



Universidad Michoacana de San Nicolás de
Hidalgo

Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos M.”



Educación y humanismo en Samuel Ramos: una perspectiva actual

TESIS

Que para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

PRESENTA:

Luis Alberto Mexicano Vázquez

Asesor:

Maestro en Filosofía, Marco Arturo Toscano Medina

Morelia, Michoacán

Junio 2015

A la memoria de Alicia Villafranca Benítez (1931-2014)

A Ely mi mamá, ejemplo siempre vivo y amiga incondicional.

A mis herman@s Ángel, Eduardo y Vale, valientes aventurer@s.

A Nancy Fabiola, cómplice de travesías.

A Luis Felipe, Luis Alberto, Quique e Iván Mercado, forjadores de sueños.

A Chio, Erik y Jorge, guías incansables.

A mis profesor@s, forjador@s de metas posibles.

Índice

RESUMEN.....	5
ABSTRACT.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I: ACERCA DE SAMUEL RAMOS MAGAÑA (1897-1959).....	12
1.1 Contexto filosófico en México a principios del siglo XX: El positivismo	12
1.2 El <i>Ateneo de la Juventud</i> (1909-1914).....	21
1.3 Samuel Ramos (1897-1959): su formación filosófica	25
1.4 Breve esbozo sobre el estado actual de la educación en México	31
Conclusiones:.....	35
CAPÍTULO II: LA NOCIÓN DE <i>NUEVO HUMANISMO</i> DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE SAMUEL RAMOS.....	37
2.1 Sobre el concepto de <i>Humanismo</i>	38
2.2 Breve recorrido histórico sobre del humanismo	40
a) El ser humano en el pensamiento griego	41
b) El ser humano en el pensamiento medieval	42
c) El ser humano en el pensamiento moderno.....	44
d) El ser humano en el pensamiento de los siglos XIX y XX.....	48
2.3 El <i>ser humano</i> desde la perspectiva de Samuel Ramos	50
2.4 La <i>cultura</i> y la teoría de los valores.....	57
2.5 El <i>nuevo humanismo</i> como posibilidad vital.....	64
2.6 Nuevo humanismo y Antropología filosófica.....	67
Conclusiones:.....	70
CAPÍTULO III: RAMOS Y SU IDEA DE <i>EDUCACIÓN</i>	72
3.1 Configuración general del <<sentimiento de inferioridad>> en los mexicanos ..	73
3.2 Acerca del término <<educación>>.....	77
3.3 Educación y efervescencia social	80

3.4 La educación como proyecto y como creatividad	88
Conclusiones:.....	92
CAPÍTULO IV: EDUCACIÓN Y NUEVO HUMANISMO ¿QUÉ TIENEN DE NOVEDOSO ACTUALMENTE?	94
4.1 Entramado conceptual en la posición filosófica de Samuel Ramos: Alcances y limitaciones.	95
4.1.2 Posible vigencia de la visión ramosiana sobre la <i>cultura</i>	96
4.1.3 Posibilidades y retos del ser humano hoy	103
4.1.4 Alcances y límites del Nuevo Humanismo hoy	110
4.1.5 Alcances y límites de la noción ramosiana de educación hoy	117
4.2 Educación y nuevo humanismo ¿Hoy?	122
Conclusiones:.....	127
CONCLUSIONES FINALES Y PERSPECTIVAS.....	130
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	135

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo explorar dos conceptos que nos parecen centrales en la propuesta filosófica de Samuel Ramos: el de educación y el de nuevo humanismo. Partimos de la hipótesis de que ambos resultan relevantes hoy en la medida en que nos invitan a cuestionar no sólo nuestro contexto sino también la situación socio-cultural de nuestro país.

Realizado lo anterior buscamos analizar las condiciones que posibilitan dar cuenta de una relación entre ambas nociones para determinar sus posibles implicaciones. Si bien para Ramos la idea de un nuevo humanismo conduce a re-pensar el puesto del hombre en el cosmos y sus relaciones con su medio, ella se justifica a su vez en la propuesta de una antropología filosófica capaz de proponer principios para otras disciplinas humanas. Por su parte la educación debe cumplir la función de erradicar el sentimiento de inferioridad étnica y cultural que Ramos detecta en la mayoría de la población mexicana para desarrollar su creatividad y su sinceridad individual en una praxis crítica y formativa.

Palabras clave: humanismo, educación, hombre, cultura viviente y valores.

ABSTRACT

The objective of this research is to explore two concepts which seem to be central in the philosophical proposal of Samuel Ramos: Education and the new Humanism. We start from the hypothesis in which both are relevant to the extent they invite us to question not only our context but also our country socio-cultural situation.

Having done the above mentioned, we aim to analyze the conditions that enable us to be aware of the relationship between both notions in order to define the possible implications. While Ramos has idea that the new humanism leads to rethink the position of the humankind in the cosmos and its relationships with its environment, this idea is justified at the same time in the proposal of a philosophical Anthropology able to propose values for other human subjects. Meanwhile Education must accomplish the function of getting rid of the feeling of ethnic and cultural inferiority detected by Ramos in most of the Mexican population in order to develop their creativity and individual sincerity in critical and formative praxis.

Key words: Humanism, Education, Humankind, Living culture and values.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación no es una revisión exhaustiva sobre la propuesta filosófica de Samuel Ramos en su conjunto, y prueba de ello es que no estamos tomando en cuenta el aspecto estético ni artístico de su obra. Por otra parte tampoco pretendemos profundizar en el análisis histórico y psicológico que él realizó sobre el concepto de cultura y su relación con la historia de la filosofía en México. Al contrario, hemos seleccionado únicamente tres de sus textos que consideramos relevantes para nuestro estudio: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), *Hacia un nuevo humanismo* (1940) y *Veinte años de educación en México* (1941). Partiendo de la hipótesis de que los conceptos de *educación* y *nuevo humanismo* trabajados por el filósofo michoacano resultan relevantes para cuestionar el contexto socio-cultural de México en la actualidad. Nuestro objetivo principal consiste en poner al día dichos conceptos y, analizar críticamente la posible relación entre ambos para explorar algunas de sus implicaciones y consecuencias en nuestro contexto actual.

Evidentemente no se trata sólo de reconstruir las nociones de educación y nuevo humanismo sino de buscar revisarlos para repensar la situación de nuestro país ante las nuevas exigencias de la era planetaria. Consideramos que si bien la idea central de Ramos consiste en problematizar a México desde sus cimientos culturales para dar cuenta de la figura del mexicano, las categorías que emplea, permiten por otro lado indagar las posibilidades que actualmente configuran nuestra realidad, y esto lo afirmamos, pensando principalmente en su concepción de la educación¹. En ella se destaca el ejercicio del pensamiento, de la inteligencia y de la creatividad del estudiante los cuales pueden desarrollarse mediante una praxis formativa bien orientada hacia el conocimiento de la realidad del país. En dicho ejercicio nos topamos con un equilibrio dinámico entre la recepción de las ideas y aportes nacionales y las que provienen del extranjero.

Otro eje importante que orienta al presente trabajo es la preocupación –un tanto modesta a diferencia de sus antecesores– encarnada vitalmente por Ramos acerca de la realidad cultural mexicana. Nos parece que él pretendió realizar una investigación seria sobre México en tanto

¹Misma en la que se profundizará en el tercer capítulo de esta investigación. Cuando hablamos de “nuestra realidad” estamos pensando en la situación local en la cual estamos inmersos: competencia y desigualdad económicas, desarrollo de las tecnologías de la información, educación pública insuficiente y represión generalizada.

que entramado de una carga cultural e histórica de incalculable valor que interroga el sentido del “ser mexicano” y, del formar parte de una expresión que si bien en aquél momento no toma en cuenta al pluralismo, sí se preocupa por confrontarnos con nosotros mismos, con nuestra concepción sobre lo nacional y por cuestionar tajantemente la configuración de nuestro presente, al que ve en una tensión constante entre el mundo espiritual y el mundo material.

A propósito de lo anterior, decidimos estudiar a Samuel Ramos por tres razones: la primera tiene que ver con nuestro interés en el tema de la educación en México, y nos parece que el concepto propuesto por él resulta muy enriquecedor para comprender cómo debería articularse la enseñanza², desde la formación de ciertos valores que dejen de lado cualquier forma de ideologización³ y, que al mismo tiempo, desarrolle en los y las estudiantes un “aprender a vivir” de manera crítica y creativa. Dicho concepto resulta peculiar porque se compone de un núcleo teórico-práctico que busca orientar la acción educativa tomando consciencia de la situación mexicana –en sentido particular– y, por otra parte, fomentando la sinceridad individual –en sentido general– para relacionarnos unos con otros y superar cualquier forma de individualismo estrecho. Asimismo creemos que esta idea podrá discutirse pensando en los retos para la educación del mexicano actual, tales como la nueva era en los avances tecnológicos y la diversidad cultural.

La segunda razón apunta a su concepto de *nuevo humanismo* pues consideramos que Ramos le da un aspecto original: traerlo de la tradición europea en la que surgió, para de ahí traducirlo y pretender abordarlo en la sociedad mexicana teniendo en cuenta sus conflictos internos, su situación contextual particular. Pensamos que es un mérito de este autor cuestionar, reconstruir y trasladar una categoría occidental a la realidad local, sin que ello implique una ruptura definitiva con Europa. Se genera entonces un equilibrio que fundado en el proyecto de una antropología filosófica plantea y explora el puesto de los y las mexicanos en su tradición histórico-cultural⁴. Nos parece que el equilibrio en dicho proyecto permite generar una mayor

²Por enseñanza estamos entendiendo un proceso constante que involucra la actividad de los y las docentes para orientar el aprendizaje de los y las estudiantes. Va más allá de la mera instrucción.

³Término derivado de <<ideología>> y al que le asignamos la función de reproducción del conocimiento bajo ciertos intereses de una élite dominante. Más adelante ahondamos en esta noción.

⁴A este respecto nos resulta muy valioso el artículo de Rovira Gaspar, Ma. Del Carmen. “Samuel Ramos ante la condición humana”, que aparece en <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm> (consultado el miércoles 29 de mayo de 2015).

conciencia histórica sobre lo que ha sido México, así como aventurarnos en lo que podría llegar a ser.

Finalmente, la tercera razón se refiere un gusto personal descubierto hace poco tiempo. Samuel Ramos Magaña es el nombre de la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y, si bien es cierto que existe una considerable y muy valiosa serie de estudios sobre el filósofo michoacano, nos parece que todavía hace falta mucho por rescatar de su propuesta filosófica. Era notorio que su nombre nos pareciera familiar en nuestro ambiente quizá por alguna de sus principales obras, porque algún(a) docente lo mencionó en clase o bien porque salió a relucir su trabajo en cierto congreso o coloquio. Pero más allá de estos factores notamos que de hecho aunque su obra es accesible, nos resultaba casi ajeno y por ende muy poco conocido. Fue entonces que a partir de la lectura de estas tres obras nos enfrentamos con nuestra realidad, con aquello de lo cual nosotros mismos formamos parte vital y que en la visión de Ramos, nos resultó mucho más seductora sin concederla completamente asumiendo que no podamos agotar el acceso al estudio de los conceptos propuestos.

Con lo anterior queremos también hacer hincapié en que esta es sólo una de las posibles rutas para acceder al pensamiento filosófico de Samuel Ramos —quizá la figura más representativa de la filosofía de la cultura durante la primera mitad del siglo XX en México—, por lo tanto trazada por nuestras inquietudes e intereses arriba señalados y, al mismo tiempo, con la intención de reflexionar sobre los dos conceptos mencionados desde nuestra perspectiva actual, sin dejar de lado otras nociones relevantes apuntadas por Ramos como las de: cultura viviente, pensamiento, valor, ser humano, entre otras. No buscamos simplemente describir para reconstruir, ni tampoco hacer una revisión histórica o psicológica exhaustiva, sino traer a nuestra actualidad desde un análisis básicamente conceptual para comprender y explorar posibles implicaciones.

Es a partir de este punto que explicamos la estructura de nuestra investigación y la metodología empleada: en el primer capítulo nos propusimos hacer un breve esbozo acerca del trayecto filosófico de Samuel Ramos. Aquí hablaremos de forma muy general sobre el contexto intelectual de México al iniciar el siglo XX, lo que nos condujo a caracterizar en sus líneas

básicas una de las corrientes predominantes de esa época en el plano educativo: el positivismo⁵. Explicamos al mismo tiempo por qué dicha doctrina sirvió como modelo ideológico en el ámbito educativo de este periodo y señalamos algunas críticas acometidas por el Ateneo de la Juventud compuesto por jóvenes intelectuales que trataron de provocar un giro en la vida cultural mexicana de principios de dicho siglo.

En este primer capítulo adoptamos más un enfoque histórico en la reconstrucción de la situación filosófica en México dado que estamos trabajando con acontecimientos que determinaron el cruce y rumbo de varias corrientes de pensamiento. Desde luego se trata de una presentación muy sencilla que no pretende ser exhaustiva sino ayudarnos a marcar los rasgos definitorios circundantes en este momento.

Así, estaremos en condiciones de hacer un recorrido breve sobre la formación del filósofo de Zitácuaro, aspecto que incluye sus influencias intelectuales y resumidamente los temas que más le interesaron en sus obras, así como la apertura –desde nuestro punto de vista– que dejó para las generaciones próximas. Se trata además de un recorrido general desde el cual trataremos de ir perfilando los dos conceptos que nos interesan: el de educación y el de nuevo humanismo. Ello nos permitirá ir acercándonos a ambos conceptos de manera interpretativa – en este primer momento– sin desviarnos a otras partes de la obra de Ramos. Hablar de cultura en México supone tener presentes toda una serie de acontecimientos que marcaron la configuración de sus componentes básicos: educación, historia, arte, literatura, política, economía, entre otros. Por ello en este primer capítulo nosotros nos enfocamos sólo en el educativo para destacar algunas de sus características y de ahí ubicar la propuesta ramosiana.

En el segundo capítulo efectuamos un estudio crítico-interpretativo de lo que el filósofo michoacano entiende por *nuevo humanismo*. Analizamos esta noción explorando sus límites y alcances para responder de manera aproximada a ciertas cuestiones como: ¿en qué consiste este nuevo humanismo?, ¿qué elementos conceptuales lo distinguen del humanismo clásico?, ¿cuál es la relación entre el nuevo humanismo y la cultura mexicana según el filósofo michoacano?, Y en última instancia ¿en qué consiste la antropología filosófica para Ramos? Lo anterior

⁵Hablar acerca de este contexto en un sentido amplio excede los límites de nuestra investigación. Lo que pretendemos es enfocarnos sólo en algunas características del positivismo empleado como ideología en nuestro país, factor que se trasluce –desde nuestro punto de vista– directamente en la articulación de la educación a finales del siglo XIX y principios del XX. Por otro lado, tampoco estamos tomando en cuenta movimientos relevantes como el de la Revolución de 1910.

requiere tener en cuenta reflexiones en torno al tema de la crisis de los valores, la separación entre el mundo del espíritu y el mundo de la civilización, las tareas de la antropología filosófica y sus limitaciones, la constitución ontológica del ser humano, entre otros.

Será en el tercer capítulo donde nos dedicaremos a rescatar de una forma clara y crítica el concepto de *educación* planteado por Ramos. Para esto recurrimos a la tematización que hace el autor sobre el “sentimiento de inferioridad” fundamentado en las ideas psicoanalíticas de Alfred Adler, para –a través del concepto de *cultura*– clarificar el papel que debe de cumplir la educación desde el punto de vista ramosiano. En este aspecto nuestro autor es heredero de las ideas educativas de José Vasconcelos, para quien la educación es el camino más viable en el mejoramiento del país a través de la formación de ciudadanos mejor preparados que hagan frente a los retos del mundo moderno. Por otro lado, con tal rescate nos surgen varias cuestiones: ¿cuál es el problema de la educación en México según Ramos?, ¿cómo podemos escapar al sentimiento de inferioridad sin caer en un nacionalismo radical? Y por último ¿cuál debe ser la tarea fundamental de la educación según el filósofo michoacano?

El capítulo cuatro corresponde a la relación que pretendemos establecer entre los dos conceptos abordados para, al mismo tiempo, determinar desde una perspectiva crítica sus posibles implicaciones en nuestro contexto actual. Esto supone dar cuenta de tal relación, en qué consiste y cómo se articula hoy, en la configuración de una sociedad cambiante y discontinua. De este modo, analizaremos críticamente cuatro nociones que consideramos centrales en la propuesta ramosiana: cultura, hombre⁶, nuevo humanismo y educación. Partimos de los primeros dos para enfocarnos en las condiciones que posibilitan establecer una relación activa entre los dos últimos que nos permita proponer una respuesta aproximada a las siguientes interrogantes: ¿qué sentido tiene buscar una relación entre las nociones de educación y nuevo humanismo?, ¿qué papel juega la conciencia histórica en el campo de la educación según la propuesta ramosiana?, ¿cómo se relaciona el nuevo humanismo y la educación con el concepto de sinceridad individual? y ¿cuáles son los alcances y límites de los conceptos de educación y nuevo humanismo?

Será finalmente en el apartado de las conclusiones donde buscaremos responder –aunque no de manera definitiva– las dos siguientes cuestiones centrales: ¿en qué consiste la

⁶Estamos pensando en hombres y mujeres.

relación entre la noción de nuevo humanismo y el concepto de educación tal y como los aborda el filósofo michoacano?, ¿qué relevancia tiene dicha relación hoy en nuestros días? Para esto revisaremos la concepción ramosiana sobre ambos conceptos tomando en cuenta sus posibles límites en la actualidad. Sin embargo aunque sabemos que las interrogantes son inagotables, pretendemos enfocarnos a la solución tentativa de estas dos pues dejan en claro el objetivo planteado para este trabajo: poner al día la relevancia de los conceptos de educación y nuevo humanismo desde una perspectiva actual que dé pie a justificar una relación entre ambos. Además de que la aproximación a tal objetivo genera una diversidad de perspectivas acerca de la idea que tenemos de México en el plano universal, es decir, como una forma de vida que puede ser actualizada desde la reflexión creativa de los individuos.

Nos parece que explorar tal relación así como dar cuenta de sus condiciones de validez en nuestros días obliga a tener también muy presentes otros aspectos mencionados por nuestro autor tales como las ideas de sinceridad y responsabilidad no sólo en un plano individual, del sujeto entendido como libre, sino fundamentalmente, en el plano colectivo para tomar postura frente a los retos actuales de la globalización, la revolución de las tecnologías de la información, ciertos modelos educativos vigentes en el sector público y, en buena medida, en la comprensión de nuestra pluralidad cultural más allá de cualquier sentimiento de inferioridad.

En última instancia pensamos que la propuesta de Samuel Ramos aporta elementos necesarios para entendernos a nosotros mismos como conformadores de un espacio social cuyos modos de vida se traducen en el ámbito de la multiplicidad, de la diferencia, de un contexto de violencia e incertidumbre frente a lo establecido, de una realidad necesitada no sólo de crítica y cambio sino sobre todo, de sensibilidad y escucha. Reflexionar en torno a la educación y la visión acerca de los hombres y las mujeres nos obliga a tomar postura frente al ejercicio de nuestras instituciones políticas y al mismo tiempo creemos que implica un llamado para pensar en modelos civilizatorios y culturales más abiertos, atentos a las necesidades sociales y articuladores de espacios para el ejercicio de la creatividad de los individuos sin caer en particularismos excluyentes, fanatismos religiosos o sistemas totalitarios. La visión de Ramos nos remite a esforzarnos por potenciar no sólo el concepto, sino también asumirlo vitalmente, en el día a día.

CAPÍTULO I: ACERCA DE SAMUEL RAMOS MAGAÑA (1897-1959)

Comenzamos con un breve esbozo acerca del trayecto filosófico de Samuel Ramos. Pero antes consideramos necesario señalar de manera muy general algunas ideas respecto al contexto filosófico de México durante los inicios del siglo XX atendiendo principalmente a dos corrientes: el positivismo – que en Europa tuvo como precursor a Augusto Comte(1798-1857)– explicando que su adopción en nuestro país tuvo más un carácter ideológico que filosófico sobre todo en lo tocante a la dimensión educativa y, posteriormente, la crítica principal que desde nuestro punto de vista realizaron algunos de los autores más representativos de lo que fue el *Ateneo de la Juventud* a este uso ideológico del positivismo ya en su momento de decadencia.

Es importante aclarar que si bien no entraremos a estudiar otros fenómenos significativos muy particulares de esta época como el de la Revolución Mexicana de 1910 debido a que exceden los objetivos de la presente investigación, sí nos parece pertinente señalar que la mencionaremos de paso pues no pretendemos agotar exhaustivamente todos los movimientos sociales y políticos de dicho momento. En este sentido, también aclaramos que este primer capítulo tiene más un enfoque descriptivo-interpretativo que busca dar cuenta de los antecedentes generales y las influencias principales para adentrarnos en la formación filosófica de Samuel Ramos.

Terminaremos entonces con la parte referente a las influencias intelectuales que recibió a lo largo de su formación, los temas que desde nuestro punto de vista más le preocuparon en sus obras, así como con una breve descripción sobre el estado actual de la educación en México. Consideramos que esto último nos permitirá ir delimitando los dos conceptos que conforman el objeto central de la presente investigación: el de *educación* y el de *nuevo humanismo*.

1.1 Contexto filosófico en México a principios del siglo XX: El positivismo

Para iniciarnos en el proceso de formación filosófica de Samuel Ramos es necesario llevar a cabo un breve esbozo del contexto filosófico de México al comenzar el siglo XX, más directamente sobre el positivismo y en un segundo momento de la reacción del *Ateneo de la Juventud*. En este punto nos auxiliaremos de algunas ideas aportadas por Gabriel Vargas

Lozano en su artículo “Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX” y algunas observaciones de Leopoldo Zea (1912-2004) en su libro *El positivismo en México*⁷.

México como una nación independiente comenzó muy pronto a sufrir una serie de transformaciones internas que marcaron el rumbo de su estructura institucional hasta hoy en día. El siglo XIX terminó con un país que buscaba conformarse institucionalmente tal y como lo muestran los conflictos entre liberales, conservadores y el clero. Filosóficamente, comenzaron a filtrarse ideas progresistas, es decir, ideas que apuntaban directamente a incidir en la forma de educar con miras a la transformación del futuro, de crear una conciencia uniforme en la población para buscar la paz y el orden social.

Los alcances de tales ideas así como su difusión desembocaron en el positivismo en nuestro país entendido no precisamente del modo tal cual lo concibieron sus filósofos fundadores –Comte, Spencer, Mill– sino como una ideología⁸ dominante que enfatizó el aspecto liberador de la educación, mismo que debería contribuir a la emancipación mental del pueblo. Esta manera de adoptar la ideología positivista, durante mucho tiempo se entendió como “doctrina oficial” del Estado mexicano importada desde Francia por Gabino Barreda⁹ quien recuperó una filosofía educativa con miras a abandonar la escolástica que se limitaba a la mera exégesis de los textos, y más bien, apostó por una filosofía que partiera del rigor proporcionado por la ciencia y que al mismo tiempo dotara de una base sólida al conocimiento.

⁷El artículo de Vargas Lozano aparece en Ramírez C., Mario Teodoro (coord.), *La filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH-Plaza y Valdes, 1997, pp.81-121. El título completo del libro de Zea es *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

⁸Por *ideología* estamos entendiendo la “Convicción de una verdad referida a grupos, concebida institucionalmente, que no debe su fuerza a razones de verdad, sino a intereses prácticos”. Ver Müller Max y Alois Halder, *Breve diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder, 1998, p.234. Otros autores profundizan en esta noción, por ejemplo, Yurén Camarena, T., *La filosofía de la educación en México: Principios, fines y valores*, México, Trillas, 2008, pp.47-49. Sostiene que aunque la ideología no siempre apunta a una “falsa conciencia” a menudo nos presenta una visión deformante de la realidad en tanto que emerge de la clase dominante.

Henry Giroux por ejemplo, distingue en ella dos momentos: uno positivo –como interpretación y producción de significados- y uno negativo: como distorsión del pensamiento reflexivo. Ver su libro *Teoría y resistencia en educación*, (trad. Ada Teresita Méndez), México, Siglo XXI, 2014, especialmente el cap. 2.

⁹Barreda nació en la ciudad de Puebla en 1818. Tenía interés por estudiar derecho y química, pero al final estudió medicina. Viajó a Francia en 1847 donde escuchó directamente algunas cátedras de Auguste Comte (1798-1857). A su regreso a México vivió un tiempo en Guanajuato y regresó a la capital mexicana en 1867. Gracias a Benito Juárez (1806-1872) quedó Gabino Barreda al frente de la Comisión de educación estatal, misma que elaboró la ley del 2 de diciembre de 1867 para dar origen a la Escuela Nacional Preparatoria. Introdujo el método científico en la enseñanza básica y murió en 1881. Sus principales discípulos en México fueron Porfirio Parra (1854-1912) y Justo Sierra (1848-1912), entre otros. Algunas de sus obras son: *De la educación moral* (1863) y la *Oración Cívica* (1867).

Surgió pues en nuestro país lo que algunos han denominado *positivismo mexicano*¹⁰ tomando en cuenta que el positivismo en su aspecto ideológico durante esta época cobró un gran auge no sólo en México sino en otros países de Latinoamérica.

Vargas Lozano apoyado en el filósofo polaco Leszek Kolakowski (1927-2009) apunta cinco características básicas del positivismo:

a) Sostenía una reducción científicista de todas las ramas del saber, basada en la física; b) era un fenomenalismo que consideraba que no había esencias detrás de los hechos o fenómenos; c) era un nominalismo; d) era una filosofía de la historia que culminaba en la era industrial; y e) sostenía una escisión entre hecho y valor¹¹.

Respecto al primer inciso apuntado por Vargas Lozano nos parece que la reducción científicista parte de la clasificación de las ciencias –que inicia con la matemática y termina propiamente con la sociología– realizada por Auguste Comte¹² con la cual buscó erigir a la filosofía como síntesis del saber científico en general. Tal búsqueda se relaciona con el inciso b dado que el fenomenalismo se refiere al conocimiento de las cosas sólo a partir de los fenómenos accesibles a la experiencia sensorial, lo cual implica la negación de cualquier esencia o fundamento a priori en el proceso de conocimiento. Por su parte el nominalismo –que se relaciona con el fenomenalismo– asume que sólo las cosas particulares son reales en un sentido propio, con lo cual el conocimiento coincide con la experiencia sensible. Al mismo tiempo el positivismo en tanto filosofía de la historia culminaba en la era industrial porque se guiaba por una excesiva confianza en la ciencia y en la racionalidad humana respecto al progreso y la evolución tecnológica, de ahí que hablar de valor –lo mismo que de causas– resulte sólo una descripción, a diferencia del hecho, que para los positivistas significa la fuente primaria de conocimiento, base sólida que garantiza el método de las ciencias naturales.

Desde este punto de vista consideramos que el positivismo en su versión ideológica antecedió a la Revolución Mexicana de 1910 principalmente debido a la inestabilidad surgida en nuestro país durante el régimen del porfiriato en varios aspectos, que van desde el cultural hasta el político pasando por la necesidad de establecer una educación elemental que fuera obligatoria y que, al mismo tiempo hiciera frente a los desarrollos técnicos obtenidos en esa

¹⁰Ver A Zea, Leopoldo. *El positivismo en México: Nacimiento, auge y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p.46.

¹¹Ibídem, p.85.

¹²Para profundizar en el tema del positivismo en general ver: Reale, Giovanni y Dario, Antiseri. *Historia del pensamiento científico y filosófico* (tomo III), (trad. Juan Andrés Iglesias), Barcelona, Herder, 2010, pp.270-303.

época –por ejemplo, las vías de comunicación terrestres– pues se vivían momentos de un serio rezago educativo nacional. En este sentido creemos que el positivismo como ideología dio pie a una serie de movilizaciones también en el plano de las manifestaciones culturales del país porque no existían las condiciones adecuadas para ejercer una libertad de expresión plena y, a la vez, porque se planteó la necesidad de investigar lo nacional, sus problemas y su sentido. Aspectos que durante la Revolución Mexicana se vieron más marcados en luchas político-económicas pero que influenciaron a toda una generación de literat@s, filósof@s, abogad@s y humanistas posteriores.

Por otro lado pensamos que el fenómeno de la Revolución marcó también toda una serie de transformaciones en la vida nacional al pugnar por una política democrática, exigir la modificación e integración de nuevas formas de propiedad, permear la elaboración de la Constitución Política de 1917 y someter a discusión las formas de vida de distintos grupos sociales cuyas variantes de expresión se limitaban a los artículos periodísticos y las asambleas. Es probablemente en este momento cuando se originó una reflexión filosófica mexicana seria, consciente de su quehacer social. Vargas Lozano pone de relieve las discusiones entre las corrientes ideológicas dominantes: liberalismo y positivismo. Ambas entraron en serias discrepancias pues mientras que por un lado el primero se basaba en un individualismo y apelaba al federalismo, el segundo se oponía al derecho natural y abogaba por una sociedad en la cual necesariamente tenía que existir un orden unificador y forjador de consciencias para generar una mentalidad progresista en sus diferentes variantes¹³. Desde la perspectiva de Vargas la entrada a nuestro país tuvo algunas ventajas y desventajas. Impulsó el cultivo del pensamiento de una manera más rigurosa para confiar en los avances de la técnica, sin embargo, cayó en el infortunio de querer convertirse en la última verdad revelada.

No obstante, para otros filósofos como Leopoldo Zea el positivismo mexicano es visto como un instrumento para determinada clase social pues refleja un claro ejemplo del ejercicio abierto de las pretensiones de la filosofía: “De aquí que en México no sea posible desligar al positivismo de una determinada forma de política y de un determinado grupo social. Los

¹³Para Vargas Lozano apelando a la noción de “espíritu positivista” que retoma de Kolakowski resulta importante distinguir y señalar a los positivistas clásicos que influyeron en dicho movimiento en México: Augusto Comte (1798-1857), Herbert Spencer (1820-1903) y John Stuart Mill (1806-1873).

positivistas mexicanos eran muy conscientes de este carácter instrumental de su filosofía”¹⁴. Se trata para este autor de un claro ejemplo en el que la filosofía se quitó su máscara para decir lo que quiere y formar parte de una configuración con carácter principalmente instrumental lo cual explica que su adopción durante este período no sea meramente cultural, sino utilizada para combatir políticamente.

Ejemplo vivo de lo anterior fue –y aquí coincide Zea con Vargas Lozano– Gabino Barreda quien adoptó al positivismo como instrumento ideológico para justificar la realidad social de cierta clase: la burguesía mexicana. Barreda tradujo los conceptos básicos de esta doctrina a la realidad mexicana¹⁵ al grado de identificar el estado positivo del progreso en México con el porfiriato, de ahí que su programa educativo tratara de recoger puramente disciplinas con carácter positivo lo cual se supone que originaría progresivamente la articulación de los diferentes intereses para crear cohesión entre las distintas clases sociales.

Fue partir de este momento cuando los positivistas trataron de desarrollar una visión de la educación buscando unir teoría y práctica no sólo para evitar el desorden, sino para combatir prejuicios que estuvieran en contra del progreso, se necesitó entonces una educación completa. Esta fue la línea básica seguida por Gabino Barreda para quien no bastaba con ordenar la conciencia de los mexicanos, sino que había que lograr que todos se pusiesen de acuerdo y para ello no era suficiente trabajar solamente desde la Escuela Nacional Preparatoria, se requería pues, un proyecto educativo que surtiera sus efectos desde la escuela primaria, motivo por el cual Barreda propuso en 1875 que la educación primaria fuera obligatoria para todos los ciudadanos, pues para él, en última instancia, con dicha propuesta se podría combatir a la anarquía.

Desde luego su propuesta generó diversas controversias¹⁶, principalmente con el sector de los liberales no sólo por atacar la idea de libertad y subordinarla al bien social, sino también por sacrificar el derecho natural para apelar exclusivamente al derecho de las sociedades, aquel cuyo eje fuera el de la utilidad, el de aquello que le permita a los seres humanos comprobar

¹⁴Zea, Leopoldo. *El positivismo en México: Nacimiento, auge y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p.28.

¹⁵En este punto Zea desglosa la famosa “Ley de los tres estados” de Comte pero abordándola como la adoptó el positivismo mexicano. Ver p.49.

¹⁶La propuesta del plan educativo de Barreda aparece en la p.122. Respecto a las controversias que ocasionó tal plan, Zea expone varias de ellas. Ver p. 136 y ss.

cualquier tipo de verdades en la ciencia. Sin embargo, según Zea, Barreda nunca trató de imponer sus ideas, sino más bien de convencer a los mexicanos de la seguridad ofrecida por la ciencia positiva: “[...] es una ciencia segura de sus verdades; razón por la cual no tiene por qué tratar de imponerlas, no tiene por qué hacer violencia en quienes no han entrado en ellas; sabe que sus verdades podrán ser demostradas a los incrédulos tan pronto como éstos lo pidan”¹⁷.

Sin embargo, el fruto de las controversias generadas por el plan educativo de Barreda – como por ejemplo el aprendizaje de la lógica luego de su aplicación positiva o la preeminencia en el estudio de otras lenguas como el francés antes del español– acusó a dicho plan de ser un instrumento ideal para que los mexicanos pensaran en términos de orden, una característica fundamental de la burguesía. Con esta idea nos referimos –siguiendo a Zea– a que se acusó al proyecto de Barreda de buscar homogeneizar la enseñanza elemental para que los estudiantes se formaran bajo el nuevo régimen y, en consecuencia, se apegaran al orden establecido sin cuestionar a la autoridad gobernante, limitando así su libertad de pensamiento y de expresión, así la burguesía buscaba unificar las ideas del momento y dejaba de lado cualquier intento de revolución y protesta. Esto implica que si el positivismo atendió ideológicamente a los intereses de la clase social privilegiada, entonces desechó cualquier otro tipo de ideas que ponían en peligro su estabilidad, aquella vinculada precisamente con la idea de un orden; y que en términos de educación apareció más como un tipo de adoctrinamiento particular.

Nos parece que para Barreda la educación entonces debía ser un instrumento al servicio del sector social encargado de combatir cualquier idea que pusiera en peligro el orden establecido por la clase dominante. Es quizá esta razón por la cual defiende su tesis de que la educación debe ser igual para todos con la finalidad de buscar responder a ciertas necesidades comprometidas con la situación imperante, configurada después de tanto caos e ignorancia. El positivismo en la visión de Barreda entonces se presenta también como una teoría que buscó unificar las consciencias de los mexicanos, es decir, como una propuesta que partió de una base epistemológica común –en este caso sujeta a los fenómenos y a los hechos– para inculcar en la población una visión única sobre la ciencia que dejara en el plano descriptivo las cuestiones éticas y espirituales de la formación de los individuos, por lo tanto, atendiendo a fines puramente metodológicos.

¹⁷Ibíd., p.130.

Por otro lado, Zea señala que Barreda en el fondo no olvidó el cultivo de los sentimientos en el ser humano, pues vio en el estudio de ciertas áreas como la literatura, algo benéfico que le permite equilibrar al estudiante los sentimientos con su razón, lo cual genera el sentir amor, odio y otros por sus semejantes. Aunque desde luego nos parece que incluso en este punto, la educación sigue atendiendo sólo a cierto sector de la población, aquél que toma como base el “suelo común de verdades” para conservar el orden. Esta es una de las principales causas por las cuales Barreda acusa a sus adversarios de sectarios y contrarios al progreso humano pues dice que al menos en la escuela no debe haber ningún estudiante privilegiado por encima de los demás¹⁸.

Para Zea “Los positivistas que alcanzarán los mejores puestos en el Porfirismo serán los que se servirán de la filosofía positiva como de un instrumento al servicio del poder material; serán estos los que harán del positivismo un arma política en su sentido puramente material”¹⁹. Consideramos que lo anterior trajo serias consecuencias con respecto a lo que se debía comprender por educación dado que se fragmentaba el conocimiento dejando de lado la formación espiritual y formativa en valores de los y las estudiantes. Fue además en este punto donde dos de los más fervorosos discípulos de Barreda en México trataron de abordar al positivismo en su aspecto pedagógico, aquel que respondiera a las necesidades del país en ese momento.

El primero de ellos fue Porfirio Parra (1854-1912) quien según Zea, hace una defensa de la educación positivista buscando sacar a la luz sus ventajas ante otras disciplinas filosóficas. Una de ellas fue la que trajo el orden a México después del caótico siglo XIX iniciado con la Guerra de Independencia en 1810. Dice de los mexicanos que vivían en una incertidumbre, en un estado de violencia constante lejos de cualquier condición económica

¹⁸Barreda –según Zea– busca nuevamente rescatar su idea de educación primaria obligatoria y gratuita aplicando la idea de <<orden>> en las escuelas, lo que a su vez pone a discusión la idea de <<educación laica>> pues con las modificaciones de Barreda pareciera que la educación era más bien un tipo de adoctrinamiento amparado en “lo positivo”, lo exacto. De cualquier forma en este punto, Barreda está en completo desacuerdo con la creación de escuelas “especiales”, para él, a todos los estudiantes se les debe exigir el mismo requisito de instrucción. Sólo de esta manera los estudiantes mexicanos tendrían ese “suelo común de verdades”.

¹⁹Ibidem., p.147. Será en este punto donde los liberales enfatizarán su crítica. Un ejemplo muy claro apuntado por Zea, es el de Ezequiel Montes quien denuncia la eliminación de los estudios filosóficos para originar una visión muy reduccionista de la ciencia y, al mismo, tiempo dejar un profundo vacío en la juventud mexicana. Entrará en una aguda polémica con Justo Sierra. Otros adversarios del positivismo fueron: José María Vigil, Rafael Ángel de la Peña, Francisco Pascual García, Trinidad Sánchez Santos y José María de Jesús de Portugal quienes se esforzaron por denunciar el carácter dogmático del positivismo y a la vez, su inconstitucionalidad.

favorable. Explica que en nuestro país existían tres tipos de filosofía: la escolástica, el idealismo y el positivismo cada una defendida por católicos, liberales y conservadores respectivamente.

Prosigue su argumento aceptando la tesis de que el objetivo de la educación es formar a los individuos para obtener un determinado fin. Lo anterior implica enfatizar ciertas tendencias dentro del modelo educativo para dejar de lado otras, lo que a veces termina en la falta de acuerdos. Con esto quiere decir que los tres sistemas filosóficos en su vertiente educativa no han sabido ponerse de acuerdo respecto a la consecución del fin que debe lograr el estudiante. Por esta razón y como conclusión, es preciso elegir entre alguno de los tres, y cree que el positivismo parece no sólo el más novedoso, sino también el más sólido pues es el único capaz de unificar criterios y por lo tanto, de propiciar el orden. En el ámbito filosófico anota Zea que para Parra, la metafísica resulta inaceptable dado que conduce al desorden pues distrae a la inteligencia con su diversidad de opiniones sobre el “cebo de lo absoluto”.

El segundo discípulo importante es Justo Sierra (1848-1912) quien aunque al principio creyó en el positivismo con un gran optimismo tal y como lo propuso su maestro Barreda, después terminó mostrándose escéptico y no sólo reconoció lo que sería su decadencia, sino que también emprendió la tarea de orientar a las nuevas generaciones sin dejar de creer en la ciencia. Polemizó con Ezequiel Montes y también se mostró en contra de la metafísica, pues para él “No cabe otra ideología que la positiva. Se acusa a las doctrinas liberales de metafísicas, y se entiende por metafísica un conjunto de ideas con pretensión de absolutas, dentro de las cuales no caben otras, no aceptan oposición, la metafísica no produce sino tiranos”²⁰, pero al mismo tiempo acabó denunciando que en realidad lo que ha ocurrido es simplemente un cambio en el absoluto, dice que primero fue Dios, luego la Libertad y ahora el Orden. La ciencia termina siendo entonces una especie de nueva metafísica tan dogmática como lo que critica al principio.

Con Justo Sierra el positivismo mexicano comienza a resultar ineficaz, empieza a decaer como ideología pues deja de resolver problemas. Se convierte en una concepción meramente pragmática y materialista del ser humano, oprime a la imaginación, acentúa cada vez más el orden económico que el educativo de la sociedad, en fin “La educación positivista

²⁰Ibíd. pp.343-344.

acaba con todo esto, con toda generosidad, con todo sacrificio; al hombre no le interesa sino la comodidad personal”²¹. Podemos decir que con estas palabras comienza lo que Zea denomina como el anquilosamiento de la filosofía positiva en nuestro país.

Menciona el autor que con el positivismo ya todo estaba justificado, parecía que se habían terminado los problemas por resolver, el método se había convertido en el eje central para cualquier tipo de investigación, mutilando no sólo al ser humano sino también a la realidad a la cual se accedía únicamente por la vía –reduccionista– de la observación y la experimentación, entendiendo a la experiencia como el único conocimiento posible y por lo tanto, objeto para cualquier demostración. Sin embargo llegó un momento en el que el positivismo dejó de ser la solución a los problemas pues se volvió tan repetitivo y mecánico al intentar forjar el anhelado orden buscado para México.

Fue a partir de este punto de transición cuando se empezó a reflexionar sobre el nuevo rumbo que requería la sociedad mexicana –desde luego aquí nos basamos en su aspecto educativo– para adoptar nuevas filosofías cuyo eje rector no cayera exclusivamente en la ideología y la política: “Así como para combatir el desorden fue menester la adopción de una filosofía como el positivismo, ahora, para combatir un orden que obstaculizaba la evolución de la sociedad, era menester adoptar una filosofía que apoyase el cambio”²². Fue bajo esta perspectiva que la nueva generación –o también conocida más tarde como “La generación del Centenario”– trató de renovar a la filosofía, apostando por una reflexión crítica y recuperadora de los anhelos del espíritu, de aquello que consumaba la vida cotidiana en México y que se manifestaba en lo popular.

Si bien la Revolución Mexicana para muchos no tuvo como núcleo una filosofía²³ sí se presentó como un acontecimiento con fuertes implicaciones simbólicas y culturales entrañadas por el rumbo que de ahí en adelante tendrían que tomar las acciones de los mexicanos. La nueva generación estuvo conformada por un grupo de jóvenes con grandes inquietudes

²¹Ibíd., p.342.

²²Ibíd., p.442.

²³Respecto al sentido que tuvo la filosofía para la Revolución Mexicana de 1910 hay varias posturas. Consúltese: la presente obra de Leopoldo Zea y el artículo de Mario Teodoro Ramírez “La filosofía mexicana en la época de la revolución” que aparece en el libro coordinado por él *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH-Plaza y Valdes, 1997.

También nos parece que hay consideraciones muy interesantes en la primera parte del libro de Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada: El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, México, UMSNH, 2002.

intelectuales, las cuales les habían permitido desarrollarse de forma activa en cualidades orientadas más al humanismo, al rescate de las artes, que coincidieron en la desazón que les causó el ambiente cultural del momento y que “con Sierra habían aprendido que el problema de México era un problema de educación”²⁴.

