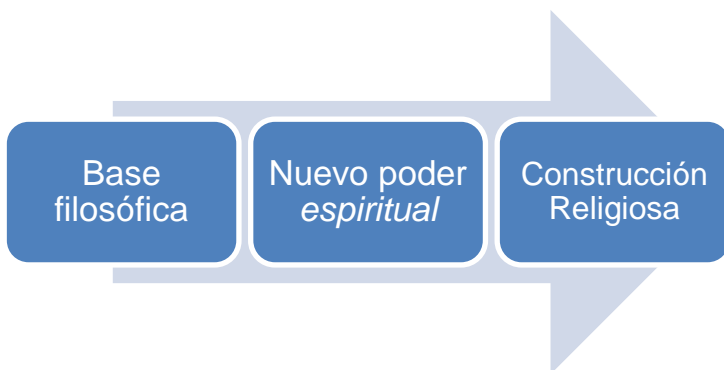
...el apéndice debe abarcar sólo aquellos opúsculos que caracterizaron gradualmente mi dirección general, descartando los escritos prematuros que inspiró la funesta vinculación en que se realizó mi espontáneo comienzo.<sup>25</sup>

Como ya señaló, el fondo que agrupa los destinos del positivismo puede encontrarse en un folleto publicado por Saint-Simon en 1813 y en el estremecedor hecho de que el maestro encargara estos primeros ensayos a Comte al menos en sus líneas generales.

En el prólogo a *Los primeros ensayos* de Augusto Comte también puede distinguirse el orden sistemático donde señala la continuidad entre su propuesta política y su filosofía, a decir verdad, Comte piensa que la filosofía positiva es la base para una política positiva en incluso para una nueva religión universal que por ende responde a una necesidad de prerrogativas universales.

---

<sup>25</sup> Augusto Comte, *Primeros ensayos*, FCE, México 1992, p. 3.



El mismo Comte presenta el recuento de los trabajos que contiene el opúsculo:

- I. Escrito en 1819 muestra ya la comunicación de la separación de los poderes (21 años)
- II. Primer esbozo de la concepción del pasado moderno, donde ya se distinguen los movimientos positivo y negativo que caracterizan a la revolución occidental, así como la importancia política de la centralización del poder.
- III. Comte señala el descubrimiento de las leyes sociológicas para el año 1822 y la final conexión entre lo científico y lo político.
- IV. Intenta demostrar la tendencia necesaria de la sociedad hacia una configuración espiritual de la autoridad de acuerdo con una filosofía científica. Tal como queda de manifiesto en el prólogo:

Una demostración suficiente de mis dos leyes fundamentales precede la apreciación general de la marcha continua de la humanidad hacia la reorganización del poder teórico.

- V. Expone la división filosófica y social de los dos poderes elementales.
- VI. Presenta la transición de los comienzos sociales de Comte hasta el curso de 1826.

Comte analiza el problema del conocimiento político, sus accesos y sus obviedades hacen urgente determinar una verdadera ciencia política. Comte parte negando su inmediato acceso al campo de lo político y reduciéndolo a la mera opinión política e incluso a la naturalidad del deseo de lo político. Lo importante es distinguir que no hay una primacía por el conocimiento de lo político, pues los condicionantes del mismo, no están en el sujeto que conoce sino en la metodología de conocimiento.

De fondo se tematiza una problemática que desborda los límites del opúsculo: la opinión y el deseo en sí mismo como objeto de indagación política y científica. Es problemático aquello que los ciudadanos opinan, tan es así que es necesario el surgimiento de una ciencia que mida, clasifique y ordene la opinión pública, subyace en ella un valor científico para generar acciones. Esto se puede observar de manera rudimentaria en la primera consecuencia:

...existe más uniformidad en las voluntades políticas de una nación de los que acostumbra imaginar...<sup>26</sup>

De este modo el cruce opinión/deseo se convierte en un móvil de la acción pública, que debe ser determinado científicamente a través de la mediación de los “escritores” (conocedores de la política) quienes determinarán aquello que la opinión pública indica, pues “...sería absurdo que la masa quisiera razonar sobre ello.”<sup>27</sup>

Comte señala en este sentido la programática de la acción pública desde la perspectiva de la generación del conocimiento político:

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>27</sup> *Idem.*



La opinión debe desear, los escritores proponer los medios de ejecución y los gobernantes ejecutar. Mientras no se hayan diferenciado estas tres funciones existirán, en grado mayor o menor, la confusión y la arbitrariedad.<sup>28</sup>

Se alcanza a percibir una convicción de que el intelectual-escritor juegue un papel orgánico, comprometido en la mediación entre el ciudadano y la autoridad ejecutiva. Según Comte el hecho de que la política no sea vista como un ámbito científico puede atribuirse a la mala administración de opiniones y deseos, para que la política llegue a ser científica es necesaria la sumisión que se le debe a la razón.

Poder espiritual (teológico)  
Poder temporal

} La marcha de la civilización urge su remplazo.

Toda la argumentación gira en torno a este hecho necesario, ante el cual, Comte apunta dos observaciones:

- 1) "...esta doble organización se ha efectuado en poco tiempo y sin muchas dificultades porque se había preparado gradualmente durante los setecientos u ochocientos años que había transcurrido desde el origen de los poderes..."<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 15.

- 2) "...merece ser señalada la coincidencia de los dos poderes en lo que se refiere a la época de su origen y a la de su definitiva constitución."<sup>30</sup>

El poder feudal (militar) —————> Capacidad industrial

Comte problematiza este tránsito a partir de la adquisición de riquezas y el modelo económico y social que implican, éste será de fondo el modelo legitimatorio de una nueva ideología jurídica acerca del capitalismo, el modelo de propiedad privada, el individualismo y la competencia como paradigma de la acción privada. La liberación de los municipios ha sido fundamental para este propósito y las consecuencias de este pasaje apenas pueden ser señaladas.

Comte presenta una antropología positiva en sus líneas generales, en este apartado el hombre aparece como un ser bueno que utiliza el poder tan sólo como medio, no por amor al dominio sino por mera comodidad. Es interesante que el hombre descrito por Comte es perezoso y pretende hacer que los demás trabajen para procurarle bienestar, antes que cooperar en el trabajo.

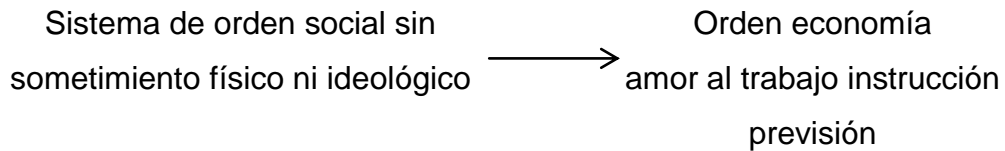
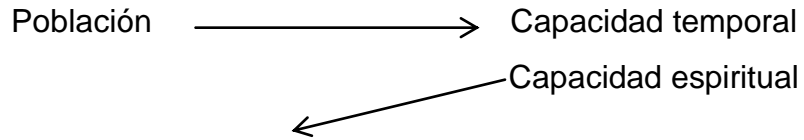
Deseo de mandar  
(Dominio perjudicial) —————> Deseo de hacer y deshacer  
la naturaleza a nuestro gusto  
(Dominio útil)

Inteligencia pasiones —————> Perfeccionamiento moral.

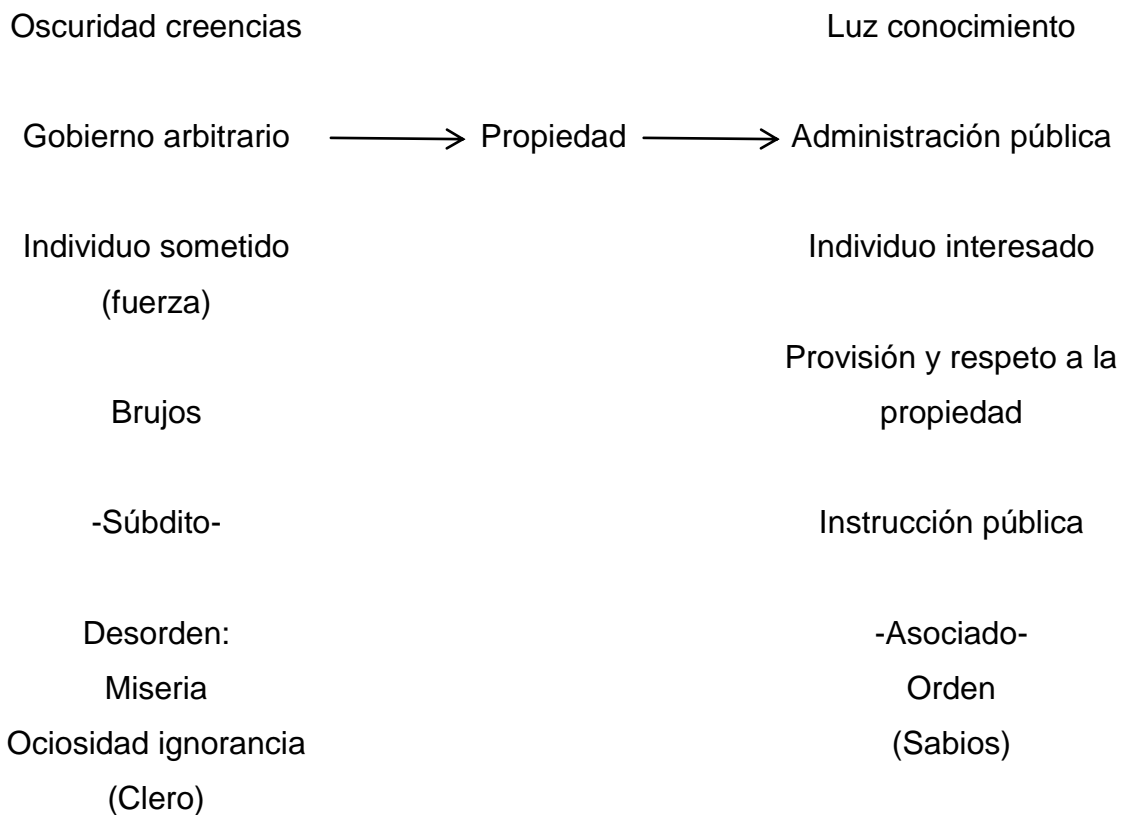
---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 16.

Existe, pues, un trabajo político-moralizante sobre la sociedad:  
(publicitación, privado)



La propiedad surge como catalizador moral, en una posición ventajosa se erige como el punto de entrada hacia la nueva sociedad.



De tal modo el positivismo en sus pilares históricos: Saint-Simon y Comte, quedaron sentadas las bases de un horizonte de significación cultural profundamente orientado por la economía; la producción y el capital ya consolidados después de la primera revolución industrial. Si bien, sus intenciones radicaban en una supuesta reorganización de lo social, son ellos quienes justifican teóricamente el andamiaje cultural que exige al derecho en niveles nunca antes vistos y que, de igual manera, impactará sus formas y sus contenidos de una manera nunca antes vista.

El proyecto de los grandes positivistas apuntó siempre hacia un marco internacional donde la racionalidad productiva y científica tuviera un mejor desarrollo bajo el concepto de progreso tan importante a su visión social y civilizatoria. Las palabras de Justo Sierra bien pueden sintetizar los postulados de este positivismo de Saint-Simon y Comte –aplicados a la urgencia de la situación de un México que no atina a consolidarse debido a los conflictos bélicos que marcan su historia- de la siguiente manera: “Colonización, brazos y capitales para explotar nuestra gran riqueza, vías de comunicación para hacer circular, tal era el *desideratum* social; se trataba de que la República (gracias principalmente a la acción del Gobierno, porque nuestra educación, nuestro carácter, nuestro estado social así lo exigían) pasase de la era militar a la industrial.”<sup>31</sup> De tal modo, evalúa Justo Sierra las necesidades históricas de un país que pretende evolucionar hacia los parámetros internacionales en materia de industrialización, la clave es obvia –como lo es en todo el positivismo- el mandato de orden y progreso sólo puede generarse con educación, en este caso se trata de una educación que reduce al hombre a su carácter productivo e industrial y que esta dominada por el espíritu científico tantas veces pregonado por la clase política del más rancio porfirismo mexicano. Nuevamente refiero las palabras de Gabino

---

<sup>31</sup> Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, Porrúa, México 1986, p. 259

Barreda, quien concluye su oración cívica en una alusión frontal al positivismo, con la confianza de su capacidad política y como perspectiva para una nación en proceso de consolidación como bien lo era México en el siglo XIX:

“Conciudadanos: que en lo de adelante sea nuestra divisa LIBERTAD, ORDEN Y PROGRESO; la libertad como MEDIO; el orden como BASE y el progreso como FIN; triple lema simbolizado en el triple colorido de nuestro hermoso pabellón nacional, de ese pabellón que en 1821 fue en manos de Guerrero e Iturbide el emblema santo de nuestra independencia...”<sup>32</sup>

Recordemos, también, como un elemento más que abona en el reconocimiento de la importancia del positivismo en México, que las jóvenes generaciones de intelectuales mexicanos que buscaban una transformación del país desde las últimas décadas del siglo XIX confiaban en la ideología positivista y sus capacidades de movilización social y política, el mismo Ramos reconoce: “El espíritu revolucionario de Francia ofrece a la juventud avanzada de México los principios necesarios para combatir el pasado. Contra la opresión política, el liberalismo; contra el Estado monárquico, la república democrática; contra el clericalismo, el jacobinismo y el laicismo. El grupo más inteligente y activo de la sociedad mexicana se propone utilizar la ideología francesa como arma para destruir las viejas instituciones.”<sup>33</sup> Para Latinoamérica, y para México en particular, el positivismo es historia y actualidad, el Derecho mexicano no puede ser entendido más allá de su histórico positivismo; sin embargo, esta influencia va más allá hasta la configuración misma de la infraestructura nacional, es decir, en el trazado y planeación de nuestras ciudades, carreteras, medios de comunicación y en infinidad de elementos esenciales para la vida de nuestra

---

<sup>32</sup> Barreda, Gabino, *op. cit.*, p. 23.

<sup>33</sup> *Eph*, p. 42.

nación que todavía hoy seguimos utilizando muchas veces sin conocer sus antecedentes porfiristas.

## 1.2 La educación en México y los grandes pilares de su institucionalización

*Los Sentimientos de la Nación*, redactados por José María Morelos en 1814, en su numeral 12º establece que las leyes deben contribuir a alejar la ignorancia del pueblo mexicano, marcando así una tendencia que, desde ese momento será una constante en la historia de México. La importancia del documento presentado por Morelos radica en el hecho de que se constituye como el punto de partida para la constitución política de 1824 y los principios que la rigen, de tal manera que los legisladores de dicho documento tomaron muy en serio las exigencias plasmadas por Morelos diez años antes en un contexto de inestabilidad política y de ausencia de un proyecto nacional en términos educativos. Cabe señalar que esta situación propiciaba una fuerte presencia de los modelos educativos religiosos que cubrían de una manera intermitente las carencias de una política nacional. Los modelos conventuales, las escuelas de amigas, escuelas municipales y las así llamadas escuelas de párvulos. A todas luces el panorama de la educación en un Estado mexicano en transformación política era realmente lamentable cuando es pensada desde la perspectiva de las mayorías<sup>34</sup>.

Así pues, el Acta Constitutiva de la Nación Mexicana se publica en enero de 1824 y puede entenderse como el primer documento de México independiente que regula de una manera directa la educación, estableciendo su obligatoriedad y

---

<sup>34</sup> En 1822 la Compañía Lancasteriana –creada en 1822 por Agustín Buenrostro- se concentrará en la enseñanza de las primeras letras y puede comprenderse como el intento de la iniciativa privada por promover y desarrollar la educación en México, teniendo como principal destinatario a los niños pobres.

su importancia para el desarrollo cultural del país. José María Luis Mora (en 1833 plantea una serie de reformas en el Colegio de San Ildefonso) y Valentín Gómez Farías (Racionalización de los recursos) pretenden crear una Administración central de la educación en México y así dar impulso a la instrucción pública.

Por otra parte, la educación elemental se perfila como el instrumento ideal para combatir el rezago, Manuel Baranda en 1843 propone una reforma para la modernización y la secularización educativa a partir del régimen centralista que en ese momento estaba en boga. En 1855 Benito Juárez ocupa el cargo de Ministro de Justicia y Guillermo Prieto comienza la redacción de las *Leyes de Reforma*, con una convicción abiertamente laica y gratuita, fundamentada en la razón frente a los modelos eclesiales. De tal forma, el día 5 de febrero de 1857 la Constitución liberal mexicana establece en su artículo 3º una enseñanza libre y laica en los establecimientos oficiales, como una estrategia para consolidar a México como nación independiente frente a la presencia negativa de las prácticas de la Iglesia católica. El citado artículo dispone:

La enseñanza es libre. La ley determinará qué profesiones necesitan título para su ejercicio, y con qué requisitos se deben expedir (sic).<sup>35</sup>

Cuando Ignacio Ramírez es electo (1861) Ministro de Instrucción Pública en el mandato de Juárez, se convierte en uno de los liberales que más impulsaron la educación en su carácter público, gratuita, obligatoria y laica tanto para hombres como para las mujeres.

Por su parte, Manuel Silicia, ministro de instrucción bajo el Imperio de Maximiliano (1863-1867), siguió los principios de un liberalismo que pretendía un

---

<sup>35</sup> Tena Ramírez, Felipe, *Leyes Fundamentales de México*, pp. 607.



desarrollo y consolidación de la educación en México a través de un modelo francés, es decir, con una apuesta clara por la capacitación técnica impartida en Liceo e Institutos.

### 1.2.1 Gabino Barreda y Justo Sierra

“Nuestra ambición sería que en esa Escuela se enseñase a investigar y a pensar, investigando y pensando, y que la sustancia de la investigación y el pensamiento no se cristalizasen dentro de las almas, sino que esas ideas constituyesen dinamismos permanentes traducibles en enseñanza y en acción...”

Justo Sierra, *discurso de inauguración de la Escuela de Altos Estudios.*

Una vez derrotado Maximiliano el 18 de julio de 1867, las Leyes de Reforma se ponen en marcha y el gobierno juarista designa una comisión para restablecer la instrucción pública comandada por Gabino Barreda que pretendía paliar el grave rezago en materia educativa a través de los ideales de una educación laica y uniforme. En diciembre de 1867 se publica la Ley Orgánica de la educación Pública impulsada por Gabino Barreda. La aplicación de los programas de instrucción pública fundado en los ideales del positivismo chocó con la realidad de un país donde los estudiantes, en el mejor de los casos, eran también campesinos que dividían sus jornadas entre trabajo y estudio. Será con Sebastián Lerdo de Tejada (1872) que se configure de una manera más clara el proyecto de una instrucción *ad hoc* a la realidad mexicana y por fin una

educación pública, laica y gratuita en nuestro país, todo a través del reconocimiento del rango constitucional de las *Leyes de Reforma*.

Uno de los momentos más importantes al interior de la historia de la educación en México es el día 5 de Mayo de 1877, Porfirio Díaz se convierte en presidente de la República mexicana<sup>36</sup>. En ese mismo contexto Ignacio Manuel Altamirano y Joaquín Baranda, Ministro de Justicia e instrucción pública en 1887, fundan la primera Escuela Normal en México, institución que promoverá el desarrollo de la pedagogía en México. En el periodo que va de 1889 a 1891 se organiza por primera vez el Congreso Nacional de Instrucción Pública, evento en el cual se problematiza la viabilidad ética de una educación laica en su papel de formación de ciudadanos respetuosos de la ley y con una clara voluntad cívica, sin la necesidad de una dependencia de los esquemas religiosos existentes en la época. Asimismo, se enfatiza la importancia de la educación básica y en la figura del niño como principal sujeto de los marcos educativos planteados por el gobierno.

El liberalismo mexicano –fusionado con los ideales del positivismo- fue el eje de la política educativa del periodo porfirista que postulaba los valores del orden y el progreso como los valores rectores de la educación pública propia de un país que se abría a la modernidad.

Por su parte, Justo Sierra se hace cargo de la Instrucción Pública mexicana en 1901. Posteriormente en 1905 se forma la Secretaría de Instrucción Pública como un ente autónomo que concreta los esfuerzos por institucionalizar la educación en México. El auge de la educación preparatoria es marcado bajo el mandato de Sierra en la Secretaría. Justo Sierra insiste en la unidad entre la

---

<sup>36</sup> Para ese momento la intelectualidad mexicana estaba gobernada por la corriente del Modernismo, donde destacan Salvador Díaz Mirón y Manuel Gutiérrez Nájera.

educación preparatoria y la educación universitaria que, en este caso, quedarían bajo la regulación de la Secretaría de Instrucción Pública, labor que tiene lugar en 1910 con la inauguración de la Universidad Nacional. Por si fuera poco, Sierra, impulsó la creación de la Escuela Nacional de Maestros y la Escuela de Arqueología y Etnología Mexicanas.

Cabe recordar que el Partido Liberal mexicano propugnaba un conjunto de principios que pueden reconocerse en el documento titulado *Programa del Partido Liberal Mexicano*, mismo que contenía un apartado dedicado exclusivamente a la educación. Así, el título *Mejoramiento y fomento de la instrucción* señala a la letra:

- “10. Multiplicación de las escuelas primarias, en tal escala, que queden ventajosamente suplidos los establecimientos de instrucción que se clausuren por pertenecer al clero.
11. Obligación de impartir enseñanza netamente laica en todas las escuelas de la República, sean del Gobierno o particulares, declarándose la responsabilidad de los directores que no se ajusten a este precepto.
12. Declarar obligatoria la instrucción hasta la edad de catorce años, quedando al Gobierno el deber de impartir protección, en la forma que le sea posible, a los niños pobres que por su miseria pudieran perder los beneficios de la enseñanza.
13. Pagar buenos sueldos a los maestros de instrucción primaria.
14. Hacer obligatoria para todas las escuelas de la República la enseñanza de los rudimentos de artes y oficios y la instrucción militar, y prestar preferente atención a la instrucción cívica que tan poco atendida es ahora.”<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Tena Ramírez, Felipe, *op. cit.*, pp. 728, 729.

El *Ateneo de la Juventud* surge como un movimiento contestatario a las políticas del régimen porfirista. Entre los principales intelectuales que integran el Ateneo se encuentran Antonio Caso, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, entre otros que pretendían una renovación en los modelos educativos mexicanos y que, con el paso del tiempo, serán una influencia directa para Samuel Ramos, tal como queda de manifiesto en cada una de sus obras.

### 1.2.2 José Vasconcelos

En lo concerniente al Plan de Constitución presentado por el primer jefe, Venustiano Carranza, tenemos lo siguiente: “Art. 3º Habrá plena libertad de enseñanza; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, y gratuita la enseñanza primaria superior y elemental, que se imparta en los mismos establecimientos.”<sup>38</sup> Esta normativa configura el panorama educativo nacional para el momento en que Vasconcelos inicia su aventura como funcionario público.

Finalmente la Constitución promulgada el día 5 de febrero de 1917 distingue con mayor precisión una serie de principios que pondrán en marcha un verdadero programa de acción en cuanto a la educación en México. Para cuando José Vasconcelos, como Ministro de educación en el gobierno de Álvaro Obregón, emprende el proyecto de consolidación de la educación, México se encontraba en una situación de rezago, pues, los espacios educativos estaban reservados a una minoría privilegiada. En octubre de 1920 Vasconcelos presenta su iniciativa de ley para la creación de la Secretaría de Educación Pública, que será aprobada un año después, quedando Vasconcelos al cargo de la misma.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 764.