1.2 El *Ateneo de la Juventud* (1909-1914)

Podemos decir que con este grupo se consumó el movimiento anti-positivista en México. Marcó el inicio de una nueva época orientada con ideales diferentes capaz no sólo de creer en sí misma sin recaer en la sujeción a los cánones de la ciencia, sino apelando al proyecto de revitalización cultural, que para ellos el positivismo había negado a la filosofía misma. En el presente apartado pretendemos hacer un recorrido puntual sobre lo que fue y representó el *Ateneo de la Juventud* en nuestro país. Nos auxiliaremos con algunas ideas aportadas por Marco Arturo Toscano en su artículo “La tradición filosófica en México” y el apartado que dedica José Gaos a Antonio Caso en su obra *Filosofía mexicana en nuestros días*²⁵.

Partiendo del hecho de que el *Ateneo de la Juventud* tuvo como antecedentes la revista *Savia Moderna* de 1906 y la llamada “Sociedad de Conferencias” fundada en 1909 por Jesús T. Acevedo podemos afirmar que formó una parte crucial para el desarrollo de la tradición filosófica y cultural de nuestro país durante el siglo XX no sólo por este anhelo de renovar la filosofía, sino también por dejar atrás en buena medida la directriz del positivismo. Toscano anota que su referente simbólico fue también la Revolución de 1910, lo que consagra las filosofías de dos de sus más grandes representantes: Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959). Destacaron también Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), Alfonso Reyes (1889-1959), Carlos González Peña (1885-1955), entre otros. Leían vivamente a Platón, Schopenhauer, Nietzsche y Plotino y sus reuniones fueron patrocinadas inicialmente por el propio Justo Sierra y por Ezequiel A. Chávez (1868-1946) en ese entonces subsecretario de Bellas Artes. Este movimiento determinó los caminos referentes a la filosofía mexicana

²⁴Idem.

²⁵El artículo de Toscano Medina aparece en Ramírez Cobián, Mario Teodoro (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH-Plaza y Valdes, 1997, pp.122-147. Que nos permitirá fundamentalmente hablar sobre las personalidades de Antonio Caso y José Vasconcelos.

El libro de Gaos, José. *Filosofía mexicana en nuestros días*, México, Imprenta Universitaria, 1954.

posteriores a la segunda mitad del siglo XX en nuestro país, tal y como lo muestran los trabajos de Leopoldo Zea (1912-2004), Emilio Uranga (1921-1988) y los miembros del grupo *Hiperión* (1948-1952) pasando por el propio Samuel Ramos (1897-1959).

Para este grupo de jóvenes la filosofía es una actitud frente a la vida misma que debía superar las limitaciones metodológicas propias del ámbito científico. Eran ávidos estudiosos autodidactas quienes además de valorar la personalidad de Justo Sierra al fundar la Universidad de México en 1910, buscaron también promover una filosofía más activa, heterogénea y dispuesta a tomar distancia de sus antecesores para reflexionar sobre los problemas del país, poner en tela de juicio lo que ha sido la cultura mexicana. Es importante señalar que los *ateneístas* a pesar de tener intereses y formaciones diversas –abogados, literatos, artistas, filósofos– reconocen –sobre todo José Vasconcelos– que el positivismo traído a México por Gabino Barreda no fue totalmente negativo sino que abrió la consciencia mexicana mediante nuevos ideales que necesitaban ser actualizados para revitalizar la cultura nacional y sus diferentes modos de expresión.

Además hay que advertir que los miembros del *Ateneo* no eran una especie de idealistas en contra del positivismo, sino que –como lo hace notar Toscano siguiendo a Villegas– buscaron definir la situación cultural del país desde la elaboración de soluciones propias para los problemas de México. Esto conduce a proponer una revisión y análisis sobre México y lo que ha venido siendo la Modernidad en Europa para pensar en nuestras circunstancias sin excluir radicalmente lo extranjero. Nos parece que este grupo de estudiosos buscó revitalizar las expresiones culturales de nuestro país sin dejar de lado los elementos conceptuales aportados por la tradición europea –principalmente Francia– algo que originó una investigación seria sobre lo que era el alma nacional desde varias de sus esferas.

Una de ellas fue precisamente la del ámbito filosófico que hasta cierto punto se acentuó con la figura de Antonio Caso²⁶ que nos presenta Arturo Toscano. Dice que “para Antonio Caso

²⁶Antonio Caso (1883-1946) nació en la ciudad de México. Fue discípulo de Justo Sierra en la Escuela Nacional Preparatoria, tiempo después quiso apoyarse en el pensamiento científico para retornar a la metafísica y fortalecer el espiritualismo en su versión cristiana. Esto le permitió dar cuenta de una nueva manera de entender la historicidad para repensar la valorización de los acontecimientos pasados. La filosofía es pues consciencia crítica que no depende de las instituciones sociales y que sabe guardar distancia de ellas para exaltar el valor del pensamiento. Estuvo influenciado por Henri Bergson (1859-1941), José Enrique Rodó (1871-1917), Émile Boutroux (1845-1921), ente varios otros. Al final de su vida entró en contacto con la fenomenología de Edmundo Husserl (1861-1938), la axiología de Max Scheler (1874-1928) y el existencialismo de Martín Heidegger (1889-

sólo una base filosófica podía asegurar la unidad, la fortaleza y solidez a la cultura mexicana [...] observa en la Revolución de 1910 la terminación del antiguo estado de caos; el movimiento social abre nuevas posibilidades históricas para el país”²⁷. Además anota que Caso señaló que debemos estar a la altura del ideal que seamos capaces de darnos nosotros mismos como mexicanos. En este punto nos apoyamos también en Gaos quien sostiene “la cifra de la filosofía de Caso es Cristianismo y liberalismo en impregnación recíproca: cristianismo liberalizado, liberal, libre de un confesionalismo dogmático, devuelto a su esencia moral, vital, originaria”²⁸.

En este sentido para Gaos la filosofía de Caso atravesó por dos períodos: el que se inició con su destacada carrera intelectual y en el que sustenta sus primeras obras, pasando por su estancia de rector de la Universidad Nacional (1921-1923) que conformó su famosa campaña contra el positivismo. Fue en el segundo período –hacia 1933– en el que comenzó a explorar las corrientes de la filosofía contemporánea de aquel momento, que influyeron en sus reflexiones en torno a la historia universal, los valores y la estética. Dichas corrientes fueron la versión existencialista de Heidegger, el objetivismo axiológico de Scheler y apenas iniciaba sus estudios en la obra de Dilthey cuando falleció en 1946.

Caso se preocupó también por caracterizar la existencia humana en términos de un organismo sujeto a necesidades que son superadas en el nivel artístico, aspectos que llevaban a hombres y mujeres mucho más allá de lo puramente científico en su relación con la naturaleza, y con los demás, es decir, insertado en el ámbito de la ética, una propuesta desinteresada que buscaba guiar al espíritu atendiendo a las demandas de una filosofía fiel a su pasado, adaptada en la medida de lo posible a sus circunstancias. Él junto con Vasconcelos buscó ir más allá del mero anti-intelectualismo para apostar por un cuestionamiento a la noción de una razón instrumental, utilizada para los fines de una cultura movida por estándares puramente técnicos. Termina diciéndonos Gaos que esto se acentuó en la filosofía estética de Caso que permaneció fiel a la concepción primera del arte como desinterés.

1976). Algunas de sus obras básicas son: *Problemas filosóficos* (1915), *Filósofos y doctrinas morales* (1915), *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916), *Filosofía de la intuición* (1914), *El concepto de historia universal* (1918), entre otras. Tuvo por discípulos a: Samuel Ramos, Vicente Lombardo Toledano y Eduardo García Máynez. Fue famoso por su actitud polémica.

²⁷“La tradición filosófica en México” que aparece en el libro citado de Ramírez Cobián, p.135.

²⁸Gaos, José. *Filosofía mexicana en nuestros días*, México, Imprenta Universitaria, 1954, p.50.

Además podemos decir que aunque Caso se formó en el positivismo, en el fondo siempre le interesó más el mundo que podría proporcionarle sólo una filosofía con aires espirituales anclada a una teoría de la significación de la vida misma, esto es, que no dependiera de algún aspecto sistemático sino que recurriera a la intuición propia del filósofo para ejercitar sus virtudes como una de las formas de acción más nobles, mismas que se pueden cristalizar en la ética o el arte ya que escapan tanto al positivismo como a los sistemas estrechos de la razón.

Por otro lado, José Vasconcelos (1882-1959)²⁹ perteneció a la llamada “Generación del Centenario” –junto con Caso y Ramos– y siguiendo a Abelardo Villegas, Toscano Medina nos dice que uno de los principales objetivos de Vasconcelos fue crear un sistema filosófico capaz de hacer frente a las ambiciones expansionistas de Estados Unidos de Norteamérica, con lo cual buscó proponer una filosofía con rasgos universales y aclara: “No le interesa encerrarse en un particularismo mexicano. Con todo, Vasconcelos considera más deseable una filosofía nacional que una filosofía meramente europeizante. Con la primera tendremos al menos un destino propio que cumplir, mientras que con la segunda sólo estaremos como apéndices de un destino ajeno”³⁰.

Vasconcelos trató de defender esta idea a lo largo de su obra viendo a los iberoamericanos como aquella cultura que siguió siendo superior a los yanquis pues para él, tenemos un destino universal y metafísico magno que se verá reflejado en *La raza cósmica*, aquella cuya realización histórica culminará en los alcances de la cultura universal. Con esto –según nuestra interpretación de lo anotado por Toscano Medina– Vasconcelos buscó definir los problemas del país teniendo en mente una reforma espiritual, es decir que parta del pensamiento filosófico en tanto posibilidad de acceso a la totalidad de lo real para generar un proyecto a futuro.

²⁹Nació en Oaxaca en 1882. Estudió en la Escuela Nacional de Jurisprudencia y fue director del Club Antireeleccionista en 1909. Viajó varias ocasiones a Estados Unidos donde estudió filosofía griega e historia de las religiones. Formó parte del Partido Constitucional Progresista que apoyaba las candidaturas de Madero y Pino Suárez, pero más tarde se vio obligado nuevamente a abandonar el país. Años más tarde regresa a México como rector de la Universidad Nacional (1920-1921) y pasa por mandato del entonces presidente provisional de México Adolfo De la Huerta a ser titular de la Secretaría de Educación Pública en 1921. Polemizó con Carlos María Mariátegui (1895-1930) respecto al mito de la raza cósmica. Algunas de las principales obras de Vasconcelos son: *Pitágoras, una teoría del ritmo* (1916), *El monismo estético* (1918), *Prometeo vencedor* (1920), *La raza cósmica* (1925), *Ulises criollo* (1935) entre muchas otras.

³⁰Toscano Medina, Marco Arturo, “La tradición filosófica en México” que aparece en el libro de Mario Teodoro Ramírez Cobián, *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH-Plaza y Valdes, 1997, p.136.

En esta reforma espiritual se vuelve latente la manera en que la filosofía para el educador de Oaxaca adquiere un dinamismo que se reafirma en la búsqueda de la verdad a través de los caminos amplios de la belleza y no tanto puramente por el intelectualismo –como en la filosofía tradicional– algo que aprendió de Plotino y de los pensadores orientales. Desde este punto de vista nos parece que Vasconcelos fue un hombre místico que veía en la filosofía el medio para aproximarse a dios, de cumplir con su anhelo divino apoyado en la inteligencia sin despreciar el conocimiento discursivo. La filosofía para este autor, proporcionaría las herramientas conceptuales para pasar de una manera enriquecedora y natural de la ciencia al arte; y del arte a la religión con la finalidad de reafirmar una teodicea como fundamento del conocimiento religioso. Creemos que para Vasconcelos es en esta manera de configurar la reflexión filosófica donde el pueblo podría centrar sus intereses espirituales para dar lugar a un pensamiento renovador, propio de la raza hispanoamericana.

1.3 Samuel Ramos (1897-1959): su formación filosófica³¹

Samuel Ramos Magaña nació el 8 de junio de 1897 en Zitácuaro Michoacán. Se mudó a Morelia a finales de 1908 e ingresó después al Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo. Su primer maestro propiamente de filosofía fue el positivista José Torres Orozco (1890-1925) un crítico de la posición de Antonio Caso: “Tal fue el maestro que comenzó a revelar al joven Samuel Ramos en el mundo de la filosofía, ¿No sería este positivista nicolaita, quien también empezó a predisponer su ánimo para la crítica futura contra Caso?”³². Más tarde estudió en México durante dos años en la Escuela Médico Militar, donde tuvo un concepto de *ciencia* cercano al de Bertrand Russell (1872-1970) pues la entendía como una técnica para la transformación de los individuos mismos, sin embargo, pronto escuchó las conferencias de Antonio Caso –quien para entonces ya tenía fama en la Universidad– de tal modo que en 1919 Ramos se consagró a la filosofía y se inscribió en la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México donde presentó su tesis *La teoría biológica del conocimiento* rastreando varias ideas de Ernst Mach (1838-1936).

³¹Para elaborar el presente apartado nos ha resultado muy útil el libro de Hernández Luna, Juan. *Samuel Ramos: etapas de su formación espiritual*, México, UMSNH, 1994.

³²Ibidem, p.79.

Fue un seguidor de Caso pues estaba influenciado por corrientes de pensamiento tales como: evolucionismo, pragmatismo, biologismo e intuicionismo. Leyó en este período a Schopenhauer, Nietzsche, Poincaré, James, Bergson y Boutroux. Con tal influencia, profesó en ese momento una especie de <casismo>³³ al menos hasta 1922. Por otro lado, un hecho que marcó su trayecto intelectual fue su colaboración con José Vasconcelos durante las campañas de alfabetización emprendidas en México a partir de 1921³⁴ al participar en la edición de los *Clásicos universales*. Durante este tiempo Samuel Ramos, Daniel Cosío Villegas (1898-1976) y Enrique Villaseñor tradujeron las *Enéadas* de Plotino. Ingresó además como profesor a la Escuela Nacional Preparatoria ayudado por el mismo Cosío Villegas, para que impartiera la asignatura de Ética. Meses después, también Antonio Caso lo eligió para que lo reemplazara en su cátedra de Problemas filosóficos. Fue entonces cuando Ramos comenzó a ganar popularidad no sólo por su relación cercana con sus alumnos y alumnas, sino también porque exploró la enseñanza de teorías novedosas de Ortega y Gasset (1883-1955), Edmund Husserl (1861-1938), Max Scheler (1874-1928) y Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Fundó con sus alumnos en 1923 el CID (Centro Intelectual Deportivo), de cuyas reuniones –gracias al patrocinio de Antonieta Rivas Mercado³⁵– se proyectó la publicación de la revista *Ulises* misma en la que Ramos dio a conocer más adelante su ensayo contra Caso. Por otro lado, conviene señalar la influencia de Vasconcelos en Ramos dado que ambos partieron de una inquietud histórica que se distinguió por su amplitud: Vasconcelos fue mucho más allá porque trató de involucrar a todos los pueblos del continente en la búsqueda de un ser hispanoamericano como forma de escape a la ambición expansionista anglosajona. Ramos en cambio se insertó en un panorama más reducido que parte de la realidad mexicana, es pues un proyecto más modesto pero que procede del mismo ánimo de la época. Esto se reflejó en la

³³Se ha llamado *casismo* al conjunto de teorías profesadas por Antonio Caso en sus años de apogeo (1915-1925) en la Universidad Nacional de México. Podemos decir que dominaron prácticamente todo el ambiente filosófico de esta época en nuestro país, y descansaban en las ideas del romanticismo, el pragmatismo y el intuicionismo.

³⁴Recordemos que es en este año cuando José Vasconcelos fungió como director de la Secretaría de Educación Pública y emprende la ambiciosa misión de reimplantar los sistemas educativos de Vasco de Quiroga (1470-1565) y Pedro de Gante (1479-1572) para alfabetizar a la población a partir de la lectura de los clásicos de la literatura universal, lo que lo llevó a crear las llamadas Bibliotecas populares.

³⁵Antonieta Rivas Mercado (1900-1931) realizó sus estudios iniciales en París, y después en México estudió arquitectura e ingeniería. Fue hija del arquitecto Antonio Rivas (1853-1927) –que construyó el Ángel de la Independencia– reconocida no sólo por su aguda inteligencia sino porque llegó a ser directora de la Academia de San Carlos de Bellas Artes (1903-1912), introdujo a Samuel Ramos en la pintura y en la música –sobre todo de Stravinski– y tiempo después ayudó económicamente a crear la revista *Ulises* y el teatro del mismo nombre. Fue también –según Andrés Henestrosa (1906-2008) apuntado por Hernández– fundadora de la Sinfónica Nacional de México. Se suicidó en 1931.

revista fundada por Vasconcelos *La antorcha* y que luego pasó a la dirección del mismo Ramos.

Por otro lado resultó decisiva la influencia del dominicano Pedro Henríquez Ureña³⁶ que convivió con Ramos de 1920 a 1922 y le mostró –según Hernández Luna– la relevancia de la Revolución Mexicana para el acontecer intelectual del país a través de un influjo renovador que tendría que ser asumido por los jóvenes para discutir problemas de la cultura mexicana. Gracias a estas conversaciones con Henríquez Ureña, Samuel Ramos comprendió el sentido del quehacer de los intelectuales ante los fenómenos culturales de la época y, sobre todo, la idea de que el porfiriato se caracterizó por imitar a Europa en varias de sus manifestaciones sociales. Ramos no volvió a ser el mismo, y menos aún, a mirar a México bajo la misma óptica pues supo que existía un gran problema: la actitud imitadora de los mexicanos frente a lo europeo. Fue en este punto donde influido por Vasconcelos y por Henríquez Ureña nuestro autor se puso en contacto con el movimiento filosófico iniciado por José Ortega y Gasset³⁷ en España al terminar la Primera Guerra Mundial.

A partir de este momento Ramos se dio cuenta de los estrechos horizontes –según él– en los que se movía el pensamiento de su maestro Caso: “Al lado del intuicionismo, del anti-intelectualismo, del romanticismo, del pragmatismo y del bergsonismo de ascendencia francesa, fue descubriendo el realismo crítico, el neokantismo, la fenomenología, el historicismo, el raciovitalismo, la filosofía de la cultura y la axiología”³⁸. Sendas que ampliaron el horizonte del filósofo michoacano y que lo llamaron a adentrarse en el camino legítimo de aspirar a proponer un pensamiento nacional.

³⁶Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) nacido en República Dominicana filólogo y crítico que llegó a Veracruz en 1906 donde fue redactor del periódico *El dictamen*. Meses después se trasladó a México D.F. y formó parte del *Ateneo de la Juventud* realizando diversos estudios acerca de la Universidad. Colaboró también con José Vasconcelos con quien posteriormente viajó por América del Sur. Escribió: *Horas de estudio* (1910), *La utopía de América* (1925) y *Corrientes literarias en la América Hispana* (1941), entre otras.

³⁷José Ortega y Gasset (1883-1955) nacido en Madrid fue un filósofo y ensayista reconocido por la forma en que se enfrentó a la cultura con varias de sus manifestaciones históricas. Fundó la Escuela de Madrid en 1910. Es ampliamente reconocido –sobre todo en Alemania– por su ágil estilo literario. Es también muy conocido por su teoría del perspectivismo y su teoría de la razón vital e histórica. Algunas de sus obras son: *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Pidiendo un Goethe desde dentro* (1932), entre otras.

³⁸Ibíd., p.142.

Para ese momento Ramos recibió también la influencia del filósofo italiano Benedetto Croce³⁹. Tradujo y escribió el prólogo al *Breviario de estética* y concordó con Croce en considerar a la estética como una disciplina superior a la lógica, la psicología y la metafísica. A Ramos le pareció –según Juan Hernández– que Croce buscó en esa obra demostrar la autonomía de la obra artística para teorizar al arte como una categoría para precisar el concepto de lo estético. Ambos coincidieron en que el arte va más allá de las esferas del placer, de la moral, de la religión y de la filosofía misma. Croce reconoció la traducción y el prólogo elaborados por Samuel Ramos.

Otro acontecimiento decisivo en su vida fue el acercamiento a la música. Un ejemplo de ello fue su amistad con Salomón Kahan (1896-1965)⁴⁰ y María Antonieta Rivas quienes le hablaron acerca del arte musical y con los que se reunían varios intelectuales para escuchar música clásica. Tiempo después fundaron la revista *Ulises* que mostró desde sus inicios una gran apertura a las corrientes más novedosas de otros países: Estados Unidos, Francia, Alemania, Italia y España, y en donde sus miembros⁴¹ analizaron agudamente el panorama nacional. Este período resultó también relevante en la vida de nuestro autor pues en los números uno y dos de esta revista –correspondientes a 1927– apareció su ensayo crítico sobre la personalidad filosófica de Antonio Caso. Dicho trabajo fue resultado de las influencias intelectuales que había recibido hasta ese momento (Vasconcelos, Henríquez Ureña, Ortega y Gasset y Croce) cuyo intento central consistió en valorar el conjunto la obra de Caso, quizá el pensador más ilustre de ese momento.

³⁹Benedetto Croce (1866-1952) fue un filósofo, historiador y político italiano. Profundizó en el marxismo y el idealismo hegeliano. Aunque estudió derecho en la Universidad de Nápoles frecuentó las clases de filosofía moral impartidas por Antonio Labriola (1843-1904) que lo introdujo también al marxismo. En 1910 fue nombrado senador y aprovechó después para criticar la participación italiana durante la Primera Guerra Mundial. Fue también secretario de varios partidos y de 1943 a 1946 fue secretario del Partido Liberal. Precisamente en 1946 fundó el Instituto Italiano para los Estudios Históricos. Escribió: *Materialismo histórico y economía marxista* (1900), *La estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902), *La lógica como ciencia del concepto puro* (1909), *Breviario de estética* (1912), entre otras.

⁴⁰Salomón Kahan (1896-1965) fue un ideólogo budista y periodista polaco. Llegó a México en 1921 y conoció a Ramos en 1925. Fue en México donde estudió música y enseñó Historia de la civilización moderna durante treinta años en la Escuela Normal de Maestros. Su educación judía era autodidacta. Escribió para los periódicos *Excelsior*, el *Universal* y ocasionalmente en algunas revistas de Berlín. Algunas de sus obras son: *La emoción de la música* (1936), *Reflejos musicales* (1938), *Impresiones musicales* (1951) y *Reflejos mexicanos: ensayos críticos sobre temas judíos* (1954).

⁴¹El proyecto de la revista fue financiado por María Antonieta Rivas. Colaboraron: Salvador Novo (poeta, ensayista y dramaturgo, 1904-1974), Xavier Villaurrutia (poeta, 1903-1950), Carlos Pellicer (escritor y museólogo, 1897-1977), Enrique González Martínez (poeta, 1871-1952), Jaime Torres Bodet (diplomático, escritor y poeta, 1902-1974) y Jorge Cuesta (químico, poeta y ensayista, 1903-1942), entre otros.

En tal ensayo Ramos recuperó el aspecto constructivo y el negativo de la obra de su maestro llegando a la conclusión de que Antonio Caso no había renovado su pensamiento. Desde luego este ensayo causó mucha polémica⁴². Caso se defendió en un opúsculo titulado *Ramos y yo* (1927). Concordamos con Hernández Luna cuando afirma que la filosofía de Caso representó en ese momento el último eslabón de la filosofía francesa, misma que Ramos trató de ampliar al introducirse en el estudio de la filosofía hispano-alemana con la búsqueda de aportaciones dinámicas que ayudaran a configurar la realidad nacional.

En 1928 apareció publicado el primer libro de nuestro autor titulado *Hipótesis*⁴³. Posteriormente viajó a Europa donde estudió en La Sorbona, en el Colegio de Francia y en Roma. A su regreso a México escribió *El caso Stravinsky* (1929)⁴⁴ y posteriormente se desempeñó como oficial mayor de la Secretaría de Educación Pública (1932) en el que duró poco tiempo y, más adelante, dio a conocer su principal obra titulada *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934)⁴⁵ que ha sido muy discutida. Al año siguiente escribe sus *Estudios sobre estética: ensayo sobre Diego Rivera* (1935)⁴⁶. Por este período fue nombrado profesor de Estética y de Historia de la filosofía en la UNAM y más tarde director de la Facultad de

⁴²Hernández Luna desarrolla a profundidad dicha polémica y sus participantes en las págs. 164 y ss.

⁴³En términos generales podemos decir que dicho libro recogía diez ensayos aparecidos anteriormente en las revistas *La Antorcha* y *Ulises* que le ayudó a compilar María Antonieta Rivas y en los cuales Ramos dio cuenta de su trayectoria filosófica y de las razones que lo llevaron a elegir ciertas corrientes filosóficas y no otras. El primero de ellos se titula *Del siglo XIX libranos señor*, donde hace una amplia crítica al positivismo y el abuso que hace de los hechos. El segundo se llama *Plotino* en donde teoriza sobre la relación de este filósofo con Platón y el sentido de la vida mística. En el tercero *La estética de Croce* sitúa al filósofo italiano desde sus conceptos básicos y sus aportaciones a dicha disciplina. El cuarto titulado *La evolución de Giovanni Papini* explica las implicaciones de un temperamento místico como el de este pensador en el transcurso de sus teorías. El quinto ensayo se llama *Otto Weininger* y ahí aborda Ramos temas relativos al amor y a la sexualidad. En el sexto ensayo titulado *Ortega y Gasset espectador* acepta la idea del filósofo español según la cual la filosofía es una forma de existencia. El séptimo ensayo llamado *Max Scheler* es una revisión acerca del concepto de cultura, entendida como una categoría del ser, no del saber o del sentir. En el octavo ensayo titulado *Antonio Caso* nuestro autor hace una reconstrucción de lo que Caso como defensor del pragmatismo entiende por la evolución del pensamiento. El noveno ensayo que lleva por nombre *El irracionalismo* recoge el análisis ramosiano sobre el racionalismo y el intuicionismo. El décimo y último ensayo se titula *Mi experiencia pragmatista* y contiene las razones que condujeron a Ramos abandonar el pragmatismo y el intuicionismo.

⁴⁴En dicho libro Ramos estudia el fenómeno artístico desde la base musical.

⁴⁵Considerada como la obra fundamental de nuestro autor, se compone de cuatro ensayos previos: *El sueño de México* (1930), *La cultura criolla* (1931), *Psicoanálisis del mexicano* (1932) y *Motivos para una investigación del mexicano* (1932). Los primeros dos aparecieron en la revista *Contemporáneos* fundada en 1928 por Jaime Torres Bodet (1902-1974) y Enrique González Rojo (1899-1939). Los otros dos aparecieron en la revista *Examen* que dirigió Jorge Cuesta (1903-1942). Este trabajo se considera el más polémico de Ramos porque en él expone toda una teoría psicológica sobre el comportamiento de los mexicanos partiendo del psicoanálisis de Adolf Adler (1870-1937) y del análisis de los conceptos de cultura, autodenigración, sentimiento de inferioridad, cultura derivada, el pensamiento, entre otros.

⁴⁶En esta obra Ramos hace un estudio sobre la obra y personalidad de Diego Rivera (1886-1957).

Filosofía (1944-1952). Continuó su producción filosófica con el libro de 1940 titulado *Hacia un nuevo humanismo*⁴⁷ seguido del breve opúsculo *Veinte años de educación en México* (1941) donde hizo una crítica manifiesta a la deshumanización que él creía ver en el mundo contemporáneo; y con la cual propuso la apertura de la asignatura de Historia de la filosofía en México que posteriormente orientaría a su siguiente obra: *Historia de la filosofía en México* (1943)⁴⁸ que busca investigar el trayecto histórico de una posible filosofía mexicana, con la finalidad de que jóvenes y académicos participaran activamente en los seminarios de la Universidad.

En 1950 publicó *Filosofía de la vida artística*⁴⁹, libro que refleja un profundo análisis crítico acerca de la estética, su concepto, su método y su ámbito. Dos años después, ingresó como miembro de El Colegio Nacional con un discurso sobre la obra de Antonio Caso y, en 1954 fue nombrado coordinador de Humanidades de la UNAM. Sus últimas dos obras fueron una edición crítica de 1958 acerca del trabajo que ya había publicado sobre Diego Rivera y el libro *El problema del a priori y la experiencia y las relaciones entre la filosofía y la ciencia* (1955). Samuel Ramos murió el 20 de junio de 1959.

Nos parece que las preocupaciones teóricas de Ramos siempre estuvieron enmarcadas en el contexto socio-cultural que lo rodeaba, de ahí que sea posible traducirlas directamente a la idea de educación como modo de organizar al país, de enfrentarlo a sus problemas de manera seria y rigurosa para formar mejores ciudadanos preparados para los retos del futuro. Nuestro autor reflexionó sobre la educación a partir de su situación cultural y social; creemos que hoy es necesario tomarla en cuenta, explorar sus implicaciones para entender el papel de los y las educadores, del propio proceso del educando. En pleno siglo XXI se necesita vislumbrar y asumir el equilibrio señalado por Ramos entre el mundo de la civilización y el de la cultura porque el ser humano se enfrenta a nuevos retos y adversidades que desafían sus modos de vida en una atmósfera problemática, siempre incierta y apegada a los criterios de lo convencional.

⁴⁷ Además en este libro que tuvo como antecedente *Más allá de la moral de Kant* (1938) el filósofo de Zitácuaro esboza una nueva idea del *hombre*, redefine el concepto mismo de *filosofía* y busca proponer una solución desde la perspectiva mexicana a la crisis del humanismo.

⁴⁸ Para Ramos este libro era sólo un supuesto de esa posible filosofía mexicana, misma que tenía que ser investigada para ver surgir una filosofía propia de México, que respondiera a sus problemáticas particulares.

⁴⁹ En esta obra, nuestro autor hace un estudio sobre varias doctrinas estéticas, desde algunas que ya había examinado antes en distintas revistas pasando por los griegos hasta Hartmann y Heidegger.

1.4 Breve esbozo sobre el estado actual de la educación en México⁵⁰

Por otro lado resulta imprescindible reconocer que a 56 años de la muerte de Ramos, el panorama educativo –sobre todo en el nivel superior– ha sufrido grandes transformaciones pues sus modalidades son diversas, discontinuas y con especificidades que años atrás hubiesen sido difíciles de imaginar: la interculturalidad, la transdisciplinariedad, los estudios de género, el paradigma por competencias, la educación rural, la necesidad de aprender al menos un segundo idioma y la educación a distancia junto con el campo de la investigación educativa, entre otros.

Partiendo del supuesto de que la educación en general transmite determinados conocimientos porque los valora como aceptables y necesarios para formar un cierto tipo de individuo, y progresivamente un tipo de sociedad, es preciso afirmar que en nuestro país actualmente determinados conocimientos han buscado estar en íntima relación con los avances y valores de la ciencia. Con esta idea nos referimos a que la función de la educación ha consistido en relacionar la idea de humano con una determinada concepción acerca de los avances científicos de otros países.

Lo anterior, tiene como base un afán por lograr un crecimiento económico capaz de garantizar un determinado modo de vida, que se ha acrecentado en las llamadas economías emergentes que guardan una gran afinidad con la <empresa moderna>. Con esta idea nos referimos a que la educación en nuestro país a lo largo de los últimos años se ha relacionado más con un aspecto productivo que únicamente se ha preocupado por el crecimiento económico dejando de lado principalmente el aspecto axiológico de la misma, el sentido de la formación integral del docente y; el recurso destinado a la infraestructura educativa.

Bajo esta perspectiva, la educación nacional ha perdido potencial no sólo en su estructura institucional, sino también en cuanto al enfoque educativo que sustituye al <aprendizaje para la vida en comunidad> por un saber más pragmático, apegado al ámbito empresarial y cuya “prioridad corresponde a las virtudes y cualidades que son necesarias para producir más y mejor: la eficiencia, la capacidad de competir exitosamente, los hábitos para trabajar en equipo y sobre todo la motivación del logro personal y ganancia económica”⁵¹. Coincidimos con Latapí Sarre en que con tales características la educación en México

⁵⁰Para desarrollar el presente apartado nos basamos en algunas ideas de Pablo Latapí Sarre que aparecen en *El debate sobre los valores en la escuela mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

⁵¹Ibidem, p.110.

desemboca en un consumismo atrapado en la posesión excesiva –y por lo general innecesaria– de bienes materiales que descuidan la formación de los y las estudiantes y que, al mismo tiempo crea en ellos un ambiente de generalizada desconfianza sobre las instituciones públicas y su propio entorno.

Por otro lado pensamos que la educación en nuestro país involucra no sólo determinados valores, sino también ciertas formas de vida que con la situación actual, entendida como una reducción al ámbito competitivo y empresarial, se traduce en el viejo ideal de obtener el éxito mediante el propio esfuerzo y por lo tanto en lograr una educación de <calidad>, término que desde luego nos parece peligroso por su amplitud semántica y que, sin embargo, es todavía utilizado en varias encuestas educativas⁵². Vemos pues que ahora ha resultado prácticamente necesario no sólo el aprendizaje de un segundo idioma, sino también el dominio sistemático de las tecnologías de la información, con lo cual el aspecto educativo que en los casos más radicales se transforma entonces en una plataforma de competencia que ya no se preocupa por su devenir histórico ni por las causas profundas de su circunstancia actual, sino todo lo contrario, promueve un dinamismo de la sociedad a velocidades desmedidas que ponen en crisis a la reflexión seria, y que en última instancia buscan sujetarse a los estándares rígidos de la <excelencia educativa> como una manera de reafirmación del éxito propio.

Desde luego no estamos diciendo que esto sea totalmente negativo, pero sí nos interesa resaltar su carácter expansivo, es decir, con tendencias de asimilación, producción y reproducción⁵³. Creemos que la educación en México, ha sido desvalorizada, reducida a la posibilidad de unos cuantos que conforman las prácticas del poder establecido, pero que involucra a varios circuitos culturales de la sociedad misma pues “está presente en los medios de comunicación comerciales, en la publicidad y el cine, y contagia el mundo del entretenimiento y del empleo del tiempo libre”⁵⁴. Sin embargo es importante aclarar que tales prácticas son orientadas por la población de la clase alta y media, dejando en una seria

⁵²El propio Latapí desarrolla de una manera muy amplia en otro de sus libros titulado *Horizontes de la educación: Lecturas para maestros* (2003) una revisión de dichas estadísticas, mismas que engloban un completo análisis acerca de la inversión en materia educativa nacional comparada con otros países.

⁵³ Respecto a los temas de la reproducción social y cultural en el ámbito educativo resulta relevante el estudio de Henry A. Giroux en su libro *Teoría y resistencia en educación*, (trad. Ada Teresita Méndez), México, Siglo XXI, 2014, cap. 3 donde revisa y critica las propuestas de Pierre Bourdieu y Basil Bernstein.

⁵⁴Latapí Sarre, El debate sobre los valores en la escuela mexicana, p.111.

marginalización a las clases más pobres, donde sus miembros muchas veces ni siquiera tienen acceso a la educación de corte institucional.

Una crítica relevante a esta visión actual consiste –según el autor– en convertir esta tendencia que enfatiza la competitividad en algo excesivo que rebase la propia autoestima de los y las estudiantes. Argumenta que es necesario motivar a los alumnos, generarles confianza en sí mismos a través de la estimulación constante para que se desarrolle su propia aspiración a superarse, sin embargo, es preciso tener cuidado y enfatizar que el éxito económico no es necesariamente el eje central de la formación del ser humano. El error entonces es considerar tal tendencia como algo absoluto que debiera determinar todos los ámbitos de la vida social, pues esto “acabará reforzando en los alumnos una visión parcial de la vida, fomentará en ellos actitudes de prepotencia y de desprecio al débil, agudizará el elitismo social y fracturará aún más la cohesión entre los grupos de nuestra población”⁵⁵.

Este panorama que nos presenta Latapí nos parece en general muy acertado, aunque desde luego no es definitivo y nos obliga a pensar en aspectos que van de la mano con la situación educativa y económica del país: el presupuesto destinado en materia de educación pública, el aspecto de la <gratuidad> de la educación pública, la cuestión del <currículo oculto>⁵⁶, la parte relativa a la profesionalización docente, la función social de la escuela, la metodología y contenidos de la enseñanza, el tipo de formación de valores en los y las estudiantes, el cultivo de la vocación tanto del docente como del alumno, la función de los medios masivos de comunicación, la posibilidad real de la educación intercultural, entre otros.

Para cerrar este breve esbozo nos parece pertinente ir perfilando el concepto ramosiano de *educación* no sólo a nivel de la formación de los estudiantes sino también en cuanto al papel que deben desempeñar las escuelas en general. En efecto, Sarre nos dice: “Para formar los valores deseables, la escuela debe en primer lugar funcionar como una verdadera comunidad [...] debe ofrecer la oportunidad de practicar real y no sólo teóricamente los valores que

⁵⁵Ídem.

⁵⁶Latapí lo entiende como “[...] las relaciones de los maestros con los alumnos, la organización de la escuela, las maneras como se ejerce la autoridad y se toman las decisiones, el sistema de castigos y recompensas”, Op. Cit., p.205. Ver también Giroux, Henry, Op. Cit., pág.89 donde redefine esta noción como herramienta heurística para analizar los supuestos implícitos en el discurso pedagógico y que pretenden justificar la práctica escolar. Desde su perspectiva, el <<currículo oculto>> tiene que desarrollar una teoría de la escolarización enfocada en el nivel de la reproducción y la transformación del conocimiento para estudiar los contenidos que se “transmiten” en las escuelas.

definen su ideal educativo y, de vivir”⁵⁷. Estamos de acuerdo con esta idea porque enfatiza el papel de la escuela como formadora de valores⁵⁸ e implícitamente apunta a la vinculación también con los padres de familia, maestros y sociedad en general confluyendo en una sintonía que reavive la creatividad, la relación con las problemáticas del país. Sin embargo, nos parece que este planteamiento debería ir más allá y apostar por un proyecto cultural que redefina el papel tanto del docente como de los alumnos según la pluralidad de vivencias que cada uno tiene.

Por último Pablo Latapí señala cinco aspectos que él considera necesario reforzar para tener una educación más sólida, más integral y completa en México: poner atención en los valores y la calidad de la educación, atender de manera constante a la formación del maestro, generar un <clima> adecuado en el aula y en la escuela, asumir un pluralismo real, enfatizar la formación de valores en el hogar y, promover una acción coordinada de las autoridades educativas para hacer realidad una educación que involucre los medios de información. Consideramos necesario llevarlas a la práctica aunque el panorama se muestre muy complejo, pues nos parecen muy acertadas en cuanto parten del único elemento dinámico en la educación: el ser humano entendido como aquél que se asume en los valores para crear las diversas manifestaciones de la cultura, para relacionarse con otros y buscar cumplir sus finalidades, para aprender a vivir.

Por otro lado resulta imprescindible señalar que hay un punto de encuentro entre esta crítica que hace Latapí –ya en pleno inicio del siglo XXI– con la crisis de los valores de la que habló Ramos y que involucra una decadencia del humanismo desde finales del siglo XIX y principios del XX. Por tal crisis entendemos aquella que reduce al ser humano a la mera actividad técnica para insertarlo en un ámbito de competencia y de control socio-económico con la finalidad de dominar la naturaleza y olvidarse de sus semejantes. De ahí la relevancia de que Ramos haya buscado proponer un concepto nuevo –para su época– de lo que *debe ser* el ser humano, de su justificación axiológica y ontológica. Se trató pues de un “nuevo” humanismo que pone al ser humano en relación con los demás, buscando un equilibrio entre cuerpo y alma como vínculo que posibilita la configuración de sus demás relaciones; nos

⁵⁷ *Ibíd.*, p.193.

⁵⁸ Recuérdese que por *valores* estamos entendiendo los fines superiores de la cultura. Cfr. Risieri Frondizi en *¿Qué son los valores?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, caps. I y II. Véase también Castellanos, Rosario, *Sobre cultura femenina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, caps. III-V.

parece que el ámbito de la educación representa un escenario clave como punto de encuentro para articular estas relaciones en acercamiento con las problemáticas del país.

Tal es el contexto educativo actual que tomaremos como base durante nuestra investigación, lo cual nos conduce a preguntarnos: ¿acaso sigue presente el espíritu ramosiano acerca del sentido que debe tener la educación?, ¿o es que los valores en la educación definitivamente son algo de lo cual ya no tiene sentido cuestionarse hoy en día?, ¿la relación entre los conceptos de *educación* y de *nuevo humanismo* propuestos por Ramos puede contribuir en algo a este panorama actual –el de la educación pública– cada vez más amplio y problemático?

Conclusiones:

Resumiendo las principales ideas acerca del contexto y de la trayectoria filosófica de Samuel Ramos, apuntamos lo siguiente:

- a) Históricamente el positivismo fue adoptado en nuestro país –bajo las influencias teóricas sobre todo de Auguste Comte– en su aspecto ideológico, esto es, en su aspecto social como instrumento de unificación de los modos de ser y de pensar de la población mexicana en cuanto a su organización social durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Gabino Barreda lo introdujo sobre todo en el área educativa y, aunque al principio cobró auge por su fe en la racionalidad humana y en el progreso científico, poco a poco fue perdiendo fuerza, suceso que Justo Sierra después reconoció para dar paso a la generación intelectual conocida como *El Ateneo de la Juventud* cuyos miembros apostaron por una filosofía vitalista, recuperadora de la imaginación y el arte.
- b) La crítica principal de los *ateneístas* al positivismo como ideología dominante consistió centralmente en la reducción de la filosofía a una mera metodología científica que confiaba exclusivamente en los hechos, mutilando así buena parte de la realidad y de aquello que en el terreno de las ideas no tenía una existencia concreta. Ellos pretendieron revitalizar la cultura mexicana desde diversos enfoques que acercaran nuevas respuestas ante las necesidades de configurar al país. Fue en este ambiente en el que Samuel Ramos despertó su interés no sólo por la filosofía misma, sino por otras expresiones populares como el arte, la música y los problemas de la cultura nacional.
- c) Antonio Caso influyó inicialmente en Ramos a través de su campaña contra el positivismo. Lo acercó al conocimiento de variadas corrientes como el pragmatismo, el

bergsonismo, el biologismo y el intuicionismo por un lado, y por el otro, le mostró que la filosofía no era una mera forma de reflexión crítica, sino también una actitud espiritual vital que conforma dinámicamente al ser humano. Por su parte, José Vasconcelos influyó en nuestro autor sobre todo por su vocación de servicio social, mismo que se tradujo en el ámbito de la educación y en los primeros planteamientos para establecer una filosofía propia del continente que tuviera como impulso motor el misticismo de su raza y los valores estéticos más altos. Samuel Ramos se nutrió de ambos autores para explorar la filosofía hispano-alemana y para pensar en una filosofía desde lo nacional, tomando en cuenta la personalidad de los mexicanos.

d) Henríquez Ureña, Ortega y Gasset y Croce le proporcionaron a nuestro autor las herramientas conceptuales para abordar los caminos de la cultura mexicana. El primero en lo que se refiere al sentido que debía tener para los jóvenes intelectuales la Revolución de 1910; por su parte el segundo en cuanto a las tareas de la filosofía desde un raciovitalismo que condujera a la redefinición de un concepto de filosofía para dar cuenta de sus propios límites y posibilidades tomando en consideración al ser humano como un ser histórico situado, circunstancial. Por último podemos decir que de Croce heredó las preocupaciones básicas acerca del estatuto de la estética como disciplina filosófica, sus problemas, su método, su ámbito y su puesto en la vida humana. De este modo, consideramos que Ramos se preocupó por los problemas nacionales pero desde un horizonte que buscaba respuestas universales, concretas, capaces de involucrar al alma mexicana. Sus obras son representativas de diversas áreas: epistemología, antropología filosófica, filosofía de la cultura, filosofía de la educación en México y estética. A nosotros nos interesa la educativa con núcleo de la configuración social mexicana.

e) En el contexto actual, nos encontramos con que la educación –en el nivel superior– ha atravesado por una profundidad de cambios que no sólo exigen redefinir el sentido de sus prácticas concretas, sino también su status institucional. Con esta idea nos referimos a que la educación mexicana de los últimos años ha estado enfocada notoriamente a intereses de carácter económico que obedecen a políticas empresariales en manos de las élites gobernantes. La educación superior en México traduce en su ejercicio cotidiano no sólo las graves deficiencias con las que se han venido formando generaciones enteras de alumnos y maestros, sino también la incapacidad del Estado mexicano para asumir y abordar de forma creativa y propositiva tanto la implementación de las nuevas tecnologías, como la tentativa solución a aspectos como el de la educación intercultural, el diálogo entre diferentes disciplinas, la

administración de los recursos institucionales, el tipo de formación de valores para los alumnos, la función social de las escuelas, entre otros no menos importantes. En este sentido es que nos preguntamos ¿actualmente tiene sentido el concepto ramosiano de educación? En circunstancias como las descritas ¿merece la pena re-pensar la idea de hombre?, ¿se podría hablar hoy de una “educación superior con sentido humanista”?