Desde el primer momento, su principal preocupación será llevar a la inmensa mayoría los benéficos efectos de una educación laica y gratuita en lo que él mismo llamará una *cruzada por la educación*. La plataforma adecuada para emprender dicho proyecto fue su rectorado de la Universidad Nacional<sup>39</sup>. Por si fuera poco y para aumentar las dificultades que impedían un proyecto educativo real, los municipios, para ese entonces, eran los encargados de la educación, situación que generaba una descentralización acompañada de la falta de control que en esa situación es lógico esperar. La federación planteada por la Constitución de 1917 apenas podía hacer sentir su influencia más allá de la capital, por tanto, Vasconcelos en su actuación política intentará superar esta situación de descentralización y conflicto. De tal forma, Vasconcelos se enfrentaba a la enorme tarea de educar a un pueblo, y para lograr este propósito tendrá que restaurar el Ministerio de educación para convertirlo en un organismo central que fuera capaz de unificar los esfuerzos en materia de educación. Queda claro que Vasconcelos desea que la educación sea un beneficio para todos los hombres sin importar su clase social. Asimismo, su convicción es educar a las masas sociales sin importar lo que ellas quieren, sino por el contrario, lo que a ellas les conviene. Sus primeras acciones como dirigente del Ministerio de Educación son: combatir el analfabetismo, multiplicar los alcances de la escuela primaria modificando sus orientaciones y, sobre todo, sus métodos<sup>40</sup>.

La publicación de *El maestro* es uno de los elementos institucionales más importantes, pues, pretendía crear una identidad entre los profesionistas de la

---

<sup>39</sup> Como una de sus convicciones figurará el lema de la Universidad Nacional que aún sigue vigente: *Por mi raza hablará el espíritu*, como un claro antecedente de los postulados de su libro *La raza cósmica* que para ese momento estaba escribiendo.

<sup>40</sup> Moncada González, Eizayadé, **Vigencia de las ideas educativas de Samuel Ramos**, *Revista del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía A.C.*, 1993, p. 21.

educación. En dicha publicación figurarían las principales noticias de los avances del magno proyecto que fuera emprendido por Vasconcelos y que a través de la revista pretendía involucrar a cada maestro en la geografía nacional.

Afortunadamente, Vasconcelos consiguió para la educación los mayores presupuestos que se hubieren dado a ese ramo de la administración en toda la historia de México. Vasconcelos aumentó en casi 50%, entre 1921 y 1923, la cantidad de edificios, maestros y alumnos de las escuelas primarias oficiales<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Blanco, José Joaquín, *Se llamaba Vasconcelos*, Fondo de Cultura Económica, México 1983, pp. 90-91.

### 1.3 la rebelión de las masas y el ambiente de *fin de siècle*

“La creciente complicación de la vida contemporánea ha tenido que dispersar la actividad humana en múltiples especialidades que alejan al individuo de su vida. El hombre parece desconocer el verdadero destino de las cosas cuando se pierde en la complacencia con la nueva técnica...”

Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*.

En la encrucijada del siglo XX la civilización occidental se enfrentará con una de las crisis más profundas marcada por las dos guerras mundiales que trajeron devastación a escala mundial de la mano de los implementos técnicos que otrora prometían orden y progreso, por si fuera poco el modelo económico del capitalismo había llevado a la humanidad, a través de la competencia desmedida, a la crisis del 29' que significó un argumento en contra del modelo y su consiguiente revisión a través de una serie de propuestas políticas de regulación.

En esta encrucijada, la filosofía se plantea el duro desafío de repensar el mundo y de generar propuestas adecuadas para salir de la crisis. Bien puede encontrarse en la fenomenología el efecto de este rechazo y una vuelta de la reflexión hacia la vida misma tan olvidada por ese entonces en favor de la técnica. Para Samuel Ramos, este es un momento de inflexión y de suma importancia, pues, su formación filosófica está marcada profundamente por la

fenomenología, tal como ocurrió para toda esa generación de filósofos mexicanos. Su evaluación respecto al ambiente provocado por una cultura centrada, en exceso, en los implementos técnicos, está fuertemente asociada con la posición general de los intelectuales de principios de siglo, el filósofo michoacano afirma al respecto:

Esta civilización contemporánea es el instrumento gigantesco de una voluntad de poderío que desde el Renacimiento es la fuerza motriz del hombre en toda la historia moderna. Por medio de la técnica científica ha extendido victoriosamente su dominio sobre la naturaleza, pero, en cambio no ha podido dominar la fuerza demoniaca de los instrumentos mismos, que al aumentar en cantidades excesivas han aprisionado al hombre en medio de una masa abrumadora.<sup>42</sup>

De esta manera, es posible sostener que las tesis centrales de la escuela fenomenológica que pueden encontrarse en Ramos giran en torno al olvido del ser y a la crítica de la técnica.

Es bien sabido que desde la obra de Descartes y a lo largo de la modernidad se constituyó una relación con el mundo *sui generis*, en aras de la claridad y la distinción habíamos de llegar al mundo a través de su representación. Es obvio, grandes sectores de la realidad quedaron condenados al rincón del olvido. El mundo se había idealizado<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> *Eph.*, p. 105.

<sup>43</sup> En este sentido José Ortega y Gasset menciona: "...Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le



Por su parte, Klaus Held, en *La crisis del presente y el inicio de la filosofía* señala:

En la opinión de Husserl y Heidegger, el olvido, ya sea del mundo-de-vida, ya del ser, se estaba preparando desde lejos, ya en los inicios griegos del pensamiento; es decir, en lo que Husserl llama la *Urstifung*, <<institucionalización originaria>> de la filosofía y de la ciencia...la ciencia moderna ha tendido un <<mantel de ideas>> sobre la aparición originaria de los acontecimientos, lo que ha cubierto esa aparición.<sup>44</sup>

Lo meramente pensado más allá de toda evidencia, este movimiento espiritual originado en el asombro griego, es lo que hace urgente un repensar el mundo-de-vida. Pues los efectos de una actividad filosófica divergente a la situación del mundo-de-vida y la idealización en su persecución de una perfección progresiva, nos conducen a un momento de *crisis*<sup>45</sup>. Una ruptura radical donde el mundo ya no es experimentado como horizonte inmediato, en el cual lo habitual se manifiesta, sino como un horizonte referencial, siempre pensado, que nos remite y nos avienta hacia un algo-más-que-lo obvio. En su origen griego, a partir de un asombro que centra su atención en lo obvio, en lo habitual, tornándolo de esta manera, en un pensamiento sobre lo no obvio de lo obvio, pues, es precisamente esto lo que lo diferencia de otros asombros  

---

considera, en cierto modo, como ilusorio.” En: *El tema de nuestro tiempo*, Porrúa, México 2002, p.17.

<sup>44</sup> Held, Klaus, *La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger*, Traducción: Gabi Haspel y Ángel Xolocotzi, Universidad Iberoamericana, México 2003, p. 15.

<sup>45</sup> *Idem*.

paralelos, aquellos no filosóficos atienden a lo extraordinario, a lo inaudito de un irrumpir en la normalidad de lo acostumbrado. El asombro filosófico no se mueve por la necesidad, sino por ese afán de perfeccionamiento de la idealización, mientras que, el asombro no filosófico está en contacto directo con lo necesario.

El pathos del *thaumazein* invita a que corresponda el aparecer, un dejar que suceda el suceso, sin embargo, el suceso queda supeditado al poder del ser humano: a la *techne*. Así en la modernidad, las técnicas de pensamiento se erigen como vehículo del suceso, que en un extraño juego de poder queda sometido a la validación de un patrón que lo constriñe y le permite manifestarse.

Cuando el suceso es mediado por las técnicas de pensamiento se baña con los aromas de la necesidad y la universalidad que, si bien lo disfrazan y maquillan en términos de medición y verificación, lo hacen alejarse de la constitución de una experiencia subjetiva inmediata. Así, nuestra experiencia del mundo queda mediatizada por un esquema que tiene su origen en el asombro filosófico, y que nos aleja de nuestra *habitualidad*, en palabras de Klaus Held "...el mundo se presenta ahora como aquello que se subtrae de nuestras posibilidades subjetivas, y con ello se rompe la correlación entre la condición de costumbre del sujeto humano y el mundo como horizonte universal"<sup>46</sup>. La *physis* se nos dice: queda sometida al patrón de la *techne*, que según Heidegger se apodera del ser.

La fenomenología hará oír su voz en este sentido, pues, para llegar a las cosas mismas es necesario poner entre paréntesis no solamente aquello considerado como meros juicios de valor, sino también, aquellas barreras intelectuales que la tradición ha construido y que impiden la manifestación del

---

<sup>46</sup> Held, Klaus, *op. cit.*, p. 28.

fenómeno<sup>47</sup>. Un recuperar lo espontáneo que permite una apertura hacia el mundo con la consiguiente ampliación del campo de experiencia y hacia las posibilidades que este encierra. Cesar Moreno señala:

...si algo constata finalmente la fenomenología es que estamos embarcados en la experiencia, arrojados al mundo, inmersos en la historia, comprometidos intersubjetivamente.<sup>48</sup>

La posición general de la fenomenología ante la crisis provocada por las ciencias europeas es denunciar enfáticamente que el ser ha sido cubierto por un manto de ideas, un manto que se tiende y se extiende a partir de un afán que, en su carácter de progresiva perfección, pretende atrapar al mundo entero a partir de una tecnificación de las ideas que le permiten soñar con la posibilidad de erigirse en dueño de la *in*-finitud.

La fenomenología nos obliga a pensar de una manera distinta, pues el mundo-de-vida ciertamente guarda infinidad de elementos dignos de asombro, ese suceder inmediato<sup>49</sup>. Así pues, partir de la fenomenología y la hermenéutica se produce un desplazamiento de la epistemología hacia la ontología. Así pues,

---

<sup>47</sup> Según Cesar Moreno: "...el fenomenólogo <<pone entre paréntesis>> no solamente aquella posición de lo real=lo independiente de nuestra subjetividad consciente, propia de la actitud natural, sino también todo aquello incorporado por el saber y que, sin embargo, no es <<dado>> en el sentido de la donación intuitiva..." En: *Fenomenología y filosofía existencial*, Síntesis, España 2000, p. 94.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>49</sup> Meditar en el sentido explicado por Heidegger en "**La época de la imagen del mundo**": "La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado." En *Caminos del Bosque*, Alianza 2001, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 63.

problemáticas, preguntas y soluciones antes descartadas vuelven a ser tomadas en cuenta, pareciera que con el siglo llegan de la mano una serie de temáticas que exigen ser meditadas<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Tomando en cuenta las palabras del mismo Martin Heidegger: “Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción.” En: *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Chile 2002, parágrafo 6, p. 50.

## **Capítulo 2**

La obra de Samuel Ramos

Samuel Ramos el personaje – La influencia de Ortega y  
Gasset – Principales preocupaciones – el tema de la  
educación

## Capítulo 2

### La obra de Samuel Ramos

#### 2.1. Samuel Ramos el personaje

“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 que el pasado se transforma en un presente siempre nuevo.”

Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Sin lugar a dudas se trata de uno de los filósofos mexicanos más importantes del siglo XX, Samuel Ramos significa la consolidación de la filosofía mexicana con una serie de temáticas originales y, sobre todo, una auténtica preocupación por lo mexicano en su expresión cultural, Ramos nació el día 8 de junio de 1897 en Zitácuaro, Michoacán y murió en el año de 1959. En casa había sido educado por la fuerte presencia de su padre, un médico culto que le infundió el amor por las letras a través del *Quijote*, o los cuentos de *las mil y una noches*, la gramática, la geografía y también las matemáticas, historia, francés e inglés. Había recibido su primera formación en el Colegio de San Nicolás, donde estudió la visión positivista en boga para entonces.

En el periodo que va desde 1910 a 1930 fue influenciado por Antonio Caso, quien había introducido a México una pluralidad de filósofos y enfoques

que contrastaban con el monolítico pensamiento positivista<sup>51</sup>. La influencia de Caso es uno de los elementos más destacados de una labor filosófica que, para entonces, ya se planteaba la necesidad de convertirse en original: una reflexión filosófica de carácter nacional y que respondiera, por la misma razón, a las problemáticas propias de nuestra situación, es decir, un pensamiento filosófico capaz de generar orden e identidad en una nación que venía saliendo de un largo periodo de conflictos e inestabilidad. En este sentido, *La raza cósmica*<sup>52</sup> (1925) de José Vasconcelos figura como un momento coyuntural para la formación de Samuel Ramos, pues, la posibilidad de una filosofía continental está planteada claramente por Vasconcelos, de esta forma, puede verse un lejano antecedente de la apuesta a favor de la originalidad que será tan importante para la siguiente generación. Las palabras de Vasconcelos harán eco en la generación que para ese entonces iniciaba su aventura filosófica, pues, *La raza cósmica* insiste de manera categórica: “Cada raza que se levanta necesita constituir su propia filosofía, el deus ex machina de su éxito.”<sup>53</sup>

En el primer capítulo del *Perfil del hombre y la cultura en México*, titulado *La imitación de Europa en el siglo XIX*<sup>54</sup>, se presenta una problematización que ocupa de una cultura de simulación, es decir, una cultura ajena y que, a todas luces, no es el resultado de una consolidación propia. Una de las divisas más importantes, desde entonces, para Samuel Ramos, y para los intelectuales de su época, será una advertencia en contra de la repetición o la mera importación de ideas. La cercanía con otros intelectuales como Max Scheler o José Ortega y

---

<sup>51</sup> Como principal crítico del positivismo, Caso es asociado con el Ateneo de la Juventud, institución fundamental para comprender la evolución intelectual de México en el siglo XX. Al respecto véase: Ibarra, Antonio, *Filosofía Mexicana en sus hombres y en sus textos*, Porrúa, México 2000, pp. 210 y ss.

<sup>52</sup> Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica*, Espasa-Calpe, México 1988, pp. 209.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>54</sup> *Eph*, pp. 19-40.

Gasset generará un ambiente crítico que puede distinguirse claramente en sus primeros escritos.

Samuel Ramos colabora con José Vasconcelos en la *Revista la Antorcha*, donde también conoce a Manuel Gómez Morín y otros jóvenes políticos e intelectuales que pensaban en un nuevo México más allá de los fracasos y derrotas del pasado, tenían como proyecto político la consolidación de una nación independiente con carácter democrático y, pensaban, que la educación era el instrumento adecuado para lograr dicha integración nacional. Ramos afirmaba al respecto sus confianzas en un país para entonces naciente: “México es un país joven, y la juventud es una fuerza ascendente”<sup>55</sup>.

La obra de Ramos puede circunscribirse dentro del *mainstream* del nacionalismo mexicano triunfante de la revolución mexicana, una generación que, por su propio derecho, se convirtió en heredera y garante de los ideales del movimiento revolucionario, cabe señalar que el ímpetu por lo nacional será compartido por filósofos, juristas, políticos, artistas, en este momento<sup>56</sup>. La principal vocación de esta generación será, pues, echar a andar un proceso de sanación después de la Revolución, se concreta así el proyecto que posteriormente se asociará con el mote de *Contemporáneos* debido a la revista que por un tiempo publicaron.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>56</sup> Bien podría distinguirse este ímpetu nacionalista en los grandes muralistas: José Clemente Orozco, Diego Rivera o David Alfaro Siqueiros, pero también en músicos y compositores como Silvestre Revueltas, Carlos Chávez o Manuel M. Ponce; la poesía de López Velarde o en las novelas de Mariano Azuela; también en la época del cine de oro e, incluso, en la filosofía. *Vid.*, Zabludovsky, Gina, *Samuel Ramos y su visión sobre lo mexicano*, p. 178.



La personalidad del filósofo michoacano es un hito en la filosofía mexicana, si bien las bases estaban sentadas por Sierra, Caso, Vasconcelos, será él quien asuma el proyecto de reflexionar en torno a la posibilidad de una filosofía mexicana en toda la extensión de la palabra, Antonio Ibargüengoitia afirma: “Si Caso, Vasconcelos y Valverde pueden ser considerados como los restauradores de los estudios académicos de la Filosofía, Samuel Ramos deberá ser considerado como el pensador que le dio la dirección definitiva y clara a la Filosofía en México, para que esta disciplina, pudiera desarrollarse armónicamente y provocara el entusiasmo que hoy en día se observa por los estudios de esta clase.”<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Ibargüengoitia, *op. cit.*, p. 219.

## 2.2 La influencia de José Ortega y Gasset

### LA VIDA COMO REALIDAD RADICAL, LA TEORÍA DE LAS GENERACIONES

En este punto José Ortega y Gasset influenció a incontables discípulos, entre los cuales destacan María Zambrano y José Gaos de manera directa, Ramos se encuentra dentro de los que habiendo leído profusamente a Ortega encontrarán en su filosofía las líneas maestras para emprender el proyecto de una filosofía original<sup>58</sup>. Habrá en ellos una preocupación en torno a la vida, lo espontáneo, la historicidad del ser humano, todos estos fueros que habían sido usurpados por una tiránica razón que reducía el mundo a sus representaciones. En fin, una preocupación por encarar los temas del tiempo propio, es decir, de filosofar comprometidamente. Ortega ya en 1923 reconocía:

*El tema de nuestro tiempo* consiste en someter a la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Sería inútil dictar dónde empieza y dónde termina la influencia del maestro en el alumno, uno vive en otro, Zambrano hace suyas las ideas, no sólo de Ortega sino de muchos otros, y en *filosofía y poesía* brillan intermitentes. Es obvio que se encuentran muy cercanos, en su rebeldía frente a una razón calculadora, voltean hacia la literatura, viven en ella.

<sup>59</sup> Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Porrúa, México 1994, p. 37.

y más aún, concluye en una de sus referencias más citadas:

En suma, tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles.<sup>60</sup>

Vivimos, según el maestro español, presos, en la *imagen* del mundo *no* en el mundo. Desde este orden de ideas, Platón habría intentado sacarnos de una caverna: sólo para meternos a otra. Hemos construido poderosos esquemas discursivos de mediación para *no* relacionarnos espontáneamente con la realidad. En medio del corto circuito, una imagen tirana del mundo que en el acomodo destierra cruelmente sendos sectores de la realidad humana al limbo de lo incierto, de lo prohibido, incluso: de la apariencia. De esta forma la humanidad irremediablemente es una humanidad reprimida, constreñida a vivir un mundo que le divide y organiza las entrañas, que le gobierna el corazón y los impulsos.

¿Qué lejos se encuentran estos primeros pasos en cuanto a la reflexión sobre lo humano de Aristóteles el filósofo estagirita, para quién el hombre era esencialmente un animal racional y político?<sup>61</sup> Asimismo, Ortega y Gasset tomará

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>61</sup> “Se admite que hay tres cosas por las que los hombres se hacen buenos y virtuosos, y esas tres cosas son la naturaleza, el hábito y la razón. [...] los otros animales viven primordialmente por acción de la naturaleza, si bien algunos en un grado muy pequeño, son también llevados por los hábitos; el hombre, en cambio, vive también por acción de la razón, ya que es el único entre los animales que posee razón; de manera que en él estas tres cosas deben guardar armonía recíproca entre sí; los hombres, en efecto, obran con frecuencia de manera contraria a los hábitos que han adquirido y a su naturaleza a causa de su razón, si están convencidos de que algún otro camino de acción les es preferible”, Aristóteles, *Política*, VII,12,1332-b. “[...] Es evidente que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o

distancia de las posiciones que piensan al hombre como partícipe de una esencia, pues, el hombre es una realidad que desborda los márgenes de una esencia fija o calculada:

Mal podría la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que también es una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento-.<sup>62</sup>

---

social; y un hombre que por naturaleza y no meramente por el azar, apolítico o insociable, o bien es inferior en la escala de la humanidad, o bien está por encima de ella [...] y la razón por la cual el hombre es un animal político en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es algo evidente. La naturaleza, efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado, y el hombre es el único entre los animales que posee el don del lenguaje. La simple voz, es verdad, puede indicar pena y placer y, por tanto, la poseen también los demás animales [...], pero el lenguaje tiene el fin de indicar lo provechoso y lo nocivo y, por consiguiente, también lo justo y lo injusto, ya que es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, al ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado” *Op. cit*, I, 1, 1253.

<sup>62</sup> Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Sarpe, Madrid 1984, p. 63. En este mismo sentido: “La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre...debemos desasirnos de todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo

La antropología filosófica, como disciplina que analiza los fundamentos de la noción de ser humano y que lo toma como punto de partida de todo conocer sobre sí mismo y sobre el mundo, aparece como resultado de dos esfuerzos filosóficos importantes: el Renacimiento y la Ilustración. Es esa vuelta a casa de la certeza del conocer lo que abrirá las puertas a una disciplina que se ocupe del mismo hombre. El abandono de las concepciones dogmáticas y escolásticas que caracterizaron a la Edad Media; donde se relegaba al hombre a la calidad de receptor de aquella revelación, donde el centro del universo y el origen de la certeza se encontraban en Dios y no en el hombre. El renacimiento primero y la modernidad después devolvieron al hombre la certeza de conocer, a través de su razón. Es por eso que a ésta época se atribuye el nacimiento de la antropología filosófica tal cual la conocemos hoy en día. Sin embargo, desde su aparición al igual que la filosofía, ha sido expresión de diversas tendencias. Algunas de ellas han llevado al extremo la adoración de la razón.

La subjetividad que se dibuja en el horizonte filosófico a partir de la filosofía de José Ortega y Gasset es una subjetividad radical: una *subjetividad encarnada*<sup>63</sup>. La importancia de la fenomenología en su referencia a ámbitos previos a la configuración del cogito de la tradición abre brechas por las cuales la tematización de lo corporal no sólo es posible sino necesaria, inminente, e incluso, urgente<sup>64</sup>. Desde el punto de vista de la filosofía política, la fenomenología abre posibilidades igualmente sorprendentes que serán tratadas con mayor detalle en el segundo capítulo.

---

humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso.” En: *Ibid.*, p. 46, 47.

<sup>63</sup> Parafraseando a Paul Ricoeur en su *Sí mismo como otro*.

<sup>64</sup> Cfr., Micieli, Cristina, *Foucault y la fenomenología, Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Biblos, Argentina 2003, p. 152.

De tal modo, el trabajo, la experiencia, el proceso necesario para mantener *lo humano* es lo que el pensador español denomina *ensimismamiento*. El hombre según Ortega es capaz de retirarse del mundo exterior y habitar su interioridad, un mundo que, ante los embates del mundo exterior, le brinda seguridad y que, a la vez es fuente de toda la actividad creadora del hombre.

El hombre que es sí mismo, que está ensimismado, es el que como suele decirse, está siempre sobre sí – por tanto, que no suelta la mano, que no se deja escapar y no tolera que su ser se le enajene, se convierta en otro que no es él.<sup>65</sup>

Según Ortega y Gasset, lo humano lucha entonces por ser reconocido, irónicamente por los propios hombres. La determinación o la indeterminación de la vida humana es el problema a resolver, es decir, si una vida humana es determinada a través de una labor, un trabajo, una experiencia específica como vida humana. Hay aquí un ámbito procesual de lo humano que remite a una comprensión diversa de la sociedad acrílica donde se piensa que *lo humano* es una calidad gratuita bajo el modelo de las facultades universales.

Acontece la ruptura, la ciencia y la razón nos traicionaron. El drama moderno con su irrealizable final feliz, arrumbó lo humano en aras de lo científico. Rubén Sanabria describe así la misma desilusión:

Se creyó que el progreso traería la felicidad y que incluso se llegaría a la supresión de todas las miserias del hombre. Y no ha sido así.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo*, Porrúa, México 1994, p. 43.

<sup>66</sup> Sanabria, Rubén, *Filosofía del hombre*, Porrúa, México 2000, p. 13.

Ortega postula: "...la vida humana, es para cada cual la realidad radical. Es lo único que tenemos y somos. Ahora bien: la vida consiste en que *el hombre se encuentra, sin saber como, teniendo que existir en una circunstancia determinada e inexorable. Se vive aquí y ahora, sin remedio.*"<sup>67</sup>

El ser humano ha sido definido de múltiples maneras, como animal productor *homo faber*, como *zoón politikón*, como *homo sapiens*, etc., pero de ninguna manera se ha agotado siquiera el planteamiento del problema humano. En ésta línea de ideas apunta el Dr. Sanabria:

Las ciencias no pueden decirnos que es el hombre. Todas ellas nos proporcionan información acerca del hombre-  
informaciones a veces muy valiosas-, pero fraccionan el objeto que estudian-al hombre-, "despedazan su unidad en trozos dispersos, aplican metodologías independientes y al final el ser humano se encuentra más confundido aún ante incitaciones contradictorias con la aureola común de su científicidad."<sup>68</sup>

Para el hombre el mundo es movimiento constante, lo estático puede parecer agresión, lo eterno llama la atención, la naturaleza nos invita a modificarla y a vencerla, no hay riesgo que sea tan grande, pues, la voluntad de trascender es una característica esencial del hombre<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo*, Porrúa, México 1994, p. 78.