CAPÍTULO II: LA NOCIÓN DE *NUEVO HUMANISMO* DESDE LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE SAMUEL RAMOS

Sentado lo anterior, es momento de indagar con mayor profundidad en el tema que nos interesa y que se convirtió en uno de los desarrollos fundamentales del filósofo michoacano porque está relacionado con su idea acerca del ser humano, de su deber ser: el asunto del nuevo humanismo. Por este motivo, en el presente capítulo nos proponemos revisar y discutir la noción de nuevo humanismo abordada por Samuel Ramos en su vínculo con la antropología filosófica. Al respecto nos surgen algunas interrogantes: ¿en qué consiste este nuevo humanismo?, ¿qué elementos conceptuales lo distinguen del humanismo clásico?, ¿cuál es la relación entre el nuevo humanismo y la cultura mexicana según el filósofo michoacano? Y en última instancia ¿en qué se fundamenta la antropología filosófica para Ramos?

Nuestro recorrido consistirá primero, en caracterizar en términos generales a lo que denominamos “humanismo clásico” comparando dos definiciones de acuerdo a su contexto histórico en la Europa renacentista del siglo XV. Dado que hay una variedad de definiciones, no pretendemos agotar tal noción, sino sólo acercarnos a sus rasgos definitorios para ver sus diferencias con el concepto ramosiano. En segundo lugar, haremos un recorrido histórico breve acerca del humanismo en sus diferentes expresiones para distinguir al que Ramos se está refiriendo en su estudio. Lo anterior implica examinar la idea de *ser humano* que opera en cada una de las propuestas. Tal caracterización nos dará las herramientas para reconstruir e interpretar críticamente el concepto de nuevo humanismo tal y como lo aborda nuestro autor con la finalidad de establecer su relación con la antropología filosófica. Dicha caracterización

implica tomar en cuenta otros conceptos que resultan cruciales para abordar esta parte de nuestra investigación tales como el de persona, personalidad, alma, espíritu, cultura y valor. Nuestro estudio no pretende ser exhaustivo, sino breve y preciso para vislumbrar la posible relación entre educación y nuevo humanismo.

2.1 Sobre el concepto de *Humanismo*

Antes de examinar el concepto ramosiano de nuevo humanismo, es necesario aclarar qué significa el *humanismo*, con la finalidad de resaltar sus diferencias. Es por ello que partimos de dos definiciones básicas: Por un lado la del diccionario de filosofía de José Ferrater Mora en donde nos dice:

[...] el término <humanismo> puede aplicarse (retrospectivamente) al movimiento surgido en Italia hacia fines del siglo XIV y prontamente extendido a otros países durante los siglos XV y XVI. Característico de los humanistas es [...] el <<haber heredado muchas tradiciones de los maestros medievales de gramática y retórica, los llamados *dictadores*>>, y el haber agregado a tales tradiciones la insistencia en el estudio de los grandes autores latinos (insistencia que, por lo demás, se halla ya en las escuelas de las catedrales francesas del siglo XII) y de la lengua y literatura griegas. Muy en particular, el humanismo, especialmente el humanismo italiano, fue un <<ciceronismo>>, en tanto que consistió en gran parte en un estudio e imitación del estilo literario y de la forma de pensar de Cicerón.
[...] Finalmente, si bien el humanismo renacentista no es reducible a la concepción de Burckhardt del <<descubrimiento del hombre como hombre>> -o como <<individuo>>- , es cierto que muchos humanistas trataron de destacar lo que se llamó <<la dignidad del hombre>> (por lo menos del <<hombre educado liberalmente>>) y con ello suscitaron ciertos cambios en la <<antropología filosófica>> de la época. Así, el humanismo renacentista no es ni una filosofía ni una <<época filosófica>>, pero es en parte uno de los elementos de la <<atmósfera filosófica>>⁵⁹

Nos parece que para Ferrater Mora el humanismo no es propiamente un nuevo tipo de propuesta filosófica como tal, sino sólo un movimiento intelectual que forma parte de la variedad de temas abordados por la filosofía del Renacimiento, sobre todo italiano. Tal movimiento trajo ciertas repercusiones en el ambiente de la época porque configuró una idea de hombre en relación con el universo y con sus semejantes de acuerdo a su formación. Es como si la filosofía renacentista abrevara del humanismo –en su aspecto filosófico– en una partícula mínima para articular sus movimientos posteriores, sus ideales de belleza, de dominio de la

⁵⁹Ferrater M., José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1984, pp.1700-1701.

naturaleza y de una fe en el saber y el progreso, ideas que posteriormente se enfatizarán en el periodo de la Ilustración y más tarde en el siglo XX.

Por otro lado, el autor explica que *humanista* es aquel dedicado al estudio de las letras clásicas para distinguirse del jurista, del canonista o del artista. Desde su perspectiva, aquel que se hacía llamar humanista era entonces un estudioso dedicado a cultivar las llamadas artes liberales⁶⁰ no sólo para traer a la memoria cultural a los autores clásicos, sino para reflexionar acerca del hombre y sus posibilidades creativas, de acuerdo a cierta visión universal de los valores propios como la posibilidad de creación y la supremacía de lo divino sembrado en cada ser humano.

A continuación esbozamos una segunda definición de humanismo que nos llamó la atención y es la que aparece en el *Breve diccionario de filosofía* de Max Müller y Alois Halder, la cual dice:

a) *En la historia del espíritu*, el lado científico del renacimiento, la recuperación de los autores –sobre todo latinos (Cicerón)- de la antigüedad clásica en los ss. XV-XVI, que conduce a un nuevo ideal (mundano) de formación, el llamado <<humanístico>>, fuertemente marcado por los estudios filológicos grecolatinos; b) *el concepto filosófico del humanismo*, creado por Panecio de Rodas, designa todas las tentativas hechas desde la antigüedad en orden a derivar de un concepto del ser del hombre reglas éticas, etc., para la vida de los individuos y de la comunidad, mediante las cuales pueda cada uno lograr la plena realización de sus disposiciones específicas e individuales⁶¹

Consideramos que en esta definición los autores destacan como característica central del humanismo la *recuperación* de la tradición grecolatina expresada en las obras de autores clásicos, tomando como punto de apoyo el eje de la formación del individuo, esto es, el desarrollo de las facultades humanas que convergen en la idea del hombre como ser central que afirma los valores de la tradición clásica para volverse consciente de su potencial racional y así, realizarse perfeccionando su vida de manera integral tanto individual como colectivamente. Lo anterior supone, que el ser humano está en constante auto renovación capaz de desplegar su posibilidad de creación técnica, científica y artística.

Concordamos con ambas definiciones y podemos afirmar que el humanismo se originó como una respuesta a la necesidad de nuevos valores que guiarán la actividad y el puesto del ser humano. Es un movimiento intelectual que permea el núcleo del Renacimiento italiano y que aunque buscaba oponerse a la Edad Media, a la vez la desarrolla en el sentido de que pretende volver al estudio de las fuentes clásicas, y a la fundamentación de la relación entre el

⁶⁰Entiéndase por tales: historia, poesía, retórica, gramática y filosofía moral.

⁶¹Müller, Max y Halder Alois, *Breve diccionario de filosofía*, Barcelona, Herder, 1998, p.227.

naturalismo y el individualismo. Sus expresiones más significativas –aparte de los campos de las artes y la literatura– se acentúan en el de la reflexión filosófica sobre el hombre como un ser con ansias de dignificarse a sí mismo y confiar en la perfección de sus capacidades.

Estamos pues entendiendo al humanismo como una *recuperación* de la tradición clásica grecolatina que trata de exaltar su intensidad, su potencialidad creadora no sólo de ciertos artefactos y expresiones, sino de formas de vida –tal como fue el caso de los nuevos viajes para ensanchar la visión del mundo con la Conquista de América; el recurso de la comunicación con la invención de la imprenta o los grandes desarrollos de la arquitectura, entre otras– con las cuales el ser humano volvió la mirada dentro de sí mismo. Ahora bien, para generar tal confianza no fue necesario tratar de olvidar la idea de dios, sino más bien, asumir que al ser creados por él, existía en el humano una dimensión de perfección otorgada por él.

Desde nuestro punto de vista, el humanismo es esto, la concepción que tuvo el ser humano de sí mismo como impregnado del germen de la divinidad que le posibilita el acceso a la transformación de su realidad a partir del dominio de la naturaleza y la expansión comercial. De este modo estaríamos apuntando hacia un período de antropocentrismo, de revalorización del puesto del hombre en el cosmos. En última instancia, de una visión que involucra al ser humano visto como desarrollador de la perfección divina que tiene como base el cultivo del alma, la realización de la cultura y, la recuperación de su valor moral e intelectual.⁶²

2.2 Breve recorrido histórico sobre del humanismo⁶³

Existen un sinnúmero de definiciones acerca del humanismo, mismas que desde su base fundamental intentan dar cuenta del ser humano por diferentes caminos: la educación, el arte, la antropología, la política, entre otras. Sin embargo creemos que todas parten de un hilo conductor que busca conceptualizar al hombre de acuerdo con su posición en el mundo y con el sentido de su existencia. En el presente apartado nosotros tomaremos la noción de humanismo en su acepción general, esto es, como la manera en que se concibe al ser humano desde una

⁶²Para profundizar en más aspectos histórico-filosóficos del humanismo filosófico consultar: García-Borrón, Juan C., *Historia de la filosofía* (tomo II), Barcelona, Ediciones del Serbal, 1998, pp.661-695. Una revisión exhaustiva del humanismo aparece también en Rico, Francisco, *El sueño del humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Universidad, 1997.

⁶³Nos apoyamos en el texto de Coreth, Emerich, *¿Qué es el hombre?*, (trad. Claudio Gaucho), España, Herder, pp.29 y ss. Otros textos significativos al respecto son: Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, (trad. Eugenio Ímaz), México, Fondo de Cultura Económica, 2012, cap. I y Villalpando, José M., *Filosofía de la educación*, México, Porrúa, 1968, cap.IV.

visión integral que da cuenta de sus características universales para explorarlas de manera breve en su desarrollo histórico, lo cual nos permitirá identificar la crisis de los valores de cierto humanismo abordado por Samuel Ramos.

a) El ser humano en el pensamiento griego

Durante este periodo –siglo VI a.C. al siglo II a.C. – básicamente se concibió al ser humano en relación con el cosmos, con el universo que lo rodea de acuerdo a las formas de vida manifiestas en los fenómenos naturales. Si bien es verdad que no se dio una reflexión antropológica en sentido estricto, al final se verá en el hombre la expresión de un <<microcosmos>> es decir, de un ser cuya unidad particular puede reflejarse a través del propio universo, de ahí que su esencia forme parte de la *physis*, o mejor dicho, de lo que acontece para fundirse en un proceso de desarrollo y comunicación con sus semejantes. Con tal idea, la unidad del hombre fue representada mediante el cultivo de su alma⁶⁴ misma que guardaba una estrecha relación con la búsqueda de la verdad, del principio de todo lo real y, en última instancia, de la *eudaimonia* como forma de vida en la *polis* griega.

Para los griegos sobre todo de la época de esplendor –el siglo V a.C. – el ser humano se convirtió en un ser que no sólo puede desarrollar un amor por el saber, sino que debería buscar el cultivo de la virtud para lograr una vida más justa y combatir la ignorancia. El hombre se encuentra inmerso en un mundo objetivo que constantemente lo obliga a reafirmar su capacidad racional de acuerdo a la idea que él tiene sobre sí mismo. En las palabras de Coreth, es en este punto donde el *logos* y *nous* se convierten en conceptos centrales para caracterizar al ser humano⁶⁵ dado que dan cuenta de la proyección de sus potencialidades para el descubrimiento de su dimensión espiritual y simbólica. Un ejemplo de tal idea fue la creación de los mitos como expresividad no sólo de una cosmovisión y sentido de la vida, sino como la manera principal de generar múltiples conciencias históricas que por medio de la metáfora orientaron la organización de sus comunidades expresadas en sus luchas, actividades culturales, artísticas, gimnásticas y religiosas entre otras.

⁶⁴Del griego *psiké* que en esta época será estudiada con mayor profundidad por Platón (427 a.C.-347 a.C.) sobre todo en su diálogo *Fedón* y posteriormente por Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) en su libro *Sobre el alma*.

⁶⁵Cfr., Op. Cit., p.47.

La reflexión en torno al ser humano durante este periodo se montó sobre la idea de naturaleza detrás de la cual hay un principio *–arjé–* una base como punto de partida de la constitución de lo real. Dicha noción descansa sobre el supuesto ontológico del ser humano como el centro que une todos los grados del ser para reconocer al espíritu como su núcleo configurador de razón, y al mismo tiempo dotado de valor cognoscitivo para comprender el devenir entre la materia y alma según los principios ordenadores del cosmos. La libertad y la responsabilidad todavía no fueron abordadas con profundidad en esta etapa, pues la noción de hombre descansaba en el desarrollo de su conocimiento intelectual tomando como partida a la ignorancia singular de cada sujeto. De ahí que la esencia constitutiva del individuo radicara en su capacidad para adentrarse en la naturaleza con miras a reconocer su destino. El hombre tiene consciencia de crearse condiciones de existencia bajo la sombra de un destino cuya dimensión simbólica lo orilla a formular preguntas entablando así, una búsqueda constante por el saber. Tenemos pues que durante este momento al ser del hombre se le definió desde un enfoque cognoscitivo orientado a la búsqueda y fundamentación de las causas últimas de lo real.

b) El ser humano en el pensamiento medieval

Durante los comienzos de este periodo –siglo V d.C.-inicios del siglo XIV– el aspecto de la creencia por parte del ser humano en un destino de orden metafísico poco a poco comenzó a diluirse en favor de una preocupación concreta: la salvación como consumación del paso de su existencia en la historia. El mensaje bíblico vio en el ser humano a la Fe como su elemento constitutivo para entablar una íntima relación con la divinidad de acuerdo con un acontecimiento sagrado, sincero y personal. Tal idea implicó la creencia del individuo en la potencia creadora de la palabra de Dios, de ahí que la salvación del hombre haya consistido en apartarse del mal para seguir su precepto⁶⁶. El ser humano fue entendido ya no en un sentido metafísico apegado al aspecto cognoscitivo como lo veían los filósofos griegos, sino como un ser cuya historia transcurría bajo la sombra del “pecado”, de la tentación que buscaba dominarlo, alejarlo de la acción generosa de Dios.

⁶⁶Cfr. *Ibíd.*, p.52 y ss.

Desde este planteamiento las principales corrientes filosóficas –primero el agustinismo y posteriormente el tomismo⁶⁷– enfatizaron dos aspectos centrales en la constitución integral del hombre. La primera asumió que la facultad primordial del ser humano es su libre albedrío, pues gracias a su ejercicio logra perfeccionarse el amor como producto de la caridad y la fe. Podemos pues afirmar que para muchos de los filósofos agustinianos de esta época, el libre albedrío era un producto directo de la creación divina, de ahí que su máxima perfección consistiera en el amor universal –siguiendo las enseñanzas de San Francisco de Asís (1181-1226)⁶⁸– y, por lo tanto, el papel de la inteligencia cumpliera la función de mediar al hombre con Dios. Lo anterior condujo a la separación entre alma y cuerpo vistos como dos sustancias independientes que sólo logran unirse mediante su actividad recíproca, sólo así los individuos respetan a los otros y a la naturaleza. Por su parte la segunda –encabezada por el resurgimiento del aristotelismo asumido por la orden de los dominicos– apostó por el papel central de la inteligencia y la razón del hombre por la cual, la voluntad y el amor serían sus consecuencias naturales. Además esta corriente del pensamiento vio en el alma y el cuerpo no dos sustancias separadas sino dos principios conformadores del hombre en su totalidad, de ahí que haya tenido una visión particular sobre él y reconociera que la filosofía y la teología se desarrollaban por vías diferentes.

Ambas visiones nos dan un panorama general acerca de la noción de ser humano durante la edad media en Occidente. En sentido estricto no podemos hablar todavía de una conceptualización antropológica durante este periodo dado que la finalidad de abordar al hombre consistió en hacerlo de acuerdo a su estrecha relación con Dios. Si bien se enfatizó su dimensión subjetiva, también se destacó su relación con sus semejantes, es en este punto donde entra el papel del amor y la caridad para vencer las adversidades y proclamar el triunfo del bien

⁶⁷El fundador de tal corriente fue Agustín de Hipona (354 d.C.-430 d.C.) cuyas obras centrales son *Las confesiones* y *La ciudad de Dios* ambas fundamentales porque profundizan en temas como el tiempo, la conciencia, la relación de Dios con la historia de la humanidad y dan cuenta de los comienzos de la filosofía de la historia en Occidente. También destaca Juan da Fidanza mejor conocido como San Buenaventura (1218-1274) que escribió *Itinerario de la mente de Dios* donde reconoce que la filosofía y la teología constituyen el camino para que el alma humana se acerque a Dios. Por otro lado, la segunda tomó como punto de partida la recuperación que los árabes hicieron de las obras aristotélicas y de las enseñanzas de Alberto Magno (1206-1280) que fueron superadas por Tomás de Aquino (1224-1275) en algunas de sus obras como: *Suma Teológica*, *Suma contra los gentiles*, *Comentario a la ética a Nicómaco*, entre otras. Es gracias a ambas escuelas que los contenidos de la filosofía griega adquieren un valor diferente apoyado en el libre albedrío del hombre para alcanzar la plenitud infinita.

⁶⁸San Francisco de Asís (1181-1226) fundador de la Orden Franciscana. Argumentó siempre en favor de la pobreza de Cristo y la puesta en práctica de los evangelios a través de una vida armónica y austera. Escribió *Cántico de las criaturas* y *La verdadera alegría*.

sobre el mal, mismo triunfo que promete ser cristalizado en la vida eterna, más allá de la muerte de la cual el hombre puede elegir salvarse. De aquí se sigue filtrando la idea del hombre como microcosmos, esto es, como formando parte del todo capaz de proyectar sus múltiples posibilidades, y por otra, la idea del hombre como sujeto pensante capaz de acceder a la verdad por la vía del conocimiento racional según la adecuación del entendimiento con la cosa. Así, la posición metafísica del ser humano resultó estar justificada en un orden sobrenatural creado a partir de la imagen y la semejanza con Dios, el ser absoluto por excelencia según los intelectuales –padres y doctores de la Iglesia– de esta época.

c) El ser humano en el pensamiento moderno

Fue prácticamente durante los albores de los siglos XV y XVI cuando nació la reflexión sobre el hombre en un sentido teórico que buscó fundamentar no sólo sus potencialidades –como lo expresamos al inicio del presente capítulo– sino también su relación con el mundo de la naturaleza guiados por el saber, tal y como lo llevaron a cabo los filósofos griegos de la antigüedad. Ocurrió pues lo que Emerich Coreth denomina como una “orientación hacia el sujeto”⁶⁹. Con tal idea nuestro autor se refiere a que ahora se examina la parte subjetiva del individuo, esto es, la dimensión psíquica, espiritual y anímica que conduce a concebirlo en un sentido inmanente, como el mediador entre Dios y el mundo natural. Se buscó encontrar en el hombre un retorno directo a los clásicos grecolatinos y al mismo tiempo entran en crisis temas como la unidad de la fe, la relación de los seres vivos con el mundo, las concepciones acerca del universo, el intercambio comercial, entre otros.

Desde Nicolás de Cusa (1401-1464), Pico de la Mirándola (1463-1464) y Giordano Bruno (1548-1600) hasta Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y Tomás Campanella (1568-1639) entre otros pensadores⁷⁰ se generó una preocupación por exaltar la parte divina del hombre, viendo en él un microcosmos, es decir, un ser excelente capaz de reproducir la belleza, crear nuevas formas y alcanzar la inmortalidad con su acción –fundamentalmente artística– con lo cual da cuenta de su dignidad. Por otro lado dicha potencialidad del hombre chocó con una

⁶⁹ *Ibíd.*, p.55.

⁷⁰ Al respecto, consultar Kristeller, P. O., *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974. Resulta también muy relevante la parte conclusiva de este libro pues en ella el autor discute acerca de la pertinencia de hablar del humanismo no en un sentido unitario, sino discontinuo, variado en sus conceptos y problemas.

visión distinta acerca del planeta tierra pues gracias a los avances científicos ésta dejó de ser el centro del universo para convertirse sólo en un astro que gira alrededor del sol, lo que contribuyó a que el ser humano se sintiera arrojado, muy lejos de cualquier posición segura en el cosmos. Por tal motivo se convirtió el hombre en el encargado de ahondar en un campo del saber poco explorado hasta entonces: la ciencia.

La ciencia durante este periodo hizo consciente al ser humano de la problematicidad de su existencia, lo hizo dudar, le presentó panoramas sujetos al error y a la confusión, de ahí surgió la pregunta por sí mismo. Nacieron la antropología y la psicología como disciplinas en sentido estricto⁷¹ que conducen a repensar al sujeto en sí mismo a través de su espíritu e inteligencia como los fundamentos de su subjetividad. René Descartes (1596-1650) y los representantes del racionalismo en occidente⁷² vieron al ser humano desde un punto

⁷¹Comienzos del siglo XVI.

⁷²Filósofo francés nacido en La Haye. Estudió matemáticas, humanidades y filosofía escolástica en el colegio jesuita de La Flèche y más tarde la carrera de derecho en la Universidad de Poitiers. Es considerado como el padre de la filosofía moderna y el gran impulsor de la geometría analítica. Propuso un sistema filosófico consecuente y perfectamente garantizado en su verdad para fundamentar una concepción dual del hombre que buscó superar las propuestas de sus antecesores. Se le considera también como el fundador del *racionalismo* dado que ve a la razón como el fundamento de todo acto de conocimiento, acuñó a la duda como método para cuestionar la noción de materia constituyente del ser humano y de las cosas que lo rodean. Aceptó la existencia de ideas innatas –como la de Dios– y consideró que el alma y el cuerpo funcionan por separado, únicamente mantienen un contacto a través de la glándula pineal. El Yo, las ideas, Dios y el mundo constituyen la estructura básica del pensamiento cartesiano apegado siempre a la lógica deductiva y al mecanicismo del mundo natural. Algunas obras principales de René Descartes son: *Discurso del método* (1637), *Meditaciones metafísicas* (1641), los *Principios de la filosofía* (1644) y *Tratado de las pasiones del alma* (1649). Murió en el castillo de la reina Cristina de Suecia en 1650.

Los otros representantes no menos importantes fueron: Blaise Pascal (1623-1662) filósofo y matemático francés que en principio reconocía que la certeza de la razón humana sólo era posible mediante la demostración formal. Tiempo después afirmó vivir una experiencia directa de Dios a través de la cual reconoce la existencia de una “lógica del corazón” como una apuesta por la fe del hombre para conseguirlo todo. Su principal obra se titula *Pensamientos sobre la religión* que apareció en 1669.

Por su parte el filósofo holandés Baruch Spinoza (1632-1677) profesó una filosofía panteísta en la que reconoce la necesidad de todas las cosas. Ampliando el método cartesiano, considera que el hombre debe acceder de manera rigurosa y clara a las leyes del ser, lo cual es posible sólo mediante su liberación de cualquier afecto. Para este filósofo sólo hay una sustancia que se comprende a sí misma siendo infinita. Todo lo demás son modos infinitos de Dios, por lo tanto no hay una voluntad libre ni en el hombre ni en Dios, sólo hay amor a Dios a través del propio dominio de los afectos. Algunas de sus obras son: *Tratado teológico-político* (1670) y *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677).

En última instancia el físico y diplomático alemán Gottfried Leibniz (1646-1716) conforma la tradición racionalista al concebir al mundo como un conjunto de fuerzas primigenias organizadas de manera simple y a las que denominó “mónadas”. Cada una de ellas carece de ventanas, y funcionan como agentes que reflejan la realidad intramundana en tanto que poseen un cierto grado de conciencia. Las hay organizadas de modo jerárquico, esto es, desde las vegetales y animales, pasando por las racionales hasta la divina que representa a Dios. Cada una de ellas es un espejismo vivo de la totalidad de lo real, de ahí que se articule una armonía preestablecida que sustenta a las “verdades de razón” pertenecientes al ámbito formal y a las cuales Leibniz aplica el *principio de no-*

mecanicista en cuanto a sus capacidades físicas, pero al mismo tiempo prolífero en cuanto al desarrollo de su conciencia para tratar de comprender el funcionamiento del cosmos y, más aún, la existencia de Dios como causa última de cualquier acontecer. En mayor o menor medida asumieron que la razón humana es capaz de acceder a la unidad del logos en cuanto a sus manifestaciones, de ahí que entiendan al ser humano desde una idea de vitalidad orientada en el sentido de lo cognoscible para el sujeto. Por tal motivo concibieron al mundo como una realidad construida que le permite al ser humano poner en tela de juicio su propia existencia, acentuando el papel del método para configurar a la ciencia y apostar por un control sobre el funcionamiento de la naturaleza.

Por otra parte fueron John Locke y los empiristas británicos⁷³ quienes enfatizaron la dimensión sensitivo-psicológica del hombre de acuerdo con su estructura cognoscitiva gracias a la cual éste se acerca a lo real para problematizar los contenidos no tanto de la conciencia sino de los sentidos mismos. De ahí que durante este momento ambas tendencias hayan buscado

contradicción, y a las “verdades de hecho” propias del mundo natural y a las cuales el autor les aplica el principio de *razón suficiente*. Algunas de sus obras son: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704), sus *Ensayos de Teodicea* (1710) y *Monadología* (1714).

⁷³John Locke fue un filósofo y político inglés (1632-1704) considerado como uno de los fundadores del empirismo. Influenciado sólo parcialmente por la filosofía cartesiana negó la existencia de las ideas innatas y a partir de entonces se dedicó a profundizar en los alcances del conocimiento humano recurriendo al análisis psicológico de las ideas afirmando que su valor depende de su origen dividiéndolas en *simples* y *complejas*. Las primeras son primitivas obtenidas directamente de la experiencia que puede ser externa o interna, mientras que las segundas se construyen a partir de las anteriores ya sea por procesos de combinación o yuxtaposición. Desde esta perspectiva, cualquier conocimiento proviene de los sentidos y la mente del individuo al nacer es una *tabula rasa*, está pues en blanco. En el aspecto político destacó por su doctrina liberal del Estado con tendencias individualistas pues concibió al hombre como sujeto de derechos naturales los cuales deben ser preservados por el Estado. Algunas de sus obras son: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), *Cartas sobre la tolerancia* (1685) y *el Ensayo sobre el gobierno civil* (1690).

Por su parte George Berkeley (1685-1753) si bien se aleja de cualquier noción empirista acerca de la abstracción, postula la tesis según la cual existir es ser percibido negando la existencia de cualquier sustancia material. Afirma pues un inmaterialismo idealista que buscó aplicar en su lucha contra el ateísmo. Sus obras principales se titulan *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710) y *Tres diálogos entre Hylas y Philonus* (1713).

Sin embargo fue el escocés David Hume (1711-1776) el autor que llevó a la corriente empirista hasta sus últimas consecuencias. Para el cualquier idea siempre es concreta, parte de la repetición cotidiana de lo real, pues de lo contrario serían meras ilusiones. Distingue entre percepción e idea pues la primera es la generada directamente por los sentidos, es vivaz, mientras que la segunda es como una copia borrosa de la anterior y, por lo tanto, más débil. De este modo las ideas se elaboran mediante procesos de asociación que se dan por semejanza, contigüidad o por relaciones mediante las cuales el ser humano obtiene ideas cada vez más complejas. De lo anterior se sigue la tesis de que no existe la causalidad pues el hecho de que se dé un fenómeno A no implica que tenga que darse un fenómeno B, lo que ocurre es más bien una repetición más o menos constante de las maneras en las que se dan ese tipo de relaciones, de ahí que podamos más bien hablar de procesos de asociación. En consecuencia, no hay substancia sólo hay un haz de fenómenos a los cuales el ser humano se acostumbra, el ser humano sólo conoce sus representaciones internas. Hume pues está al borde del escepticismo en cuanto al conocimiento. Algunas de sus obras son: *Tratado de la naturaleza humana* (1740), *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748) y sus *Diálogos sobre religión natural* (1799).

integrarse a través del llamado Siglo de las luces, cuyos representantes⁷⁴ extienden el viraje hacia el sujeto para ver en él no sólo un conjunto de capacidades mecánicas cuya finalidad descansa en explotar las riquezas de la naturaleza, sino para reconocer el puesto de su razón pura como punto de partida para dar cuenta de las posibilidades del conocimiento objetivo.

Tal idea parte de la tesis según la cual, el ser humano es un individuo autónomo capaz de alcanzar su mayoría de edad a través del ejercicio de su razón para lanzarse a cuestionar el medio que le rodea por sí mismo. De este modo la razón se convirtió en la característica central del individuo no sólo para ejercer su libertad, sino también para acceder a la totalidad de lo real configurando un lento proceso de civilización que culmine en la reafirmación del devenir histórico de las sociedades, una visión cosmopolita que buscó los ideales también de igualdad y fraternidad en equilibrio con los progresos alcanzados por la ciencia y la técnica hasta entonces. Además en dicho devenir el ser humano dejó de entender a la *sophía*⁷⁵ como una práctica de la vida en la polis, y la asume como la articulación definida de las ciencias de la naturaleza apoyadas en el rigor no sólo del método, sino ahora también, de la crítica. El ser humano dejó de creer en la causalidad para buscar una unión con los fenómenos y orientarse en la construcción de su porvenir buscando crear redes teóricas que dieran cuenta de la dimensión del mundo, por ello durante este periodo se gesta un “giro antropológico” pues el hombre convierte a la filosofía en una técnica conceptual para buscar un sentido orientado hacia el progreso. Lo anterior implicó que el hombre durante la modernidad se planteara constantemente el tema de la legalidad y comportamiento entre el mundo físico y el mundo moral.

⁷⁴Profundizar en las propuestas de cada uno de los representantes de la Ilustración es una tarea que excede el propósito de este apartado y además se trata de una labor ya realizada de manera crítica y seria por varios historiadores de la filosofía occidental. Por lo pronto anotamos los nombres de algunas de las figuras más representativas: Emmanuel Kant (1724-1804), Denis Diderot (1713-1784), Juan Jacobo Rousseau (1712-1778), Jean le Rond D’Alembert (1717-1783), Voltaire (1694-1778), Charles de Secondat barón de la Brede y de Montesquieu (1689-1755), Christian Wolff (1679-1759), Dietrich barón de Holbach (1721-1789), Julien Offray de Lamettrie (1709-1751) entre muchos otros.

⁷⁵La sabiduría el modo en que la concebían los filósofos griegos: como la unión de la inteligencia –*Nous*– con la ciencia –*episteme*– para configurar una vida teórica cuyo esfuerzo de justificación se vea reflejado en la praxis, en la vida colectiva.

d) El ser humano en el pensamiento de los siglos XIX y XX

Fue sin embargo hasta este momento cuando sobre la visión acerca del hombre se ramifique la diversidad de perspectivas conformadas a través de su estudio. De tal forma, el ser humano llegó inicialmente a creer en el esfuerzo del *concepto* y del pensamiento para dar cuenta de la totalidad de lo real por un lado, y por otro, intentó explorar su subjetividad desde un enfoque idealista cristalizado en la sed de *infinito*, en el ansia de lo que trasciende a las limitaciones de la existencia humana. Sin embargo en este momento nos encontramos también con la imagen del sujeto como un *ser angustiado*, cuya única finalidad consistió en elegir entre las múltiples posibilidades que se le presentaban para lograr una comunión efectiva con Dios, de tal forma que no se viera atrapado por los límites de su razón, sino que a través de su decisión diera un salto de fe. Más tarde dicha angustia culminó con una radical inversión de los *valores* para aclamar la muerte de Dios y la lucha por la realización del hombre, del ser cuya potencia evolutiva descansa en el conflicto con sus semejantes para formar parte del transcurrir eterno de la historia.

Por otro lado, nos topamos con la idea del ser humano como *alienado*, es decir, inmerso en la configuración socio-económica de las grandes ciudades y, en consecuencia, preso de su situación laboral que lo subyuga y lo exprime en beneficio de las élites que tienen el poder. Para suprimir dicha alienación, el ser humano cuenta con la conciencia y las leyes del devenir histórico expresado a través de su trabajo como fundamento de la comunidad y lucha de clases. De tal idea se entresaca también la confianza del individuo en los hechos que le rodean pues busca criterios válidos que conduzcan al reconocimiento de la *técnica* como motor de la civilización, de ahí su relación con la historia, con el orden y el progreso que asegure la paz de la comunidad dado que su deber fue preocuparse por <<saber para prever y prever para prevenir>>⁷⁶.

Fue entonces desde los comienzos del siglo XX que el ser humano reconoció el reto de encontrarse en una realidad virtual entramada por diferentes categorías que lo obligaron a

⁷⁶Nos estamos refiriendo a las concepciones propias del siglo XIX donde nos encontramos con las propuestas de G.F.W Hegel (1770-1831) en consonancia con el movimiento del idealismo alemán y sus opositores: el filósofo danés Soren Kierkegaard (1813-1855), el filólogo y filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900), el economista y filósofo alemán Carlos Marx (1818-1883) y el fundador del positivismo francés Augusto Comte (1798-1857) respectivamente.

buscar no sólo acceder al mundo de los objetos tal y como éste se le presenta, sino también valorar el plano de la *conciencia*, la problematicidad de su *existencia*, su devenir histórico según la configuración socio-cultural en la cual se encuentre inmerso, cuestionarse sobre la naturaleza de su capacidad de *lenguaje* como modo de expresión directa de los estados del mundo y, en última instancia su relación con los demás entre otros⁷⁷. Dicho siglo representa también rupturas radicales sobre la visión espiritual sobre el ser humano ya que también se le reconoce su parte material, anímica, afectiva, reticente ante su condición de arrojada, pero fundamentalmente, llena de relaciones múltiples que lo orientan a convivir con los otros desde el diálogo y su contraposición, los conflictos bélicos⁷⁸. Se trata en última instancia de los grandes esfuerzos del pensamiento por comprender al hombre concreto, consciente y relacionado con el mundo, el otro, la muerte, la existencia. El ser humano como algo que se rebasa así mismo mediante su propia fugacidad de acuerdo a su contexto histórico.

Según nuestra interpretación Samuel Ramos discute con el humanismo renacentista de los siglos XV y XVI pues considera que se configuró como un movimiento cuyo objetivo central consistió en recuperar las propuestas teóricas de los filósofos clásicos de la antigüedad. Sin embargo muy pronto se topó con la ramificación acelerada del sistema político-económico de Occidente, que trajo como consecuencia la reducción axiológica del hombre. De tal afirmación se desprende una crisis de los valores centrales del humanismo –la inteligencia, el

⁷⁷Encontramos una gran diversidad de propuestas filosóficas que abordan al hombre desde enfoques diversos: la *fenomenología* con Edmund Husserl (1859-1938) y Merleau Ponty (1908-1961); la *filosofía de los valores* con Nicolai Hartmann (1882-1950) y Max Scheler (1874-1928); el *existencialismo* de J.P. Sartre (1905-1980), Karl Jaspers (1883-1969), Gabriel Marcel (1889-1973) y Martin Heidegger (1889-1976); el *historicismo alemán* con Wilhelm Dilthey (1833-1911), George Simmel (1858-1918), Oswald Spengler (1888-1936) y Max Weber (1864-1920); el *pragmatismo* norteamericano con John Dewey (1859-1952), Charles S. Peirce (1839-1914) y William James (1842-1910); la *filosofía analítica* con los aportes de Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970), G.E. Moore (1873-1958), Alfred North Whitehead (1861-1947) y Ludwig Wittgenstein (1889-1951); el *neopositivismo* vienés con Moritz Schlick (1882-1936), Rudolf Carnap (1891-1970) y Otto Neurath (1882-1945); la *hermenéutica* con Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y Paul Ricoeur (1913-2005); el *psicoanálisis* freudiano con Carl Gustav Jung (1875-1961), Alfred Adler (1870-1937), Ana Freud (1895-1982), Erich Fromm (1900-1980), Jacques Lacan (1901-1981), y Jean Piaget (1896-1980); el *estructuralismo* lingüístico con Levi-Strauss (1908-2009), Ferdinand de Saussure (1857-1913), Michel Foucault (1926-1984), Roland Barthes (1915-1980) y Noam Chomsky (1928) y cierta revitalización del *marxismo* con Karl Kautsky (1854-1938), Rosa Luxemburgo (1871-1919), Gueorgui Plejanov (1856-1918), Gyorgy Lukacs (1885-1971), Ernst Bloch (1885-1977) y Antonio Gramsci (1891-1937) hasta el *feminismo* de los años 60's con Simone de Beauvoir (1908-1986). Destacan otras figuras independientes como Hannah Arendt (1906-1975) y Henri Bergson (1859-1941).

⁷⁸Recordemos algunos acontecimientos histórico-políticos importantes de este periodo: La primera y segunda Guerra Mundial (1914-1918, 1939-1945), la Revolución rusa (1917), el exterminio nazi (1933-1945), el fascismo italiano (1918-1937), la Guerra Civil española (1936-1939), la lucha por la reivindicación del papel de la mujer (1948), la Guerra Fría (1947-1990), la invasión norteamericana a Vietnam del Sur (1962), entre muchos otros.

pensamiento y la sociabilidad— que según él se agudiza con mayor intensidad a partir del siglo XIX con el incremento del dominio técnico sobre el modo de vida de los individuos. Piensa que la civilización occidental moderna reduce al ser humano a un medio sujetándolo a las condiciones de su subsistencia material, a lo dado, generando así una visión instrumental. Además a partir de tal visión instrumental sobre el hombre se originan desarrollos en el proceso de civilización que únicamente buscan la solución de problemas mediante la *técnica* lo cual influye profundamente en la conformación de la sociedad. Ramos ya no incursiona en las críticas formuladas por el pensamiento marxista a dicha visión reduccionista, sino que su cuestionamiento va por la vía de la antropología filosófica como un proyecto fecundo cuyas últimas consecuencias han de ser esclarecidas a través del método fenomenológico.

Su propuesta acerca de un nuevo humanismo no pretende ser la novedad de su tiempo pero sí busca exponer el hilo conductor con una mirada antropológica de las relaciones sociales por medio de las cuales se desenvuelve el individuo. Creemos pues, que el planteamiento de nuestro autor comienza funcionando en un sentido sociológico pues diagnostica la crisis de un periodo del pensamiento, para luego someterlo al análisis filosófico mediante el empleo de categorías ontológico-axiológicas que desembocan en la articulación de una concepción dinámica y funcional del ser humano concreto, esto es de una antropología filosófica. Si estamos acertados en nuestra interpretación, al momento nos surgen varias inquietudes: ¿qué entiende por “ser humano”?, ¿en qué consistiría una posible relación entre el nuevo humanismo y la antropología filosófica? Para responder a tales interrogantes es preciso indagar en qué consisten los conceptos principales utilizados por el filósofo michoacano, su idea de hombre y el papel que desempeña la cultura como proceso de su formación.

2.3 El ser humano desde la perspectiva de Samuel Ramos

Nuestro autor a comienzos del siglo XX consideró que la idea de hombre en un sentido humanista sufrió una profunda crisis espiritual y moral debido a que los alcances del desarrollo de la técnica sobrepasaron sus posibilidades de realización integral, negando su dimensión anímica y reflexiva para ahogarlo en la mera reproducción de bienes de consumo. En este sentido indagó en qué consistirían los valores conformadores del ser humano. Ahora bien, en su libro de 1940 titulado *Hacia un nuevo humanismo* Ramos recupera algunas de las ideas planteadas en *El perfil del hombre y la cultura en México* pero esta vez desde la perspectiva de

las tareas de la antropología filosófica, esto es, de la disciplina que en su campo de acción se pregunta ¿qué debe ser el hombre?, ¿cuál es su posición en la configuración de la cultura?, ¿cómo es que puede discernir entre el valor y el deseo?, ¿qué papel juega la reflexión filosófica en el proceso de las relaciones humanas?

Para reconstruir la noción de nuevo humanismo, nos parece antes necesario explicar qué significa en la perspectiva ramosiana el *ser humano*. En primer lugar, considera que el ser humano es un ser en crisis profunda. Con esta idea apunta a que el hombre vive atrapado por sus relaciones inmediatas y por la preocupación de competir con los demás de acuerdo a cierto ideal de vida que consiste en la satisfacción de sus necesidades materiales. Es también un ser que ha negado su libertad para lanzarse al abismo de la producción masiva y el consumismo desmedido. Sin embargo en última instancia, para Ramos, el ser humano es ontológicamente una síntesis entre espíritu y materia, esto es, un ser dotado de consciencia y sensibilidad, “[...] un ser de múltiples posibilidades con un poder de amplitud variable para elegir las; puede proponerse voluntariamente un fin y cumplirlo”⁷⁹. Desde esta idea Ramos explica que su estudio tiene como objetivo analizar la representación sobre lo que debe ser el hombre, en un sentido amplio, más allá de cualquier diferencia de clase.