<sup>68</sup> Sanabria, *op. cit.*, p. 18.

<sup>69</sup> "El hombre es afán de ser –afán de ser tal, de realizar nuestro individualísimo yo...", Ortega y Gasset, *En torno a Galileo, op. cit.*, p. 15.

El hombre sin dejar de ser cambia. Hay, pues, una “naturaleza” humana, pero no inmutable. Si se quiere que sea inmutable, séalo en buena hora, pero sólo en el nivel lógico, abstracto, pues en el nivel real, existencial, óntico –y ontológico- cambia aunque siempre dentro de los límites impuestos por Alguien que determinó que las cosas fueran lo que son y como son y no de otra manera.<sup>70</sup>

Nunca estamos completos, siempre somos el hombre desde el que construimos a ese otro hombre que queremos ser. Este hombre que se declara la guerra a sí mismo y a su entorno, que sueña con completar el proyecto de su vida viviendo, es el hombre que se reconoce como tal; y que, perdido vaga por el camino de la realización de su proyecto, mismo que jamás será satisfecho, nunca podrá ser cumplido, pues la muerte inevitablemente lo tendrá que dejar inconcluso. Pero, en esa carrera por ser otro (en esa arquitectura del destino) el hombre inevitablemente se cambiará él mismo y a su entorno.

El hombre desea porque es imperfecto, porque tiene carencia de muchas cosas. Y quiere colmarlas, satisfacerlas. Lo hace en el mundo del valor. Porque el mundo no es un conjunto de realidades para que el hombre las conozca, es una realidad que él tiene que completar y humanizar para realizarse y humanizarse él mismo.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Sanabria, *op. cit.*, p 25.

<sup>71</sup> Sanabria, *op. cit.*, p. 120., al respecto menciona Ortega y Gasset: “Yo tengo que decidir en todo instante lo que voy a hacer en el siguiente y nadie puede tomar esta decisión por mí, sustituirme en ella.”, *En torno a Galileo*, Porrúa, México 1994, p. 43.



El ámbito previo a la constitución de un sujeto de pensamiento es la vida misma del hombre. La vida del hombre se encuentra plagada por decisiones, problemas, dramas, faenas, crisis, rupturas, emociones que se constituyen como el elemento vital en el cual el ser del hombre es posible, antes de ser una mera formalidad el hombre vive sumido en una circunstancia. Incesantemente labor y toma de partida, por tanto, el ser del hombre es decisión. Una idea ampliamente difundida por Ortega:

El hombre, cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a ser en el siguiente, esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida.<sup>72</sup>

El hombre lleva consigo su mundo. Pero, la humanidad, la historia de la humanidad ha dejado ya un registro de las vidas humanadas pretéritas. Es entonces que no empezamos a ser en el mismo lugar que los hombres del paleolítico, sino que somos herederos de la humanidad. Herencia que indudablemente afecta nuestra circunstancia.

Afirma el filósofo español refiriéndose a la vida: “La vida como realidad es absoluta presencia”<sup>73</sup>. Nada va por fuera, mucho menos el ejercicio de un cogito que se piensa independiente como absorto del mundo y de una vida particular, el ancla vital que piensa a Ortega esgrime un filosofar situado. El ejercicio filosófico que pretende una distinción entre el yo pensante y su entorno empírico es imposible para Ortega. Darle la espalda a la vida a partir de un afán de formalidad epistemológica es un sinsentido, pues, estamos inmersos en la vida, nuestro drama –afirma el español- es ir siendo esto y lo otro.

---

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 10.

<sup>73</sup> Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, p. 76.

Sin embargo resulta evidente que: “El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya su figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a creer profundamente que ese personaje es su verdadero ser.”<sup>74</sup>

Por tanto, la vida no es un algo externo al hombre, es el escenario del hombre mismo, cualquier acto humano se entiende como el axioma principal de toda la existencia humana. Todo acto de conocimiento sólo se da a partir de ella y en ella “...la vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.”<sup>75</sup>

Es en la vida que el problema del solipsismo de una epistemología en términos de sujeto-objeto implicaba, en la vida el hombre se encuentra remitido a los otros, en una realidad vital anterior al esquema sujeto-objeto. En la vida el hombre necesita del otro para realizar su humanidad, es impensable el hombre viviendo de manera aislada o sumido en la mera contemplación, los parámetros lingüísticos y culturales están dados ahí en el terreno de la *vida con otros*. Vivir es vivir junto al otro, a través del otro, una experiencia intersubjetiva naturalizada de tal manera que incluso puede pasar desapercibida. La vida humana sintetiza lo individual y lo colectivo sin reducir a *los otros* a meras representaciones objetivas de un sujeto de conocimiento. La vida es la condición de posibilidad histórica que Ortega tiene en mente, sus particularidades señalarán las

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 29.

posibilidades del hombre mismo en un determinado momento histórico, de tal manera que la vida humana es lo social mismo, más allá de cualquier concepto o representación.

Estas son las condicionantes de una vida auténtica ante las cuales el mismo Ortega propone una estrategia *cuasi filosófica* como vía de salida, estamos hablando de la estrategia del ensimismamiento.

Ensimismamiento que permite fabricar decisiones auténticas, una rebelión radical ante lo recibido. El hombre que no decide auténticamente no es hombre, es masa. Ciertamente, el hombre del siglo XXI corre constante peligro. El terrible peligro de deshumanizarse. Vivir de lo recibido. El hombre que vive enajenado y completamente entregado *a lo otro* es un hombre masa.

...diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por eso tiene que sobrevivir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida.<sup>76</sup>

Es decir, no se puede reconocer en los otros seres humanos a un enemigo o a un forastero, como él claramente lo dice, sino más bien un complemento que a la manera de un diálogo vivencial actúa como el terreno donde el yo puede realizarse. Y todo esto a raíz de que Ortega identifica a lo social como una esfera inhumana de aquel que vive en sociedad.

---

<sup>76</sup> Ortega y Gasset, José, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Alianza, Madrid 1983, Obras Completas T. IV, p. 397.

... aún en el caso de máxima autenticidad, el individuo humano vive la mayor porción de su vida en el pseudovivir de la convencionalidad circunde o social...

...la colectividad es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado.

He aquí, pues, acciones humanas nuestras a las que les faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen un sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tienen sentido. Es pues, una acción humana; pero irracional, sin espíritu, sin alma...<sup>77</sup>

Pero, como observamos, Ortega reconoce una posibilidad de tránsito entre las dos esferas –individual y social- sin embargo, me parece que ambas, son expresión de una misma esfera más amplia, el mundo de la vida humana que compone su existencia a partir de dos polos: lo individual y lo social.

El mismo Ortega reivindica su pensamiento cuando en una entrevista vista con Fernando Vela declara acerca del proceso de creación y comprensión: "...yo sentía una profunda necesidad de <<retirarme>> más que nunca, incluso de los amigos, retirarme a parir, estaba parturiento de criaturas graves. Pero fue preciso hacer todo lo contrario: salir más que nunca de mí y retener dentro las criaturas."

La postura ante el determinismo del hombre humano es heroica. La lucha constante contra lo recibido, y todo aquello que lo configura. Ahora bien, una postura tal, como por designio de una pitonisa, acarrea necesariamente fricción. Bella es la imagen del hombre que remonta ríos. La autenticidad es dolorosa,

---

<sup>77</sup> Ortega y Gasset, José, *El hombre y la gente*, Porrúa, México 1994, pp. 180, 190.

extraña a una época de uniformes que arremete feroz contra las posibilidades del ser humano. Erich Fromm observa esta característica esencial de lo humano, la posibilidad: “El hombre no es una cosa, sino un ser viviente, que está siguiendo un continuo proceso de desarrollo. En cada punto de su vida aún no es lo que puede ser y lo que posiblemente será.”<sup>78</sup>

Aquel ser que no puede ser otra cosa de lo que es se encuentra determinado. Es esta una idea recurrente en la historia de la filosofía. ¿Tiene el hombre naturaleza?

...esta idea de la naturaleza o de la esencia del hombre, es decir, de aquello por lo cual el hombre es hombre, no postula, como tantas otras, que pueda describirse en términos positivos, diciendo que es una sustancia, o una estructura fija, con ciertas cualidades invariables, como bueno o malo, amoroso u odioso, libre o no libre, etc. La esencia del hombre es un conflicto que sólo existe en él: la oposición de ser entre la Naturaleza, estando sujeto a todas sus leyes, y al mismo tiempo trascender la Naturaleza, porque el hombre y sólo él, es consciente de sí y de su existencia...<sup>79</sup>

Efectivamente, el hombre tiene naturaleza, sin embargo no es su naturaleza.<sup>80</sup> El hombre es capaz de ir más allá del conjunto de determinaciones biológicas que lo atan a una modalidad específica de ser. La pugna se presenta

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>79</sup> Fromm, Erich, *El inconsciente social*, Paidós, España, 1994, p. 40.

<sup>80</sup> “El hombre no es, sino que <<va siendo>> esto y lo otro... Ese <<ir siendo>> es lo que, sin absurdo, llamamos <<vivir>>. No digamos pues, que el hombre es, sino que vive.” En: Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 76.

aquí entre... “Lo que el hombre puede hacer de sí mismo y lo que puede desear son las diversas posibilidades derivadas de su esencia, que no es otra cosa sino su conflicto existencial biológico y psíquico.”<sup>81</sup>

Sin embargo, nuevamente Ortega como ya se dijo, más cercano al ideal moderno cree que el hombre se realiza en la radical soledad. Lo que el denomina como *ensimismamiento*. Incluso llega a mencionar que la vida colectiva es inauténtica. Y es este problema de la autenticidad o inautenticidad de un obrar humano lo que evidencia el anclaje moderno de Ortega, sale a relucir la ética Kantiana de la autonomía “Nos hemos abandonado a nosotros y vivimos en alteración, en perpetua estafa de nosotros mismos. Tenemos miedo a nuestra vida que es soledad y vivimos de ella, de su autentica realidad, del esfuerzo que reclama y escamoteamos nuestro auténtico ser por el de los otros, por la sociedad.”<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> En: *Historia como sistema*, p. 43

<sup>82</sup> Ortega y Gasset, José,  
*En torno a Galileo*, Porrúa, México 1994, p. 44.

## 2.3 Principales preocupaciones

### EL PROBLEMA DEL SENTIMIENTO DE INFERIORIDAD

Por otra parte, una de las influencias más significativas para Samuel Ramos es la psicología individual de Alfred Adler. Por sí mismo este hecho resulta fundamental, pues, la psicología individual representa una opción de análisis orientada, desde el principio, hacia el estudio de las capas sociales bajas de la sociedad, es decir, hacia un sector descuidado por el psicoanálisis que dirigía sus análisis en una sociedad burguesa propia de la Viena de principios de siglo. El sentimiento de inferioridad arraigado en la infancia será el factor que explique el surgimiento de las patologías en la edad adulta. Todo comienza con el niño situado en su *ego* al interior de su familia que le complace y su confrontación con la sociedad donde no necesariamente encontrará la misma satisfacción habitual en su espacio familiar.