Para el filósofo michoacano el ser humano se encuentra inmerso en dos formas de vida: su vida individual, esto es como aislada, y su vida con el mundo, con las relaciones intersubjetivas cotidianas. Ambas configuran el carácter radical de su existencia y le imponen obstáculos constantes pues como afirma José Manuel Villalpando “El valor del individuo se pierde en el anonimato de la colectividad; la masa representa el impulso esencial del sobrevivir, y la fuerza que da cumplimiento a ese impulso”⁸⁰. El ser humano se presenta como un ser en conflicto y duelo constantes debido a que posee una creatividad ilimitada cuya búsqueda de bienestar no cesa en favor del cumplimiento de un destino determinado, sin embargo al mismo tiempo el ser humano es un ser limitado, muchas veces presa de sus deseos, propenso a caer en los excesos. Con esto no queremos decir que el ser humano tenga una parte “mala” o negativa en sentido estricto, sino un reto constante a sus modos de vida como protagonista de la historia de la cultura.

⁷⁹Ibíd., p.30.

⁸⁰Villalpando, J.M., *Filosofía de la educación*, México, Porrúa, 1968, p.62.

Ahora bien ¿qué elementos básicos conforman tal concepción sobre el ser humano? Influido por José Ortega y Gasset⁸¹ Ramos busca dejar atrás el dualismo materia-espíritu y sostiene que el ser humano se encuentra constituido por capas que no se organizan de manera jerárquica sino –según nuestra interpretación⁸²– de modo horizontal regulados por una *vitalidad* que otorga dinamismo y que pone en correlato a los instintos, las sensaciones fisiológicas y lo psíquico, entre otras. En pocas palabras diremos que la *vitalidad* como principio conformador de lo humano produce una fuerza interna que funde la experiencia humana desde dentro de sí –en sentido orgánico– hacia sus manifestaciones exteriores, es decir el “intracuerpo⁸³” o cuerpo en relación consigo mismo de adentro hacia afuera.

¿A qué conduce la acción de tal principio?, ¿será que el individuo concebido como universal es mero dinamismo en tanto dispuesto a la acción? Estas preguntas saltan a la vista cuando partimos del principio de la vitalidad dado que nos queda claro de manera aproximada el *cómo* funcionan las capas del ser humano, sin embargo no hemos dado cuenta de *cuáles* son esas capas en virtud de una visión íntegra del mismo. Pensamos que tales capas sustentan al cuerpo, le dan un sustrato para que efectúe sus más complejas operaciones y constituyen con él la entidad denominada persona. Ellas son el alma y el espíritu; ambas en su acción obligan al ser humano a transitar entre los terrenos de su individualidad y su relación mutua con los demás. También ambas tienen a la vitalidad como motor regulador y dan cuenta del modo de vida de cada ser humano, el cual es uno en sí mismo pero a la vez otro reflejado frente así en cuanto a la realización de sus potencialidades.

Por *alma*⁸⁴ nuestro autor entiende el espacio en el cual se originan ciertos movimientos susceptibles de ser reprimidos o liberados de acuerdo al estado de nuestras emociones. Esto quiere decir que el alma regula los sentimientos y las pasiones que de manera constante se despiertan en el individuo, mismas que tal vez el ser humano no quisiera tener y sin embargo ahí están formando parte de él, acentuando su “yo” sin serlo propiamente. En consecuencia el alma para Ramos representa el reino de la subjetividad en la medida en la que genera tales

⁸¹Básicamente en sus dos obras *Meditaciones del Quijote* (1914) y *El tema de nuestro tiempo* (1923). Acerca de Ortega y Gasset ver nota 31.

⁸²Cfr. Ramos, Samuel, *Obras completas (tomo II): Hacia un nuevo humanismo*, México, UNAM, 1976, p.38 y ss.

⁸³Nuestro autor dice que esta noción corresponde a lo que en psicofisiología de denomina “cenestesia”. Op. Cit., p.40.

⁸⁴Equivalente al concepto griego de *psyche* y al latino *anima*. Alma como configuradora de la vida misma del individuo.

movimientos internos cuya temporalidad se hace manifiesta en cada acción externa. El *espíritu*⁸⁵ en cambio, al conformarse por la voluntad y el pensamiento, actúa no detrás de los fenómenos empíricos experimentados por el sujeto, sino rigiéndose por normas impersonales cuyas pautas son independientes del tiempo. El espíritu concentra a la persona singular en cuanto tal para superar su individualidad y, por lo tanto, instalarse en el plano de la objetividad. Esto significa que su acción implica ya un vivir con el mundo de ahí que sea considerado como pura actualidad.

Así pues, alma y espíritu conjugan sus funciones para dar cuenta del ser humano a través de dos de sus configuraciones más expresivas: su persona y su personalidad. Ambas están inmersas en una nota esencial: la sociabilidad como un fenómeno de conflicto constante. Esto significa que el ser humano logra realizarse a través del lenguaje en la medida en que se comunica y tiene necesidades por satisfacer tanto a nivel individual como colectivo lo cual genera diferencias constantes en sus contextos particulares de existencia. Por tanto el ser humano desarrolla una dimensión simbólica que siembra la base de sus creencias, costumbres, ideas y formas de organización, en una palabra su cultura fundamentalmente como una actitud vital. De ahí que busque dotar de sentido a su existencia, es decir, la autenticidad creativa de su propio modo de vida como un devenir constante, una inagotable tarea de construcción cultural, como un proyecto no acabado.

Desde esta perspectiva por *persona*⁸⁶ nuestro autor entiende “un fenómeno general que se proyecta en la espiritualidad humana y la personalidad es el grado más excelso que alcanza en algunos individuos”⁸⁷. Según nuestra interpretación todos los hombres y mujeres son personas debido a que piensan, sienten, sufren, anhelan, desean. La persona tiene una extensión mayor dado que acompaña al carácter del individuo, esto es, su modo de ser de acuerdo al rol que le toca desempeñar en cada ocasión. Esta noción implica que la idea de persona se ejerce en un plano moral dado que parte de dos supuestos: la libertad individual y el respeto a la autonomía del otro⁸⁸. Tales supuestos garantizan el hecho de que el ser humano sea capaz de

⁸⁵El espíritu como la apertura al ser, posibilidad de experiencia finita, comprensión.

⁸⁶Del lat. *Personare*, que quiere decir “máscara” de un actor, personaje teatral.

⁸⁷Ibíd., p.60.

⁸⁸Mismo que el propio Ramos retoma de la afirmación de kantiana “el hombre tratado como un fin en sí mismo y no como un medio” cfr. p. 51.

moverse en el plano de los valores, o mejor dicho, un ser cuya nota esencial radica en adoptar los valores, encarnarlos como una forma de vida para plantearse metas.

En otra dimensión la *personalidad* complementa la idea anterior, sólo que se distingue por el hecho de tener una extensión menor de aplicación, es decir, todos somos personas pero no todos tenemos una personalidad. Al respecto nuestro autor nos dice “La personalidad tiene su raíz y su asiento en el carácter psicofísico del individuo, pero es algo distinto de la mera individualidad. Se instala sobre ella como un complemento necesario para ordenarla y encauzarla [...] [es] un fenómeno de orden espiritual”⁸⁹. Según nuestra interpretación, la personalidad se origina en el ámbito de la individualidad pero al mismo tiempo la trasciende para manifestarse como una coherencia en la conducta del individuo. No se queda en el plano meramente inmanente sino que dirige la pluralidad de actitudes del ser humano, de ahí que su movimiento sea centrífugo, orientado a la tensión con el carácter psíquico.

En pocas palabras podemos decir que si bien la persona se mueve en el plano de las emociones y en el de los valores para trasladarse de manera directa a la configuración del plano moral de cada individuo, la personalidad por su parte se constituye sobre la coherencia que el propio individuo muestre en su conducta, según el sentido de sus posibilidades para efectuar sus actos personales, los que dan cuenta de su propia existencia. Si nuestra distinción es atinada, entonces es preciso subrayar que ambos conceptos en su acción guardan una relación íntima, dan cuenta del ser humano de manera integral para gobernar no sólo las fuerzas de su carácter, sino también los actos que lo llevan a considerar algo como valioso. La personalidad y la persona orillan al sujeto a buscar una finalidad de su acción en un proceso que nunca termina, con lo cual se entiende al individuo como un proyecto inacabado, en creación dinámica de su actualidad.

En última instancia nuestro autor –siguiendo al filósofo alemán Nicolai Hartmann (1882-1950)⁹⁰– reconoce al individuo el rasgo ontológico de la *libertad*. Sostiene la tesis según

⁸⁹Ibíd., p.61.

⁹⁰Nicolai Hartmann (1882-1950) fue un filósofo alemán formado primero bajo la doctrina del neokantismo, pero que poco a poco se interesó en el estudio de las obras husserlianas fundamentales. Se mostró –siguiendo a Max Scheler (1874-1928) – crítico del subjetivismo axiológico, esto es, de la tesis según la cual los valores son algo cerrado, válido únicamente para un individuo particular en una situación determinada. Tal crítica se expresa de manera sistemática en su obra *Ética* (1926). Algunas otras obras de Hartmann son: *El problema del ser espiritual* (1933), *La fundamentación de la ontología* (1935), *Posibilidad y efectividad* (1938), *La construcción del mundo real* (1940) y *Filosofía de la naturaleza* (1950).

la cual la libertad es una nota esencial que forma parte del individuo, le pertenece en cuanto que determina las acciones de su propia voluntad. El ser humano, al ser un compuesto de espíritu y materia se sirve de la libertad para manifestar su voluntad de acuerdo al tipo de deber que los valores le imponen. Con tal tesis, Ramos justifica su idea acerca de la personalidad colectiva pues:

En este sentido, la libertad no es un fenómeno excepcional que radica solamente en el hombre; es común a los seres en cuanto que éstos se encuentran escalonados en diferentes grados de existencia [...] la libertad que corresponde a cada uno de estos elementos no es absoluta; cada uno de ellos se encuentra condicionado por el anterior, de manera que no hay personalidad sin conciencia⁹¹

De este modo, nos encontramos con que el ser humano presenta como características básicas no sólo la relación entre sus capas conformadoras –alma y espíritu– sino también la mutua relación dinámica entre su persona, personalidad, conciencia y su libertad. Ello lo obliga a mantener una posición ante el cosmos según el ejercicio de su voluntad. El sujeto entendido como libre, es aquel capaz de proponerse a sí mismo finalidades acompañadas de un cierto valor, este es el núcleo básico de su acción tanto individual como colectiva, lo cual lo convierte entonces, en una entidad moral. En conclusión, para Ramos la libertad humana consiste en un determinismo finalista, esto significa, que la acción del individuo se da de forma causal –parte de una causa y culmina en un efecto– pero dicha forma se convierte en un finalismo dado que la misma acción siempre está orientada hacia un fin, lo cual posibilita que su voluntad sea libre en sentido estricto. Ambas condiciones están íntimamente relacionadas en la medida en la que el sujeto elige, de ahí que su libertad se encuentre en su propio interior y le imprima un sentido a su existencia. Sin embargo tampoco se trata de una libertad absoluta pues los valores le imponen al hombre un cierto deber aunque éste pueda rebelarse⁹².

Consideramos que Ramos como un optimista nos presenta una explicación acerca del ser humano congruente con su planteamiento: un nuevo humanismo que exalte las múltiples capacidades del individuo visto como un proceso infinito hacia lo mejor, hacia la plenitud en la realización de sus actos dentro de su propia unidad ontológica. Ahora bien, creemos que tal concepción obliga a concebir al individuo en términos no sustancialistas, esto significa, no unívocos y definatorios. Por este motivo, el ser humano puede ser visto como conjunto de relaciones que se renuevan en todo momento, se desplazan, cambian y dan lugar a diferentes

⁹¹Samuel Ramos, Op. Cit., p.56.

⁹²Cfr., pp.53-56.

cosmovisiones logrando así ir más allá de sus meros deseos de acuerdo al mecanismo de su voluntad. He ahí la riqueza de la dimensión humana que apela al símbolo y a la comunicación como manifestaciones esenciales de su estar en el mundo. Por tanto es pertinente cuestionarnos ¿cuál es el plano/lugar en donde transcurren tales manifestaciones?, ¿se puede hablar de una “personalidad colectiva”?

Ambas cuestiones nos obligan a pensar la dimensión social creada por el ser humano, y precisamente las personalidades culturales son un ejemplo de ello como una encarnación – según nuestra interpretación– de la cultura. Así, a la primera cuestión respondemos que es precisamente en la cultura en lugar en el cual transcurren las manifestaciones del estar en el mundo de cada ser humano. Ello implica que la cultura funciona como el suelo común del cual parte la concepción comprensiva que el hombre tiene de sí mismo como un ser situado espacio-temporalmente. A la segunda cuestión, nuestro autor responde de forma afirmativa con cierta cautela: “Tales comunidades son aquellas que tienen una vida espiritual expresada en actividades intelectuales, sensitivas, emocionales, etc. por encima de la existencia puramente biológica, el grupo reconoce un orden más alto de los valores y tiene la voluntad de realizarlos”⁹³.

Nos parece que es en este punto donde se intersectan el concepto de ser humano y el de personalidad colectiva para crear el mundo de la cultura. Nuestra afirmación se basa en la idea del ser humano como un ser fundamentalmente dialógico cuya forma de vivenciar la cultura es en principio como la creación de sentido⁹⁴ y el hecho fundamental de asumir una actitud particular. Tal idea reconoce el plano moral del cual el individuo forma parte según las formas de realización de su vida espiritual. En última instancia, el ser humano está ligado al plano de su persona expresado en sus sentimientos, decisiones, deseos, pero requiere del desarrollo de su dimensión espiritual para configurar el plano de su personalidad vinculado a una dimensión intelectual objetiva que le permite crear bienes culturales, estimarlos valiosos y relacionarse con otros no sólo para apropiarse del lenguaje y de cierto modo de vida, sino también para otorgarle un sentido activo a su propia existencia según sus condiciones particulares.

⁹³ *Ibíd.*, p.67.

⁹⁴ Ver la enriquecedora la noción de <<cultura>> desarrollada por el Dr. Víctor Manuel Pineda en su artículo “Cultura, sentido y multiplicidad” que aparece en O’Gorman Edmundo (coord.), *Filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH-Facultad de filosofía “Dr. Samuel Ramos M.”, 1995, pp.59-68.

Creemos que el reto principal para que el ser humano asuma sus valores fundamentales estriba en la creación discontinua y nunca acabada de su personalidad. No basta meramente con tener conciencia de sí mismo como una entidad pensante –al estilo cartesiano– ni de sus prácticas culturales –como la ciencia o el arte– sino que se necesita de una praxis moral constante que se traduzca en los modos de expresión de cada colectividad en favor de una puesta en común del diálogo con sus semejantes. Esta es quizá la vía principal a través de la cual la esencia del hombre entre en contacto con la realización de los valores y supere la visión moderna de la civilización. Desde luego que ello no implica que la existencia humana deje de ser problemática y cambiante, pero sí que tome una posición ante la pluralidad de lo real a partir de la unidad entre lo material y lo espiritual.

2.4 La cultura y la teoría de los valores

Prosiguiendo con nuestro estudio resulta necesario dar cuenta del espacio en el cual el individuo ejerce su voluntad de acuerdo a su circunstancia, en comunicación con los otros: la cultura. Consideramos que ésta no puede ser tematizada sin su correlato fundamental: el plano de los valores, mismo que desarrolla nuestro autor de acuerdo con su convicción de que el ser humano estima siempre fines valiosos, de ahí que asuma el papel a través del cual con su acción se proponga el cumplimiento de ciertas finalidades que le otorguen seguridad y sentido a su existencia. Por ello en el presente apartado pretendemos responder a las siguientes cuestiones: ¿qué entiende Samuel Ramos por *cultura*?, ¿a qué se refiere cuando habla de *cultura viviente*? ¿cuál es la relación entre cultura y valores?

En primer lugar abordemos el tema de los valores. Nuestro autor sigue algunas ideas del filósofo Max Scheler (1874-1928)⁹⁵ reconociendo que nuestros juicios de valor en la mayoría

⁹⁵Max Scheler (1874-1928) filósofo alemán que aplicó el método de la fenomenología al campo de los valores, creando así lo que se conoce como una “ética material de los valores” cuya expresión aparece en su libro titulado *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916). Tal propuesta consiste en una crítica a la manera en la que Emmanuel Kant (1724-1804) aborda la cuestión ética colocándola entre el deber y el placer, es decir, colocar el concepto de deber como fundamento de la ética. Para Scheler no es el *deber* el fundamento de la ética, sino el *valor* entendido como una esencia que dota de cualidades a una cosa. De aquí que este pensador proponga una nueva jerarquía de los valores: a) Valores sensibles (involucran placer, dolor); b) Valores de la civilización (útil, dañino); c) Valores vitales (lo noble y lo vulgar); d) Valores espirituales (estéticos, éticos, jurídicos); y, por último, e) Valores religiosos (lo santo y lo profano).

Otras obras suyas son: *Crisis de los valores* (1919), *Lo eterno en el hombre* (1921), *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) y *Esencia y formas de la simpatía* (1923), entre otras. Su perspectiva objetivista acerca del status de los valores influyó de manera considerable en la propuesta axiológica de Samuel Ramos.

de las ocasiones están vinculados con nuestros estados subjetivos según nuestros intereses personales. Afirma que “Un objeto deseado nos parece valioso, y su grado de valor es variable en proporción a la distancia que guarda respecto a nuestro poder. Vale más mientras más lejano está de nuestro alcance, y su valor decrece en la medida en que es más fácil adquirirlo”⁹⁶. El valor para nuestro autor consiste en la estimación de algo mediante un juicio. De tal afirmación se desprende que el valor como juicio estimativo es diferente del deseo y del placer que muchas veces lo acompaña, motivo por el cual, tiene que ser independiente de ellos para que pueda hablarse de él en un sentido universal, presente en la acción de cualquier individuo en cualquier lugar y bajo cualquier circunstancia.

Así, para Ramos si bien el acto de la valoración se encuentra influido por deseos, gustos e intereses, el valor en cuanto tal, posee una realidad ideal –lo cual no significa que sea “irreal”– independiente que se inserta en la conciencia del individuo para que este ejerza su voluntad en la elección de un bien cultural. Es justamente a través de este movimiento de la conciencia que el ser humano crea el espacio cultural, el lugar de lo simbólico acorde con manifestaciones múltiples que le permiten convivir con sus semejantes de acuerdo a ciertas características que comparten como colectividad. En este sentido, al mundo de los valores se configura no sólo en los fenómenos y en los objetos materiales, sino también en la dimensión abstracta como aquello creado por los artistas, educadores, poetas, entre otros. Según nuestra interpretación, para nuestro autor los valores poseen un plano moral en la medida en que son estimados por la voluntad en sí mismos y no con miras a su utilidad.

Ramos asume que el mundo de la realidad –el de los objetos materiales– y el mundo de los valores deberían estar relacionados de manera íntima en tanto que le otorgan la posibilidad al individuo para ejercer su libertad y crear bienes culturales. Por bienes culturales podemos entender las obras de arte, la diversidad de modos de vida, la generación y sistematización del conocimiento, entre otros. Por tanto, el hombre se desenvuelve como una entidad que no sólo persigue fines, sino que también está en posibilidad de crear cosas nuevas para transitar entre las leyes naturales y los deberes que le impone la vida en sociedad. El trabajo, es una de las expresiones fundamentales de lo anterior dado que le propicia las condiciones necesarias de

⁹⁶Ibíd., p.43. Según nuestra interpretación, tal afirmación se encuadra con la definición de valor propuesta por R. Frondizi: el valor no como algo que *es*, sino que *vale*. Cfr. Frondizi, R., *¿Qué son los valores?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp.11-40.

existencia y reúne en el ser humano las potencialidades para transformar su medio. Ahora bien ¿Qué papel juega la cultura en tal transformación?

La cultura representa el medio a través del cual se manifiesta el espíritu del ser humano. Recordemos que de acuerdo con nuestro autor, el espíritu al regirse por normas impersonales, no es algo meramente abstracto detrás del hombre, sino la manifestación que acompaña a sus acciones. De ahí que la cultura implique también tener una conciencia de los valores, pero su elemento central sea la creación, es decir, ese agregado que le da el individuo a una actividad para proporcionar un sentido, para generarla y así, transformarse él mismo. La cultura pues es también una actitud que va más allá de la acumulación del conocimiento. Desde luego que requiere de él, pero para su configuración intervienen también los procesos históricos que articulan en cada sujeto un concepto de vida, un modo de existencia. Hay entonces una relación entre cultura, moral y conocimiento:

La cultura es justamente uno de los medios de que dispone el hombre para ampliar su horizonte hasta llegar a una visión universal de las cosas, de la cual desprende su concepto de vida. Descubrimos, entonces, que existe una interna relación entre la moral y la cultura. No se puede ser moral, en el noble sentido de la palabra, mientras no se es culto; mas para evitar una mala interpretación de esta idea, aclaremos que el saber puro no es la médula de la cultura, sino más bien el sentido justo de los valores, de suerte que si el hombre no lo adquiere, no merece el título de culto, por más que acumule una gran cantidad de sabiduría⁹⁷

Según nuestra interpretación el ser humano en tanto que estima ciertos fines u objetos como valiosos ejerce plenamente su voluntad. En tal ejercicio interviene su proceso de formación, los valores a los cuales reconoce para convivir en colectividad y, en última instancia, la creación de los bienes culturales que le ayudan a expandir su relación con el mundo. De este modo, consideramos que el “sentido justo de los valores” consiste en la posibilidad que tiene el ser humano para decidir por algo cuya finalidad sea más elevada, de acuerdo a la conciencia del sentimiento del deber que tiene. El saber es sólo un paso para que el individuo se inserte en el mundo de la cultura, y por lo tanto, no basta con una mera acumulación, sino que requiere también de su libertad, del diálogo, del proceso civilizatorio a través del cual transcurre su propio contexto. La cultura le permite ser mediador entre la realidad y el mundo axiológico en la búsqueda de una finalidad valiosa.

Partiendo de lo anterior resulta importante aclarar la noción de *civilización*: la capacidad para modificar la naturaleza de acuerdo a la necesidad de generar condiciones de

⁹⁷Samuel Ramos Op. Cit., pp.49-50.

supervivencia⁹⁸. La civilización se presenta como la ejecución de la fuerza del ser humano a través de la ciencia y de la técnica para vencer las limitaciones que le presenta la naturaleza. Tal ejecución ha buscado convertirlo en protagonista de la historia del progreso que intenta dejar atrás las leyes mecánicas del mundo natural, superar sus condiciones materiales y así, ejercer su voluntad. Cultura y civilización son concebidos por el filósofo de Zitácuaro como dos procesos dinámicos que obligan al sujeto a asumir una postura, pero que sin embargo se han ido separando debido a un desequilibrio generado por el propio humano al no ejercer su pensamiento, su voluntad y su sinceridad en la búsqueda de una sociedad más justa.

Tal planteamiento conduce a nuestro autor a sostener que hay una crisis de los valores, particularmente en México, dado que se trata de una cultura joven que no ha sabido resolver sus propios problemas. Dicha tesis se rastrea cuando dice que “Entendemos por cultura no solamente las obras de la pura actividad espiritual desinteresada de la realidad, sino también otras formas de acción que están inspiradas por el espíritu”⁹⁹. La cultura mexicana según Ramos vive tal conflicto con la vida de la civilización debido a que el individuo se pierde así mismo, atrapado entre el querer y poder, dudando de sus propias capacidades para forjarse una personalidad. El mexicano visto como un imitador radicaliza el sentido práctico de la vida, esto es, busca lo que produzca una transformación inmediata, lo que menos tenga que ver con la especulación como forma reflexiva de entendimiento. Por ello considera que la cultura en México ha seguido atrapada en un estatismo, en una cierta conformidad de resignación ante sus propias circunstancias.

Desde esta perspectiva la vida cultural auténtica y creativa sólo es posible a través de los procesos dinámicos de humanización que despiertan el desarrollo de la conciencia en las nuevas generaciones. Si bien para nuestro autor no existe una cultura mexicana “en sí”, al menos plantea de manera hipotética cómo es que ésta debería ser. Es en este punto donde entra el desarrollo histórico como el articulador de las características psíquicas de cada integrante de la comunidad. Para nuestro autor, la historia de México ha estado plagada de imitaciones ciegas, de esfuerzos vacíos por aparentar ser lo que no se ha llegado a ser, regida por criterios unilaterales que reducen al individuo a su realización meramente en el plano biológico, el de la subsistencia y la competencia material. Según nuestra interpretación, es en este sentido que

⁹⁸Cfr. p.71.

⁹⁹Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Colección Austral, 1990, p.29.

para Ramos los valores del humanismo están en crisis y la pregunta es ¿en qué consiste una posible solución?, ¿acaso el individuo está condenado a permanecer atrapado en sus propias creaciones culturales?

Es en este punto donde los confines de la cultura se tienen que ampliar para efectuar de manera progresiva lo que nuestro autor denomina una “reforma espiritual” del hombre. No es que la ciencia y las aplicaciones de la técnica sean algo negativo en sí mismas, sino que a la hora de desarrollarlas las fuerzas humanas se han desviado de los fines más valiosos que encaminaron su búsqueda por el saber: la vida plena y justa. Por ende, no se trata de exterminar a las industrias y a los grandes burgueses, sino de crear una cultura libre de cualquier forma de dominación que recupere el aspecto vital del individuo y genere en él la sinceridad suficiente para proponerse nuevas metas, conocer su propia historia y recuperar su camino en los conglomerados de la civilización y los progresos del pensamiento universal¹⁰⁰.

Para nuestro autor el sentido de la vida cultural tendría que estar dado en función de la creatividad humana, es decir, como producto del ser del hombre en el funcionamiento virtual de su espíritu. En la sociedad mexicana se ha vivido a la sombra de una personalidad ficticia, en tanto que se desvaloran las condiciones históricas existentes y se apresura al sujeto en un complejo de inferioridad, en una capa con atribuciones que no le corresponden en cuanto tal, pero que lo obligan a estar a la defensiva, a desconfiar de los otros, a renegar de los aportes y experiencias de otros universos culturales¹⁰¹. La salida a tal problema consiste en asumir a la cultura como el terreno fundamental para la realización de la personalidad tanto a nivel individual como colectivo. Ello supone no sólo reconocer ciertos fines como valiosos, sino también una búsqueda constante de congruencia entre el poder y el querer. Ramos se muestra moderado en este aspecto: sólo con una reforma espiritual, la cultura podría concebirse como el plano por excelencia para la creación de bienes que le garanticen al ser humano una conciencia más amplia de sí mismo y de su puesto en el cosmos, lo cual conlleva implícitamente una relación con la propia cultura como una forma de sistematización y comunicación del conocimiento.

¹⁰⁰Esta idea resulta valiosa desde el punto de vista intercultural: No se trata de negar las aportaciones generadas en otros países para encerrar a México en un nacionalismo ramplón y estrecho, pero tampoco se trata de imitar ciegamente a otras culturas negando nuestra carga histórica con todo y sus “accidentes”. Cfr. Samuel Ramos Op. Cit., pp.16 y 67.

¹⁰¹Nuestro autor hace una descripción detallada de tal complejo encarnado en el personaje del “pelado”. Samuel Ramos, Op. Cit., pp.52-57.

En última instancia, creemos que para Ramos se trata de tomar los problemas que aquejan a México tal y como son en sus propias dimensiones, reconociendo por un lado que los aportes conceptuales de Europa resultan necesarios para dar origen a nuevas alternativas de investigación social, y por otro, que el país tiene la capacidad para afrontar dichos problemas desde su plano educativo, orientado a las metas presentes y futuras de acuerdo a las propias determinaciones que la cultura crea de la realidad. Tal idea parte del supuesto de que el ser humano se expresa a través de múltiples posibilidades, sólo así, la cultura en México se desarrollaría en los confines de su curso histórico de acuerdo no a la mera satisfacción de sus necesidades materiales, sino también espirituales, enriqueciendo al pensamiento, al hombre y a su relación con el mundo. Lo anterior se ve reflejado en sus relaciones también con Estados Unidos de Norteamérica a través del ideal del “hombre práctico” que crece en la medida en que vence y/o conquista a sus semejantes para obtener algún beneficio. Vemos pues que el influjo de cierta idea de civilización permea la atmósfera de las relaciones humanas en un contexto determinado.

La cultura tal y como la aborda nuestro autor es explicada en dos sentidos: el universal que involucra la crisis de los valores que orientaban al hombre de la Modernidad y el particular, a través del cual dicha crisis se convierte en un proyecto de cultura nacional que parte de la vida cotidiana de los ciudadanos tomando consciencia de su pasado histórico. La historia de México se articuló en función de los aportes europeos, pero ahora es tiempo de que ella misma, con la acción de su personalidad colectiva, defina su ser ante el mundo a partir de un proceso humanizador inagotable, consciente al mismo tiempo de sus propias limitaciones y crítico de cualquier criterio unilateral que desplace al individuo, que lo reduzca a un mero producto de sus condiciones sociales y mecánicas.

Es en este aspecto que el nuevo humanismo se presenta como una alternativa que busca ampliar en sentido horizontal la visión del ser humano que se fue reduciendo drásticamente a partir de finales del siglo XIX. Para nuestro autor, el nuevo humanismo constituye una apuesta fundamental que busca configurar un puente creativo entre la cultura y los valores. Con esta idea nos referimos a que la relación entre cultura y valores radica en primer lugar, en un entrecruce de nuevas posibilidades para reformar la dimensión educativa en México, lo que bien se traduce en la propuesta de una cultura mexicana: aquel proceso viviente que en lugar de extraviar y reducir a la voluntad, la orienta en una dirección reflexiva y crítica, esto es, con

miras a “la cultura universal hecha *nuestra*, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma”¹⁰². Y en segundo lugar, en el reconocimiento del ser humano como una entidad axiológica, esto es, portadora de los valores a través de los cuales crea una cultura activa, dinámica, propensa a desarrollar la creatividad y la sinceridad de los individuos de acuerdo a la conciencia de su tradición histórica¹⁰³.

Consideramos que ambas afirmaciones desembocan en la articulación de una *cultura viviente* mexicana. En efecto, si México es una nación joven, derivada debido al choque de dos culturas, la tarea central del porvenir de la cultura en México tiene que convertirse en proceso de asimilación sólo de las propuestas extranjeras que converjan con el desarrollo integral de dicha cultura. No se trata de una imitación mecánica, sino de una reapropiación creativa que desemboque en la propuesta de nuevos proyectos de vida acordes con la circunstancia en México. Desde este punto de vista, más bien se trata de un proceso de renovación constante a través de la educación para superar cualquier limitación ontológica estancada en un “tener-poseer” y asumir una condición de “ser-crear”; sólo de esta manera el hombre toma una relación significativa con la naturaleza y se reconoce a sí mismo como auto creación, lo cual, lo coloca nuevamente en ese puesto central ocupado antes del advenimiento del dominio instrumental.

En última instancia, para nuestro autor la cultura viviente no llega a alcanzar su máxima realización de una forma definitiva, sino que siempre está generando relaciones con el mundo, sustentando al universo abierto de los valores, realizándose por medio de la conciencia del ser humano. Valores y cultura enriquecen al espíritu humano, pero sólo mediante un proceso objetivo orientado a finalidades culturales, se logra expresar en un sentido colectivo que va moldeando a una tradición determinada, según la forma en la que aparezcan las personalidades –tanto individuales como colectivas– que animen pero no determinen a la sociedad. Cultura y valor son animadas por la personalidad como producto de nuestro contacto con el mundo a través de un proceso de humanización que permea de manera gradual la dinámica social en todas sus manifestaciones.

Dándose lo anterior se podría lograr a la vez que la cultura y la civilización nuevamente se desarrollaran juntas. Tal desarrollo otorga sentido al proceso histórico como relación

¹⁰² Íbid., p.95.

¹⁰³ Cfr. pp.102-103.

constante de los sujetos entre sí de acuerdo a sus contextos particulares. Es en este punto donde la reforma al pensamiento se vuelve necesaria para actualizar la potencia creadora del ser humano, cuyas limitaciones no son un obstáculo para que pueda vivir de manera armónica. Todo lo contrario, sus limitaciones y diferencias se diluyen sólo a través del ejercicio del pensamiento como una actividad que nos obliga a situarnos en el mundo y tomar una postura, lo que en última instancia posibilita el diálogo como creación de verdades que dan cuenta de los problemas del propio dinamismo de la cultura¹⁰⁴. Una de las principales formas de tal posibilidad se representa a través del diálogo, del intercambio con los otros. De ahí que la apuesta del nuevo humanismo ramosiano consista en dotar al hombre potencialidades que dejó olvidadas debido al aplastante y creciente fenómeno de la competencia, de reducir su vida a un mero proceso de subsistencia material. En esta última idea ahondaremos en el siguiente apartado para exponer de manera crítico-interpretativa la visión que Ramos tiene acerca de su vinculación con la antropología filosófica.

2.5 El nuevo humanismo¹⁰⁵ como posibilidad vital

Ramos explica que la reflexión acerca del ser humano siempre ha existido y sin embargo sigue siendo un reto a las futuras sociedades buscar comprender el sentido no sólo de su existencia, sino de la actitud vital de sus posibilidades manifiestas a través de la multiplicidad. Tal búsqueda se origina como la respuesta ante un problema: la inestabilidad ocurrida entre la cultura y la civilización. Según nuestra interpretación en el proceso civilizatorio, la vida del ser humano queda reducida, fragmentada debido a la división arbitraria entre lo material y lo espiritual. El hombre se fragmenta pues, entre los caminos de la cultura y los de la civilización, lo cual reduce su libertad debido a que se torna incapaz para asumir su personalidad y hacer frente a su propia realidad desde el ejercicio crítico de su pensamiento.

¹⁰⁴Nos parece que de manera implícita es en esta idea donde entra una posible “construcción de verdades” en el sentido general de la hermenéutica, pues dice nuestro autor: “Se comprende que sobre cualquier objeto real no puede existir más que una verdad, pues si hay muchas, ninguna lo es. Un segmento de esfera, visto por un lado es cóncava; por el otro, convexa. Dos individuos que ven, pues, este objeto, desde puntos opuestos, tendrán de él dos visiones diferentes; cada una será parcial, pero dentro de este límite representarán la verdad” p.136.

¹⁰⁵En este apartado examinaremos algunos conceptos centrales que aparecen en Ramos, Samuel, *Obras completas (tomo II): hacia un nuevo humanismo*, México, UNAM, 1976, pp.3-75.

Así es como Ramos argumenta que los valores del humanismo están en crisis. Una honda crisis que raya en lo espiritual y cuyo modo de solución tiene que partir desde una fundamentación filosófica que emerja desde la realidad, desde acercamiento directo a las cosas que sólo permite la *intuición*¹⁰⁶, ese acceso que gracias a la puesta entre paréntesis capta las esencias de las cosas. Así intuición e inteligencia se complementan para crear un acceso al mundo de las esencias a través del cual es posible captar ciertas verdades fundamentales. De esta manera y apoyado en la fenomenología de Edmund Husserl (1861-1938) el filósofo michoacano distingue cuatro territorios ontológicos conformadores de la realidad de manera convergente: a) El de los objetos reales, que comprende tres formas de hechos: físico-químicos, biológicos y psicológicos; b) el de los objetos ideales, que comprende las relaciones, los objetos matemáticos y las esencias; c) el de los valores y, por último, d) el de la existencia humana. Ellas cuatro conforman la realidad, ese sustrato que envuelve el devenir humano en su totalidad espacio-temporal.

Por este motivo Ramos profundiza en el estudio de la cuarta no sólo para superar la oposición entre realismo e idealismo¹⁰⁷, sino porque considera que en ella se consensan las tres anteriores: “Por existencia humana no se entiende, como ya se explicó antes, sólo la del sujeto humano, sino al mismo tiempo la de los objetos reales, ideales y valores que están en relación directa con ella”¹⁰⁸. La existencia humana se convierte en una especie de síntesis cuyas manifestaciones primordiales se dan en el plano de la cultura, en el actuar constante del ser humano de ahí que guarde una estrecha relación con el plano de la moral. Con esta idea nos referimos a que el ser humano no puede dejar de lado su sociabilidad, misma que le representa un choque constante en el intento por armonizar su voluntad individual con la de los demás. Con esta base, Ramos efectúa una ontología de la vida cuyo núcleo central está compuesto por la conciencia no sólo de su ser en cuanto tal, sino también de su deber ser.

La conciencia le permite al ser humano darse cuenta de su propia existencia y de la existencia de los otros como próximos a un entramado de realidades que se convierten en el

¹⁰⁶Sobre el concepto ramosiano de *intuición* cfr. el subtítulo “La intuición y las categorías”, Op. Cit., pp.22-23.

¹⁰⁷Según Samuel Ramos el error de varios filósofos a lo largo de la historia de la filosofía ha consistido en enfatizar sólo uno de los dos ámbitos: el ideal, que busca una coherencia lógica entre los pensamientos y al que le atribuye caer en el subjetivismo, y el real, legado del mundo moderno europeo de los siglos XVII y XVIII que posteriormente cae en un materialismo vacío, ramplón, preocupado por el elemento económico. El ser humano oscila entre ambos planos siempre en relación con sus realidades más próximas. Cfr. *Ibidem*, p.17 y ss.

¹⁰⁸*Ibidem*, p.25.

objeto de su acción. Desde esta perspectiva podemos decir que para nuestro autor, el estudio del ser humano tiene que trascender el nivel meramente existencial dado que al poseer conciencia el ser humano es un proyecto, un devenir constante que se plantea fines valiosos y cuyo transcurrir vital oscila en un proceso de conservación y renovación. El hombre se sabe limitado en tanto que vive también para morir sin saber cuándo. Así uno de los principales retos de la antropología filosófica es estudiar al ser humano como un ente abierto en el cual se cruzan varias categorías ontológicas que orientan su acción y sus estados anímicos. Es en este punto donde se examinan de manera expresa algunas concepciones acerca del ser humano en la historia del pensamiento. Por su parte Ramos elabora una “curva” del humanismo para buscar superarla:

El humanismo renacentista fue un movimiento para atraer los valores del hombre del cielo a la tierra. Si la curva asciende de Grecia a la Edad Media, con el Renacimiento inicia un giro descendente. El humanismo se limitó a llevar la concepción del hombre y sus valores al nivel de equilibrio en que la habían dejado los griegos. La ciencia natural moderna toma los valores del hombre y los precipita hacia abajo hasta el grado de convertirlos propiamente en infrahumanos; aquí la curva inicia una vuelta hacia arriba que señalaría el esfuerzo de la filosofía más reciente para rescatar los valores humanos y ponerlos en su sitio. Este último momento podría llamarse *Nuevo Humanismo* cuya dirección es de abajo hacia arriba, a diferencia del humanismo renacentista que se orientó en sentido contrario. Además, este humanismo era simplemente una vuelta a la concepción clásica griega, mientras que el nuevo humanismo tiene una conciencia más justa, más bien documentada de los valores originales del hombre y de sus relaciones cósmicas¹⁰⁹

Vemos pues que la propuesta del nuevo humanismo busca dar cuenta de los valores humanos de acuerdo con una jerarquía válida, apegada a los diversos elementos que componen al hombre en sus múltiples relaciones diferenciadas. El hombre al reflexionar sobre sí mismo busca auto-comprenderse, pero esto no es suficiente como tampoco lo es la mera subsistencia material dado que requiere encontrar un sentido a su vida propia, requiere pues desarrollar una conciencia de su propio yo. Esta es una de las principales tareas de la antropología filosófica desde la óptica ramosiana.

¹⁰⁹Ibíd., p.35. Podemos notar que Ramos entiende al humanismo renacentista como un mero retorno a los valores de los pensadores clásicos, de hecho sus palabras apuntan a que se trata de una imitación, un rescate de dichos valores. Por su parte el nuevo humanismo –según nuestra interpretación– estaría apoyado en las bases de la ciencia y del método fenomenológico en tanto aproximaciones más concretas acerca de la idea de hombre sin una presunta visión totalitaria, homogeneizante. La distinción de un modo similar la efectúa nuestro autor también en *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Colección Austral, 1990, pp.17-18.

2.6 Nuevo humanismo y Antropología filosófica

Con lo esbozado hasta ahora tenemos los elementos conceptuales suficientes para reconstruir las tareas de la antropología filosófica y su relación con la propuesta del nuevo humanismo desde la perspectiva ramosiana. Si aceptamos que el nuevo humanismo busca dar un sentido más abierto y justo al individuo en relación con su propia existencia dentro de la cultura y la civilización, es preciso señalar que la antropología filosófica se esfuerza por estudiar precisamente esta representación del hombre. Nuestro autor insiste en que tal disciplina no se reduce a una mera descripción de lo que es el hombre, ni tampoco trata de exaltar alguna teoría o ideología reconocida acerca de lo que debe ser, no. Se trata de un rescate de su puesto en el cosmos aceptado su finitud lo que conduce a cuestionar los supuestos progresos de la civilización misma y, al mismo tiempo, un ejercicio de conciencia sobre sus actos.

Ramos explora las dimensiones de un programa para la antropología filosófica como una disciplina que debe estar en contacto con las demás ciencias que estudian al hombre, pues su misión es la clarificación crítica y reflexiva sobre el ser humano, debe buscar pues una visión integral-unitaria del ser del hombre a través de sus múltiples posibilidades:

La tarea primordial de la antropología filosófica es analizar lo que necesariamente pensamos en la idea del hombre, antes de tomar cualquier posición doctrinaria antes de adherirnos a esta o aquella teoría antropológica. Así pues, el objeto de esta primera investigación no es el hombre como realidad, sino, más bien, la representación que de él nos hacemos. Esta fase inicial de la investigación, tiende pues a definir la esencia a priori del hombre, es decir, aquel conjunto de notas que pensamos lógicamente inseparables de la idea general del hombre y cuya evidencia sea tal que no necesite del apoyo de la realidad, de la verificación empírica. Esto constituiría una fenomenología del hombre ajustada al método establecido por Husserl¹¹⁰

De este modo la función de la antropología filosófica resulta crucial para integrar los principios de la ontología humana y buscar generar un equilibrio entre cultura y civilización. Dicha idea parte del supuesto del hombre como una entidad metafísica constituida por capas que le otorgan un sustento a su ser, a su estar en el mundo. La antropología filosófica no puede quedarse en el plano de la ideología¹¹¹ debido a que el ser humano no es un ser estático, tiene pues modos de apertura. De ahí que esta ciencia sea fundamental para reafirmar la condición de México como una cultura viviente que busca solucionar sus problemas desde su propia perspectiva, con el sentido de la responsabilidad y la elección de valores.

¹¹⁰Ibíd., p.28.

¹¹¹Sobre la noción de <<ideología>> ver la nota 8.

La antropología filosófica y la propuesta de un nuevo humanismo se encuentran relacionados según nuestro autor mediante el panorama presente de una crisis mundial que no puede resolverse únicamente por medio de la acción –revolucionaria, por ejemplo– sino también a través de la reflexión basada en la idea socrática del “conócete a ti mismo”. El ser humano es responsable de la historia con lo cual está en posición de ejercitar su inteligencia para articular en un mismo momento una armonía y espontaneidad creativas frente a la realidad que se muestra discontinua, dinámica, absorbente. Es preciso subrayar que según nuestro autor, la antropología filosófica surge también como consecuencia de una posición céntrica del ser humano¹¹² que requiere de una justificación y una metodología rigurosas, indispensables para conocerlo de manera sistemática. De la relación entre nuevo humanismo y antropología filosófica surgen los siguientes problemas y tareas principales: Una propuesta sobre la idea de ser humano, la clarificación de la noción de espíritu, una visión sobre el concepto de libertad, la justificación teórica de los conceptos de persona y personalidad –y desde nuestro punto de vista– una propuesta sobre el estatuto epistemológico de la antropología filosófica como disciplina.

Hemos explorado de manera breve cada una de estas tareas: la primera intenta dar cuenta del ser humano como un proyecto en constante devenir, el papel que juega la intuición en su acercamiento al mundo y la problematicidad de su existencia. La segunda la esbozamos a propósito de las capas que integran al ser humano y como contraposición –no en un sentido jerárquico– a la noción de alma como dos dimensiones que conforman al individuo. La tercera, por su parte, consiste en una reelaboración del concepto de libertad a partir de las tesis de Hartmann para quien la libertad se constituye a partir de la relación complementaria entre finalidad y causalidad por la cual transita la voluntad siendo un punto central para constituir el fenómeno cultural. Es de este modo que se torna necesaria la distinción entre persona y personalidad ambas como ámbitos del yo humano, conformantes de los procesos subjetivos y objetivos respectivamente.

La última que añadimos nosotros se debe a que Ramos –al menos en el México de su época– fue pionero en explorar los campos de un área del saber que si bien su reflexión central había sido abordada prácticamente en toda la historia de la filosofía occidental, se sistematiza como disciplina en la Alemania del siglo XIX –gracias a los trabajos de las escuelas de

¹¹²Ramos, Samuel, *Obras completas (tomo II): hacia un nuevo humanismo*, México, UNAM, 1976, p.72.

Marburgo, Baden y Frankfurt¹¹³– viendo en el ser humano una apertura vital para relacionarse con los otros y poner en cuestión su relación con el mundo de la vida dadas las circunstancias históricas de Occidente. En este sentido Ramos incursiona pues en los caminos de la filosofía de la cultura al tratar de proponer una visión de la antropología filosófica capaz de superar al subjetivismo, al idealismo y al antropocentrismo¹¹⁴.

Según el filósofo de Zitácuaro su propuesta acerca de la idea de ser humano no pretende convertirlo en una especie de “legislador del universo”¹¹⁵ que reafirme una inquietud de dominio sobre lo que le rodea. Su idea acerca del ser humano es más bien objetiva en la medida en que busca una conciencia justa de los valores y de su existencia concreta en el devenir de la realidad, con lo cual el ser humano no reduce lo que le rodea a sus categorías, a su forma de ver el mundo. De ahí que tampoco se trate de un *idealismo* en sentido metafísico porque la realidad al mostrarse independiente del ser humano puede ser comprendida y explorada a través de su pensamiento más no agotada por éste. El espíritu del ser humano accede pues a una realidad objetiva que le muestra una diversidad de objetos posibles de su conocimiento, además de su coexistencia con los otros. Y por último, tampoco se trata de un *antropocentrismo* porque el ser humano no se representa como el culmen de la realidad, sino que a la inversa, él accede en la

¹¹³La escuela de Marburgo entendió a la filosofía esencialmente como una teoría sobre las ciencias exactas apoyada en la deducción trascendental propuesta por Emmanuel Kant. Su fundador fue Hermann Cohen (1842-1918) y destacaron también Paul Natorp (1854-1924) y Ernst Cassirer (1874-1945), entre otros.

Por su parte la escuela de Baden también orientada hacia el neokantismo buscó elaborar una filosofía de los valores universales y necesarios destacando la peculiaridad de la historia concebida como una ciencia del espíritu. Algunos de sus representantes más prestigiosos fueron: Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) y Bruno Bauch (1877-1942), entre otros.

La escuela de Frankfurt retomó el enfoque socioeconómico de Carlos Marx (1818-1883) para intentar armonizarlo con el psicoanálisis de Sigmund Freud (1859-1939) y fundamentar una teoría crítica de la sociedad capitalista orientada hacia el socialismo libre y disidente de los límites impuestos por la razón instrumental. Buscó también reafirmar la relación del sujeto con el << mundo de la vida >>, es decir, con una visión discontinua sobre el mundo que pretende superar cualquier teoría metafísica o positivista que domine al hombre bajo la legitimación de un sistema determinado. Hubo varios fundadores de esta escuela cuyo antecedente directo es el Instituto para la investigación social creado en 1920 por Felix Klein (1849-1925). Figuras centrales de esta escuela fueron: Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Jürgen Habermas (1929) y Axel Honneth (1949), entre otros.

¹¹⁴Por *subjetivismo* entendemos la reducción de cualquier verdad o problema de la moral a la individualidad psíquica del sujeto particular sin ninguna posibilidad de validez universal. A su vez, por *realismo* estamos entendiendo una posición epistemológica que afirma la existencia de una realidad independiente del pensar humano la cual es posible conocer sin problema alguno y, por último, por *antropocentrismo* entendemos la acción de colocar al ser humano como patrón de medida de todas las cosas, de ahí que sólo a partir desde él deba jerarquizarse el devenir del mundo y las relaciones con otros seres vivos. Cfr. Müller Max y Alois Halder, *Breve diccionario de filosofía*, Barcelona, 1998.

¹¹⁵Ibíd., p.72.

medida de sus propias capacidades a la totalidad de lo real que lo rebasa, que cristaliza su estancia en el mundo y lo sujeta a los límites espacio-temporales¹¹⁶.

Conclusiones:

Resumiendo los aspectos centrales acerca del concepto de humanismo, su breve recorrido histórico y la propuesta señalada por Samuel Ramos es preciso anotar lo siguiente:

a) El *humanismo* resulta un aspecto fundamental para comprender las visiones acerca del ser humano que se gestaron sobre todo durante los siglos posteriores al apogeo del Renacimiento en occidente. Aceptamos la idea según la cual, el humanismo se articuló como una mirada filosófica acerca del hombre y su relación con el cosmos mediante una recuperación de los aportes conceptuales –de corte estético, filosófico y teológico– de la tradición grecolatina. Lo anterior implica reconocer en el movimiento humanista un hilo conductor con carácter esencialmente filosófico: la visión sobre el hombre en un sentido integral que busca dar cuenta de su configuración general en relación con sus semejantes y con el curso de la historia de acuerdo con una determinada jerarquía de valores establecidos.

b) Es de manera continua en el curso de la historia que se han configurado diversas perspectivas sobre lo que es y/o debe ser el hombre. Nuestro autor se enfoca en dos: la de los siglos XV y XVI en donde reconoce el puesto elevado del hombre en cuanto a su capacidad creativa de pensamiento y expresión, y en la de los siglos XIX y XX a las cuales critica de manera directa afirmando que reducen al ser humano a su aspecto meramente material por medio de su reducción a una máquina de trabajo cuya ansia por consumir y producir bienes se ha incrementado drásticamente. Tal crítica parte del supuesto de que se le han negado los valores centrales al individuo para someterlo a los desarrollos de la civilización, lo cual lo ha alejado de tomar conciencia sobre sí mismo al momento de afrontar los problemas reales que lo aquejan no sólo a él en tanto que ente particular, sino a la colectividad en la que se mueve. Es en este sentido –según nuestra interpretación– que los valores del humanismo se encuentran para Ramos en crisis, pues durante el siglo XX se acrecentó una visión unilateral sobre el ser humano que lo obligó a separar el ámbito de la cultura y el ámbito de la civilización misma. En

¹¹⁶Cfr. Toscano, Marco A., “La unidad del ser del hombre” en *Una cultura derivada: El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, México, UMSNH, 2002.

palabras de Tzvetan Todorov, las posibilidades para hacer algo se convierten en una razón suficiente para que se haga, privilegiando así el papel de los <<especialistas>>¹¹⁷.

c) Ante un panorama en crisis respecto al papel del ser humano dentro de la sociedad materialista –en un sentido económico y capitalista– se gesta la propuesta de una disciplina que dé cuenta del ser humano concreto en sus múltiples relaciones lejos de cualquier forma de dominación o discurso dogmático. En este sentido, el proyecto de una antropología filosófica descansa para Ramos en el rescate de los axiomas de la ontología humana, en la visión del hombre como el ser depositario de los valores y de estos últimos como mediadores entre el mundo moral y el mundo natural. Para nuestro autor resulta indispensable que esta disciplina proponga principios claros y universalmente válidos aplicables para otras ciencias sociales. Desde este enfoque creemos que los conceptos de nuevo humanismo y antropología filosófica guardan una íntima relación, buscan comprender al hombre, buscan dar cuenta de su realización como un proyecto inacabado, problemático y siempre en devenir de acuerdo a la toma de conciencia de su propia constitución y capacidades.

d) La propuesta ramosiana del nuevo humanismo se conforma –según nuestra interpretación– por una visión autónoma acerca del *hombre* en tanto conformador del motor de la cultura y de una amplia gama de posibilidades para realizarse; a su vez, tal idea de hombre implica cuatro elementos: *persona*, *personalidad*, *alma* y *espíritu* que fungen como el origen de cualquier actividad humana a nivel individual y colectivo para justificar la existencia del hombre. Las cuatro lo convierten en un ser integral para ejercer otras de sus capacidades como la del pensamiento en una dirección dinámica orientada a la creación de bienes culturales y a la elección de ciertos valores, mismos que sustentan a la cultura en la medida en que el individuo toma conciencia de ellos. De lo anterior se desprende una visión abierta acerca de la *cultura* la cual es vista por nuestro autor como el ámbito en el cual el espíritu alcanza su máxima realización y amplía su sentido universal de vida misma que se logra a través de la consciencia histórica y la búsqueda racional de soluciones ante problemáticas concretas –como es el caso de México– para generar un *proceso de humanización* flexible, equilibrado.

e) Tal proceso de humanización tendría que funcionar como un equilibrio dinámico entre el mundo de la cultura y el mundo de la civilización. Si bien para Ramos el problema consiste en la separación progresiva de ambos mundos debido a una visión instrumental –y por lo tanto

¹¹⁷Cfr. Todorov, Tzvetan, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, (trad. Enrique Folch González), Barcelona, Paidós, 1999, p.324.

reduccionista del ser humano— una solución básica consistiría en la concientización acerca no sólo de las relaciones del sujeto con sus semejantes, sino también con la naturaleza y el medio en el que se mueve. Creemos que es en este punto donde cobra sentido la idea ramosiana sobre conocer la historia y los problemas del país para atenderlos directamente sin apelar meramente a soluciones efectuadas en el extranjero —imitación—, ni tampoco cerrar los horizontes de comprensión de otras formas de vida para aferrarnos ciegamente a lo local —nacionalismo—. ¿Cómo tendría que articularse tal proceso de humanización? Nosotros pensamos que es justamente a través de la *educación* como búsqueda constante de autonomía no sólo para cuestionar el orden social existente sino para proponer alternativas que generen en el individuo confianza en sí mismo y en los demás. Pero ¿qué entiende Ramos por educación? ¿qué papel ha desempeñado ésta dentro de la cultura mexicana?

CAPÍTULO III: RAMOS Y SU IDEA DE *EDUCACIÓN*

Partiendo de la caracterización anterior es tiempo de explorar la revisión que hace el filósofo michoacano acerca de la educación en el ámbito nacional configurado durante los primeros años del siglo XX. Por otro lado es también necesario reconstruir un detalle característico de lo que Ramos asume como una problemática que acompaña el desenvolvimiento del alma del mexicano tanto en el seno de la vida individual como colectiva, esto es, el “sentimiento de inferioridad”. Afirmamos en el capítulo anterior que la propuesta del nuevo humanismo en tanto núcleo de un programa para la antropología filosófica necesita de una vinculación directa con la vida misma del individuo para manifestar su capacidad de pensamiento de una forma creativa y dinámica conforme a su contexto histórico-cultural.

En este sentido nuestro recorrido comienza con una reconstrucción general del sentimiento de inferioridad esbozada por el autor en su libro *El Perfil del hombre y la cultura en México*¹¹⁸ para identificar sus principales características de acuerdo al enfoque psicoanalítico que ahí aparece. Lo anterior implica tener en cuenta la visión que —según Ramos— tiene el mexicano tanto indígena como mestizo y criollo acerca de sí mismo en relación con sus semejantes. De tal forma indagaremos en la solución directa ante tal complejo:

¹¹⁸Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Colección Austral, 1990.

la expresión del alma mexicana desde su propia circunstancia apoyada en el ejercicio de su *sinceridad*. Creemos que dicha expresión adquiere sentido mediante el concepto de educación, mismo que a su vez requiere una revisión previa pues consideramos que se trata de un término muy problemático al ser portador de diversos significados.

Por último rastreamos en sus líneas centrales el concepto ramosiano de educación para distinguirlo de las visiones sobre el mismo durante aquel periodo, principalmente la de José Vasconcelos (1882-1959) y lo que se conoció en los años treinta como proyecto de educación socialista. Buscamos exponer de manera clara qué entiende Samuel Ramos por educación a propósito de las siguientes cuestiones: ¿qué es la educación?, ¿cuáles son sus principales problemas en el contexto de la cultura mexicana de principios del siglo XX?, ¿qué relación guarda con la noción de “cultura viviente”? Mismas que nos conducirán a otra cuestión central del presente capítulo: ¿cuáles deberían ser las metas de la educación en México entendida esta fundamentalmente como praxis formativa? Ahora lo expondremos.

3.1 Configuración general del <<sentimiento de inferioridad>> en los mexicanos

Desde nuestro punto de vista es en el apartado titulado “Psicoanálisis del mexicano”¹¹⁹ donde nuestro autor desarrolla de manera más precisa la noción del “complejo de inferioridad” mismo al que reconoce presente en la mayoría de la población mexicana, pues considera que se encuentra preocupada por sobrevivir, sin propiamente saber vivir. El complejo de inferioridad según Alfred Adler (1870-1937)¹²⁰ aparece en el niño como un fenómeno que le muestra la insignificancia de su fuerza en comparación con la de sus padres. Aplicado a la situación de México Ramos lo reinterpreta y sostiene que se trata de un país joven comparado con otros y que por tal motivo determina la existencia de sus habitantes al grado de hacerlos competir entre sí para mostrar una supuesta valentía, o lo que significa lo mismo, reafirmar el predominio de su personalidad de manera constante por encima de los que lo rodean.

¹¹⁹ *Ibidem.*, p.50 y ss.

¹²⁰ Psicólogo y psiquiatra austriaco reconocido como uno de los fundadores de la <<psicología individual>>. Dicha escuela sostuvo una teoría de la unidad del individuo configurada de acuerdo con metas cuyo carácter parte del inconsciente. En un principio Adler fue colaborador de Sigmund Freud (1856-1939) en la *Revista de psicoanálisis* y años después, tomó distancia del movimiento psicoanalítico encabezado por éste para dedicarse a profundizar en sus estudios acerca del individuo, sus manifestaciones de inferioridad, de superioridad y la configuración del carácter tomando como punto de partida el medio social y familiar en el que se desenvuelve. El núcleo de su teoría lo compone una visión teleológica acerca del ser humano, es decir, como aquel que actúa guiado por determinados fines que se relacionan con sus maneras para alcanzarlas de tal manera que progresivamente va moldeando su personalidad. Algunas de sus obras principales son: *El carácter neurótico* (1912), *La práctica y la teoría de la psicología individual* (1920) y *Conocimiento del hombre* (1926), entre otras.

Si rastreamos el origen de tal complejo nos encontramos –según nuestra interpretación– con que su origen en México tiene un hilo conductor de carácter histórico-cultural. Según Ramos fue a partir del siglo XVIII en el que el país obtuvo su independencia y buscó eliminar tajantemente su relación con España. Se trató entonces de un momento a partir del cual los mexicanos no supieron tomar el rumbo de su destino histórico y se preocuparon por imitar otros modos de vida de los países europeos con tal de saberse partícipes del proyecto civilizatorio occidental. Tal suceso –denominado “europeísmo”– condujo a la imitación arbitraria de otros estilos de vida que van desde la esfera de la construcción institucional y jurídica hasta los sistemas de la moda y educación, que durante este periodo y aún al llegar la Revolución mexicana de 1910 se enfatizaron e importaron principalmente desde Francia¹²¹.

Consideramos que el complejo de inferioridad al nacer del entramado histórico que compone a la cultura mexicana se articula con un elemento de carácter psíquico en el mexicano: la afirmación de su personalidad como producto de una relación desigual entre el *querer* y el *poder* que según Ramos se presenta de manera muy clara en la figura del “pelado”. Tal figura encarna la mayoría de la población –estamos hablando de los comienzos del siglo XX– y corresponde al proletario, al mexicano del campo cuyo nivel de vida en la economía global es mínimo dado que apenas tiene lo necesario para subsistir. Es en él donde el complejo adquiere su mayor expresión pues lleva su “alma al descubierto” tratando de sintetizar el carácter nacional de acuerdo a su vocabulario empapado de un uso machista del lenguaje¹²² sin disimulo alguno. Insiste nuestro autor en que “es un animal que se entrega a pantomimas de ferocidad para asustar a los demás, haciéndole creer que es más fuerte y decidido”¹²³, trae consigo una susceptibilidad que despierta en él la riña, la inseguridad y la desconfianza exageradas.

En este sentido, la figura del <pelado> da cuenta de una idea muy pobre que se tiene acerca del hombre reduciéndolo a sus meras fuerzas biológicas en una lucha por rivalizar con los demás para tratar de afirmar cierto predominio y ocultar su verdadera personalidad subsumida en el inconsciente, en aquello que quisiera ser. En última instancia el <pelado> consta de dos personalidades, una ficticia y otra real mientras que la segunda queda oculta y

¹²¹Cfr. Op. Cit., pp.45-49. La influencia de la cultura francesa en el modo de vida de la población mexicana.

¹²²Lo que hoy de manera coloquial entendemos como groserías sustentadas en la potencia sexual-biológica masculina en contra de cualquier rasgo de feminidad.

¹²³Ibíd., p.54.

oprimida, la primera genera un sentimiento de desconfianza hacia sí mismo que según nuestro autor altera su percepción de la realidad así como su forma de relacionarse con ella lo cual le genera un modo de vida falso. Sin embargo, en Ramos se trata de una inferioridad relativa pues el mexicano –dice– no es inferior sino que *se siente* inferior¹²⁴. Es por ello que busca exaltar la idea de su nacionalidad de acuerdo a una especie de patriotismo ramplón que intenta sustentarse en el valor de lo masculino.

Por otro lado, tenemos la figura del mexicano burgués constituida por los blancos y los mestizos y además asentada en las grandes ciudades cuya situación no es muy diferente. El grado de su susceptibilidad es muy similar al del <pelado> sólo que disfrazada de su afán de personalidad culta y preparada le ayuda a disimularlo mejor. Sin embargo, advierte el filósofo michoacano que en este personaje la desconfianza adquiere una extensión orientada de diferente manera, esto significa que si para el <pelado> la presencia de cualquier otro lo alarmaba al instante y lo obligaba a buscar la riña de inmediato tratando de ser lo más hiriente en la medida de lo posible para presumir una supuesta victoria, en el caso del mexicano de la ciudad la desconfianza se agudiza en el seno de su vida laboral pues “es lo menos <<idealista>> posible. Niega todo sin razón ninguna, porque él es la negación personificada”¹²⁵.

Desde esta perspectiva, para Ramos el mexicano de la ciudad aunque está preparado en un sentido laboral, vive presa de la desconfianza que siente hacia sí mismo, se muestra inseguro respecto de la idea que tiene de su persona, y en la medida en que forma parte de la burguesía siente un ansia de poder que no tiene medida impulsada por su pasión por asemejarse a la tradición europea occidental. En términos generales podemos afirmar que para nuestro autor, el sentimiento de inferioridad se filtra en la mayoría de la población mexicana en las diferentes clases sociales como una falta de seguridad cuyo origen en principio es histórico y con el mismo transcurrir del tiempo deviene psíquico en tanto que conforma a la conducta y a la personalidad de los sujetos. Sin embargo, para él, se trata de un problema que no implica una inferioridad real del mexicano –racial o cultural– sino que constituye un mero defecto al buscar asemejarse ciegamente a tradiciones culturales distintas cuya escala de valores resulta más elevada que la nuestra.

¹²⁴Ibíd., p.52. Las cursivas son del autor.

¹²⁵Ibíd., p.59.

En última instancia, el mecanismo del complejo de inferioridad del mexicano culmina en una consecuencia radical: la falta de un sentido de vida dinámico que le permita mejorar las condiciones de su existencia de acuerdo con su contexto histórico cultural. Tal sentido de vida se traduce en una crisis de los valores propiamente humanos, mismos que junto con la capacidad crítico-reflexiva y la conciencia sucumben ante las exigencias estrechas del mundo de la civilización técnica. Pero ¿qué sentido tiene hablar de valores propiamente humanos?, ¿en qué podríamos justificar la idea ramosiana acerca del saber vivir?

Desde nuestro punto de vista problematizar el tema de los valores propiamente humanos tiene sentido en la medida en que dentro de las sociedades –al menos en Occidente– el individuo posee libertad, conciencia y necesidades concretas. Estos tres elementos constituyen todas sus relaciones posibles mismas que debido a circunstancias diametralmente unilaterales lo reducen –como lo comentamos en el capítulo anterior– a su mera subsistencia material-biológica como producto de ciertas lógicas de dominio cuyas supuestas metas en realidad son medios empleados de manera arbitraria. Así, al ejercer y reconocer los valores del individuo para ampliar sus horizontes de existencia, se buscaría flexibilizar la tradición cultural en la que se mueve, misma en la cual predomina una cierta cosmovisión, idea de vida, entre otros. En última instancia, dichos horizontes para Ramos –según nuestra interpretación– descansan en la máxima socrática “conócete a ti mismo”.

Mediante esta tesis el saber vivir no se configura de manera cerrada, sino abierta a nuestro contexto histórico-cultural y la convivencia armónica con los otros. Para Ramos el mexicano necesita encontrar un equilibrio entre su querer y su poder dejando a un lado la falsa imagen de aquello que “cree” ser. Pensamos que dicho equilibrio no sólo se justifica de manera central en el individuo, sino también de manera abierta, esto es, en el contacto con otras tradiciones culturales las cuales desde luego tienen mucho que aportarle a la mexicana, pero no pueden convertirse en una imposición de modos de vida en una realidad nacional con problemáticas totalmente diferentes. El sentimiento de inferioridad termina por diluirse en la medida en que el mexicano se atreva a pensar por sí mismo, evitando caer en la mecánica

imitación de lo extranjero –*européismo*¹²⁶– y en un nacionalismo estrecho que niegue los aportes de la cultura universal.

Desde nuestro punto de vista el reto central para el ser humano en tanto entidad axiológica conformadora de la cultura mexicana consiste en alcanzar un equilibrio integral no sólo entre lo que quiere y puede ser, sino también entre su potencial creativo y sintético de su propia tradición cultural y de las aportaciones de la cultura universal en términos plurales, actuales siempre inagotados. Así nos surgen las siguientes cuestiones: ¿dicho equilibrio podría ser alcanzado mediante la educación?, Si respondemos de modo afirmativo a dicha cuestión nos topamos con ciertos supuestos que recaen directamente en el plano educativo mexicano pues ¿qué concepción del hombre ha imperado en la educación mexicana según Ramos?, ¿cuál es el papel que deben desempeñar los maestros y las escuelas en la formación de los alumnos?, ¿qué relación guarda la práctica educativa con lo que nuestro autor denomina “cultura viviente”? Consideramos que para intentar aportar una solución provisional a tales preguntas es necesario indagar acerca de los diversos sentidos del concepto de educación.

3.2 Acerca del término <<educación>>

Antes de examinar y reconstruir el concepto ramosiano de educación nos parece pertinente analizar al menos de forma sintética algunos de sus significados con la finalidad de explicar su problematicidad y su amplitud semántica para delimitarlo a los propósitos de nuestro estudio, en este caso la validez de su posible relación con el concepto de nuevo humanismo. Comenzamos planteando una cuestión aparentemente simple y trivial pero bastante compleja ¿qué entendemos comúnmente por educación? Si la entendemos fundamentalmente como acción ¿cuáles podrían ser algunas de sus funciones? A propósito de ambas cuestiones sostenemos que la educación es un fenómeno social que involucra directamente por lo menos tres elementos: prácticas concretas, el ejercicio de cierto tipo de racionalidad y la consecución de determinados fines.

¹²⁶Ibíd., p.67. Acerca del concepto de *européismo*, nuestro autor afirma que se articula en nuestro país a partir de un núcleo artificial que se ha arraigado en las formas de vida de la población mexicana razón por la cual tenemos que ser capaces de reconocer nuestras raíces occidentales para asimilarlas de manera creativa a la configuración de nuestro ser hispanoamericano.

Con el primero de ellos nos referimos a las manifestaciones y la *función* de la educación sobre la vida del hombre de acuerdo con la orientación que ésta tenga –en el caso de nuestro autor es de carácter humanista–. Octavi Fullat en su libro *Filosofías de la educación*¹²⁷ explica esta idea apelando al elemento de la conciencia como punto de arranque para ejercer la acción crítica de cualquier sociedad. Desde su perspectiva la educación –para separarse por ejemplo de la pedagogía– consiste en una acción colectiva que dota de sentido al fenómeno humano desde su propia existencia. De tal manera la educación deviene en proceso extensivo que se expresa en múltiples funciones, las cuales tornan problemática su articulación en cada tradición cultural. Así, para este autor, el proceso educativo es fundamentalmente axiológico en la medida en que sustenta elementos como la formación de la personalidad, la socialización, el saber actuar, la liberación, la formación aún fuera de las escuelas, entre otros¹²⁸.

Del primer elemento llegamos en consecuencia al predominio de un cierto tipo de *racionalidad*. En nuestro caso la de corte occidental que ha sido entendida por varios proyectos educativos nacionales de manera unilateral para reproducir las ideologías del consumismo y la competencia económica¹²⁹. En este sentido, para Fullat la racionalidad en su significación básica involucra un saber-actuar y un saber acerca del estudiante de acuerdo a la estructura de la sociedad buscada y configurada en la idea reguladora del ser humano. Esta idea de racionalidad nos parece necesaria para cuestionar cualquier acción no sólo en el ámbito educativo y político, sino epistemológico en tanto que configura la adquisición de ciertos conocimientos –prácticos, vivenciales y teóricos– que contribuyen a postular cierta idea de cultura y, en última instancia orientar el curso de cada civilización.

El tercer elemento se configura a partir de los dos anteriores: los *finés* de la educación, pues “en cualquier sistema educacional se encuentran valores que guían su práctica intentando convertirla en razonable”¹³⁰. Tal idea supone una serie de temas muy amplios que no podemos abordar ahora a profundidad en nuestra investigación –el cómo educar, la materia educativa, la

¹²⁷ Fullat, Octavi. *Filosofías de la educación*, Barcelona, CEAC, 1979, especialmente cap. I. Mismas que a su vez integran diferentes acepciones del término.

¹²⁸ Cfr. *Ibid.*, p.13.

¹²⁹ Este tipo de racionalidad sigue operando en la actualidad, pero ahora los horizontes acerca de su problematización se han vuelto mucho más complejos, pues el reconocimiento de las diferentes identidades culturales exige un re-planteamiento en el ejercicio de la racionalidad misma, de la cual, nosotros en tanto que mexicanos formamos parte para apostar por un proyecto civilizatorio plural y articulador de nuevas modalidades de desarrollo cultural.

¹³⁰ *Ibid.*, p.80.

tecnología educativa y la estructura de la sociedad a educar— entre otros. Lo que podemos sostener es que los fines educativos se justifican según cierto modelo antropológico detrás de cada sociedad. Lo anterior se relaciona necesariamente con otros factores no menos importantes como la condición económica, las visiones acerca de la organización del Estado, los avances tecnológicos en cada lugar, las diferentes políticas educativas, entre otros.

A partir de lo anterior podemos intentar aclarar la noción de *fin*, el propio Fullat en otro lugar nos dice al respecto que “Fin es lo que apetecemos o bien decidimos. El fin no está dado previamente; nace del vivir cotidiano. Cuando actuamos, automáticamente deseamos o bien queremos una meta, un final”¹³¹. En esta definición el fin está relacionado con la libertad del sujeto para orientar su acción, de ahí que el fin pueda ser considerado como el producto directo de una razón consciente capaz de dar cuenta del proceso educacional guardando dentro de sí — según Fullat— un *mystikós*, un misterio configurador de su ámbito de aplicación frente al objetivo y al proyecto educativo. En conclusión, pensamos que la noción de fin en el ámbito de la educación es relevante en tanto que orienta la formación de los involucrados ya sea a nivel institucional —como es el caso de las escuelas— o a nivel general —la familia, amigos— pero siempre en colectividad.

En el caso de Ramos, nos parece que su idea de educación parte del rescate de los valores intrínsecos al ser humano para criticar una concepción meramente técnica del proceso educativo en el que se encuentra inmerso. Desde su óptica la educación requiere entenderse como un aporte activo que genere las condiciones necesarias para que los individuos se asuman como libres y, de este modo, ejerzan no sólo su pensamiento, sino su creatividad. La educación requiere de un componente central que le otorgue un carácter humano, en el sentido de un amplio desarrollo también de la sinceridad para comprender las problemáticas concretas de nuestro medio social. Pensamos que en Samuel Ramos, la educación converge con el proyecto cultural de cada comunidad para sustentar la realidad espiritual de los individuos, a partir de lo cual pueden entablar una relación también con la naturaleza.

¹³¹Fullat, Octavi. *Verdades y trampas de la pedagogía*, Barcelona, CEAC, 1984, p. 62 y ss. El autor hace todo un análisis acerca de la orientación de los fines educativos de acuerdo a diferentes tipos de lo que él denomina <<razón educacional>> llegando a dos centrales: el de la *conservación* —que desde su perspectiva involucra el plano de las ideologías— y el de la *protesta* —que de igual manera equivale al plano de las utopías— para enfocarse en el punto de vista del análisis del discurso que sustenta la acción docente.

Con este breve análisis ya podemos reconstruir el concepto ramosiano de educación el cual se desarrolla como proyecto que parte de una preocupación básica: la posibilidad de realización de la cultura viviente mexicana de acuerdo a sus propias capacidades creativas en su configuración cultural y civilizatoria.

3.3 Educación y efervescencia social

Basándonos en algunas ideas expuestas por Pablo Latapí Sarre en su libro *Un siglo de educación en México*¹³² en el cual realiza un breve recorrido sobre la situación educativa del país durante la primera mitad del siglo XX nos topamos con el análisis de cinco proyectos educativos importantes: el original de José Vasconcelos (1921), el tecnológico de Moisés Sáenz (1928), el socialista encabezado por Narciso Bassols durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1934-1946), el de la Escuela de unidad nacional (1943-1958) y el llamado “modernizador” a principios de 1970. Podemos decir que nuestro autor se centró básicamente en los primeros tres y se propuso revisarlos para anotar ciertas ideas directrices en torno a los que él consideró como los problemas muy difíciles de resolver de acuerdo a la psicología de los mexicanos.

En los años posteriores a la Revolución Mexicana (1910) el proyecto de José Vasconcelos adquiere solidez con la fundación de la Secretaría de Educación Pública –la SEP– en 1921. Latapí explica que su característica esencial fue enfocarse en la educación rural apelando a un fuerte sentido nacionalista que partía de convicciones filosóficas profundas. Aunque insuficiente en sus detalles técnicos sentó las bases para que el Estado mexicano se comprometiera con la enseñanza de su pueblo, con la difusión del saber. Latapí Sarre detalla tres fuentes principales que influyeron sobre el proyecto educativo de Vasconcelos: las ideas de Justo Sierra en lo referente a una visión de conjunto acerca de los problemas nacionales, la lucha contra el positivismo emprendida años atrás por el Ateneo de la Juventud y la reforma a la educación soviética de 1918. Vasconcelos como buen estudioso de otras tradiciones

¹³²Latapí Sarre, Pablo. *Un siglo de educación en México* (tomo I), México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2003, p.22 y ss.

culturales se preocupó por la protección del patrimonio cultural y espiritual de los mexicanos rechazando cualquier subordinación de la educación a los fines de estado¹³³.

Tiempo después el proyecto técnico impulsado inicialmente por Moisés Sáenz y consumado con las propuestas de Narciso Bassols parte –según Latapí– de la urgencia de industrializar al país formando mejores técnicos preparados para la producción agrícola, textil, entre otras. Su prolongación años más adelante da cuenta de la creación de instituciones importantes como el Instituto Politécnico Nacional (1936) y la nacionalización del petróleo ya en el sexenio de Lázaro Cárdenas del Río (1895-1970). Está vinculado con la llamada “educación socialista” que toma algunas ideas de Carlos Marx, Lenin y la Revolución de Octubre. Misma cuya definición –reconoce Latapí Sarre– resulta ambigua pues pretendió adoptar una política-agraria que para muchos culminó en una imposición de ciertas ideas del marxismo pasadas de moda que, en última instancia, encubrió la incapacidad del magisterio¹³⁴. A esto hay que sumar el conflicto religioso ocasionado por tratar de “desfanatizar” a la población, misma que durante este periodo era en su mayoría católica¹³⁵.

Desde la perspectiva de Pablo Latapí, la educación mexicana a la largo del siglo XX fue sufriendo cambios profundos mismos que si bien en muchas ocasiones no fueron bien orientados y, en otras crearon grandes complejidades sociales –como la lucha sindical, los conflictos administrativos entre partidos políticos, la federalización de la educación, conflictos ideológicos– mantuvo la concepción de la escuela como aquella institución encargada de

¹³³Cfr. *Ibíd.*, p.24 y ss. Esta idea nos parece muy importante porque consideramos –como más adelante lo sostendrá el propio Ramos– que durante este periodo si bien se necesitaba de toda una maquinaria política que garantizara el ejercicio de la educación a nivel de las multitudes más pobres del país, es notoria la idea según la cual, en tanto a fines concretos se refiere, la educación aparece como una praxis humana independiente de cualquier interés político y/o partidista. Algo que con los años poco a poco se fue perdiendo hasta llegar al día de hoy, donde la política ha invadido sin más el quehacer educativo emitiendo “recomendaciones”, proponiendo criterios y modelos, entre otros.

¹³⁴Cfr. *Ibíd.*, p.26 y ss. El análisis de Pablo Latapí Sarre coincide al menos en este punto con el de Samuel Ramos, pues para el segundo, la llamada “educación socialista” resultó ser un fantasma, una frase mágica sin un contenido real, lo cual ocasionó uno de los fenómenos más peligrosos en el ámbito educativo: la simulación, acompañada al mismo tiempo de una doctrina –en este caso la marxista– que ya no fue suficiente para responder a los problemas urgentes de aquel momento. Ramos acentuará esta crítica en su libro *Veinte años de educación en México* (1943).

¹³⁵Sobre el tema de los conflictos sociales en México heredados por el gobierno de Plutarco Elías Calles (1877-1945) al de Cárdenas resulta muy enriquecedor el análisis que aparece en Tanck de Estrada, Dorothy (coord.), *La educación en México*, México, El Colegio de México, 2011. Especialmente el capítulo de Engracia Loyo titulado “La educación del pueblo”, pp.154-187, mismo que revisa la propuesta de la federalización de la enseñanza para incorporar a la población indígena a las escuelas.

difundir la cultura en tanto conjunto de categorías configuradoras de sentido y de nacionalizar el saber para responder a las necesidades del país y a las exigencias internacionales¹³⁶.

Ante el caótico estado de la educación en nuestro país durante la primera mitad del siglo pasado, Samuel Ramos expone su noción de educación fundamentalmente en dos textos: “Educación y sentimiento de inferioridad” y la mayoría de los apartados que aparecen en *El Perfil* de 1934 y *Veinte años de educación en México* escrita años más tarde en 1941. Ambos tratan problemas del contexto socio-cultural en que se gestan algunos proyectos educativos. Sin embargo, mientras que al primero podemos interpretarlo como una alternativa más o menos coherente frente a los problemas que aquejaban a la sociedad mexicana de la época, el segundo, nos parece que se estructura más en una revisión histórico-crítica en tanto que revisa de manera breve algunos proyectos anteriores y condensa una perspectiva general sobre lo que tendría que ser la educación como proyecto civilizatorio conforme al papel que juega el conocimiento de la realidad mexicana.

Así, la educación se presenta como la única solución frente al complejo de inferioridad que aparece en los mexicanos desde la niñez. Nuestro autor realizó un análisis del modo cultural del ser mexicano y llegó a la conclusión de que se articula como una ruptura que ocurre entre lo que éste quiere ser y lo que puede ser, con lo cual ha buscado afirmar su personalidad a partir de criterios arbitrarios que desde su aspecto psicológico lo han alejado de su propia realidad, reduciendo su condición humana y cultural a una competencia estrecha por la subsistencia material, la fuerza biológica en el sentido masculino y/o el dominio mediante el poder político. Esta última idea configura algunos de los principales problemas de la educación en el siglo XX y que se relacionan con lo que Ramos denomina “vicios del carácter del mexicano” mismos que requieren con urgencia ser rectificadas para orientar el curso de la historia nacional.

Uno de ellos según Ramos es la falta de formación de la personalidad en el educando para asumir un papel central en su propia vida. Consideramos que dicha falta apunta a la desvinculación entre lo que se aprende en casa, con la familia, y lo que se aprende en las

¹³⁶Pensamos que esta idea se sustenta en el recorrido que hace Ramos sobre la educación en México y el papel que debe asumir el educador en tanto “conocedor” del carácter y la psicología de los mexicanos. El saber tendría que haber adquirido un sello nacional, una capacidad de ser *asimilado* por la población. Sin embargo, en una visión intercultural actual bien cabe cuestionarnos ¿qué está entendiendo Ramos por “asimilación” y cuáles podrían ser sus implicaciones? Esta cuestión la abordaremos en el siguiente capítulo.

escuelas. Esto supone que la naturaleza humana se vuelve dinámica en tanto que está en contacto con su medio para ejercer la propia racionalidad de cada individuo; sin embargo para Ramos esto no ocurre, motivo por el cual los mexicanos no han logrado saber trabajar en equipo, impulsar a sus semejantes, flexibilizar su forma de ser. De tal modo, este problema representa uno de los principales retos a los educadores, pues tienen que buscar modos alternativos de combatir el sentimiento de inferioridad de la población para aprovechar el potencial de cada persona y encaminarla a una acción determinada fuera de la escuela.

Otro de estos vicios nacionales es nuestra falta de cooperación a nivel colectivo. Según el filósofo michoacano la mayoría de los mexicanos viven encerrados en los bordes de su individualidad –de ahí su carácter introvertido– sin mostrar alguna manifestación significativa de solidaridad con los otros. Y es en este terreno donde adquiere sentido la educación como praxis formativa que concientiza a los individuos, los acerca unos a otros, los orienta a su autoconocimiento y, en última instancia les muestra el valor de las configuraciones culturales con carácter nacional. El mexicano no ha sabido mostrar su alma de tal modo que se relacione creativamente con sus semejantes, de ahí que este problema se trate de “un asunto técnico de la competencia de pedagogos bien preparados que sean al mismo tiempo buenos psicólogos. Es indispensable que el maestro mexicano sea un poco experto en <la cura de almas>”¹³⁷. Pero ¿cuál debe ser el papel del maestro según Ramos?, ¿a qué se refiere con la afirmación anterior?

Ramos ve en la educación el único vehículo para que los mexicanos asuman un actitud dinámica ante la vida confiando en sus propias capacidades sin despreciar los aportes de otras tradiciones culturales, de ahí que adquiera un sentido especial la articulación de las escuelas normales para que ellas orienten sistemáticamente el saber y logren volverlo asimilable entre los estudiantes. Desde esta perspectiva el maestro debe saber moldear la inteligencia de sus alumnos formando en ellos valores morales y acercándolos al conocimiento del país. Dentro de esta idea, nuestro destaca el valor que tienen todas las disciplinas para contribuir al progreso nacional pues “no hay ninguna disciplina que con sus principios no tenga una aplicación al conocimiento de México”¹³⁸. De tal modo, para Ramos una de las tareas centrales de la educación es otorgar a los estudiantes el conocimiento de México, de su historia, de su contexto social, de sus problemas político-económicos, de su territorio y el docente tiene que

¹³⁷Ramos, Samuel. *El Perfil del hombre y la cultura en México*, México, Colección Austral, 1990, p.113.

¹³⁸Ibidem., p.116.

comprender la psicología de la población para re-educarla, inculcarle el amor por el saber y por la cultura nacional sin menospreciar los aportes de la cultura universal, dejando de lado la autodenigración, la mera visión negativa sobre la cultura en México.

Esta última idea nos llama mucho la atención dado que refleja la postura de Ramos respecto a la configuración de una futura “cultura mexicana” que en su caso, tendría que nutrirse únicamente de su raíz europeo-española de acuerdo a la búsqueda de una identidad nacional en constante creación. En consecuencia, la educación al promover una cultura en acción –apegada al rigor científico- funge como un reivindicador del referente universal europeo, dejando de lado su posible relación con su raíz indígena. Ramos no se adentra en este problema y opta por continuar este camino de universalismo para asimilar al mexicano, para volverlo “racional” y gestar en él, un ejercicio continuo de la sinceridad, cuya base descansa en un principio de creatividad activa que perfeccione al pensamiento como forma de conducirse en colectividad. Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene lo anterior?

Por un lado, pensamos que conlleva a la reafirmación de algo así como un “complejo de superioridad”¹³⁹ asumido por el propio Ramos que consiste en identificar a la cultura europea como el único camino posible para fundamentar el destino socio-cultural de los y las mexicanos; se trata entonces de ella como algo que forma parte de nuestro desarrollo en comunidad expresado por él en la medida en que apela a una idea de racionalidad cuyos efectos tienen que traducirse en un proceso educativo asimilador, esto es, integrador de la población mexicana a la visión universal europea que aunque no busque originalidad si reconozca el ejercicio de la creatividad en un ámbito modernizador-civilizador que oriente el rumbo del país. Por otro lado, nuestro autor ignora –o al menos las condiciones de esta época no le permitieron observar– a la diversidad presente dentro del propio mundo indígena al interior del país. Con esto nos referimos a que la raíz indígena al ser dejada de lado para implementar los aportes europeo-españoles, se mira reducida a la mera pasividad, negando sus múltiples manifestaciones y su potencial configurador de sentido¹⁴⁰. El indígena desde esta óptica no

¹³⁹ Noción del profesor Marco Arturo Toscano que nos sirve como punto de apoyo para identificar la postura ramosiana ante el mundo indígena.