La situación se establece, pues, a partir del principio de pertenencia y la cooperación respecto a la sociedad en que vive, todo bajo la dinámica psicológica que lo confronta con la imagen ideal que de sí mismo se ha forjado en términos de fines propuestos así como una serie de ideales, frente a su realización efectiva en el horizonte de la sociedad. De fondo la terapia adleriana consiste en un uso estratégico de la responsabilidad frente al sentimiento de pertenencia y la integración plena en la sociedad<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Así lo entiende también José David Hernández y Álvarez: “Tal es el caso del psiquiatra austriaco Alfred Adler, cuyas investigaciones para el conocimiento del hombre, llevan la finalidad de contribuir a una vida social más armónica, donde predomine el sentimiento de comunidad, la cooperación y ayuda recíproca

Desde esta perspectiva la debilidad puede llegar a manifestarse de manera patológica debido a la incapacidad de una integración social que signifique la adaptación de su ego con la realidad social en que vive.

El proceso de Conquista, colonización y mestizaje de México dejó huellas imborrables en su cultura. Aspectos propios de un régimen de 300 años de duración son las prácticas de exclusión que orientaban la vida cotidiana y que, de esta manera, determinaban una autopercepción del mexicano como un individuo inferior. El origen del sentimiento de inferioridad se inscribe en la misma historia de México, el proceso de Conquista viene a negar una civilización que, para entonces, había alcanzado un esplendor y desarrollo propios. Gina Zabludovsky, para explicar este proceso de negación, refiere puntualmente la famosa frase de Alfonso Reyes “hemos sido convidados al banquete de la civilización cuando la mesa estaba servida”<sup>84</sup>.

En lo que respecta al caso particular de México, Ramos observa una situación particular de la cultura: “Sostengo que algunas expresiones del carácter mexicano son maneras de compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad”<sup>85</sup>.

Se trata, pues, de una serie de eventos traumáticos que se sublimaron en expresiones culturales que, aún hoy, están presentes en la vida y los rituales –

---

desinteresada. Logrando que el sentimiento de comunidad se despliegue debidamente, las dificultades no tendrían importancia...” En: *Crítica del filosofar de Samuel Ramos sobre el mexicano y lo mexicano*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, p. 18.

<sup>84</sup> Véase: Boff, Leonardo, *Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, España 1992, pp. 134.

<sup>85</sup> *Eph.*, p. 14.



religiosos o no- de los mexicanos. Así, Ramos afirma que, poco a poco, se fue consolidando un sentimiento de inferioridad. Es necesario recalcar que el filósofo mexicano no postula una inferioridad real de lo mexicano, por el contrario, tan sólo distingue un sentimiento de inferioridad que, para la época de Ramos, ya no tiene referente real, tan sólo un pasado traumático que quedó consignado en los libros de historia.

De acuerdo con Julieta Lizaola, “La cultura mexicana se distinguirá por el esfuerzo que realiza continuamente, bajo diferentes figuras o máscaras para ocultar ese sentimiento.”<sup>86</sup>

En efecto, Ramos estaba convencido de que una cultura se expresa a partir de una serie de rasgos mentales condicionados por una *estructura mental profunda*, resultado de acontecimientos históricos de carácter traumático: los así llamados accidentes de la historia. Sobra mencionar que estos accidentes de la historia, lentamente van configurando una especie de inconsciente social, núcleo desde donde se generan las expresiones culturales marcadas por el citado sentimiento de inferioridad, así como sus resistencias que no harán sino exacerbar su presencia (pensemos por ejemplo en la amplia gama de prácticas culturales que pretenden ocultar la inferioridad).

En la monumental obra, *México a través de los siglos*, de Don Vicente Riva Palacio, bien puede documentarse la manera “traumática” en la cual los españoles imprimieron con letras de fuego sobre los cuerpos de los mexicanos un sentimiento de inferioridad institucionalizada en mil matices como nombres se pueden recordar, así, bajo las denominaciones de zambos, lobos, saltapatrás, etc., el mestizaje ocurrió no solamente como proceso biológico, sino como un

---

<sup>86</sup> “**Samuel Ramos y el nuevo humanismo**”, por Julieta Lizaola, *Bajo Palabra*, Vol. II, N° 7, 2012, pp. 480.

trauma cultural en el cual los mexicanos actuales todavía participamos. De acuerdo con Gina Zabudovsky:

Desde el principio la organización colonial tiende a deprimir el espíritu de la nueva raza. Debido a que la riqueza no se obtiene a través del trabajo sino mediante privilegios injustos la masa de la población se ve reducida a la inactividad y se resigna a la pobreza.<sup>87</sup>

La situación originada es una pasividad en el espíritu y la conducta del indígena mexicano, potenciado por la acción perniciosa de la Iglesia y su visión de la gracia divina. A pesar de todo, Ramos piensa que esta característica fue intensificada por el proceso de Conquista y posterior colonización, haciendo pensar a los hombres que su ser dependía de un puesto estático en un cosmos que se pensaba imperturbable por la visión católica y por los privilegios de los conquistadores de raza española.

Las reservas con las que debemos tomar la reflexión de Ramos en torno a la cultura indígena nunca será suficiente, su visión hace del indígena y de sus pueblos el ámbito propio de una cultura entregada a la pasividad o, en los términos de Ramos, al “egipticismo”, término que el mismo caracteriza de la siguiente manera: “Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable.”<sup>88</sup> A todas luces se trata de uno de los momentos menos afortunados de su obra; sin embargo debe comprenderse también, que esta evaluación no era vista en el sentido racista que hoy día puede despertar.

---

<sup>87</sup> Zabudovsky, *Gina, Samuel Ramos y su visión sobre lo mexicano*, pp. 180 y 181.

<sup>88</sup> *Eph.*, p. 36.

Los fracasos de la historia mexicana en el siglo XIX no se deben a una interna deficiencia de la raza, sino a la excesiva ambición de las minorías dirigentes, que, obcecadas por planes fantásticos de organización nacional, pasaban por alto los verdaderos problemas del pueblo mexicano.<sup>89</sup>

De acuerdo con Ramos, uno de los resultados catastróficos de la conjunción de estos elementos es una autopercepción equívoca del mexicano, digamos, una autovaloración negativa, el mismo Ramos así lo señala:

“Lo que afirmo es que cada mexicano se ha desvalorizado a sí mismo, cometiendo, de este modo, una injusticia a su persona.”<sup>90</sup>

Sin embargo, en el contexto de Ramos, la urgencia era aún mayor pues el país se encontraba desgarrado por las largas guerras y refriegas de la Revolución, en ese sentido Ramos habla de un periodo posterior al de la pasividad, denominado *mimetismo*. La urgente necesidad de imitar lo hecho por otras naciones con el fin de sacar al país de su lamentable situación y empujarlo hacia el progreso.

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 14.

## 2.4 El problema de la educación y la propuesta de Ramos frente a la crisis del humanismo europeo

### LA FILOSOFÍA DE RAMOS Y LA EDUCACIÓN

La filosofía de Samuel Ramos responde a una problemática eminentemente antropológica<sup>91</sup>. Más allá de lo que se reconoce como su periodo crítico, donde realizó estudios acerca de diversos filósofos y corrientes filosóficas, Ramos se encuentra desarrollando sus propias ideas a partir de la década de los treinta, dentro de lo que puede denominarse una antropología filosófica, una disciplina filosófica que por entonces alcanzaba un cierto éxito en Europa. La preocupación por el hombre y su ser había sido una temática propia de las filosofías de principio de siglo que, a través de la guerra, habían encarado la pregunta por el ser del hombre. Los terrores de la guerra fueron un aliciente para reflexionar en torno al hombre y sus características éticas y ontológicas.

La fenomenología, el existencialismo, e incluso, la hermenéutica pretenden comprender el horizonte vital a partir del cual el hombre se abre al mundo, basta citar el importante estudio de Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*<sup>92</sup>. Desde esta perspectiva, la generación a la cual pertenece Samuel Ramos vivirá una encrucijada heredada por la tradición europea que, para ese momento,

---

<sup>91</sup> Para una noticia más detallada de las implicaciones antropológicas de la obra de Samuel Ramos, remito al lector a: Ana del Carmen Álvarez, *La antropología de Samuel Ramos*, tesis para optar por el grado de maestro en filosofía iberoamericana, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Abril 2005, Director de Tesis Dr. Carlos Beorlegui, pp. 52.

<sup>92</sup> Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Argentina 1994.

seguía confrontándose con los estragos de la guerra. La pregunta fundamental para Ramos será ¿Cuál es el ser del mexicano? Interrogante que marcará una tendencia en la filosofía mexicana, pues como ya lo he señalado, *El perfil del hombre y la cultura en México* publicado en 1934 será una obra precursora pero, sobre todo, inaugural para el quehacer filosófico nacional. No es casual que su preocupación por el ser de lo mexicano encuentre eco en toda una generación de intelectuales y filósofos que marcaron la década de los 50's, pensemos por ejemplo en Octavio Paz y su investigación en torno a lo mexicano en *El laberinto de la soledad*<sup>93</sup> (1950) o de Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*<sup>94</sup> (1952), de Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*<sup>95</sup>, Santiago Ramírez y su estudio *El mexicano: psicología de sus motivaciones* (1959).

Como ya vimos, para Samuel Ramos, el ser del mexicano está marcado por un complejo de fenómenos que se entrelazan a partir de lo que puede comprenderse como un complejo de inferioridad y que bien puede reconocerse en la cultura del mexicano regular. Como bien ha sido reconocido por los estudiosos de la obra de Ramos, puede distinguirse una situación en donde la filosofía jugará el papel importante de generar una nueva vía de acción capaz de superar los rezagos de carácter ontológico y psicológico que el sentimiento de inferioridad provoca sobre los mexicanos, tal programa de acción es, sin más, un nuevo humanismo. Así pues, la propuesta de Ramos es pragmática, ya que, pretende combatir los efectos del complejo de inferioridad originado por los acontecimientos históricos que significan la vida de nuestro país desde el momento en el cual la bandera Española llega a tierra en 1492.

---

<sup>93</sup> Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México 1950.

<sup>94</sup> Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa, México 1952.

<sup>95</sup> Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa, México 1952.

En el contexto de Ramos, la educación significaba un verdadero problema filosófico-político. Cabe señalar que en el contexto del porfiriato, que había generado las condiciones para la Revolución mexicana, la Universidad había sido suprimida para orientar la instrucción nacional hacia el desarrollo de las profesiones liberales, consideradas por la administración porfirista como un instrumento preciso para generar orden y progreso. Las humanidades en general y la filosofía en particular se habían resguardado en salones y clubes privados, así como en los seminarios de la fe católica.

Después de que Justo Sierra inaugurara la Universidad Nacional el 22 de septiembre de 1910, los estudios humanísticos comenzaron a recobrar la importancia perdida en este largo trayecto. Lamentablemente, el proyecto trazado por Sierra se vería coartado por la Revolución. Para el momento en el cual Ramos era ya un joven estudiante, México como nación vivía los últimos momentos de una Revolución que había sumido al país en el conflicto desde 1908 hasta 1921, tan sólo para caer, posteriormente, en una confrontación promovida por la Iglesia Católica desde los púlpitos del estado de Jalisco y que no terminará sino hasta el año de 1929 de la mano de Plutarco Elías Calles y Emilio Portes Gil. Sin embargo, el país no poseía para entonces una identidad fuerte y unitaria, capaz de enfrentar la fragmentación derivada de la guerra. Mientras Europa orillaba al mundo a la Segunda conflagración mundial, México se preocupaba por constituir una identidad nacional. Razón por la cual, los intelectuales de la época asumieron la problemática de plantear las vías y los mecanismos necesarios para constituir una identidad. La propuesta de Ramos, en este sentido, es una vía abierta para la promoción y generación de la cultura a partir de un modelo de carácter institucional. Así, la propuesta de nuestro filósofo corre paralela a un proceso político de institucionalización promovido por Plutarco Elías Calles, el jefe máximo, que había creado para esos años el Partido de La Revolución Nacional que posteriormente se convertiría en el Partido

Revolucionario Institucional, protagonista hegemónico de la política mexicana durante 70 años.