¹⁴⁰ Esto nos parece evidente cuando nuestro autor sostiene que: “Los hombres que en México han pensado en el problema de civilizar a los indios han creído posible hacerlos adoptar la técnica moderna, en el supuesto de que ésta es universal y puede ser utilizada por cualquier hombre que tenga uso de razón. No saben que no es bastante *comprender* la técnica para adoptarla, sino que es preciso, además, tener el mismo espíritu de los hombres que la crearon [...] Los indios mexicanos, a semejanza de los Pueblo, están psicológicamente

tiene nada que aportar al mundo de la cultura y por lo tanto, tiene que aprovechar su distancia de la civilización occidental para aprender de ella y crearse su personalidad colectiva.

Desde nuestra perspectiva la idea anterior es producto de la influencia que tuvo sobre Ramos el sistema educativo vasconceliano, sin embargo, también al mismo tiempo buscó distanciarse de él y su análisis desembocó en una dura crítica a lo que se denominó “educación socialista” planteada durante el régimen de Calles y asumida por el gobierno de Lázaro Cárdenas. Según Ramos, la obra educativa de Vasconcelos representó el mayor esfuerzo por integrar al indio mexicano al acervo universal de la vida civilizada mediante el cultivo del espíritu. Destaca las campañas de alfabetización, los logros de los “maestros misioneros”, los derechos y el presupuesto obtenidos por el magisterio, el desarrollo de la pequeña escuela agrícola y la difusión de las obras clásicas de literatura a nivel nacional. Además, reconoce que gracias a Vasconcelos la educación se convirtió en un verdadero tema de interés pues:

La educación es un problema de interés nacional que no debe subordinarse a las pasiones políticas de partido, porque en él va involucrado el destino de millones de seres humanos, que esperan la preparación adecuada para afrontar la vida en el porvenir. El sistema de educación que debe regir en un país no puede elegirse abiertamente de acuerdo con las ideas y gustos personales, como si el hombre fuera una materia dócil a cualquiera forma de la cultura. Un pueblo como el nuestro, que en virtud de múltiples causas ha adquirido cierta personalidad, no puede ser receptivo sino a una cultura determinada, que responda a las exigencias peculiares de su carácter y ambiente de su existencia. Mientras los educadores no conozcan el carácter del mexicano para adaptar a él su enseñanza, su labor será un esfuerzo ciego que pone en peligro la suerte de los que están a su cuidado¹⁴¹

Desde nuestra interpretación Ramos valora un impulso místico-creativo en la obra de José Vasconcelos quien demostró que al pueblo mexicano esencialmente le urgía aprender a vivir, y sin embargo, a diferencia de éste, Ramos no creía que el pueblo hispanoamericano tuviera un destino metafísico por cumplir, sino que apostó a la vía de la educación como acceso directo a la concientización de los mexicanos mediante el amor por la verdad –como el *eros platónico*– y, al mismo tiempo, como la única posibilidad real de configurar el alma nacional sobre el desarrollo de su personalidad colectiva, reflexiva, capaz de integrarse al acervo de la civilización occidental europea desde sus condiciones concretas. El filósofo michoacano piensa

imposibilitados para asimilarse la técnica, porque, a causa de razones que no viene al caso examinar aquí, carecen de voluntad de poderío, no pertenecen a la raza del hombre rapaz” *Íbid.*, pp.105-106. (Las cursivas son del autor). Pensamos que detrás de esta idea Ramos ve al indígena como un ser cuyo modo de vida transcurre de manera independiente al del “hombre moderno” lo cual le imposibilita forjarse una personalidad. No hay lugar para la cosmogonía antigua, para la tradición oral y menos aún para la recuperación y el ejercicio de las lenguas maternas; todo lo contrario, el indígena tendría que *ser asimilado* a la cultura viviente nacional en creación activa para contribuir al progreso espiritual de la civilización., es decir, pasar a “ser civilizados” negando así, cualquier forma de pluralidad cultural.

¹⁴¹Ramos, Samuel. *Obras completas (tomo II): Veinte años de educación en México*, México, UNAM, 1976, p.79.

en el ensamblaje adecuado entre educadores-escuelas-alumnos como forma de realización del país y como regulación de nuestra tradición cultural, algo que el propio Vasconcelos enfocaba más a aspectos étnicos y raciales partiendo desde una idea de la “mexicanización del saber”.

Por otro lado, Ramos tomó en cuenta los intentos por renovar la educación desde el ámbito productivo-industrial característicos de la labor de Moisés Sáenz (1888-1941) pues concuerda con la aplicación de los conocimientos adquiridos en las aulas a la vida del país de acuerdo a sus limitaciones intrínsecas, el conocimiento de su territorio y la lucha contra la autodenigración presente en las reconstrucciones históricas de muchos libros de texto. Sin embargo, la crítica ramosiana estriba en que tal configuración educativa ponía mucho énfasis en la forma y no tanto en el contenido de la educación. Lo anterior significa que este proyecto educativo –nos referimos a comienzos de los años 30’s– en opinión de nuestro autor descuidó lo más esencial de la escuela: su función vinculante con la sociedad. La escuela durante este periodo intentó proporcionar a los estudiantes los medios y herramientas para afrontar las problemáticas de su medio, pero no coadyuva a formar personas integrales, autónomas y libres para transmitir su saber a otros grupos sociales.

Este problema desde el punto de vista del filósofo michoacano se agudizó tiempo después con la entrada de Narciso Bassols (1897-1959)¹⁴² a la secretaría y su propuesta de “educación socialista” pues además de resultar ambigua en sus términos, tratando de aclarar qué no debía ser la educación¹⁴³ incidió en un aspecto crucial de la población en México: la vida religiosa. El debate acerca de la laicidad en la educación acarrió consecuencias bélicas desfavorables para el país dado que ocasionó la persecución de sacerdotes y familias creyentes, en fin, las libertades de expresión y de credo religioso no tuvieron lugar. Además es en dicha propuesta donde Ramos encuentra por lo menos dos aspectos criticables: en primer lugar, la intromisión de los intereses políticos al interior de la planeación educativa y, en segundo lugar, el peligro que representa el acto de simulación en todo el aparato institucional de los sistemas educativos. Argumenta que se trata de cuestiones muy difíciles de resolver pues involucran el

¹⁴² Abogado, político y secretario de educación pública egresado de la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la UNAM. Fue un fiel discípulo de Calles y célebre defensor radical del laicismo, de lo que él denominó en México “educación socialista”. Más adelante resultó nombrado secretario de gobernación durante el periodo de Abelardo L. Rodríguez (1889-1967). Se caracterizó por tratar de “desfanatizar” al pueblo mexicano combatiendo las prácticas religiosas que según él mantenían “en ignorancia” a los ciudadanos.

¹⁴³ Cfr. *Ibid.*, p.85.

destino de millones de personas y además fragmentan a los individuos agravando su inseguridad, y en consecuencia el peligro de ocasionar en ellos sentimiento de inferioridad.

El primer aspecto criticable pone en cuestión la relación que se ejerce entre el campo de la política nacional del país y la esfera educativa en prácticamente todos sus niveles. Para nuestro autor los políticos eran las personas menos capacitadas para resolver los problemas educativos porque únicamente veían por sus intereses ya sea de tipo ideológico, económico e individual lo cual los dominaba descuidando cada detalle del proceso educativo de la población en particular, y de la formación de los futuros docentes en general. De tal idea subyace la tesis según la cual la educación para Ramos, -desde nuestra interpretación- no debe quedar subordinada a los fines partidistas del Estado, sino que en su propia articulación requiere de autonomía, de diálogo común para recrear a la cultura y fungir como agente activo en la formación de la personalidad de los estudiantes. De tal manera que, el plano político funcione sólo como medio para legitimar la acción educativa y ésta, sea capaz de regularse a sí misma.

El segundo aspecto criticable –sumado al de la persecución religiosa- es un problema que se extendió de manera considerable por varios estados del país debido al decreto de la llamada “escuela racionalista”¹⁴⁴ que buscó brindar a los educandos “una concepción racional y exacta del universo”¹⁴⁵. Si bien en principio, el propio Bassols rechazó la propuesta de tal escuela, por lo menos sí asumió la necesidad de introducir una supuesta idea moderna a la educación mexicana: la educación socialista. Con ella se desató la llamada “Guerra cristera” y para nuestro autor representó el intento de aniquilar la formación espiritual que los alumnos requerían recibir en las aulas, por el contrario él considera que las ideas religiosas eran necesarias en la formación de los estudiantes pues ellas orientaban su aspecto espiritual para relacionarlos con su propia situación concreta.

Así, nuestro autor concluye afirmando que la *simulación* es lo peor que puede ocurrir al interior del proceso educativo pues expresa una inmoralidad de los maestros hacia los alumnos. El ejemplo más claro –según Ramos– fue la importación del marxismo pues se manifestó al interior de la escuela socialista como una frase carente de cualquier contenido que formó parte de la demagogia empleada por la clase política del país¹⁴⁶. Ambas críticas topan con la reforma

¹⁴⁴Ramos hace una breve descripción de dicha escuela en las págs., 88-89.

¹⁴⁵Frase citada por Ramos. *Ibíd.*, p.92.

¹⁴⁶Cfr. p.93.

educativa misma que no pasó de simular supuestos cambios, creada más bien desde el ámbito burocrático para caer en la repetición tradicional dejando de lado el plano vital de los individuos. Estos fueron sólo algunos de los principales problemas de la educación mexicana a comienzos del siglo XX según nuestro autor, mismos que dieron pie a la modificación de la labor educativa que debía tender al conocimiento de la realidad mexicana.

En conclusión, para Samuel Ramos la meta de la educación nacional estriba en fomentar en los educandos el amor por la cultura mexicana –que en caso de haberla, tendría que ser necesariamente “derivada”¹⁴⁷– para generar en ellos confianza en sí mismos, sinceridad y una capacidad para trabajar con teorías propias en equilibrio con propuestas del exterior. Dicha idea tiene como eje central el conocimiento amplio acerca del país, de su historia y problemáticas reales. Respecto al conocimiento del país, nuestro autor se refiere a que es necesario estudiar la realidad sobre la cual van a actuar los mexicanos egresados de las universidades lo cual implica ampliar su campo de acción desde los parámetros de occidente para integrarnos al acervo cultural europeo. Todo ello se logra a través del fenómeno de la *asimilación* entendido como la única vía para que el mexicano venza el sentimiento de inferioridad y reafirme su propio ser cambiante, dinámico. Sostiene:

De una cosa estoy convencido, y es de que no salvaremos la crisis con doctrinas importadas, con fórmulas hechas de antemano. Nos aguarda una tarea difícil, pero ineludible: la de crear nuestras propias normas y doctrinas [...] lo importante es pensar objetivamente en los problemas del país, no en función de nuestros intereses y pasiones personales. Mientras vivamos del plagio y la imitación de lo extranjero, estamos perdidos [...] Demos una prueba de madurez de pensamiento reconociendo honradamente nuestros fracasos y convirtámoslos en normas de lo que no debemos hacer. De ello depende la salvación de México¹⁴⁸.

3.4 La educación como proyecto y como creatividad

Pensamos que Samuel Ramos propone una concepción creativa acerca de la educación entendida ésta última como desarrollo activo del individuo no sólo en el ámbito teórico sino también práctico, es decir, en relación con su medio socio-cultural superando cualquier visión instrumental del mismo. Dicha concepción implica ciertos supuestos acerca de la naturaleza

¹⁴⁷*Derivada* en tanto que surge como producto del choque cultural-étnico entre españoles e indígenas. Sin embargo, Ramos acentúa el aspecto español cristalizado en la cultura europea-occidental como el único camino posible para construir un proyecto civilizatorio en México, reduciendo el aspecto indígena a una mera configuración pasiva que debe quedar asimilada mediante el proceso educativo, con contenidos formales apegados al carácter científico de cada disciplina.

¹⁴⁸Ibíd., p.95.

humana, y creemos que el más importante tiene que ver con la idea acerca del ser humano – particularmente el mexicano– como un ser capaz de lograr los fines que se propone en tanto creador de la cultura, y al mismo tiempo, con una capacidad de elección ante las múltiples posibilidades que se le presentan. Esto no significa que el mexicano tenga ya un destino definido, sino al contrario, en cambio constante de acuerdo con el grado de desarrollo de su personalidad.

Desde luego aunque el mexicano no tenga un destino prefijado, su realización se encuentra en la reforma cultural que logre emprender como fruto de su educación. Dicha realización implica dejar atrás cualquier rastro del sentimiento de inferioridad para atreverse a pensar por sí mismo. De lo anterior, se sigue que la educación es el punto de partida para articular el desarrollo cultural de México de tal modo que el ciudadano mexicano se otorgue así mismo un aprendizaje para la vida desde su propio contexto tomando en cuenta los aportes de la civilización europea.

Por lo tanto consideramos pertinente señalar que la educación según nuestro autor, posibilita al ser humano para hacer florecer en él una personalidad tanto individual como colectiva que a su vez, asuma el valor del cuerpo, esto es, reconocer su condición material y finita, pero al mismo tiempo comprenderla como la base de sus potencialidades creativas para ser protagonista de su tradición cultural. Esta idea supone que el “ser mexicano” sea un acto de renovación constante capaz de asignar un equilibrio dinámico entre el mundo de la cultura y el mundo de la civilización –tan distante para Ramos en la crisis de la modernidad– más allá de cualquier concepción estrecha acerca del fenómeno humano. Dicho equilibrio es posible sólo en tanto que el aprendizaje vital del mexicano se exprese como un acto de conciencia lejos de meramente captar verdades hechas y concretas. Arturo Toscano lo explica así:

La especificidad del ser del hombre no es poseer las condiciones para vivir sólo por medio del instinto, su vida no le está marcada biológicamente. Los puntos decisivos de nuestra existencia están configurados por nuestra capacidad creativa, cultural y civilizatoria. Ni individual ni socialmente nacemos sabiendo cómo vivir, cómo se es ser humano o mexicano, alemán, italiano, etc. Desconocemos lo que somos, lo que podemos ser y lo que debemos ser. La vida, por tanto, es un permanente proceso de aprendizaje¹⁴⁹

Concordamos con esta idea en la medida en que asigna un papel abierto al proyecto individual de cada ser humano porque reconoce a la vida como un proceso de aprendizaje continuo en el

¹⁴⁹Toscano Medina, Marco A., *Una cultura derivada: El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, México, UMSNH, 2002, p.165.

curso de cualquier tradición cultural y civilizatoria. Para Ramos saber vivir y asumirnos como mexicanos en un contexto común significó reconocer el elemento de la asimilación como base de nuestro ser derivado para desembocar en lo que él mismo denomina una “cultura viviente”¹⁵⁰. Además, este saber vivir reconoce en cada ser humano un ejercicio libre de pensamiento, esto es, de la capacidad que tenemos para condensar nuestras experiencias pasadas en un diálogo constante con nuestros semejantes, lo cual, sustenta en última instancia nuestra relación con el mundo y nos previene de caer en utopismos vacíos, en ideologías generalizadas y, en una reducción de nuestro mundo de la vida, de nuestro ser en devenir.

A propósito del ejercicio de dicho saber vivir resulta necesario esclarecer la cuestión relativa a lo que debe ser el última instancia la educación nacional, aunque para nuestro autor esta pregunta siga sin tener una respuesta sólida¹⁵¹. La educación entendida como praxis vital para el filósofo michoacano requiere no sólo forjar la personalidad de los individuos, sino elevar el espíritu de cada comunidad al grado de configurar a cada generación¹⁵² en las finalidades de la cultura. De ahí que al menos provisionalmente la educación nacional involucre el modo de vida de cada lugar y tenga que superar cualquier práctica demagógica que conduzca a la sujeción arbitraria de los miembros de dicha comunidad. La educación nacional necesita enriquecerse de los aportes de otras tradiciones culturales siempre y cuando fomente en los mexicanos la inquietud por conocer su realidad social lejos de meramente reproducir los intereses particulares de las clases dominantes.

Desde este punto de vista, para Ramos la educación nacional desemboca con la dinámica cultural y el equilibrio con el mundo de la civilización en una tarea crítica-reflexiva y, por lo tanto creativa de reconocimiento y re-valoración de nuestra propia tradición. Por consiguiente, la educación es también un proyecto porque busca poner en la misma sintonía y

¹⁵⁰Por “cultura viviente” nuestro autor entiende la relación activa entre vida y cultura como condición de posibilidad para que el mexicano desarrolle su inteligencia y su voluntad, cfr. Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa, 1990, especialmente p.90 y ss. Toscano interpreta este concepto como el reconocimiento de que somos una derivación del mundo europeo y el mundo indígena, con lo cual tenemos una amplia gama de posibilidades para darnos un proyecto creativo y civilizatorio que conduzca a nuestra realización unitaria más allá de cualquier diferencia cultural y étnica. Cfr. Op Cit., pp.169-170. Realizaremos algunas observaciones a esta idea en el próximo capítulo.

¹⁵¹Cfr. Ramos Samuel, *Obras completas (tomo II): Veinte años de educación en México*, México, UNAM, 1976, p.86.

¹⁵²Recordemos que Ramos recupera el concepto de <generación> de la filosofía de Ortega y Gasset. Cfr. *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa, 1990, p.127 y ss. Nuestro autor ve a la generación como un grupo humano con vínculos espirituales capaces de orientar el curso de cada momento histórico independiente de cualquier conveniencia superficial.

diálogo a sujetos libres, capaces de crear las condiciones intersubjetivas para tomar consciencia del rumbo de su contexto global. La educación nacional tiene que entrelazar lo universal – nuestro ser europeo– con lo particular –nuestro ser indígena– para formar generaciones auténticas, partícipes de la vida universal a través de su propia configuración histórica.

En última instancia la educación como articulación de la personalidad de los mexicanos tiene que lograr efectuar una síntesis integral entre lo material y lo espiritual para originar una cultura activa cuyo valor sea agente de los aportes universales de otras culturas. Para ello se necesita no sólo educación técnica, sino también humanística, más allá de nacionalismos estrechos. La educación nacional tiene que ser un proyecto sustentador de la voluntad concreta de los individuos, de tal forma que las utopías queden subsumidas en la acción del pensamiento para resolver los problemas más inmediatos. De este modo, pensamos que la educación tal y como la concibe nuestro autor se convierte en el motor central de la cultura viviente mexicana con un carácter espiritual abierto, crítico ante las ideologías y las visiones unilaterales acerca del hombre. Se trata pues de uno de los retos para que los procesos de asimilación en México adquieran un sentido reflexivo y den cuenta del alma mexicana en su condición vital a través de todo un proceso histórico.

A propósito, es necesario subrayar el énfasis ramosiano en la síntesis de lo universal y lo particular cuya base es el conocimiento amplio de nuestro país. Pareciera que tal conocimiento debe basarse únicamente en las herramientas científicas y teóricas aportadas por Europa para asumirnos como una cultura derivada en un proceso no acabado hacia el ejercicio continuo de la sinceridad. Esta idea implica la creencia de que por la parte de nuestra raíz indígena no puede configurarse el conocimiento de México. Nuestra herencia prehispánica queda subsumida en los estándares occidentales para intentar desplegar el potencial creativo de la población mexicana de una concepción instrumental del ser humano, lo cual equivale directamente a distorsionar nuestra tradición pues ¿no queda el conocimiento indígena relegado al olvido?, ¿podemos hablar entonces –en términos del historiador Luis González y González– de una distorsión de nuestra memoria histórica?, ¿acaso nuestro autor cae en la trampa de apelar a la imitación de una sola característica de otros países?, ¿qué pasa con la población indígena de nuestro país?, ¿está condenada una vez más al racismo, a la segregación y al olvido obscuro?

A partir de este recorrido conceptual sobre la noción de educación, llegamos a la parte central de nuestra investigación, aquella que consiste en justificar una posible relación entre dicha noción y el concepto de nuevo humanismo tal y como los propone el filósofo michoacano, apuntando desde nuestra perspectiva los alcances y límites de cada uno en la actualidad. Por ello anotamos algunas cuestiones: ¿cuáles son los límites del concepto de educación propuesto por Ramos?, ¿tiene algún sentido relacionarlos con el de nuevo humanismo?, ¿guardan alguna relación ambos conceptos con el elemento de la sinceridad individual?, ¿qué relevancia tiene hablar de una “educación humanista” en nuestro panorama actual?, ¿qué retos enfrenta la educación hoy en el horizonte de la pluralidad cultural y cómo se relacionan con la propuesta educativa de nuestro autor?

Conclusiones:

Resumiendo las principales ideas acerca del concepto ramosiano de educación, apuntamos lo siguiente:

a) El “sentimiento de inferioridad” es una categoría que Ramos retoma de la teoría psicológica de Alfred Adler para aplicarla a la población mexicana en su mayoría. Nuestro autor asume presentes en los mexicanos algunas características básicas de tal complejo: desconfianza exagerada frente a los demás, actitud violenta y generalmente a la defensiva, inseguridad respecto a sí mismo y, la más importante, una constante afirmación de la personalidad por encima de los demás. Dicho sentimiento surge debido a que no hay un equilibrio entre su querer y su poder, esto es, vive una doble personalidad cuya inestabilidad lo imposibilita a tomar una posición concreta respecto a las problemáticas que se le presentan. Para Ramos este complejo se desencadena en dos dimensiones: la psicológica, cuya forma expresa parte de un desajuste de la consciencia, y la histórica, que tiene que ver con la separación de México de su única raíz cultural durante la independencia: España. Lo anterior según nuestro autor es algo muy humano que se presenta en todos los individuos de cualquier nacionalidad, sin embargo, en el caso del mexicano adquiere proporciones en todas las clases sociales, empezando por la figura del “pelado” y extendiéndose en el mexicano de clase media y burgués habitantes de las grandes ciudades.

b) Una solución directa ante tal complejo para Ramos es la educación como formación del equilibrio entre nuestro querer y nuestro poder. Ella regula en cierta medida la existencia problemática de cada comunidad para orientarla hacia la realización de determinados fines

según la concepción antropológica que la sustente. Bajo esta perspectiva, la educación tiene la función de formar sujetos autónomos, conscientes de su realidad y, en última instancia, con capacidad de acción para comprender y responder a los grandes problemas de su medio social. De ahí que para el filósofo de Zitácuaro, una de las metas centrales de la educación nacional tenga que ser el conocimiento de México en un sentido abierto, alejado de cualquier interés partidista e ideológico. Dicha meta sólo puede lograrse a través de la adecuada capacitación de los maestros quienes deben conocer a fondo la psicología de la población mexicana para inculcar en los estudiantes un amor y un interés por los temas mexicanos.

c) En el México de principios del siglo XX nuestro autor examina tres proyectos educativos centrales: el de José Vasconcelos –que para Ramos– asentó las bases de la conciencia nacional al reconocer que a la población mexicana le urgía aprender a vivir. Su primer paso consistió en emprender las misiones culturales con la finalidad de erradicar el analfabetismo y asimilar a la población indígena al destino universal hispanoamericano. Sin embargo, tiempo después con Moisés Sáenz se acentuó más el aspecto técnico de la educación buscando formar profesionistas capaces de industrializar al país con la finalidad de estar a la altura de las grandes potencias extranjeras. Narciso Bassols por su parte sostuvo el proyecto de “educación socialista” que buscó combatir el fanatismo religioso y enseñar mediante decretos una concepción exacta del universo. Nuestro critica a esta última por caer en la simulación, en la creación de un concepto sin un significado real cuyo desarrollo fue más una reproducción ideológica efectuada desde las élites políticas dominantes.

d) En contraposición con lo anterior, la educación para Ramos debe ser en última instancia praxis y crítica constante, pero no se trata de una mera crítica vacía, sino de una crítica que corrija los vicios de los mexicanos para fortalecer en ellos su sinceridad y la formación de su personalidad en el plano moral. Esta idea parte del supuesto de que la educación necesita superar cualquier intervención de los tintes políticos –en el sentido de filtrar ideologías dominantes– y al mismo tiempo debe fortalecer el equilibrio entre el mundo de la cultura y el mundo de la civilización para que el mexicano logre darse a sí mismo las posibilidades de su destino histórico-cultural como una creación no determinada y más bien constante, cristalizada en un proyecto que armonice con su libertad. La educación en este aspecto como síntesis entre lo universal y lo particular contribuye a la configuración de una cultura viviente, esto es, de una cultura en acción vinculada con la vida misma de los individuos a través de un proceso de asimilación creativa.

e) Detrás del concepto de educación propuesto por Ramos consideramos que se deja de lado un aspecto significativo de nuestro país: la pluralidad de culturas cuya omisión para montarse sobre un “complejo de superioridad” que ve a México desde las categorías occidentales-europeas. En consecuencia, tal concepto privilegia a la tradición hispana como modelo cultural de civilización negando cualquier aporte desde el mundo indígena para responder a los desafíos del modo de vida basado en la técnica y el desarrollo material. La educación es vida en sí misma como expresión de una cultura en acción, pero tal estado se reactualiza buscando dejar atrás la parte mágica y heterogénea, variada en sus manifestaciones particulares. A partir de lo anterior, pensamos que la educación tiene que ir más allá de una visión homogénea que pretenda “asimilar” a la población indígena, para configurar una tradición cultural y civilizatoria más abierta aún en nuestros tiempos inciertos con el fenómeno de la globalización. Nuestro autor trata de evitar cualquier forma de imitación de lo extranjero, sin embargo, de cualquier modo su solución al problema de la educación recurre al menos a un cierto aprendizaje de otros países, tal aprendizaje se cristaliza en el conocimiento de México y la función de cualquier disciplina del saber a descubrir valores insospechados dentro de él. Ante tales implicaciones resalta una pregunta que consideramos crucial: ¿qué sentido tendría actualmente la propuesta ramosiana de la educación humanista para la resistencia indígena frente al proyecto civilizatorio europeo-occidental?

CAPÍTULO IV: EDUCACIÓN Y NUEVO HUMANISMO ¿QUÉ TIENEN DE NOVEDOSO ACTUALMENTE?

A partir de las ideas desarrolladas a lo largo de nuestra investigación, en este último capítulo buscaremos responder dos cuestiones fundamentales: ¿cuáles son los alcances y límites en la actualidad de los conceptos ramosianos de educación y nuevo humanismo? Nos planteamos esta cuestión partiendo de la hipótesis que ha regulado el desarrollo del presente trabajo: que ambos conceptos más allá de algunas de sus limitaciones teóricas tienen un cierto grado de vigencia en nuestro contexto actual. Por nuestro contexto actual estamos entendiendo a este México de comienzos del siglo XXI envuelto en los complejos procesos de la globalización y

el avance creciente de las nuevas tecnologías de la información¹⁵³. En el campo formativo, nos enfrentamos a la implementación de un modelo educativo basado en las competencias que busca preparar a los y las estudiantes para la resolución de problemas más que para la mera acumulación de conocimientos dispersos¹⁵⁴.

Desde esta aclaración se desprende la segunda cuestión: Si asumimos que hay una posible relación entre ambos conceptos ¿en qué consistiría? Responder a tal cuestión implica analizar de manera concreta cómo es que se articula dicha relación, cuáles son sus condiciones de validez y, al menos de manera general, cómo es que se cristaliza en la sociedad mexicana, esto es, cómo se nos expresa desde nuestro modo de vida. Por ello nuestro itinerario crítico parte del análisis interpretativo de 4 conceptos abordados por Samuel Ramos en las obras que revisamos con anterioridad¹⁵⁵: cultura, ser humano, nuevo humanismo y, finalmente educación. En un segundo momento nos enfocaremos en los dos últimos conceptos para establecer desde nuestra perspectiva las condiciones que posibilitan la relación entre ambos sin dejar de lado elementos como la sinceridad, la memoria histórica y el ejercicio creativo del pensamiento.

4.1 Entramado conceptual en la posición filosófica de Samuel Ramos: Alcances y limitaciones

Hemos elegido para nuestro análisis crítico sólo cuatro conceptos de la propuesta del filósofo de Zitácuaro. Tal decisión se justifica por dos razones: la primera tiene que ver con la delimitación de la presente investigación pues, como lo mencionamos en el protocolo, si bien la obra de Ramos es en cierto grado accesible de ella se han desprendido diferentes etapas de estudio tales como la ontológica, la estética, la fenomenológica y la social. Nosotros nos enfocamos sólo a una parte de la social constituida por el concepto de educación en relación con la propuesta del nuevo humanismo. Por otro lado, la segunda razón parte de una estrategia metodológica que desde nuestro punto de vista condensa la visión de Ramos acerca de otros

¹⁵³ Acerca del concepto de <<globalización>> existen estudios muy numerosos que dan cuenta de su configuración en pleno siglo XXI. Nos parece que uno muy valioso es el que nos ofrece el sociólogo polaco Zygmunt Bauman (1925) en su libro: *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, (trad. Lilia Mosconi), México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

¹⁵⁴ Un análisis muy completo sobre este modelo cuya aplicación en nuestro país se haya en proceso aparece en Denyer Monique, et al., *Las competencias en la educación. Un balance*, (trad. Juan José Utrilla), México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

¹⁵⁵ Recordemos que ellas son tres: a) *Hacia un nuevo humanismo*; b) *Veinte años de educación en México*; y c) *El perfil del hombre y la cultura en México*.

conceptos en los cuales no profundizamos durante nuestro trabajo pero que sin embargo no resultan menos relevantes, tales como los de cultura mexicana, sentimiento de inferioridad, sinceridad individual, imitación, mundo de la civilización, mundo de la vida, creatividad, entre otros.

A partir de lo anterior creemos necesario no sólo efectuar un análisis crítico-interpretativo sobre los conceptos centrales mencionados –cultura, hombre, nuevo humanismo y educación– sino en buena medida tratar de reafirmar los últimos dos en nuestro panorama actual con la finalidad de establecer un balance desde un posicionamiento plural, apegado al diálogo y a la comprensión constantes más allá de cualquier adversidad.

4.1.2 Posible vigencia de la visión ramosiana sobre la *cultura*

Comencemos con la noción de *cultura*. En primera instancia creemos que se trata de un concepto muy amplio y al mismo tiempo variado en tanto que en la propuesta de Ramos se expresa directamente en dos direcciones: como una forma de acción impulsada por el espíritu, y, a su vez, como una manifestación del sentido justo de los valores. Ambas fueron abordadas en el capítulo dos y consideramos que sus limitaciones se presentan en cuanto reconocemos su origen directo: la vinculación inseparable con los valores occidentales, por ejemplo, los de la belleza, el progreso, la verdad, entre otros. Tal expresión sobre la cultura apela al elemento de la conciencia como una característica del ser humano para orientar su acción hacia ciertos fines de acuerdo a su capacidad de discernimiento. De esta manera, la cultura desde la óptica de Ramos guarda una relación esencial con la forma de ser de cada hombre lo cual implica que no podemos hablar de cultura en un sentido objetivo, y menos aún de algo así como una “cultura mexicana”, sin embargo, hay indicios que pueden conducir a su reafirmación, a la propuesta de cómo debería ser ésta.

Si nuestra interpretación es correcta dicha idea involucra cierto modo regulativo de fines que tienen y/o deben considerarse valiosos para cada cultura concreta en un contexto específico. Ello se refleja cuando el filósofo michoacano explica cómo tendría que ser la cultura mexicana en el caso de que ésta existiera efectivamente¹⁵⁶. Tales fines se acentuarán en su idea de educación que revisaremos más adelante. Consideramos que esta expresión general

¹⁵⁶Se trata de una aclaración metodológica expuesta casi desde el comienzo de su libro *El Perfil del hombre y la cultura en México*.

de la idea de cultura se encuentra revestida de los parámetros europeos de los cuales nuestro autor intentó tomar distancia, lo que nos obliga a preguntar hoy en día: ¿y dónde quedan las comunidades indígenas?, ¿qué hay sobre sus diversas manifestaciones culturales?, ¿dónde queda situado el problema de la alteridad? Cuando Ramos sostiene que la cultura es también la puesta en acción del espíritu, está pensando indudablemente en una categoría occidental que excluye tajantemente la parte cosmológica de las tradiciones prehispánicas. Sustentamos esta afirmación en su idea de que hay una especie de “egipticismo indígena” manifestado en la resistencia del indio para sumarse al proyecto civilizatorio occidental. De este modo, el concepto de cultura que nos propone desplegado en la expresión básica arriba mencionada, al partir de una visión occidentalizada acerca de los fines que debe cumplir la configuración de la posible cultura mexicana excluye como consecuencia los particularismos de las comunidades indígenas.

Como resultado de lo anterior la noción ramosiana de cultura resulta limitada para enfrentar el problema de la diferencia cultural pues opera con una noción de valor y de fin aplicables a las condiciones históricas de un sector de la población en México: los mestizos. Con esta idea nos referimos a que hay una visión reduccionista acerca de la cultura en México dado que Ramos se mueve dentro de los parámetros europeos-occidentales asignándole un papel pasivo al indio, al recién colonizado como mero espectador de un progreso cuyo ejercicio del poder culminó en la opresión, la imposición y el saqueo¹⁵⁷. Consideramos que Ramos adopta una posición eurocéntrica al respecto pues aunque reconoce la dominación ideológica que trajo consigo el proceso de colonización –cristalizado en la imposición del idioma y de la religión- lo hace con el afán de subrayar las presuntas características de la inamovilidad y el conservadurismo en el indígena. De ahí que no haya un reconocimiento de la alteridad y el diálogo se vea limitado al sector urbano, es decir, a los mexicanos que “están mejor preparados”.

Hoy resulta prácticamente imposible hablar de cultura en general sin tener al menos en cuenta la pluralidad de referentes en los que ella se sustenta. Esto implica que no podemos hablar de “La Cultura”, sino de “las culturas” en una atmósfera cada vez más cambiante y dinámica de acuerdo con ciertos rasgos de diferenciación que guardan continuidades y rupturas

¹⁵⁷Sobre el choque entre estas dos culturas existe un sinnúmero de información disponible. Nosotros revisamos a Lé Clezio, J. M., *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

entre sí. El siglo XXI se caracteriza precisamente por este acontecimiento: las diferencias culturales que superan la idea de una cultura única y homogénea a través de la articulación de un contexto diversificado que se ha visto sometido a procesos de homogenización con fines políticos y económicos que benefician a las grandes potencias a nivel mundial¹⁵⁸. Una cultura hoy, se crea a sí misma un sentido, el cual le permite distinguirse de las demás pero al mismo tiempo la obliga a entrar en conflicto y a pelear por su autonomía que cada vez se ve más amenazada por intereses unilaterales¹⁵⁹. De aquí que el mundo de la vida se expanda y esté compuesto de procesos de ruptura que integran la movilidad social y la flexibilidad de los valores.

Ramos no adopta propiamente una visión de perspectiva sobre las particularidades culturales que integran a México. Esto supone que aunque el individuo sea considerado como el protagonista de la historia, aquel que crea bienes culturales para proyectar valores, en realidad se vea fragmentado, atrapado por sus circunstancias y, al mismo tiempo, limitado en cuanto a sus posibilidades. Creemos que pensar en un México plural hoy resulta indispensable para asumir los nuevos retos de un proyecto civilizatorio que ha buscado imponer la ideología del consumo, de la cultura como algo que se vende, de una competencia que desborda en el individualismo estrecho y la indiferencia. Nuestro autor ve en la cultura la oportunidad de que los mexicanos se reafirmen tal y como son, y esa oportunidad sólo la ofrece desde su perspectiva la cultura europea.

Sin embargo pensamos que hoy la cultura como abanico de posibilidades le ofrece al mexicano no sólo el camino de la crítica y la toma de distancia frente a Europa y Estados Unidos, sino también el territorio de lo diverso, lo discontinuo. De esta manera nos topamos con que la cultura adquiere un *sentido líquido* obligando a los mexicanos a despertar de la ilusión de convertirse inevitablemente en herederos de la tradición occidental europea pues:

¹⁵⁸Cfr. Bauman, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, (trad. Lilia Mosconi), México, Fondo de Cultura Económica, 2013, caps. I, II, III y VI.

¹⁵⁹Esta idea se expresa de manera más amplia en el libro mencionado de Bauman cuando nos dice que: “Hoy la cultura no consiste en prohibiciones sino en ofertas, no consiste en normas sino en propuestas. Tal como señaló antes Bourdieu, la cultura hoy se ocupa de ofrecer tentaciones y establecer atracciones, con seducción y señuelos en lugar de reglamentos, con relaciones públicas en lugar de supervisión policial: produciendo, sembrando y plantando nuevos deseos y necesidades en lugar de imponer el deber. Si hay algo en relación con lo cual la cultura cumple la función de homeostato, no es la conservación del estado presente sino la demanda de cambio constante (aun cuando, a diferencia de la fase iluminista, se trata de un cambio sin dirección que no se establece de antemano). Podría decirse que sirve no tanto a las estratificaciones y divisiones de la sociedad como al mercado de consumo orientado por la renovación de existencias”. Op. Cit., pp.18-19.

La perspectiva de colonizar dominios lejanos demostró ser un potente estímulo para la idea iluminista de la cultura y dotó la misión proselitista de una dimensión completamente nueva que abarcaba en potencia al mundo entero. En exacto reflejo de la idea de „ilustración del pueblo“ se forjó el concepto de la „misión del hombre blanco“, que consistía en „salvar al salvaje de su barbarie“ [...] La teoría evolucionista de la cultura adjudicaba a la sociedad „desarrollada“ la función de convertir a todos los habitantes del planeta¹⁶⁰

Creemos que nuestro autor no profundizó en este aspecto, es decir, en la idea que exalta la cultura desde el mundo occidental moderno debido a las circunstancias de su época pues México, apenas comenzaba a crecer demográficamente y requería de un plan de organización nacional capaz de responder a las necesidades de ese momento, cuya raíz partió de una honda crisis del alma nacional ansiosa de encontrar un sustento para comprender su relación no sólo con el mundo de la civilización moderna sino también, con el panorama universal de otras culturas. De este punto se desprende la opción concreta que tiene la cultura en México desde la perspectiva de Ramos: un punto intermedio entre el europeísmo, caracterizado por la imitación y la importación de modelos del extranjero, y el nacionalismo radical y estrecho unido a la negación de cualquier aporte del exterior. Ninguno de los dos caminos nos conduce a la configuración dinámica de la cultura en México, por el contrario, reducen sus posibilidades y la vuelven mecánica¹⁶¹.

A propósito de la idea anterior resulta importante aclarar: la postura moderada de nuestro autor entre un nacionalismo radical y el europeísmo falso no toma en cuenta la imposición de una forma de vida sobre otra. Esto significa que si bien dicho equilibrio es crucial para proponer un proyecto civilizatorio orientado al ejercicio del pensamiento y de la sinceridad individual para culminar en el desarrollo de personalidades colectivas, es preciso señalar que articular este equilibrio muchas veces ha terminado con la imposición de puntos de vista sobre otros –lo cual hoy en día se trasluce mediante el concepto ambiguo de “asimilación”–, anulando así cualquier posibilidad de alteridad e intercambio recíproco y, en consecuencia, limitando las relaciones de tolerancia.

¹⁶⁰Ibidem., pp.15-16. Las comillas son del autor.

¹⁶¹El filósofo de Zitácuaro era consciente de la pluralidad cultural de México, pero su planteamiento en cuanto al tema de la cultura favorece el predominio de Europa como modelo civilizatorio a desarrollar para formar mexicanos más sinceros, pensantes y con aptitud para la vida. La circunstancia histórica en la que desarrolla estas ideas –como lo apuntamos en el cap. 1– resultan decisivas en la búsqueda de un nacionalismo que dirija el proyecto de Estado en México luego de los resultados arrojados por la Revolución de 1910. En este punto Luis Villoro sostiene en su libro *Los retos de la sociedad por venir* que “Formar la patria no sería tratar de uniformar a todos los componentes del país en un solo molde, sino desarrollar en un acuerdo superior la riqueza de una multiplicidad de expresiones y de formas de vida”, edición del Fondo de Cultura Económica, 2013, p.180.

Creemos que pensar en la cultura involucra no sólo asumir un proceso reflexivo, sino fundamentalmente crítico cuya meta radica en actualizar la versión de una *cultura derivada* – producto del choque entre dos realidades completamente distintas como lo eran la indígena y la española– y al mismo tiempo *viviente*, capaz de aportar elementos para cuestionar el presente. De aquí que la cultura tal y como la entiende Ramos al apelar a la acción espiritual del individuo corra el riesgo de orientar esa acción a una actividad que podríamos denominar “indeseable” o inclusive “perjudicial”, es decir, ¿cómo asegurarnos de que la cultura al apelar a la conciencia y a la acción espiritual del individuo genere las condiciones para otorgar un bienestar a la comunidad?, ¿puede darse el caso de que esto no suceda y entonces la idea ramosiana en lugar de relacionarse con la vida, se diluya para dar paso a la incertidumbre?, ¿qué papel juega en este punto de la discusión el concepto de *asimilación*? Para Ramos, la asimilación es un proceso natural por medio del cual se deriva una cultura de otra, en este caso la mexicana de la española-europea¹⁶² con el objetivo de desarrollar sus elementos constituyentes como el idioma, la religión, la política y otros, en apertura con los aportes de la cultura universal.

Pensamos que la idea de *asimilación* resulta peligrosa al conformar la articulación de la cultura pues implicaría no sólo la adopción de una única manera de ver el mundo sino también la exclusión de las diferencias o por lo menos de aquello que no esté sujeto a ciertos parámetros de cada sociedad¹⁶³. La idea de asimilación cultural en Ramos considera el elemento orgánico de desarrollo, pero al buscar dicho desarrollo tal asimilación se convierte en un proceso de ideologización, esto es, de unificación de conciencias bajo el lema de determinados intereses. La idea de asimilación resulta insuficiente y hoy desde nuestro punto de vista alcanza su máxima expresión justamente en el ámbito de la cultura y de la educación al tratar de modelar al ser humano, de volverlo un consumidor con necesidades específicas que hay que cubrir a

¹⁶²Ramos desarrolla tal concepto de manera central en el apartado titulado “El espíritu español en América” que aparece en *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Colección Austral, 1990, pp.28-30. Ahí nuestro autor lo explora desde un enfoque histórico al considerarlo el segundo momento –después de la <<trasplantación>>– del desarrollo de la cultura en América a partir de la conquista española.

¹⁶³Hoy, la idea de <<asimilación>> por lo menos en varios países de Latinoamérica ha significado rechazo, exclusión, imposición y dominación. La asimilación para Ramos resulta orgánica, creativa porque permite configurar una cultura nueva, sin embargo no toma en cuenta su modo de lidiar con las minorías étnicas pues su finalidad consiste en conformar un proyecto de nación competitivo y productivo a la vez. Bauman por ejemplo, sostiene que la asimilación guarda una íntima relación con el fenómeno migratorio pues se traduce en “cruzadas culturales” cuya meta disfrazada de <<integración>> transmite intereses ocultos para alimentar al Estado moderno en su lucha por obtener un control absoluto. Cfr. Bauman, Op. Cit., pp.34-35.

toda costa. En un panorama como este ¿dónde queda la dimensión creativa propia de cada individuo?

Del concepto ramosiano de cultura nosotros aceptamos la idea de derivación como producto de un choque entre dos visiones cuya apuesta se consumó mediante procesos violentos de colonización en la adopción de una sola forma de vida: la europea-occidental con su idea de razón instrumental y su noción de progreso lineal. Pero además nos parece que hoy la asimilación tal y como la piensa nuestro autor no tiene propiamente un elemento orgánico, es decir, no consta de una regulación efectiva que sintetice lo universal con lo particular sino todo lo contrario. Creemos que más bien conduce a la conformación del carácter voraz del mundo de la civilización sobre el mundo de la cultura misma. En contraposición, también hoy, podemos hablar de una “asimilación creativa”, pero no compartimos la idea de que la cultura mexicana únicamente pueda desarrollarse a través de procesos de asimilación dado que ello implicaría homogenizar, excluir, dejar de dotar de sentido incluso a la creatividad de cada miembro de la comunidad. Bajo esta perspectiva el concepto ramosiano de asimilación conduce precisamente a la idea de una cultura sí viviente, pero al mismo tiempo uniforme, incluso indiferente a los aspectos plurales de cada comunidad como lo hemos venido apuntando más arriba.

Tampoco podemos negar –como también lo sostuvo el filósofo michoacano– que nuestras tradiciones, varios de nuestros modos de ser, nuestra legislación actual son frutos de la cultura europea, en cierta medida una parte de nuestra raíz histórico cultural parte de ella. Pero por a la vez dicha raíz es también mesoamericana, configurada desde la lucha por las comunidades aisladas, los valores míticos y las diversas cosmovisiones. Los mexicanos indiscutiblemente somos producto de una síntesis, pero no por ello, estamos condenados a desarrollar sólo el modelo civilizatorio predominante, el europeo occidental y más aún hoy, el norteamericano. En consecuencia, la cultura, se debe descomponer en culturas cuya lucha por su autonomía reivindica la necesidad de la participación activa de todos y cada uno de sus integrantes.

Por otro lado, la cultura para Ramos surge también como un producto de la psicología de los mexicanos. Como una potencialidad que no ha estado bien encaminada debido a una pérdida de valor y de sentido. Hay pues toda una confusión con los parámetros del mundo de la civilización –esto es el aspecto externo– y una relación tensa entre los mexicanos con el

mundo. Detrás de ambos defectos está el dualismo moderno cuya culminación descansa en el desarrollo desmedido del aspecto material para subsumir al espíritu y seducir al individuo con bienes puramente materiales vinculados a la competencia económica. De ahí que se produzca un “abandono de la cultura” y al mismo tiempo una crisis de los valores. Consideramos que en efecto, sigue existiendo una honda crisis de los valores, pero su configuración radica no tanto en un modo de ser generalizado en los mexicanos sino en un creciente individualismo, y al mismo tiempo en un abuso de los medios de comunicación y el uso de las nuevas tecnologías que conduce a una seria indiferencia hacia los otros. Pensamos que ésta en efecto, parte de una desconfianza –como lo sostiene nuestro autor- pero va más allá al mezclarse con una falta de compromiso social, esto es, de vinculación y trabajo colectivo tanto a nivel institucional como civil.

En última instancia consideramos que resulta interesante pensar a la cultura en términos incluso más abiertos de los que nuestro autor propuso y con esto nos referimos a que en efecto, si la cultura implica una relación con la vida –que más adelante tendría que culminar en el sentido de la práctica educativa como un saber vivir– entonces, es necesario reconocer el camino de la pluralidad de culturas desde un enfoque organizativo, más allá de un mero relativismo cultural¹⁶⁴. Cultura implica modos de vida, pero también diálogo y diferencias que se acentúan en cada cosmovisión. El reto consiste en armonizar tales diferencias para ejercitar la creatividad individual planteada por nuestro autor. La cultura suministra sentidos y es verdad que no se reduce a una mera dimensión de conocimientos, por el contrario, comparte ideas como un ejercicio continuo del don de la palabra¹⁶⁵.

¹⁶⁴Luis Villoro en su libro mencionado desarrolla las implicaciones filosóficas de esta idea, mismas que descansan en el *multiculturalismo* como un llamado a la comprensión recíproca entre culturas para superar cualquier idea de dominación y, al mismo tiempo, de cualquier relativismo cultural mediante ciertos valores <<transculturales>> que posibiliten la convivencia entre las diferentes culturas. Op. Cit., cap. VIII.

Por el contrario, Bauman –también en su libro mencionado– hace una severa crítica al multiculturalismo pues lo concibe como “una fuerza socialmente conservadora” que disfraza las desigualdades sociales desde la élite de los “instruidos”. Op. Cit., cap. III.

No forma parte de nuestra investigación analizar los argumentos de cada autor, sin embargo estamos de acuerdo en el postulado central de Villoro: la idea de pluralismo cultural como un ir más allá de la tolerancia para configurar una noción de <<unidad>> desde las diferencias y el ejercicio de la alteridad. Pensamos que este es el hilo conductor del que adolece en la actualidad el concepto de cultura propuesto por Ramos.

¹⁶⁵Tomamos esta última idea de <<cultura>> del artículo del Dr. Pineda mencionado en la nota 94 titulado “Cultura, sentido y multiplicidad” que aparece en O’Gorman Edmundo (coord.), *Filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH-Facultad de filosofía “Dr. Samuel Ramos M.”, 1995, pp.59-68. Su idea central se expresa en lo que el autor denomina “aristotelismo cultural” según el cual, “la cultura se dice de diversas maneras” para configurarse en los horizontes de la multiplicidad y la equivocidad. Nos parece que dicha idea es muy cercana a la de

En conclusión, consideramos que al hablar de cultura estamos también hablando de pluralidades cuyo sentido justo de los valores se traduce en modos de vida que no necesariamente coinciden. Las culturas dotan de sentido dinámico con capacidad de ir más allá de cualquier imitación ciega y de toda pretensión de dominio para aspirar a la diferencia cristalizada en la multiplicidad de modos de vida de sus integrantes. Sólo de esta manera puede convertirse en lo que Ramos concibe como una personalidad colectiva, esto es, como creación discontinua y en devenir de las generaciones futuras. México, constituye desde esta perspectiva un espacio de culturas diverso y en efecto, viviente en tanto que permanece en una lucha constante por la adopción de políticas de reconocimiento que no buscan una “igualdad a” sino una “igualdad entre”¹⁶⁶. Pensamos que *cultura viviente* hoy es acción vital basada en la apertura, pero al mismo tiempo invitación a la tolerancia, en tanto capacidad de escucha y protagonista de conflicto desde las dos raíces que la sustentan: la mesoamericana y la europeo-española, lo cual supone un universo de significación para comprender nuestro pasado histórico-social y a la vez, la crisis de nuestras instituciones políticas.

4.1.3 Posibilidades y retos del ser humano hoy

Ahora bien, pasamos a la idea de *ser humano*. En primer lugar, para Ramos el hombre es un proyecto configurado por la síntesis entre espíritu y materia capaz de manifestarse a través de múltiples posibilidades en tanto que está dotado de conciencia. Pero además es una entidad axiológica capaz de transformar su medio apelando al ejercicio de la inteligencia. Se trata de un proyecto cuya crisis se instaura en el ámbito de los valores frente al mundo del consumo que anula su libertad. La idea ramosiana de hombre desde este punto de vista comparte mucho con la noción propuesta durante la Ilustración, esto es, aquella que reconoce a la razón como la facultad central del ser humano no sólo para legislar en su medio, sino para acceder al conocimiento del cosmos.

pluralismo propuesto por Luis Villoro –y por Iuri Lotman (1922-1996) en el ámbito de la Semiótica de la cultura– pues reconoce al diálogo como el vehículo fundamental para el encuentro con los otros, afirma la necesidad que tiene el pluralismo de un momento de unidad. De este modo busca oponer la noción de tolerancia, de intercambio y de posibilidad de coexistencia a cualquier noción totalitaria sobre la cultura.

¹⁶⁶Sobre esta idea han girado diversos debates en torno al tema del multiculturalismo como búsqueda de diálogos abiertos que permiten la convivencia entre comunidades diferentes. Resulta muy enriquecedor el libro compilado por León Olivé titulado *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004. En varios de los artículos que ahí aparecen se analizan los diferentes modelos de las relaciones culturales de acuerdo a diferentes criterios de evaluación de las culturas.

Lo anterior nos conduce a suponer que la noción abordada por nuestro autor opera mediante una concepción optimista del hombre pues le reconoce entendimiento, pensamiento, libertad, valores, persona y personalidad. Ahora bien ¿cuáles son las posibles limitaciones de dicha noción en la actualidad? Pensamos fundamentalmente en dos: la referente a otras dimensiones del hombre, por ejemplo, su voluntad y la que se refiere a su aspecto relacional;. Profundizar en cada una de ellas excede el objetivo de nuestra investigación, sin embargo consideramos pertinente explicarlas de manera general.

Pensamos que la noción ramosiana de ser humano está fuertemente influenciada por la Ilustración –francesa– en general y por algunas ideas de Emanuel Kant¹⁶⁷ y Nicolai Hartmann¹⁶⁸ en particular de quienes toma las nociones de razón y libertad respectivamente. Ello obliga a nuestro autor a enfatizar el elemento creativo del ser humano para conocerse a sí mismo y asumir el deber que le corresponde. Tal idea supone el ejercicio de un acto universal, que involucra a todos los individuos pero que subraya el aspecto inteligible del hombre al concebirlo como aquel ser que al dejar atrás su culpable minoría de edad tiene que atreverse a pensar por sí mismo. Extendiendo las consecuencias prácticas de esta idea desde la visión de occidente, ha culminado en el dominio y la imposición de sus valores por encima de los otros y, por ende, dejando de lado cualquier posibilidad de escucha, de diálogo, de modo de vida. El ser humano queda atrapado en los confines de la razón moderna, aquella que origina el *logos* y

¹⁶⁷Emanuel Kant (1724-1804) filósofo nacido en Königsberg. Está considerado como el principal precursor de la Ilustración europea. Nunca salió de su ciudad natal y fue educado dentro del pietismo. En 1740 ingresó a la Universidad donde tuvo como profesor a Martín Knutzen (1713-1751) quien lo introdujo en la física de Newton y al racionalismo de Christian Wolff (1679-1754) y Guillermo Leibniz (1646-1716). Más tarde cultivó el estudio de las ciencias naturales –lo que se denomina su “periodo pre crítico”– y en 1755 se convirtió en profesor universitario mientras investigaba sobre temas relacionados con la formación del sistema solar, las nebulosas celestes y las galaxias, entre otros. Posteriormente en 1760 sus investigaciones se orientaron más al ámbito de la filosofía hasta que 10 años después impartió las cátedras de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg. Por este periodo defiende su *Disertación inaugural* (1770) y comienza un giro radical hacia el concepto de la crítica influido por los racionalistas y el empirismo en la vertiente de David Hume (1711-1776) quien lo “despertó de su sueño dogmático”. Intentó fundamentar la relación entre la facultad sensible con la facultad intelectual del ser humano así como establecer los límites de la facultad del conocer y de disciplinas como la metafísica. Algunas de sus obras más importantes son: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), *Crítica de la razón pura* (1781), *Prolegómenos a toda metafísica futura* (1783), *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* (1784), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786), la segunda edición a la *Crítica de la razón pura* (1787), *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790), *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), *La paz perpetua* (1795), *Antropología en sentido pragmático* (1798), entre otras. Desarrolló los conceptos de juicio sintético a priori, juicio analítico, fenómeno, noúmeno, subjetividad, crítica, condiciones de posibilidad, juicio necesario y contingente, forma a priori de la sensibilidad, entre muchos otros.

¹⁶⁸ Acerca de Nicolai Hartmann revisar la nota núm.32.

busca dominar a la naturaleza mediante el mecanismo de la técnica. De este modo olvida la voluntad de poder, olvida ese impulso vital que configura la parte anímica y emocional del hombre.¹⁶⁹

Autores como Nietzsche¹⁷⁰ subrayan tal impulso que busca la reafirmación constante de la vida a partir de la lucha para lograr la exaltación de los valores vitales. Ramos deja de lado esta parte del ser humano, la que involucra la imagen de Dionisos como fuerza instintiva que le permite al hombre liberarse de sí mismo y del peso de la verdad. Pareciera incluso que en esta idea ramosiana del hombre hace falta una revaloración más profunda sobre la luminosidad creativa de los instintos orientada al genio artístico o más bien, del mundo como representación de la voluntad que atrapa al entendimiento, que lo somete hasta mostrarle la irracionalidad cruel de la vida misma. Nos parece que hoy el hombre ya no confía tanto en su razón al grado de que no se preocupa por temas como el del alma, el espíritu o la voluntad. Creemos que actualmente el ejercicio de su razón está orientado hacia la lucha por la satisfacción de sus necesidades en un mundo cada vez más controlado por los que tienen el poder.

El hombre tal como lo concibe Samuel Ramos, esto es, dotado de dos capas: el alma y el espíritu impulsados por la noción de vitalidad como intracuerpo se vincula con la máxima socrática “conócete a ti mismo” y a la vez involucra una toma de postura frente a determinados problemas sociales, requiere además la comprensión de sí mismo. Esto se traduce en el sustento axiológico que el individuo tiene y que se articula como una vitalidad que incluso le genera

¹⁶⁹Con esta afirmación no queremos sostener que Ramos olvida de tajo esta parte, sino que no la desarrolla suficientemente –al menos en las tres obras que nosotros revisamos– para dar cuenta de cada una de ellas. Su noción de Vitalidad, asumida en lo que denomina <<intracuerpo>> nos habla muy poco sobre este potencial pues su forma de operar según nuestra interpretación es regulando la articulación del alma y del espíritu en tanto capas del hombre. Si lo anterior es correcto ¿cómo dar cuenta de la potencia creativa del hombre?, ¿es posible lograr su autoafirmación desde su lado irracional?, ¿acaso le es suficiente la actividad de su espíritu para desarrollar su plano psíquico-emocional?

¹⁷⁰Friedrich Nietzsche (1844-1900) fue un filólogo y filósofo alemán conocido por declarar la muerte de Dios y exigir la transmutación de los valores para fundar una moral más allá del bien y del mal. Su filosofía buscó ir en contra de los valores tradicionales para reconocer el elemento provocativo de la voluntad. Estudió en la Universidad de Bonn en 1864 y más tarde se trasladó a Leipzig donde entró en contacto con la obra capital de Arthur Schopenhauer (1788-1860): *El mundo como voluntad y representación*. Después impartió la cátedra sobre los trágicos griegos en la Universidad de Basilea en donde conoció al destacado historiador Jakob Burckhardt (1818-1897) al mismo tiempo que escribió sobre música y poesía. En un principio se mostró gran admirador de la obra de Richard Wagner (1813-1883) de quien se distanció progresivamente. Tuvo serios problemas de salud y ello no le impidió emprender grandes viajes por Italia, Francia y Suiza. Murió atrapado por la locura en Weimar sin atestiguar el éxito creciente de sus obras. Algunas de ellas son: *Consideraciones intempestivas* (1873-1876), *Humano demasiado humano* (1878), *Así hablaba Zaratustra* (1883), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *El caso Wagner* (1888), *Ecce homo* (1888), *El Anticristo* (1888) y *La voluntad de poder* (1889), entre otras.

confianza en sí mismo, pero dicha confianza no le alcanza para enfrentarse al orden de los acontecimientos, no sólo en el nivel discursivo, sino fundamentalmente práctico. Es aquí donde la noción hartmanniana de libertad nos obliga a preguntarnos ¿cómo orientar la acción humana sin tener una comprensión del otro?, ¿qué pasa con la personalidad colectiva en cuanto se genera un desacuerdo entre ellos?, ¿acaso siguen siendo propiamente una personalidad?

Por otro lado, creemos que la parte volitiva del ser humano ha entrado en conflicto no sólo con su racionalidad sino también con su propia sensibilidad. Justificamos esta afirmación mediante la inseguridad con la que el ser humano –o de forma más particular, el mexicano– vive, pues en efecto, hoy el mundo de los valores no se caracteriza por ser inmutable, sino todo lo contrario, se ha flexibilizado al grado de relativizar los valores y confundir los fines con los medios dentro de una sociedad altamente tecnificada al servicio de la homogeneidad civilizatoria y cultural. Posiblemente nuestro autor intuyó este problema –al advertirnos acerca de la noción instrumental del hombre propia de Estados Unidos– pero creemos que trató de solucionarlo únicamente apelando al recurso de la racionalidad creativa del individuo. Sin embargo, hoy nos preguntamos ¿qué pasa con la capacidad comunicativa del ser humano para expresar su propia voluntad?, ¿cómo reacciona el ser humano ante sus propias pulsiones?, ¿realmente se considera –en el caso de la mayoría de los mexicanos– como inferior?, ¿qué relación hay entre voluntad y búsqueda de superación de un sentimiento de menor valía?

Tales cuestiones nos conducen al segundo aspecto apuntado: el carácter relacional del hombre. Pensamos que Ramos da cuenta de él sin profundizar lo suficiente pues, aunque lo entiende como un ser gregario, asume que tiene que hacer frente al mundo de la civilización maquina. Si nuestra interpretación es correcta, nosotros aceptamos parcialmente esta idea. El ser humano es un ser gregario pero tal característica no se ha cristalizado de modo radical para ejercer valores como el de la tolerancia. La personalidad del hombre aunque se vea como un fenómeno espiritual de extensión limitada tiene como consecuencia la afirmación de la relación con el otro. De esta manera hombres y mujeres poseen conciencia, un sentido de los valores –no estamos seguros de qué tan “justo”– pero su capacidad de relacionarse con otros requiere de un valor que al menos hoy nos parece necesario: precisamente el de la tolerancia.

Acerca del concepto de tolerancia autores como Luis Villoro¹⁷¹ la reconocen como un principio transcultural que va más allá de la mera coexistencia de comunidades distintas y en consecuencia apela a la reciprocidad¹⁷². Así, el ser humano visto como un proyecto en constante devenir adquiere una condición de ser relacional para con sus semejantes no sólo con la finalidad de configurar una personalidad individual y/o colectiva, tampoco únicamente para poner a prueba su espíritu de creatividad, sino también, para efectuar acciones recíprocas, esto es, de alteridad para con los demás.

En este sentido pareciera que la noción ramosiana de hombre se maneja exclusivamente en un plano ontológico cuya articulación se produce de manera vertical, esto es, de manera que cada una de sus características lo constituye como proyecto unitario con posibilidades de desplegar su creatividad. Por otro lado, desde una dimensión estructural, autores como Michel Foucault¹⁷³ han declarado la “muerte del hombre”, esto es, la disolución del sujeto como unidad constituida por una racionalidad definida, orientada hacia un bien universal. El ser humano desde esta perspectiva deja de ocupar una posición central en el mundo y, en contraposición, se

¹⁷¹Filósofo mexicano nacido en Barcelona en 1922. Estudió en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM como discípulo directo de José Gaos (1900-1969) y uno de los fundadores del grupo de intelectuales llamado “Hiperión” cuya actividad teórica se produjo entre 1948 y 1952 en torno a temas como la llamada “filosofía mexicana” y la filosofía existencialista propuesta en Europa. Más tarde en 1971 comenzó su labor como investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y se incorporó a El Colegio Nacional en 1978. Fue galardonado con el doctorado Honoris causa en 2002 por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) y posteriormente por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) en 2004. Falleció el 5 de marzo de 2014. Su interés teórico abarcó diferentes ámbitos de la filosofía y las relaciones diplomáticas. Algunas de sus obras centrales son: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), *El proceso ideológico de la revolución de independencia* (1953), *Creer, saber, conocer* (1983), *El concepto de ideología y otros ensayos* (1985), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997), *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998), *De la libertad a la comunidad* (2001) y *Los retos de la sociedad por venir* (2007), entre otras.

¹⁷²Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp.148-149.

¹⁷³Filósofo, psicólogo y teórico social francés nacido en 1926. Mundialmente conocido por sus estudios críticos acerca de la modernidad y sobre temas como el poder, el estado, las instituciones sociales, la sexualidad, el conocimiento, el discurso y los fundamentos de las ciencias humanas así como por estar relacionado durante los años 60's con el movimiento estructuralista. Desde joven estuvo influido por la filosofía alemana de Martin Heidegger (1889-1976) y sobre todo de Friedrich Nietzsche (1844-1900). De 1950 a 1953 militó en el Partido Comunista Francés teniendo como mentor al marxista Louis Althusser (1918-1990). Durante la década de los 50's ocupó cargos en las Universidades de Varsovia, Hamburgo y Clermont-Ferrand donde conoció al sociólogo y activista Daniel Defert (1937) quien lo impulsó a obtener el doctorado en 1961 con el texto *Historia de la locura en la época clásica* y más tarde en 1965 a obtener un puesto en la Universidad de Túnez donde de forma inmediata entró en relación con el estructuralismo. Luego de los acontecimientos de mayo del 68' en Francia Foucault fue designado director de la Universidad de París VIII en Vincennes. Finalmente en 1970 se desempeñó como titular de la cátedra sobre historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France hasta su muerte en 1984. Algunas de sus obras más importantes son: *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969), *El orden del discurso* (1970), *Vigilar y castigar* (1975), *Historia de la sexualidad* (tres volúmenes, 1976-1984) y sus *Lecciones en el Collège de France* (póstumas), entre otras.

definen sus relaciones conforme al dominio que ejercen las instituciones que lo rodean¹⁷⁴. Así se convierte en un entramado de fuerzas vitales cuya manifestación racional consiste en negar y prohibir otros modos de ser. Es un ser finito que despliega sus potencialidades al margen de una visión histórica homogénea, edificante con base en la experiencia del acontecimiento. Así, el hombre es un conjunto de relaciones determinadas por el lenguaje, el conocimiento, la sexualidad y el ejercicio de tipos de racionalidad discontinuos, lejos de cualquier idea de razón ilustrada.

A propósito de lo anterior Ramos ve al hombre como un ser de posibilidades múltiples cuyo actuar se enfrenta a la articulación del sistema, hoy para nosotros capitalista-neoliberal. En consecuencia, podemos entender hoy al hombre como una entidad virtual cuyo esfuerzo por afirmarse se traduce en los fines que persigue su acción, y, en consecuencia, en las diferencias que orientan sus relaciones con los demás tanto en el ámbito público como privado. Desde el ámbito particular, el mexicano tiene posibilidades a su alcance siempre y cuando logre asumir creativamente su condición “Porque todo lo que es el mexicano actual, como se ha visto, puede reducirse a esto: el mexicano no quiere o no se atreve a ser él mismo”¹⁷⁵. Desde luego en la actualidad la idea que tiene acerca de sí mismo se sustenta en un conjunto de relaciones pero su imaginación, su creatividad, el deseo de conocerse a sí mismo –*autognosis*– independiente de que “el mexicano”, exista efectivamente¹⁷⁶. El ser humano elige entre sus posibilidades, y una de ellas consiste en llegar a ser, en seguir *siendo* y esta elección para nuestro autor en el caso del mexicano ha quedado negada, oculta.

¹⁷⁴Cfr. El concepto foucaultiano de “analítica de la finitud”.

¹⁷⁵Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad, posdata, vuelta a “El laberinto de la soledad”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p.80. En este aspecto Octavio Paz coincide con Ramos pues ve al ser humano –en este caso al mexicano– como constructor de su propia historia misma que le ayuda a conocer su carácter para responder a las cuestiones que le formula su propio ser derivado cultural. Así, el mexicano es capaz de dejar atrás la soledad para reafirmarse y plantearse problemas universales desde su propia particularidad, esto es, pensar por sí mismo tomando en cuenta su raíz mesoamericana. Dicha idea apunta a la llamada “filosofía de lo mexicano” desarrollada por otros autores como Emilio Uranga (1922-1988), Jorge Portilla (1918-1963) y Leopoldo Zea (1912-2004), entre otros.

¹⁷⁶José Revueltas (1914-1976) por ejemplo considera desde una perspectiva marxista que hablar de “el mexicano” supone plantear la categoría ontológica de la existencia como un modo vital de la praxis, imposibilitada pues a estar fuera de ella. Lo mexicano va más allá del simple gentilicio, constituye más bien una relación con “lo nacional” visto como un proceso de transformación y ruptura que configura la conciencia del hombre para asumirse como mexicano. Cfr. su texto “Posibilidades y limitaciones del mexicano” que aparece en Bartra Roger (coord.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés Editores, 2002, pp.215-234.

Hoy el ser humano pone en juego sus posibilidades no sólo para afirmarse en tanto que ente social individual, sino para entablar distintas relaciones con sus semejantes, con el mundo de la civilización y con la propia naturaleza. Nuestro autor destaca al hombre no como un legislador del mundo natural –al estilo de Kant– sino como un ser cuya proyección armónica hacia el futuro asume un reconocimiento de la naturaleza, pero no nos explica cómo es que se regula dicha relación ¿bajo qué criterios? Si bien la cultura hoy se configura como la venta y generación de necesidades para los consumidores, el ser humano se mueve en planos horizontales de la realidad que le imponen dificultades de toda índole y que lo inducen a reflexionar sobre cómo es que se concibe a sí mismo desde distintas ópticas y en diferentes contextos.

Por otro lado, nos viene a la mente otro aspecto que si bien no es propiamente una limitación creemos que es necesario tomar en cuenta a la hora de definir al hombre: el de su relación con la mujer, el tema de la diferencia de los sexos. Consideramos que la idea de hombre en Samuel Ramos tiene en cuenta exclusivamente al varón como un ser con múltiples posibilidades más allá de cualquier complejo de inferioridad. Durante la lectura de las tres obras suyas que revisamos para la presente investigación nos surgieron algunas preguntas: ¿cómo se desarrolla el “sentimiento” de inferioridad en las mujeres mexicanas?, ¿qué papel juega la mujer dentro la propuesta de un nuevo humanismo?, ¿cómo aborda el estudio de la mujer la antropología filosófica desde la óptica ramosiana? a propósito de ellas hay que reconocer que con la lucha de los movimientos de la liberación de la mujer en la actualidad ya no podemos hablar sólo de varones, sino también de mujeres y las múltiples relaciones de dominación y jerarquización con que se han configurado la mayoría de las sociedades modernas. Partimos pues del supuesto de que Ramos en su teorización acerca del ser humano está pensando exclusivamente en la experiencia del varón.

Nuestro autor reconoce en alguna parte de su obra que en nuestro país la sociedad se ha configurado bajo una jerarquía patriarcal. Sin embargo no se preocupa por aclararnos su noción de <<hombre>> en una relación con la mujer. Para varios pensadores dicha relación debe ser de “igualdad entre” por contraposición a la “igualdad a” en donde la noción de <<ser humano>> se flexibiliza para dar lugar a relaciones más recíprocas y de reconocimiento¹⁷⁷.

¹⁷⁷Esta se desarrolla de manera más amplia en el libro de Gómez Campos, Rubí de María. *El feminismo es un humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2013. Especialmente en la primera parte.

Consideramos que el tema de la mujer es relevante justamente para la comprensión de lo humano y, fundamentalmente cuestionando los parámetros desde los cuales se la define hoy en día no sólo desde el ámbito filosófico, sino desde toda disciplina que se precie de ser “humana” para contribuir a la propuesta de un modelo civilizatorio más dinámico, plural e igualitario. Esta última –insistimos- no es tanto una limitación de la propuesta de Ramos, sino un aspecto necesario de abordar hoy en día si buscamos articular relaciones horizontales y cada vez más plurales que no podemos agotar en el presente estudio.

De modo general hemos desarrollado las que creemos como dos limitaciones básicas que presenta la noción de ser humano propuesta por el filósofo de Zitácuaro. En primer lugar, la de concebir al ser humano de manera unitaria y absoluta desde los parámetros propios de la ilustración, lo cual supone una falta de profundización en su aspecto volitivo y al mismo tiempo radical en cuanto a la afirmación de su existencia y, en segundo lugar, la falta de profundización en su aspecto relacional, esto es, su vinculación con los otros, con la naturaleza y, sobre todo, consigo mismo también desde la afirmación de sus dos raíces civilizatorio-culturales, esto es, desde Europa y Mesoamérica para desplegar las potencialidades de su creatividad. Por último, anotamos la importancia de pensar su relación con la idea de <<mujer>> según la extensión semántica del término “hombre” para identificar una diferencia de los sexos que posibilite relaciones de “igualdad entre”. Estas observaciones no impiden destacar la importancia de la visión ramosiana acerca del ser humano, en este caso del mexicano: atreverse a pensar y a conocerse a sí mismo desde su propia singularidad sin sentirse avergonzado de su origen histórico-cultural y, menos aún, de su tradición mesoamericana. Por otro lado, es cierto que de ellas se desprenden una serie de cuestionamientos al siguiente concepto, el de nuevo humanismo, y en consecuencia al programa esbozado para la antropología filosófica.

4.1.4 Alcances y límites del Nuevo Humanismo hoy

Sobre el *nuevo humanismo* como propuesta asumimos la profunda crisis del propio concepto general de humanismo. El problema que Ramos vio en su tiempo –la separación entre el mundo de la cultura y el mundo de la civilización– sigue siendo vigente en la actualidad más allá de cualquier noción que se tenga acerca del ser humano. Creemos que nuestro autor buscó exaltar el valor del individuo frente a cualquier creación material suya, pero además el ser humano es

visto como una extensión de sentido cuya manifestación radica en su relación con sus semejantes. A propósito de esta idea, el siglo pasado es una cruda muestra de que se ha perdido un sentido acerca del valor del hombre en relación con su propia vida.

Al mismo tiempo reconocemos que la idea de un humanismo genera conflicto cuando pretende si no convertir al hombre en el “legislador” del universo, por lo menos sí en el poseedor de la verdad universal que debe ser impuesta-transportada hacia las culturas que consideran como “inferiores”. A propósito de lo anterior, a fines del siglo pasado corrientes del pensamiento como el estructuralismo y el posmodernismo formularon serias críticas a las filosofías del sujeto¹⁷⁸ para disolverlo y apuntar el fin de la modernidad, de los grandes metadiscursos y de varios conceptos hasta entonces considerados como unívocos.

Sin embargo consideramos que tal y como Samuel Ramos lo aborda resulta un concepto de largo alcance cuyos ecos siguen resonando en la actualidad. Justificamos esto desde la idea clave que guía los planteamientos sobre el ser humano: recuperarlo para buscar comprenderlo desde un enfoque integral de acuerdo a las diferentes manifestaciones de su existencia. Consideramos que esta idea resulta vigente porque el humanismo hoy ya no puede tener una expresión totalizante en cuanto a lo que debe considerarse como “la humanidad”. Con esta afirmación nos referimos a que el humanismo ha dejado de concebirse como una mera doctrina que pretenda encerrar al sujeto para subrayar su supremacía sobre todo lo demás –incluso sobre la naturaleza– negando cualquier otra forma de vida. Ramos entiende al nuevo humanismo como una recuperación de los valores que orientan la vida del hombre de tal forma que lo impulsan a ejercer su pensamiento y a asumir creativamente sus múltiples posibilidades.

Esta propuesta nos parece necesaria hoy en día para enfrentar los retos de la globalización, el consumo desmedido y los acontecimientos bélicos recientes que dan cuenta de una profunda crisis política, social, educativa y económica de México como país. Al mismo tiempo nos dice Jorn Rusen “es igualmente necesario desarrollar un entendimiento del género humano en la era de la globalización, en la cual, por un lado incluya toda forma de civilización

¹⁷⁸Muchas de estas críticas aparecen en diferentes manuales de historia de la filosofía en el siglo XX. Nosotros consultamos el de Reale Giovanni y Antiseri Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico: Del romanticismo hasta hoy* (tomo III), (trad. Juan Andrés Iglesias), España, Herder, 2010. Especialmente el cap. XXXIV. Destacan autores como Michel Foucault (1926-1984), Jacques Lacan (1901-1981), Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Gilles Deleuze (1925-1995), Félix Guattari (1930-1992), Roland Barthes (1915-1980), Jacques Derrida (1930-2004) Jean-François Lyotard (1924-1998), entre otros.

y pueda, por el otro, garantizar la particularidad y la diversidad propias”¹⁷⁹. Hoy una propuesta conceptual como la del nuevo humanismo necesita una redefinición del sistema de valores para operar frente a las diferencias propias de cada comunidad cultural. Con esta idea consideramos que hablar de humanismo implica desde luego una delimitación acerca de lo que debe ser el hombre –tal y como lo señaló Ramos– pero al mismo tiempo implica también un compromiso integral que conduzca a la reflexión crítica de las relaciones entre los individuos, de ahí que realmente podamos justificar a la propia antropología filosófica como disciplina.

El propio Rusen reconoce que el humanismo hoy tiene que tomar una postura definida ante el choque de las civilizaciones, los fundamentalismos religiosos y la articulación dinámica de las nuevas tecnologías y los medios de información. Ya no podemos reducir el ser humano a una mera definición sustancialista, esto es, a la unidad absoluta desde cual se puede dominar al cosmos y a la naturaleza. Hoy el ser humano se enfrenta así mismo en tanto que ser en conflicto, ser deseante, ser que ambiciona cosas y que se encuentra envuelto en relaciones de poder que determinan qué es lo que debe hacer y en función de qué actuar. Ramos era consciente de la necesidad de justificar la existencia humana frente a la ruptura de Occidente –de ahí que haya pretendido aplicar el método fenomenológico al estudio de la existencia humana–, pero pensamos que no alcanzó a efectuar dicha justificación desde el ámbito de la praxis y en consecuencia, sigue tomando el parámetro europeo de hombre cuya disciplina, esto es, la antropología filosófica apenas se encontraba en pleno surgimiento.

Desde esta perspectiva, el nuevo humanismo tendría como condición de posibilidad al entendimiento discursivo para asegurar relaciones más horizontales entre los miembros de cada comunidad. Las concepciones de humanidad que excluyen, que particularizan y que fragmentan al hombre se ven afectadas por cada contexto en el que se generan. Hoy, para muchos hablar de humanismo significa hablar más bien de una tradición muerta, de un humanitarismo ramplón que sólo le haga creer al sujeto “que es bueno”¹⁸⁰. En nuestro país,

¹⁷⁹Rusen Jorn, “Humanismo en la época de la globalización: ideas sobre una nueva orientación cultural” (trad. Aarón Grageda Bustamante) que aparece en Rusen Jorn y Kozlarek Oliver (coord.), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009, p.17. Consideramos que dicho artículo –y este libro en general– nos ofrecen una perspectiva crítica acerca de los retos actuales para el humanismo. El desarrollo de esta temática se articula desde sus relaciones con otros ámbitos de la vida social ante el incremento de la competencia económica tales como la industrialización, la religión, las relaciones económicas y la crítica de la modernidad.

¹⁸⁰Sobre este punto nos parece necesario distinguir entre <<humanismo>> y <<humanitarismo>> pues a veces se tiende a confundirlos dado que sus alcances semánticos son similares. El *humanismo* tal y como lo hemos venido

hablar de nuevo humanismo es pugnar por relaciones más dinámicas en las cuales se desenvuelve el ser humano, mismas a través de las cuales el esfuerzo crítico conceptual ponga en tela de juicio los mecanismos de control con los que operan nuestras instituciones desde sus diferentes niveles.

En este sentido, para Rusen las exigencias actuales se articulan en función de al menos tres elementos: consumidores, el capitalismo del libre mercado y una discontinuidad para definir el concepto de <<humanidad>>. Así, los consumidores somos todos en la medida en que nos vemos apresados por el deseo de satisfacer nuestras necesidades más de lo necesario. Con ello nos referimos a que el ser humano es en efecto un animal deseante cuya satisfacción es una meta infinita y en razón de ello, la cultura en su sentido virtual ofrece productos, se mezcla con el mundo de la civilización –que Ramos entiende como productora de bienes materiales-técnicos– y de esta manera crea necesidades, obliga a los consumidores a ambicionar la gama de productos que se les ofrecen. Este es ya el ámbito del capitalismo del libre mercado que oprime al mundo de la vida para marcar ciertos estándares que cada sociedad debe seguir si es que quiere continuar formando parte del sistema, de lo que determina modos de ser y desecha lo que resulta “anticuado o pasado de moda”.

Hoy ya no basta con tener una clara noción sobre el ser humano dado que los parámetros que lo reconocen como un ser integral –esto también lo asume Ramos desde el enfoque de la antropología filosófica aunque no lo señale de manera explícita– lo han rebasado para relacionarlo con la cultura vista como “un bien público” según la terminología de Rusen. De ahí que resulte bastante complicado llegar a un acuerdo acerca de lo que sea “la humanidad”. Y este es también otro reto al humanismo pues ¿cómo lograr que se configure conceptualmente ante acontecimientos tan atroces como los ocurridos el 11 de septiembre de 2004 o en Ayotzinapa Guerrero?, ¿tiene realmente una aplicación teórica que permita cuestionar el imaginario de nuestra sociedad mexicana?, ¿cómo es que el humanismo desde la óptica ramosiana no corre el peligro de convertirse en una ideología más?, ¿qué relación guarda

definiendo desde el segundo capítulo de nuestra investigación hace referencia a un movimiento intelectual cuya noción central es la de <<hombre>> en relación con el Universo y con la divinidad para ejercer todas sus potencialidades a través del arte, la pintura, la literatura clásica, entre otros. Tiene entonces un origen histórico cultural y se gesta como una reflexión filosófica que intenta establecer las posibilidades creadoras del ser humano. En contraposición, el *humanitarismo* –de acuerdo a la definición de la Real Academia Española– se enfatiza en una actitud solidaria hacia el sufrimiento de las personas, teniendo así un carácter más altruista dado que busca promover el bienestar humano. De ahí que reafirme la importancia de la sensibilidad en las relaciones humanas.

con las nuevas tecnologías de la información? Coincidimos con Rusen en que la idea de humanidad necesita ser abordada desde una condición plural, cuyos márgenes para nuestra interpretación histórica recurran a categorías que sinteticen las diferencias culturales.

Suscribimos pues la idea según la cual “el humanismo debe ser finalmente considerado una fuerza propulsora en la vida política, económica y social. Su poder generador de nuevos significados tiene sin embargo que ir más allá de los límites de „esta“ realidad, penetrar en los reinos de la imaginación, de la fantasía y de la ficción”¹⁸¹. La propuesta ramosiana del nuevo humanismo adquiere vigencia desde nuestro punto de vista al momento en que se pregunta ¿qué debe ser el hombre? Con las observaciones arriba anotadas: una noción más flexible sobre el ser humano y una noción plural sobre la cultura que orienten a la resolución de las tareas nacionales. Al mismo tiempo es también necesario subrayar la relación de esta idea ramosiana con el proyecto de una antropología filosófica. Ello es crucial para dar cuenta más adelante del concepto de educación y de las posibilidades del ser humano dentro del proyecto cultural-civilizatorio de México.

Congruente con sus planteamientos nuestro autor señaló las direcciones esenciales que deben fundamentar a la antropología filosófica como una nueva disciplina cuyos principios tendrían que ser tomados en cuenta por las demás áreas que estudian al ser humano. De ahí que su principal reto consista en justificar de manera unitaria al ser humano pues le reconoce una existencia activa y al mismo tiempo problemática en la cual se entrecruzan diferentes categorías del ser. En este punto reconoce que el ser humano requiere estudiarse desde un plano crítico reflexivo capaz de superar las ideologías dominantes y el nivel de la mera descripción. Esta visión insistimos plantea también retos a la antropología filosófica contemporánea pues ¿dónde queda la teorización acerca de la mujer?, ¿cómo ampliar el objeto de estudio de esta disciplina? desde un plano epistemológico tenemos una visión machista –y por lo tanto sesgada- acerca del fenómeno humano, de sus proyecciones y, en consecuencia, de su relación con los otros.

La propuesta del nuevo humanismo encierra para Ramos la fundamentación de la antropología filosófica como disciplina encargada de estudiar al hombre desde un punto de vista unitario y ontológico para determinar qué debe ser. Un límite a esta visión consiste en la

¹⁸¹Ibíd., p.27.

delimitación de su objeto de estudio¹⁸² dado que –como lo señaló Foucault– el sujeto es también objeto de conocimiento. De ahí que podamos cuestionar incluso el criterio de objetividad desde el cual parte esta disciplina y, al mismo tiempo, los límites de su reflexión en tanto preocupación por el ser humano.

A propósito del criterio de objetividad también es necesario plantear un límite a la antropología filosófica con miras a reconocer que su objeto de estudio no puede centrarse exclusivamente en el hombre entendido como varón y pugnar por una antropología reflexiva orientada hacia lo humano. Rubí Gómez Campos expresa esta idea al sostener que la tarea filosófica necesita afirmar el rasgo crítico que amplíe las nociones de cultura y humanidad¹⁸³ de esta manera logra distinguirse la antropología filosófica de la antropología general pues “[...] [la diferencia entre ambas] es determinada por el acceso que su propio método les procura para alcanzar la finalidad del estudio del <<hombre>>; esto es, para responder a la pregunta por lo propiamente humano; definir lo que el ser humano ha sido y puede ser”¹⁸⁴.

Dicha definición involucra a la mujer y al varón como dos realidades distintas que dan cuenta del fenómeno humano en sus múltiples manifestaciones. Creemos que nuestro autor se preocupa en efecto por establecer la constitución de la antropología filosófica pero lo hace desde esta visión ilustrada del hombre, lo reconoce como razón dotada de conciencia y sentido de los valores. Es aquí donde nosotros incorporamos la idea propuesta por Campos que consiste en ampliar la noción de hombre y de ese modo, ofrecer criterios para la antropología filosófica más abiertos y centrados en la existencia del sujeto y sus múltiples relaciones. Así insistimos, como lo señalamos más arriba en que no podemos hablar de “La Cultura”, sino de “las culturas”, en el caso del ser humano, tenemos que abordarlo como un ser no sólo gregario, sino también múltiple, cambiante, dotado de voluntad y libre para tomar sus propias decisiones.

Nuevo humanismo y antropología filosófica tienen hoy el reto de justificar a los seres humanos desde un punto de vista abierto y plural. Esta idea implica que no se puede seguir

¹⁸²Tzvetan Todorov (1939) por ejemplo considera que la propuesta del humanismo contiene en su núcleo una antropología que es esencialmente débil debido a que sólo estudia el nivel general del concepto del hombre, esto es, sólo lo reconoce como una entidad axiológica en mutua relación con sus semejantes pero no ofrece una propuesta sólida capaz de justificar de manera integral los tres elementos que desde su punto de vista deben caracterizar a “la familia” humanista: la autonomía del <<yo>>, la igualdad del <<tú>> y la universalidad del <<nosotros>>. Cfr. su libro *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, (trad. Enrique Folch González), Barcelona, Paidós, 1999, p.324.