Para decirlo de otra manera, Samuel Ramos propone generar cultura e identidad a través del instrumento de un nuevo humanismo. Por su parte, este humanismo involucra un modelo educativo capaz de movilizar la conciencia del mexicano para superar el complejo de inferioridad. De acuerdo con Ramos: “Uno de los más apremiantes objetivos que debe proponerse la educación nacional es la rectificación de ciertos vicios del carácter mexicano.”<sup>96</sup>

La escuela, desde esta perspectiva, se constituye como el ámbito propio del trabajo político sobre los complejos colectivos e individuales de inferioridad, en otras palabras, es en la escuela donde un modelo de pensamiento determinará el carácter de los mexicanos de una manera tal que sea capaz de superar el complejo de inferioridad, en las palabras del mismo Ramos:

Una de las deficiencias de la escuela mexicana que seguramente ha contribuido a conservar y aun a agravar el sentimiento de inferioridad, es la desvinculación de los estudios con la vida. Con lo cual no quiero significar lo que muchas veces se ha pretendido: que la escuela sea un agente inmediato para la resolución de urgentes problemas prácticos. Lo que quiero decir es otra cosa. Para mí, la educación en todos sus grados –desde la escuela primaria hasta la Universidad- debe orientarse hacia lo que yo llamaría <<el conocimiento de México>>.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> *Eph.*, p. 111.

<sup>97</sup> *Eph.*, p. 114. Más adelante insiste: “El ejemplo que debíamos haber imitado de los países más cultos, es el único que no imitamos: que allá, la educación, desde la escuela

El eje filosófico de Ramos queda de esta manera explicitado en su forma ética fundamental, pues, el puesto del hombre en el cosmos, su lugar y sus perfiles no son referencias estáticas que puedan ser determinadas de una vez y para siempre, como se pretendió en otros contextos imbuidos de racismo. No, el ser del hombre responde a su actividad práctica, es decir a su acción y su conducta real y efectiva, razón por la cual la educación es un instrumento filosófico de transformación del hombre y de la cultura, pero también, puede entenderse como el instrumento político radical para la generación de una identidad de lo mexicano y la constitución de un perfil nacional. El hombre se define éticamente, con su acción se auto-constituye y se abre al mundo, por tanto, su cultura no es otra que el resultado de su trabajo y debe dejar de cargarla como una losa y empezar a verla como el horizonte de su proyectos. Así, Samuel Ramos afirma categóricamente: “Yo creo, sin embargo, que dentro de los marcos inflexibles que la vida impone a cada individuo, existe un pequeño margen para que disponga libremente de sus actos”<sup>98</sup>. Se trata de una aplicación del ya referido circunstancialismo orteguiano, como puede verse, existe una convicción ética y ontológica del hombre que le permite ir más allá de las condiciones que determinan su horizonte de vida.

Samuel Ramos también desarrolla una especie de teoría de las proporciones que involucra por un lado los valores y, por otra parte, las acciones del hombre en un contexto cultural. En el caso de los mexicanos las proporciones serían las siguientes:

---

primaria hasta la Universidad, tiende a dar a todos los educandos el conocimiento de su país.” En: *Ibid.*, p. 115.

<sup>98</sup> Prólogo a la tercera edición de su libro: *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe, México 1993, p. 11.



- a) si existe proporción entre el hacer y el querer entonces tenemos como resultado un espíritu equilibrado y optimista.
- b) Si existe desproporción entre el hacer y el querer entonces tenemos como resultado un espíritu desequilibrado y pesimista.

De acuerdo con Ramos, el mexicano puede inscribirse en el segundo supuesto, mismo que origina una relación particular con la valoración que se asigna a sí mismo: "...la desvalorización del sujeto en contra suya es absoluta, cuando de hecho su inferioridad es sólo relativa."<sup>99</sup>

De tal forma, y a través de un proceso de comparación, el individuo cae en este sentimiento de inferioridad al vivir la distancia que se abre entre lo que desea hacer y lo que efectivamente hace. Samuel Ramos consigna aquí como parte integral del imaginario del mexicano el hecho de desear más de lo que se puede tener.

Todo el proceso de proporción-desproporción en cuanto al hacer y el querer gira en torno a la noción de un yo fuerte, que en todo momento pretende afirmarse en el mundo y que pretende, para tal acción, servirse del poder de materializar sus deseos para prevalecer. Así queda configurada una posición del sujeto que en su auto-referencia se desborda hacia el horizonte de lo social, movimiento que lo orilla a experimentarse como desgarrado, mínimo e inferior<sup>100</sup>. Razón por la cual se refugia en una ciudadela interior y torna su carácter introvertido, agresivo y peleonero. Según esto, la salida planteada por el yo

---

<sup>99</sup> *Eph.*, p. 12.

<sup>100</sup> Agrega Ramos al respecto: "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." *Op. cit.*, p. 13.

derrotado en sus pretensiones y, ante tal conflicto frente al mundo, es la ficción y la simulación, es decir, Ramos piensa que uno de los rasgos típicos del mexicano sería evadirse hacia un mundo ficticio donde pueda dar cumplimiento a sus desbordados deseos o, en su defecto, a un juego ritual de simulaciones donde pretenda trabar una proporción –inexistente- entre lo que hace y lo que quiere.

A pesar de todo, el pensamiento de Samuel Ramos no es una expresión propia de un pesimismo filosófico, por el contrario, de manera general lo que lo sustenta es una convicción optimista y positiva, como ya lo señalé, no es una caracterización estática de lo que el hombre es o de su puesto en el cosmos la que sostiene Ramos, muy por el contrario, se trata de una antropología filosófica que sitúa al ser hombre dentro de la esfera de su propia acción. La magnitud del optimismo de nuestro autor puede constatarse en las líneas del *Perfil del Hombre y la Cultura en México*, cuando afirma: “tengo la convicción de que nos esperan mejores destinos, de que el porvenir es de nosotros.”<sup>101</sup> Esto pone en entredicho aquellas lecturas que encuentran en el filósofo michoacano un pesimismo filosófico que únicamente tematiza el sentimiento de inferioridad, ahora podemos observar que, en efecto, Ramos parte de un análisis del complejo de inferioridad y de su caracterización en nuestro país, pero no se queda ahí, la reflexión crítica se complementa con un ejercicio propositivo donde la educación humanista jugará un papel primordial, en sus propios términos: “el ideal de nuestra cultura debe ser la realización de un nuevo humanismo”<sup>102</sup>. Pero, ¿en qué consiste este nuevo humanismo?

Puede sintetizarse en tres grandes ejes: en primer lugar, consiste en el reconocimiento del hombre como agente ético que reconoce la esencialidad del otro; en segundo lugar, posiciona al hombre más allá de lo meramente *natural*,

---

<sup>101</sup> *Eph.*, p. 16.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 17.

adquiriendo la capacidad de remontarse a sí mismo a través de la educación en un ejercicio de auto-reconocimiento; por último, implica a un hombre que reconoce dentro de su acción la capacidad de proyectarse dentro de la esfera política y cultural.

De esta manera, desde la perspectiva de Samuel Ramos la filosofía como práctica rigurosa –otro de los objetivos de Ramos- se enlaza con la institucionalización educativa en México. No hay otro camino, pues es en el contexto educativo donde el hombre ejerce este nuevo humanismo en los tres ejes antes mencionados, así la escuela y la Universidad son el espacio idóneo para llevar a cabo este cambio de perspectiva. Se ha llegado a sostener que “El nuevo humanismo tendría como cauce fundamentalmente la educación universitaria. Una vez realizada la exégesis e identificadas las características culturales del mexicano se aclara la urgencia de realizar una especie de terapia de sicológica cultural, que se llevaría a cabo dentro de un proyecto educativo unitario.”<sup>103</sup>

Como puede observarse, el humanismo planteado por Ramos exige un reconocimiento de las propias condiciones culturales, es decir, una problematización de las ideas elaboradas en nuestro país desde el siglo XVIII y hasta nuestros días. Estoy convencido de que ha sido bien reconocido el efecto terapéutico de la propuesta de Ramos, y la metáfora psicológica coincide con una

---

<sup>103</sup> “**Samuel Ramos y el nuevo humanismo**”, por Julieta Lizaola, *Revista de Filosofía Bajo Palabra*, 11<sup>o</sup> Época, N<sup>o</sup> 17, pp. 481. Además de la misma autora: “**Idea de educación y humanismo en Samuel Ramos**”, en *Revista Estudios*, N<sup>o</sup> 110, Vol. XII, 2014, pp. 185; véase también al respecto: “**Samuel Ramos ante la condición humana**”, por Carmen Rovira en <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm>.

interpretación macro-psicoanalítica que pretende ver en la cultura síntomas de bienestar o malestar, de complejos o de estabilidad.

## 2.5 Crítica a la escuela socialista

Las reservas de Samuel Ramos frente a una educación socialista planteada de manera tímida durante el mandato de Lázaro Cárdenas en México (1934-1938) son claras e innegables. Es necesario recordar que la educación propia de los futuros profesores y normalistas implica, para este momento, en sus planes de estudios el socialismo científico y la historia del movimiento obrero; en el caso de la primaria y secundaria se pretendía vincular a los estudiantes con los movimientos obreros y los centros de trabajo, siguiendo en este sentido el modelo soviético: se trata, pues, de una educación orientada a la instrucción técnica y a las posibilidades industriales acompañada de una ideología central y dogmática importada desde la órbita soviética. La crítica que desarrolla nuestro autor en torno a la escuela socialista responde al mismo eje filosófico que la crítica de la cultura mexicana general. Por si fuera poco, el modelo socialista apela con la misma insistencia a una educación tecnológica y científicista en la misma medida que el positivismo, tanto que en muchos puntos es difícil distinguirlos.

Como ya hemos señalado, la acción y la conducta del mexicano resultan el objeto filosófico fundamental para Samuel Ramos, el filósofo mexicano está convencido de que sólo desde una comprensión profunda de la realidad nacional se puede emprender un proyecto viable en materia educativa, razón por la cual, es lógico pensar que no podría apelarse a un modelo extranjero para generar las condiciones necesarias para producir el efecto terapéutico capaz de echar atrás el sentimiento de inferioridad tan arraigado en la cultura mexicana.

Por si fuera poco, Samuel Ramos critica el *Modelo Socialista* –como modelo oficial del gobierno cardenista- debido a la importación sin reflexión y el dogmatismo que implica, en otras palabras, el así llamado *Modelo socialista es acrítico*. Las promesas del socialismo venían a configurar una especie de nuevo mesianismo que paralizaba la voluntad y la acción del hombre mexicano que, de tal manera, seguiría esperando que alguien más asumiera la responsabilidad de fraguar su futuro. Como puede verse, la educación socialista se prestaba para hacer una bandera política y enarbolarla de manera acrítica desde una campaña política o como un llamado a la emancipación –supuestamente- internacional. El mismo Ramos toma como contraparte del modelo socialista a un modelo que le parece más efectivo que es el de su maestro José Vasconcelos:

Hacer de la enseñanza un beneficio de todos los hombres y de todas las clases sociales, su plan de enseñanza era esencialmente popular, tendía a la educación en multitudes, llevar al maestro hasta los más remotos poblados, donde jamás había existido una escuela.<sup>104</sup>

De hecho, como señala José David Hernández el ensayo *Veinte años de educación en México*, puede verse como una apología al proyecto impulsado por su maestro Vasconcelos.

---

<sup>104</sup> Samuel Ramos, *Veinte años de educación en México*, Imprenta Universitaria, México 1941, pp. 18 y 19; *cfr.*, José David Hernández y Álvarez, “**Samuel Ramos y el modelo educativo de José Vasconcelos**”, *Dualidad*, N° 9, Septiembre 2009, p. 58, donde afirma el autor: “En *Veinte años de educación en México*, ensayo que aparece al público en 1941, Ramos desarrolla cuatro apartados que de hecho consisten en un conjunto de artículos que se publicaron periódicamente en la revista *Hoy* el año de 1939, en los cuales básicamente hace un reconocimiento a la buena labor de Vasconcelos al frente del Ministerio de Educación, a la par que cuestiona la posterior reforma educativa impulsada con el nombre de <<educación socialista>>.”

No puede ser exitoso el modelo socialista en México debido a que sus referentes en términos de condiciones culturales no existen en ese momento en nuestro país, así un socialismo en la educación no puede ser sino otra de las ficciones a las cuales recurren nuestras clases gobernantes con el afán de simulación tantas veces aludido.

## Conclusiones

El largo proceso de constitución de un sistema educativo en México sólo puede comprenderse a partir del reconocimiento de sus momentos coyunturales, entre estos importantes momentos se encuentra la obra de Samuel Ramos, que sin lugar a dudas significa una referencia para la filosofía y la crítica de las políticas en materia educativa. De capital importancia, resulta la obra del pensador michoacano, tanto para la consolidación de una filosofía mexicana, como para el desarrollo de una crítica intelectual a los modelos de institucionalización educativa de la primera mitad del siglo XX.

Desde el punto de vista filosófico se puede reconocer un desarrollo riguroso que problematiza el ser del mexicano desde una perspectiva propia, que ya no apuesta por imponer análisis ya hechos, sino que, por el contrario, se adentra en el estudio filosófico del ser del mexicano como problema de estudio.

Así pues, las dimensiones de la crítica que se configura en las páginas de Ramos pretenden determinar la situación concreta de un individuo determinado por una serie de elementos meramente históricos, digamos accidentales y en el extremo traumáticos; sin embargo, no se queda solamente en un diagnóstico de la cultura que determina el ser del mexicano, antes bien existe una propuesta fundada en el reconocimiento de la capacidad propia de todo lo humano que



consiste en transformar, en darse forma a través de su acción más allá de los vaivenes de la historia.

Las convicciones de Ortega, en lo referente a la circunstancia y a la capacidad de cada individuo de remontarla están presentes en todo momento en Samuel Ramos. Diría que la posición filosófica de fondo compete a la filosofía práctica, en el sentido de que la acción es el único elemento que determina el ser del hombre.

Es importante destacar la profunda vocación de optimismo que profesa el pensador michoacano, pues, en lo que se configura como una filosofía crítica –en toda su extensión- señala una vía de acción que consiste en superar los traumas del pasado, liberarse de las determinaciones históricas y en atreverse a pensar por nosotros mismos la realidad de lo mexicano, dejando de lado las muletas que significan otras filosofías importadas o la simulación y el fracaso.

En tanto, sus ideas pedagógicas se inscriben dentro de un mismo proyecto filosófico-político, pues, la educación es el instrumento a través del cual se pueden generar las condiciones para consolidar una cultura sana, donde los individuos, libres de dogmas, se desarrollen con plenitud y felicidad.

Políticamente hablando, las posiciones de Ramos representan un antecedente para los modelos que la SEP ha seguido en la segunda mitad del siglo XX, podríamos afirmar que en las reformas políticas que abogan por el reconocimiento de la realidad multicultural de México, de su rescate y de la urgente necesidad de reflexionar, conocer y estudiar a México, está presente la vocación que Samuel Ramos hiciera patente en su momento.

Insistimos en que la obra de Ramos implica ya una auténtica filosofía práctica, es decir, una perspectiva filosófica que orienta la acción, sus méritos

son aún mayores debido al complejo contexto de su situación. Para la generación de los Contemporáneos no fue fácil convivir con un régimen *pseudo* militarista en proceso de consolidación institucional que, para entonces, se establecía en México de la mano del así llamado jefe máximo.

Finalmente, el papel histórico debe ser tematizado en su justa dimensión. El impacto de su pensamiento bien puede ser reconocido en nuestros días a través de la labor incansable de su carrera docente, la formación de discípulos que han configurado el panorama filosófico mexicano en la segunda mitad del siglo XX y que, incluso hoy, siguen formando nuevas generaciones de pensadores comprometidas con la problemática realidad de México.

## Bibliografía especializada

### Libros

**RAMOS**, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Austral, México 1993.

-*Filosofía y educación*, El Colegio Nacional, México 2008.

-*Hacia un nuevo humanismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1997.

-*Filosofía de la vida artística*, Espasa-Calpe, México 1994.

-*Estudios de estética y filosofía de la vida artística*, Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, México 1993.

-*Historia de la filosofía en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1943.

### Artículos en revistas

**“Idea de educación y humanismo en Samuel Ramos”**, por Julieta Lizaola, *Revista Estudios*, N° 110, Vol. XII, 2014, pp. 177.

**“Samuel Ramos ante la condición humana”**, por Carmen Rovira, en <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm>.

**“Samuel Ramos y el humanismo filosófico de México”**, por Alain Guy, *Dianoia*, N° 6, Vol. VI, 1960, pp. 163-169.

**“Samuel Ramos y el modelo educativo de José Vasconcelos”**, por José David Hernández y Álvarez, *Dualidad*, N° 9, Septiembre 2009, pp. 57-62.

**“Samuel Ramos y el nuevo humanismo”**, por Julieta Lizaola, *Revista de Filosofía Bajo Palabra*, 11º Época, N° 17, pp. 477-484.

**“Samuel Ramos y su idea de cultura en México”**, por Mario Magallón Anaya, *Temas de ciencia y tecnología*, N° 33, Vol. XI, 2007, pp. 13-22.

**“Samuel Ramos y su visión sobre lo mexicano”**, por Gina Zabudovsky, Conferencia dictada en 1990, Centro de Estudios Básicos sobre Teoría Social, pp. 177-187.

## Tesis

Ana del Carmen Álvarez, *La antropología de Samuel Ramos*, tesis para optar por el grado de maestro en filosofía iberoamericana, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Abril 2005, Director de Tesis Dr. Carlos Beorlegui, pp. 52.

José David Hernández y Álvarez, *Crítica del filosofar de Samuel Ramos sobre el mexicano y lo mexicano*, Tesis de Licenciatura en Filosofía.

Mayra Sosa Hernández, *Autognosis y humanismo. Análisis crítico de la propuesta filosófica de Samuel Ramos*, tesis para obtener el grado de licenciado en filosofía, Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, Mayo 2008, Asesor Mtro. Jaime Vieyra García, pp. 130.

## Bibliografía General

**ABBAGNANO**, Nicola, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 2010.

**ADLER**, Alfred, *Comprender la vida*, Paidós, España 1999.

-*La psicología individual y la escuela*, Losada, Argentina 1947.

-*El sentido de la vida*, Latino Americana, Guatemala 1968.

-*El carácter neurótico*, Paidós, España 1993.

-*Conocimiento del hombre*, Espasa-Calpe, España 1957.

-*Superioridad e interés social: una colección de sus últimos escritos*, Fondo de Cultura Económica, México 1976.

-*Práctica y teoría de la psicología del individuo*, Paidós, Argentina 1961.

**ARIAS**, Castañeda Eduardo, *et. al.*, *Políticas educativas en México, tres momentos en la historia, tres visiones desde la filosofía*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México 2005.

**BARREDA**, Gabino, *Oración cívica*, pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre del año de 1867. Procedencia del texto: Barreda, Gabino, Estudios [Prólogo de selección de José Fuentes Mares], Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario, Núm. 26, México D.F., 3a ed., 1992, pp. 65-104.

**BLANCO**, José Joaquín, *Se llamaba Vasconcelos*, Fondo de Cultura Económica, México 1983.

**BOFF**, Leonardo, *Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, España 1992.

**DÍAZ**, Lombardo Francisco, *Historia de la filosofía en México*, Cajica, México 1973.

**FROMM**, Erich, *El inconsciente social*, Paidós, España 1994.

**GABEL**, Joseph, *Sociología de la lineación*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1973.

**GAOS**, José, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, Obras completas IX, UNAM, México 1992.

**GARCÍA**, Aguilar María del Carmen, *De filósofas y filosofía*, BUAP, México 2006.

**GIL VILLEGAS**, Francisco, *Los profetas y el mecías*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.

**HELD**, Klaus, *La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger*, Traducción: Gabi Haspel y Ángel Xolocotzi, Universidad Iberoamericana, México 2003.

**IBARGÜENGOYTIA**, Antonio, *Suma filosófica mexicana*, Porrúa, México 1998.

-*Filosofía mexicana, en sus hombres y en sus textos*, Porrúa, México 2000.

**KANT**, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura económica, México 2002.

**LAERCIO**, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México 1998.

**LAIN**, Entralgo Pedro, *La generación del noventa y ocho*, Espasa-calpe, España 1979.

**LARROYO**, Francisco, *La filosofía iberoamericana: historia, formas, temas, polémica, realizaciones*, Porrúa, México 1989.

**MICIELI**, Cristina, *Foucault y la fenomenología, Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Biblos, Argentina 2003.

**MONCADA**, González, Eizayadé, *Vigencia de las ideas educativas de Samuel Ramos*, Revista del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía A.C., 1993.

**MORENO**, César, *Fenomenología y filosofía existencial*, Síntesis, España 2000.

**NAVARRO**, Campos Jorge Luis, *La razón que busca la vida; un acercamiento al pensamiento de José Ortega y Gasset*, UPAEP, Puebla 2005.

**NIETZSCHE**, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Ténos, España 2003, p.230.  
-*Así habló Zaratustra*, Alianza, España 2000.

-*La voluntad de poder*, EDAF, con Prólogo de Dolores Castrillo Mirat, España 2000.

**ORTEGA Y GASSET**, José, *El tema de nuestro tiempo*, Porrúa, México 1998.

-*Mirabeau o el político*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

-*Meditación de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México 1996.

-*La historia como sistema*, Sarpe, Madrid 1984.

-*Meditaciones del Quijote*, Espasa-Calpe, México 1994.

-*En torno a galileo- el hombre y la gente*, Ed. Porrúa (colección sepán cuantos), segunda edición, México 1994.



-*La rebelión de las masas*, Porrúa, México 1998.

-*¿Qué es filosofía?-Unas lecciones de metafísica*, Ed. Porrúa (Colección sepán cuántos Num. 499) cuarta edición, México 1998.

-*Origen y epílogo de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.

-*Dos ensayos sobre Mirabeau*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

- *Ideas y creencias*, Espasa-calpe, España 1986.

- *Pidiendo un Goethe desde dentro*, Ed. Alianza, Madrid 1983, Obras Completas T. IV.

**PAZ**, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México 2002.

**PEREDA**, Carlos, *La filosofía en México en el siglo XX: apuntes de un participante*, CONACULTA, México 2013.

**RICOEUR**, Paul, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2001.

-*Sí mismo como otro*, Fondo de Cultura Económica, México 2003.

**RORTY**, Richard, *Forjar nuestro país*, Paidós, España 1999, p. 176.

-“**Filósofos, novelistas y comparaciones interculturales: Heidegger, Kundera y Dickens**”, En: *Cultura y modernidad*, Richard Rorty, Karl Otto Apel, et. al., Ed. Kairós, España 2000, pp. 21-36.

**ROSSI**, Alejandro *et. al.*, *José Ortega y Gasset*, Fondo de Cultura Económica, México 1996.

**SALMERON**, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, UNAM, México 1993, p. 374.

**SANABRIA**, José Rubén, *Filosofía del hombre*, Porrúa, México 1994.

**SAINT SIMON**, Henri de Rouvroy, *Catecismo político de los industriales*, Folio, España 2000.

**TENA**, Ramírez Felipe, *Leyes Fundamentales de México*, Porrúa, México 1957.

**SCHELER**, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Argentina 1994.

**SIERRA**, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, Porrúa, México 1986.

-*Juárez, su obra y su tiempo*, Porrúa, México 1974.

**TZVI**, Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.

**URANGA**, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa, México 1952.

**VASCONCELOS**, José, *La Raza Cósmica*, Porrúa, México 1982.

**VELÁZQUEZ**, Delgado Jorge, *Fragmentos de la modernidad: filosofía de la historia e imperativo de la modernidad en José Ortega y Gasset y María Zambrano*, Ediciones del Signo, Argentina 2007.

**VILLALPANDO**, José Manuel, *Historia de la filosofía en México*, Porrúa, México 2002.

**VILLEGAS**, Abelardo (et. al.), *Historia de la filosofía en México*, siglo XX, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México 1988.

**WAHL**, Jean, *Introducción a la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, Colombia 1997.

**ZAMBRANO**, María, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México 2002.

-*El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 2005.

**ZEA**, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa, México 1952.

### **Artículos y revistas:**

Revista *Metapolítica*, Número 34. (Número dedicado a María Zambrano)

“**La época de la imagen del mundo**” por Martín Heidegger, en: *Caminos del Bosque*, Alianza 2001, Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 63 y ss.