¹⁸³Cfr. Gómez Campos, Rubí de María, *El feminismo es un humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2013, pp.11-15.

¹⁸⁴Ibidem., p.16.

ignorando la realidad de las mujeres en favor de estructuras jerárquicas constituidas desde nuestra sociedad machista. El mexicano en realidad no tendría por qué sentirse inferior, y menos superior que cualquier otro. En todo caso, pensamos que tendría que sentirse completo, preparado para hacer frente a los retos de las sociedades actuales mediante una redefinición de su sistema político y de sus instituciones sociales, lo cual tiene como base el proceso que nosotros consideramos fundamental: la educación en esta vertiente humanista, crítica ante los valores de cada momento histórico y al mismo tiempo comprometida con la formación tanto de varones como mujeres.

En última instancia –y siguiendo los planteamientos de Rubí de María– estamos de acuerdo en que la antropología filosófica hoy requiere tomar en cuenta ambas formas de nuestra experiencia del mundo –ser varón, ser mujer– para configurar diversas realizaciones del ser humano. En este punto la propuesta ramosiana tiene todavía gran vigencia pues invita al individuo a conocerse a sí mismo, a ser quien es y, en consecuencia, a afirmar su propio destino desde el ejercicio de su libertad. Por otro lado, en la actualidad un nuevo humanismo tiene que traducirse en el ejercicio constante del diálogo y la escucha no para relativizar o excluir sin más, sino principalmente para proponer soluciones a los difíciles acontecimientos que nos toca vivir y a la vez, para fortalecer nuestra relación con el mundo de la civilización y la producción técnica pero ¿cómo podría ser posible dicho fortalecimiento?, ¿acaso Samuel Ramos se muestra radicalmente en contra del progreso técnico y científico?

Nosotros pensamos que la propuesta ramosiana del nuevo humanismo logra dicho fortalecimiento desde la conciencia que el ser humano tiene acerca de los valores. Esto le permite accionar su capacidad de discernimiento no sólo para plantearse fines sino maneras de reafirmar su existencia. Detrás de esta idea partimos del supuesto de que el ser humano, al ser un animal simbólico crea inevitablemente el mundo de la civilización cuya máxima expresión –por lo menos desde la óptica del filósofo michoacano– descansa en el dominio de la técnica. Hoy es el mundo de la técnica, pero también el mundo de la globalización que raya en la competencia económica, en el predominio de los valores del confort, de lo “light” y de lo que “está a la moda” cristalizado en los medios de información. Aquí la noción de humanismo cobra sentido para concientizar al individuo sobre su acción –no a modo de prescripción como sí lo haría el humanitarismo– sino mediante el manejo responsable de dichos medios y, en

consecuencia, de su uso crítico y reflexivo de acuerdo a las características de cada sociedad y/o comunidad.

Partiendo de esta primera respuesta, entonces es preciso responder negativamente a la segunda cuestión: Samuel Ramos no niega y menos aún, se pronuncia radicalmente en contra del progreso técnico y científico, no. Lo que él hace es denunciar la crisis que ambos generan al separar al hombre del plano de la cultura y la creación espiritual. De esto se sigue que el desarrollo de la técnica y de las nuevas tecnologías de la información son una implicación directa de la articulación del modelo económico capitalista cuya voracidad busca someter al ser humano, reducirlo a mero productor y consumidor mediante relaciones dominantes de poder. Ramos denuncia lo anterior, pero está convencido de que su desarrollo con sinceridad y responsabilidad constituye un posible camino para transformar la realidad social de México. Es aquí donde nos topamos con su noción de *educación*.

4.1.5 Alcances y límites de la noción ramosiana de educación hoy

A partir de lo dicho hasta este punto es importante subrayar los posibles límites y alcances de la noción ramosiana de educación. Revisando las ideas en torno al ser humano y al nuevo humanismo propuestas por Ramos resulta necesario analizar críticamente el ámbito a través del cual son expresadas, esto es el de la educación en México. Casi a mediados del siglo pasado nuestro autor afirmó: “¿Qué debe ser la educación nacional? He aquí la pregunta que no ha podido ser contestada”¹⁸⁵. Creemos que hoy esta pregunta todavía ha continuado sin poder ser respondida de manera definitiva, pero al menos, se han logrado contribuciones de gran relevancia que nos obligan a replantearla.

Si nuestra interpretación es correcta, para Ramos la noción de educación se articula desde cierto modelo antropológico con la finalidad de crear las condiciones a través de las cuales el individuo logre desenvolverse de manera libre y autónoma¹⁸⁶. En el caso del mexicano, tales condiciones necesitan previamente la disolución del complejo de inferioridad.

¹⁸⁵Ramos, Samuel, *Obras completas* (tomo II): *Veinte años de educación en México*, México, UNAM, 1976, p.79.

¹⁸⁶En este sentido general, los planteamientos de Ramos coinciden con los de otros pensadores como Bertrand Russell (1872-1970) –en su texto *Educación y orden social* de 1932– o más contemporáneamente con Noam Chomsky (1928) –en su texto *Sobre democracia y educación* del 2003– dado que reconocen que detrás de la idea de educación existen supuestos antropológicos tanto de orden social como individual, sin embargo pensamos que estos dos autores enfatizan la noción de naturaleza humana que en Ramos se articula más como una intuición fenomenológica acerca de la existencia humana.

Esta disolución implica ajustar nuestro *querer* a nuestro *poder* insertando el transcurrir de nuestra existencia en una tabla de valores moderada a nuestras características y circunstancias. Desde esta perspectiva, uno de los objetivos de la educación consiste en formar individuos con valores, creativos y, sobre todo, conocedores de la realidad nacional, esto es, de sus problemas y de su historia libre de cualquier prejuicio. Lo anterior supone según nuestro autor revisar el papel que desempeñan las escuelas normales en la formación de los docentes cuya enseñanza debe moldearse al modo de ser del educando. De entrada pensamos que la idea de educación propuesta por Ramos tiene dos limitaciones centrales: Implícitamente el elemento de la asimilación cultural para anular cualquier diferencia cultural y, en segundo lugar, –al menos de forma parcial– la idea de otorgar un conocimiento de México a todos los estudiantes.

En las tres obras del filósofo michoacano que revisamos durante la presente investigación quedó manifiesta su preocupación por reformar espiritualmente al ser humano, en particular al mexicano para orientar su pensamiento hacia un equilibrio entre el mundo de la cultura y el mundo de la civilización. Dicha orientación surge como respuesta y a la vez oposición a la creciente y difundida visión instrumental del hombre, atrapado por sus propios intereses y enclaustrado en el mundo de la técnica y la producción en serie heredadas por la burguesía europea y el proyecto civilizador de Norteamérica. Ante ello, los mexicanos tendrían que apelar a su creatividad, a su inteligencia y a su sinceridad para no avergonzarse de su pasado histórico y, consecutivamente, encauzar sus desarrollos al acervo de la cultura universal. Esto –explica Ramos– supone asumirnos como una cultura derivada pero al mismo tiempo asumir el reto conceptual de volver nuestra la cultura universal para hacer surgir entre nosotros una cultura viviente, una manifestación de nuestra personalidad colectiva a través de bienes culturales, pero sobre todo, de nuestra vida diaria: Es bajo tal reto que la educación debe articularse en función de la vida del individuo, asociar pues lo estudios con la vida.

A propósito de lo anterior la educación es praxis formativa y crítica, pero también es vida y configuración de un sentido histórico-social mismo que se traduce en la orientación de la población de acuerdo a *sus propias necesidades y exigencias*. Ahora, el problema estriba en que tal orientación supone la creación de acuerdos comunes, la expresión de diferencias en cuanto modo de vida, al grado de intentar borrar el pasado desde la visión europeo-occidental de los acontecimientos. Nuestro autor advierte los peligros de articular la educación en su uso ideológico, sin embargo ¿qué nos garantiza que por el hecho de tratar de hacer nuestro el

acervo cultural europeo no caemos también en una ideología para excluir al otro? A propósito de esta primera limitación, también nos parece muy discutible que el complejo de inferioridad se diluya únicamente equilibrando nuestro querer con nuestro poder pues ¿cómo se puede estar consciente de sufrir dicho complejo? ahora, Ramos atribuye un papel esencial a los educadores, a la formación que ellos reciben en las escuelas normales pero ¿cómo estar seguros de que ellas no están también bajo la sombra de tal complejo?, ¿cómo deben los docentes orientar su enseñanza para lidiar con las diferentes manifestaciones de este complejo en sus aulas?

Nos parece que en esta primera limitación viene implícita la segunda referente a la idea ramosiana según la cual la educación debe enfatizar el conocimiento de México en todos los grados, desde la enseñanza elemental hasta la universidad. Es verdad, como lo afirma nuestro autor, que la educación a parte de estar libre de cualquier elemento ideológico tiene también que estar suficientemente planificada lo cual requiere del ejercicio efectivo de las instituciones sociales. Sin embargo, nos parece que hablar de forma general acerca del “conocimiento de México” resulta muy ambiguo. Es decir, a pesar de que Ramos explica que con tal idea se refiere a que los y las estudiantes deben conocer los problemas del país así como su geografía, su lengua y su literatura resulta ambiguo hablar de un conocimiento amplio del país porque –al menos en la actualidad– no se nos presenta bajo la figura de un territorio inmutable, estático, sino todo lo contrario, es cambiante, diverso e inacabado. De esta manera resulta muy complicado adaptar el fenómeno educativo a la realidad general del país. En otro plano, también en esta limitación se traslucen los efectos de la asimilación pues, una vez más ¿qué pasa con las minorías étnicas?, ¿cómo debe ser la educación para ellas?, ¿qué hay sobre la población que por diferentes razones no ha podido tener acceso a la educación pública?

La educación es un proceso ético-cultural no acabado que busca formar individuos autónomos, pensantes y críticos frente a su realidad. Sin embargo hoy, esta caracterización general se ha visto superada por la creciente ambición –hoy representada a mayor escala por Estados Unidos– del enriquecimiento material y económico. Nos da la impresión de que cuando Ramos habla de reafirmar el conocimiento de México está pensando en la difusión de una sola cara de México: la histórica que busca resolver sus problemas fundamentales mediante la homogeneización de las conciencias, de formas de vivir el mundo y manifestar la experiencia que tenemos de él. Si nuestra impresión resulta verdadera –lo cual es muy probable dada la noción unívoca de cultura presentada por nuestro autor– podemos interrogarnos ¿cómo

articular dicho conocimiento de México de una manera abierta y sujeta al diálogo crítico?, ¿cómo evitar la posible imposición de una historia lineal?, ¿qué papel asumen los docentes y los educandos a lo largo del proceso educativo?

Más allá de estas dos limitaciones vemos en dicho concepto un valioso e imprescindible aporte sobre todo a la idea de una educación activa, asociada con la vida cotidiana del individuo y a la vez, síntesis entre los valores que aprende desde la casa y los que aprende en la escuela mediante el ejercicio de su inteligencia, su pensamiento y su creatividad. Por ello, para autores como Pablo Latapí Sarre, hablar de educación en México es hablar de “formación en valores” y ello supone a la vez, configurar una idea amplia aplicable en contextos particulares de la “formación moral” que “[...] se propone preparar a los niños y jóvenes para afrontar correctamente los conflictos que plantea la vida dándoles la capacidad de resolver esos conflictos de modo plenamente humano, o sea con libertad y responsabilidad, en conformidad con su propia conciencia”¹⁸⁷. Esta idea supone que la educación no es sólo una formación de tipo moral, sino una toma de postura frente a determinadas problemáticas asumiendo el elemento ramosiano de la sinceridad individual para encontrar esos “valores insospechados” y planificar los alcances a largo plazo que conduzcan a una reorganización de la estructura política de México.

Creemos que Ramos en este sentido rescata el elemento de la *sinceridad* como una toma de postura crítica por parte de la sociedad mexicana. Los problemas económicos, políticos, educativos, entre otros nos obligan a plantear los rumbos de la educación nacional hacia un llamado reflexivo pero a la vez de actualización constante, sobre todo de los y las docentes. Ell@s más que ser “curas de almas” necesitan el cultivo de la sensibilidad y la tolerancia desde los comienzos de la educación básica. De este modo se fomenta un ambiente de alteridad que permite no sólo conocer a México desde un enfoque complejo –relacional– sino formar ciudadanos con el criterio suficiente para mover al país desde sus actividades básicas.

¹⁸⁷ Latapí Sarre, Pablo, *El debate sobre los valores en la escuela mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p.185 y ss. En esta obra Latapí desarrolla algunas ideas que permiten desde nuestra perspectiva un rescate de la educación de corte <<humanista>> en nuestro país pues, basando en la objetividad de algunos valores, el autor reconoce la dignidad de la persona junto con la convivencia congruente y necesaria a esa dignidad. Latapí ve en los valores la responsabilidad una función vinculante que no puede estar sujeta a intereses de tipo económico. Así formar en valores, significa dar cuenta de alternativas como el pluralismo, la responsabilidad social y el ejercicio de la sinceridad individual para lograr tener una educación integral, que responda a las especificidades de cada comunidad. Lo anterior justifica la propuesta de una <<pedagogía de los valores>> centrada en criterios fundamentalmente reflexivos, dialógicos y vivenciales.

Esto supone que los tres elementos básicos que intervienen dentro de la educación como proceso –escuela, docente, alumno– necesitan ampliar sus universos de ejercicio para desarrollar la creatividad entendida como vocación. No basta una toma de posición crítica frente a los problemas nacionales, se necesita el cultivo de la sensibilidad y el desarrollo humano de los y las estudiantes desde sus propias relaciones interpersonales. Tal proceso es progresivo y supone convertir las fronteras culturales en puentes borrosos capaces de mostrar una apertura a lo diferente mediante el diálogo, el intercambio en los puntos de vista y, la toma de posición frente a cualquier problemática.

La idea anterior tiene como implicación fundamental formar personas auténticas y responsables frente a los retos globales en los cuales se ven inmersas. Así, el humanismo en la educación genera relaciones de intercambio pero también de propuestas concretas tal y como lo señala Paulo Freire cuando sostiene que “la alfabetización, y por ende toda tarea de educar, sólo será auténticamente humanista en la medida en que procure la integración del individuo a su realidad nacional, en la medida en que le pierda miedo a la libertad, en la medida en que pueda crear en el educando un proceso de recreación, de búsqueda, de independencia y, a la vez, de solidaridad”¹⁸⁸. En este sentido podemos oponer al concepto de <<asimilación>> el concepto de <<integración>> para superar la idea de imponerle al otro una cierta visión de la realidad, de negarle su tradición cultural, sus valores y cualquier concepción acerca de sí mismo con la finalidad de reafirmar la alteridad, la escucha al otro.

En pocas palabras, consideramos que la visión de Samuel Ramos acerca de la educación recupera un elemento valioso en la actualidad: el del ejercicio del pensamiento y la creatividad como hilo conductor para que el ser humano reafirme vitalmente su propio destino. En términos particulares, hoy dicha propuesta tiene que ampliarse para que los mexicanos no sólo conozcan su historia, su país en sus diferentes aspectos, sino al mismo tiempo para que asuman una postura crítica ante cualquier forma de dominación. Así la educación en México conlleva asumir lo que somos, esto es, una derivación de un choque de culturas cuyo objetivo consistiría en incorporar de manera creativa elementos de cada una de nuestras raíces para comprender nuestro presente y ofrecer soluciones concretas a los retos de la globalización, las sociedades del consumo y la emergencia del crecimiento en lo tocante a las tecnologías de la información. Nuestro autor deja la puerta abierta para explorar el mundo de los valores, a nosotros nos

¹⁸⁸Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, (trad. Lilién Ronzoni), México, Siglo XXI, p.15.

corresponde decidir de manera libre qué valores son valiosos en nuestras difíciles circunstancias. Detrás de todo ello se requiere ver al ser humano en un conocimiento de sí mismo y una comprensión igualitaria entre los varones y las mujeres; ello constituye un eje necesario en la articulación del pluralismo cultural y la propuesta de un mundo civilizatorio más dinámico, articulado en función del ejercicio de la libertad:

Frente a una sociedad dinámica en transición, no admitimos una educación que lleve al hombre a posiciones quietistas, sino aquellas que lo lleven a procurar la verdad en común, „oyendo, preguntando, investigando”. Sólo creemos en una educación que haga del hombre un ser cada vez más consciente de su transitoriedad, críticamente, o cada vez más racional¹⁸⁹

4.2 Educación y nuevo humanismo ¿Hoy?

A modo de conclusión en este apartado pretendemos establecer la posible vigencia y relación entre los conceptos de educación y nuevo humanismo propuestos por Samuel Ramos. Tal pretensión no tiene como finalidad instaurarse como una verdad definitiva, evidente en sí misma sino, por el contrario, busca contribuir como un acercamiento general y crítico a la configuración de nuestro contexto actual, caracterizado por una visión instrumental del ser humano y por ver en la educación un mero negocio cuyos frutos están condenados a servir a la clase opresora de nuestro país influenciados por la ambición económica, la falta de conciencia y la insensibilidad ante los problemas efectivos de México: la pobreza, los feminicidios, la corrupción, la inseguridad, la discriminación, la violencia generalizada, la trata de personas y la educación ideologizada, entre otros. Llegamos así a la hipótesis que ha regulado la presente investigación: la relación entre los conceptos de educación y nuevo humanismo para abordar dos cuestiones básicas ¿cuál es la pertinencia y sentido de plantear la posibilidad de dicha relación? y ¿cómo se traduce en los modos de vida de la sociedad mexicana?

En primer lugar, partimos de un supuesto necesario: la *educación* –como lo afirmamos en el capítulo anterior– es un *proceso* y, en consecuencia, consta por lo menos de tres elementos ya explicados: el de la articulación de ciertas prácticas concretas, el del ejercicio de cierto tipo de racionalidad y el de la consecución de determinados fines. Tal supuesto adquiere su justificación a partir de la concepción antropológica que predomina en cada sociedad. En esta dimensión, para que la educación pueda apuntar al desarrollo de la inteligencia y las

¹⁸⁹Ibíd., p.84. Las comillas son del autor quien aclara que su definición de <<racionalidad>> y/o <<racionalismo>> se basa en la terminología de Karl Popper (1902-1994) quien la entiende como ‘conciencia de las propias limitaciones’ relacionada con la modestia intelectual.

potencialidades creativas del ser humano necesita de otro elemento: el de la sinceridad individual cuyo ejercicio fundamentalmente crítico desemboque en la comprensión de un universo cultural –en este caso México– y un universo general –los aportes de otras civilizaciones– desde una perspectiva plural y tolerante.

Partiendo de este punto de vista, se requiere entonces comprender al ser humano bajo el despliegue de su propia existencia en el mundo de la vida. Ello supone afirmar tal despliegue desde sus dos planos vitales: no sólo el del varón, sino también el de la mujer. Logrado esto, el ser humano adquiere su personalidad al crear al mundo de la cultura e involucrarse de manera crítica y creativa con el mundo de la civilización. Esta idea de ser humano ve en él no el centro del cosmos y menos aún, la razón universal de un sujeto aislado, sino un ser relacional, sensible, pensante y nómada cuyo desenvolvimiento se da dentro del ámbito de la naturaleza y no fuera de ella. Si aceptamos estas matizaciones acerca del concepto de hombre nos topamos con que podemos abordar una noción más plural acerca de las culturas cuyo hilo conductor descansa en el diálogo, en las diferencias que logran encontrarse. Pero ¿cómo se abordan en el terreno educativo tales diferencias?, ¿cómo es que la educación supera a la mera ideologización?

Es en este punto de la cuestión donde recurrimos a la noción del nuevo humanismo como justificación de las relaciones intersubjetivas. El mundo de la civilización se transforma, y debido a la irresponsabilidad de las acciones humanas termina asfixiando la creatividad, oprimiendo al sujeto –tal y como lo explica nuestro autor– para convertirlo en algo que no es, para que deje de <<ser>> y se preocupe por <<tener>>. Sin embargo, estos cambios en el mundo de la civilización relativizan a su vez el mundo de los valores, desechan concepciones rígidas que antes guiaban a cada sociedad, de tal forma que se articula de manera lineal movido por las relaciones de poder que funcionan a base del dominio y la opresión. Por su parte, el ser humano se mueve y cambia, pero sus modificaciones se dan de manera discontinua, horizontal bajo una dirección que hoy necesita ser una realidad: la afirmación de su particularidad para tomar una distancia crítica del proyecto cultural-civilizatorio en el que se encuentra inmerso, pero ¿cómo es que toma distancia de su propia tradición?, ¿la idea anterior no se encuentra expuesta ante la ideologización –de reproducción mecánica del conocimiento– del proceso educativo?

Respondemos que los cambios que tendría que efectuar el ser humano, al traslucirse en cada uno de los ámbitos de su existencia lo obligan a reconocer ésta como problemática, en lucha constante por reafirmarla sobre los otros. Hoy el ser humano es en efecto un ser competitivo en sentido general pero no por ello menos consciente de sus limitaciones. Se sabe a sí mismo partícipe de su propio contexto aunque no quiera y es por eso que un llamado del humanismo –en la vertiente ramosiana– consiste en ese conocerse a sí mismo, en ejercer su pensamiento en tanto que recuerdo de sus experiencias anteriores para prever su futuro y fijar de este modo, sus múltiples relaciones con el mundo. *Creemos que es justo en este punto donde se genera el puente entre educación y nuevo humanismo pues la primera con su enfoque crítico y reflexivo busca despertar la sensibilidad de cada uno de sus miembros para enfatizar así el ejercicio ilimitado de su creatividad, mientras que el segundo regenera las concepciones acerca del ser humano, su posición en el mundo y el sentido de su acción frente a su contexto socio-cultural.* En el México de hoy nos parece que esta posible relación resulta necesaria por tres razones: el cultivo de los y las estudiantes, el papel de las escuelas como instituciones sociales y, en última instancia el camino hacia la innovación creativa.

Respecto al primer punto nos parece fundamental el papel de la *educación entendida como formación de los y las estudiantes* debido al papel liberador y crítico que genera (y debe generar) para las aportaciones hacia proyectos civilizatorios más abiertos y justos. Bajo esta perspectiva la educación tendría que articularse en función de las condiciones histórico-sociales de México, con lo cual se buscaría formar a los educandos no sólo en un área del conocimiento de manera aislada, sino vinculada con su capacidad crítica y a la vez con el desarrollo de su conciencia histórica¹⁹⁰. El conocimiento del país es necesario, pero hoy se requiere abordarlo desde la formación del juicio en los educandos entendido como competencia básica para distinguir entre los propios conocimientos que ya posee el estudiante y la comprensión de su propio contexto. El cultivo del estudiante tendría que ahondar en la conceptualización pero también en la comprensión del medio que le rodea pues sólo de esta manera el estudiante podría acercarse y entablar relaciones con otros contextos particulares, diferentes al suyo.

¹⁹⁰Por <<conciencia histórica>> Carlos Pereyra (1871-1942) por ejemplo, entiende la capacidad que tiene el individuo para investigar y comprender los acontecimientos contemporáneos con miras a la profundización y análisis de los acontecimientos pasados. Se trata pues de un análisis acerca del presente que intenta comprender y analizar el pasado. Advierte además que esta noción nos orilla a distinguir tal conciencia frente a los medios de que dispone el Estado para imponer una imagen del pasado y preservar el poder político. Cfr. su artículo "Historia ¿Para qué?" que aparece en Pereyra, Carlos et al, *Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI, 2012, pp.10-31.

Pensamos entonces que la formación educativa en México necesita configurarse de un modo integral, en lo que algunos autores denominan como “vivir en red”¹⁹¹ para superar las barreras que impidan la colaboración entre las comunidades.

La idea anterior se concretiza en este segundo punto: *el papel de las escuelas* –a todos los niveles, pero principalmente en medio superior y superior– como organismos necesarios que hacen frente a la llamada “sociedad del conocimiento”¹⁹², en ellas se pueden llevar a cabo las luchas necesarias por los intereses emancipatorios de toda sociedad. Para Ramos el papel de las escuelas era eliminar el sentimiento de inferioridad para formar mexicanos más libres, creativos y dotados de un sentido práctico con el cual responder a las necesidades del país. Hoy esta idea se ha extendido hasta la formación y capacitación de los llamados “especialistas” cuya labor es producto de la especialización creciente en diferentes áreas. Frente a esta especialización la relación entre humanismo y educación tendría que abordar de una manera creativa el mundo de la ciencia y de la técnica para crear condiciones de aplicación que respondan a necesidades concretas y generen diálogos desde voces propias. Así, las escuelas no tendrían por qué ser meros centros de reproducción del conocimiento y menos aún, élites subordinadas a los intereses políticos del Estado en turno. Su contribución social tendría que orientarse a una tarea crítica e integral de emancipación del sujeto en la esfera pública. De este modo:

[...] la innovación educativa en la universidad pública debe estar pensada de tal forma que prepare ciudadanos para resolver problemas o tomar decisiones acordes a las necesidades de cada comunidad y región particular, tomando en cuenta los factores históricos, geográficos, económicos y religiosos de

¹⁹¹Tomamos este término del artículo de López Domínguez, Rubén, “Innovación educativa en la universidad pública: hacia una alfabetización tecnocientífica” que aparece en Hernanz Moral, José Antonio y López Domínguez, Rubén (coords.), *Educación como alfabetización vital para la sociedad del conocimiento*, México, Universidad Veracruzana-Plaza y Valdes, 2011, pp.47-59.

¹⁹²Esta noción tiene diferentes significados según el criterio con el que se la aborde. Nosotros la entendemos como la sociedad emergente –de los años 80’s– hasta hoy cuyo desarrollo gira en torno a la generación, aplicación y difusión del conocimiento. Involucra además el tratamiento de la actividad intelectual en su relación con las tecnologías de la información para dar cuenta del dinamismo que configura la sociedad global. México puede ser considerado bajo esta óptica desde sus diversas relaciones con países como Estados Unidos cuyo ideal pragmático en la formación del individuo se cristaliza en la competitividad económica y productiva. Desde esta perspectiva nos parece que el desarrollo industrial deja de ser el único medio para articular dicha competitividad y, el conocimiento ocupa este lugar visto como factor decisivo de desarrollo civilizatorio. Cfr. esta idea con la pregunta planteada por el Dr. Hernanz: “¿Qué es lo que ha cambiado a lo largo del tiempo, para que ahora, y no antes, podamos hablar de una sociedad del conocimiento? Fundamentalmente, la ratificación de la dimensión social del conocimiento”, p.105. Que aparece en la misma compilación citada en la nota anterior. Su artículo se titula “Los mínimos de una educación integral para la(s) sociedad(es) del conocimiento”, Op. Cit., pp.105-122. Otro estudio relevante sobre esta noción aparece en Olivé, León, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

tales comunidades. Aunado a ello se debe matizar la alfabetización tecnocientífica con un sentido axiológico o humanístico que permita una educación integral¹⁹³

Desde esta perspectiva la educación que se imparta en las escuelas mexicanas necesita someter a revisión constante su idea de ser humano, de ciudadano y sus relaciones con el mundo dada la estructura política, social, económica y cultural en la que éste se encuentra. Esta idea implica que los mismos docentes necesitan estar suficientemente preparados –siguiendo al propio Ramos– pero al mismo tiempo necesitan fungir como agentes sensibilizadores, esto es, sí como buenos psicólogos pero a la vez facilitadores en la adquisición del conocimiento y fomentadores de las relaciones tolerantes en los espacios de su enseñanza. Lo anterior implica cuestionarnos ¿cuáles tendrían que ser los criterios que rijan el funcionamiento de las Escuelas Normales?, ¿cómo articular la actualización docente de tal modo que resulte efectiva?

Por último, el ejercicio constante hacia la *innovación creativa* tendría que desplegarse en diferentes niveles de acuerdo al contexto problemático de cada estudiante, área poblacional o zona geográfica. Tal idea supone apostar por la creatividad de los estudiantes mediante la proporción de las herramientas –teórico conceptuales y técnico-metodológicas– que necesitan para formarse y enfrentar su medio social. En este punto de nuestro análisis advertimos el peligro de ideologizar a las comunidades estudiantiles pues innovar supone crear, potenciar la creatividad y la imaginación ante una circunstancia específica, mientras que ideologizar¹⁹⁴ supone imponer ciertas ideas y/o convicciones que no necesariamente parten de una verdad pero que están al servicio de fines del control institucional. Creemos que la innovación creativa en México requiere fundamentalmente de la aceptación de la diferencia como supuesto para conducir a estrategias educativas horizontales que fomenten relaciones de tolerancia ante las diferencias. La vía política y educativa en nuestro país no marchan por separado, ahora se interrelacionan para conservar un cierto modelo civilizatorio, fabricar un consumismo creciente y en último término para configurar la estructura social de manera jerárquica.

Para Hernanz Moral en cambio, hablar del respeto a las diferencias en el ámbito de la innovación educativa implica la creación de un sistema axiológico compartido que reconozca el valor del estudiante y, en la dignidad humana en sus relaciones múltiples pues “Aceptar la diferencia, como elemento de un currículo elemental, supone obligarnos a *acercarnos*

¹⁹³ *Ibidem.*, p.58.

¹⁹⁴ Que viene del concepto *ideología* al cual definimos en la nota 8 del primer capítulo.

*hermenéuticamente al discurso del otro, y a renunciar a un modelo universal y homogéneo de desarrollo cultural y social*¹⁹⁵. Suscribimos esta idea como una posible cristalización de la relación entre educación y humanismo pues conduce a dar cuenta de la dimensión axiológica y social en la cual se efectúa la propia innovación, sus alcances y sus limitaciones de acuerdo al contexto en el que surge. Así, el cultivo de los estudiantes, el papel de las escuelas y las propuestas generadas desde el ámbito de la innovación educativa requieren por lo menos de una relación equilibrada que responda a los retos de la globalización, la industrialización y la competencia económica crecientes.

Conclusiones:

Para cerrar nuestra investigación efectuamos un análisis crítico-interpretativo acerca de cuatro conceptos básicos propuestos por Samuel Ramos en las tres obras que revisamos: cultura, ser humano, nuevo humanismo y educación. A partir de dicho análisis enfatizamos nuestro estudio en los dos últimos dos para dar cuenta de su posible relación en nuestro contexto actual. He aquí los resultados obtenidos:

a) Para Ramos el concepto de *cultura* tiene como elemento implícito un “sentido justo de los valores” y apela a la conciencia del individuo para discernir entre ciertos fines que estima valiosos. Sin embargo consideramos que una de sus limitaciones básicas se encuentra en el hecho de que parte de una visión europea-occidental de la cultura: determina los fines que deben ser valiosos de acuerdo a ciertos cánones de pensamiento y deja de lado las diferencias, la alteridad, imposibilitando así una visión plural capaz de entablar el diálogo como punto de contacto entre las comunidades. Además estamos de acuerdo con Ramos, la cultura necesita estar relacionada de forma íntima con la vida, pero creemos que dicha relación requiere ser vivenciada no sólo desde el sector de la población mestiza –de las grandes ciudades– sino también de la población indígena con sus múltiples cosmovisiones, apelando así a la articulación del diálogo intercultural como condición que posibilita las relaciones humanas. Por otro lado señalamos también que las culturas hoy –siguiendo las observaciones de Bauman– se articulan desde un dinamismo que involucra procesos muy complejos como el de la globalización. Desde este punto de vista, consideramos que hoy más que nunca es necesaria

¹⁹⁵Ibidem., p.122. Las cursivas son del autor.

una noción de cultura viviente plural cuya articulación esté en función de nuestro *ser derivado* como un cuestionamiento del presente. Lo anterior supone pensar la cultura en México –por no hablar de “cultura mexicana”– como la posibilidad de modos de ser que asumen de manera crítica las aportaciones de la cultura universal para relacionarlas con nuestra raíz indígena que resiste, que lucha y que busca ser reconocida como proyecto. Así, la cultura es hoy posibilidad y proyecto que equilibra tensiones para desembocar en el diálogo, en el intercambio de perspectivas sin pretender reducirse a un mero relativismo cultural.

b) En cuanto a la idea de *ser humano* Ramos nos ofrece una concepción optimista que ve en el hombre un proyecto inacabado con múltiples posibilidades para asumir su condición problemática a partir de un elemento central: su conciencia. De lo anterior se desprende que aunque para nuestro autor el hombre no tiene por qué ser el “legislador del universo” sí nos lo presenta al estilo kantiano, es decir, como aquel ser con márgenes de libertad y con una capacidad racional ilimitada para afrontar la responsabilidad de sus actos. Dicha idea nos parece insuficiente porque deja de lado por lo menos dos elementos: el referente a su voluntad de poder y autoafirmación radical y el que da cuenta del sentido de sus relaciones con los otros y con el mundo. Anotamos en términos muy vagos la necesidad de tomar en cuenta la relación de este concepto con el tema de la mujer como un despliegue de sus experiencias del mundo a través de su ser-varón y ser mujer, es decir, desde una diferencia de los sexos. En contraposición a tales limitaciones, nos parece que la idea de autognosis –justificada en la máxima socrática “conócete a ti mismo”– sigue siendo vigente en la actualidad dado que invita al ser humano en general y al mexicano en particular a tomar una postura respecto a sí mismo en relación con su pasado histórico para proyectar los fines de su existencia. Para ello requiere el ejercicio del pensamiento y el asumirse tal y como es no para excluir o imponer sino para dar cuenta de sí mismo.

c) Creemos que el concepto de *nuevo humanismo* adquiere su vigencia desde el momento en que se cuestiona acerca del ser del hombre, pero hoy se levanta también como forma de vida que engloba a la humanidad desde sus particularidades para enfrentar los retos de la globalización, las sociedades capitalistas y los condenables actos de violencia y exterminio cometidos a lo largo y ancho del globo terráqueo. Lo anterior nos obliga a distinguirlo de nociones como la de <<humanitarismo>> y reafirmarlo como sustento de las relaciones interculturales discontinuas, generadoras de rupturas. Pensamos que lo anterior justifica su viabilidad hoy no como la mera teorización abstracta acerca del ser del hombre sino también

como fundamento estructural de una disciplina relativamente joven: la antropología filosófica. Dentro de esta disciplina nosotros proponemos colocar también el estudio de la experiencia vital de la mujer para generar un equilibrio que pretende abordar al ser humano en un hilo conductor: la conciencia que tiene acerca de los valores, he ahí uno de los retos presentes para tal disciplina frente a un mundo virtual, complejo y cambiante.

d) El concepto ramosiano de *educación* destaca la creación de las posibilidades para la formación del ser humano. Esta idea nos parece valiosa en la medida en que acentúa el factor de la creación como forma directa del que los estudiantes actúen en su contexto social y vayan construyendo una toma de posición frente al mundo. Nosotros agregamos que dicha idea tendría además que lograr un cultivo de la sensibilidad en los educandos de tal forma que adopten un criterio propio y en diálogo constante con las instituciones del Estado. Por otro lado, nos parece que sus limitaciones surgen cuando se habla de asimilación –ya sea “cultural” y/o “creativa”– y, en cierto sentido cuando se pretende que uno de los objetivos centrales de la educación tiene que ser el conocimiento de México. A la primera oponemos la noción de “integración” dado que el carácter ideológico en la articulación y facilitación de los conocimientos por parte de los docentes se construye por el propio estudiante en función a su creatividad y sus problemas concretos. En su caso, advertimos que la segunda corre el riesgo de ideologizar, esto es, de reproducir el conocimiento como un conjunto de ideas que sirven al modelo de Estado dominante. Desde esta perspectiva estamos de acuerdo con nuestro autor, la educación tiene que estar relacionada con la vida, pero su articulación también tiene que partir desde un reconocimiento de la alteridad para proyectar valores, desarrollar la sensibilidad y la tolerancia desde cualquier disciplina del saber, pues en efecto, como sostuvo Ramos creemos que cada área tiene algo valioso que aportar en nuestro país.

e) Por último justificamos la posible *relación* entre educación y nuevo humanismo en la actualidad desde la idea de una toma de postura crítica por parte de los mexicanos dentro de su propio proyecto civilizatorio-cultural. Tal toma de postura tiene que darse en tres niveles, los cuales no guardan una jerarquía real entre sí: el cultivo de los estudiantes, el papel de las escuelas en el proceso educativo y, por último, el camino hacia la innovación creativa en México. La primera se refiere al papel liberador que tiene la educación como formadora de un juicio crítico en los estudiantes. Esta idea supone el cultivo de la conciencia histórica en los estudiantes no como repetición y memorización, sino como factor de comprensión y de discusión de México a través del tiempo. En este punto, donde el papel de las escuelas resulta

imprescindible para hacer frente a las sociedades del conocimiento pues forma ciudadanos capaces de actuar y comprender la importancia de los aportes del mundo de la técnica para aplicar sus métodos a la solución de problemas concretos, generando así trabajo colaborativo mismo que debería apuntar a la innovación creativa. No se trata de dominar a los otros mediante el conocimiento; tampoco de imponer una visión unitaria acerca del cosmos, sino de compartir retos. En pocas palabras supondría confiar en la creatividad de cada uno de los estudiantes y fomentar en la medida de lo posible las condiciones que la realicen desde un plano de la personalidad colectiva y en constante ejercicio con el compromiso social, sincero hasta generar un entendimiento discursivo logrado mediante el establecimiento de valores transculturales.

CONCLUSIONES FINALES Y PERSPECTIVAS

Nuestro estudio busca abordar una parte de la propuesta filosófica de Samuel Ramos: asume el interés por analizar y explorar las posibilidades de plantear una relación entre los conceptos de educación y nuevo humanismo. Resulta evidentemente muy limitado y deja ciertas interrogantes sin una respuesta definida, sin embargo, en tal interés se localiza un intento por comprender el mundo en el que vivimos, así como nuestro complejo contexto cada vez más incierto y cambiante. Las ideas aquí desarrolladas buscan establecer la vigencia actual de dicha relación desde una perspectiva integradora, crítica e interpretativa, arrojando las siguientes conclusiones:

a) El pensamiento de Samuel Ramos se enmarca en diferentes etapas de las cuales nosotros nos enfocamos en la que se refiere a la cultural –con las ideas de educación y cultura– y la antropológica –el ser humano y el tema de los valores–. Además su filosofía se nutre de las críticas formuladas por los ateneístas al positivismo como ideología dominante en México hasta principios del siglo XX. El filósofo michoacano recibió influencias notables de diferentes corrientes filosóficas en distintos momentos. Por ejemplo primero del intuicionismo y el pragmatismo y más adelante de la fenomenología, el historicismo y el perspectivismo. En nuestro país Ramos es heredero principalmente de las ideas de Antonio Caso, José Vasconcelos

y Pedro Henríquez Ureña pues continua el hilo conductor de la crítica a la ideología positivista pero buscando reformar espiritualmente al ser humano desde la conciencia crítica que éste asume frente a las problemáticas que lo rodean y, fundamentalmente frente al mundo de la civilización como forma unilateral de reducir sus múltiples posibilidades. Así, continúa su trayectoria hasta lo que hoy se conoce como una seria investigación por el ser del mexicano desde su particularidad histórica y cultural, posteriormente por una reflexión desde la fenomenología de la existencia humana que cuestiona algunos modelos teóricos importados a nuestro país y con la propuesta de un nuevo humanismo como alternativa a la crisis de los valores que agobia a la sociedades modernas no sólo en México sino también en occidente.

b) De lo anterior nuestro estudio adquiere una vertiente crítica interpretativa de varios conceptos centrales: cultura, ser humano, valores, nuevo humanismo, educación y antropología filosófica. Estamos de acuerdo con algunas de las características que conforman a cada noción debido a que se justifican desde la vida cotidiana misma, esto es, desde la experiencia que nosotros tenemos del mundo. Sin embargo abordamos algunas de las que consideramos sus limitaciones básicas y creemos que para que adquieran una vigencia real, se necesita ampliarlas reconociendo que por lo menos, la idea del hombre necesita una ampliación conceptual que involucre a las mujeres también desde su particular modo de vida. Nuestro autor es un optimista y ve en la relación entre vida y cultura la realización de un nuevo mexicano moderno, libre de prejuicios, conocedor de su tradición histórica y a la vez creador de un nuevo orden social. Sin embargo nos esforzamos en matizar esta visión rescatando no sólo el aspecto de la diferencia de los sexos, sino también el aspecto volitivo e irracional del hombre como modo de afirmar su existencia ante las exigencias del mundo moderno. No basta confiar en la mera razón para configurar una personalidad tanto individual como colectiva, se requiere también del diálogo como condición de posibilidad para asumir y comprender las diferencias. Nos parece que hoy este es uno de los principales retos: asumir la finitud humana como una condición que da cuenta de elementos constitutivos de nuestro estar-en-el-mundo, como seres sensibles, pensantes, pero ante todo, histórico-dialógicos.

c) Como consecuencia, el proyecto de la antropología filosófica desde la óptica ramosiana además de ofrecer una visión integral acerca del hombre hoy necesita ampliar y cuestionar sus propios fundamentos dado que requiere tomar en cuenta la condición cambiante del individuo, su relación con el mundo, las formas en que asume su personalidad y, finalmente su relación con sus semejantes no en un plano ético, sino vivencial entendido tanto en el despliegue del ser

humano ya sea mujer o varón. Lo anterior supone flexibilizar las nociones de hombre y de cultura que nos han sido impuestas por occidente para dar lugar a nociones más abiertas, humanas no en un sentido altruista sino ante todo crítico y consciente cuya realización se vea reflejada en un proyecto civilizatorio-cultural pluralista, generador de condiciones para la alteridad desde la auto comprensión de cada persona.

d) Partiendo de la idea anterior, pensamos que actualmente se necesita configurar un humanismo capaz de generar el intercambio de opiniones e ideas en los terrenos de la tolerancia. Esta idea supone asumir la idea ramosiana de autognosis, es decir, del autoconocimiento del hombre para comprender no sólo su finitud sino también sus múltiples posibilidades en tanto que proyecto no acabado. Sin embargo nuestro autor no abordó en sentido estricto la idea de un diálogo intercultural entre las comunidades y, en contraposición apuesta por nutrir a los mexicanos sólo desde una raíz civilizatoria: Europa en general, y España y Francia en particular. Ante esta visión consideramos que también se necesita tomar y aprender a escuchar a nuestra otra raíz, a la mesoamericana que se erige como forma de resistencia que ha permanecido oculta pero cuyo reflejo sigue estando presente en la vida del mexicano actual. No basta con asumirnos como una cultura derivada, es necesario también – usando la terminología de nuestro autor– concebimos como una *cultura viviente* pero no homogénea sino discontinua, atenta al pasado y al porvenir para hacer frente a los retos actuales. Esta idea ya expresada por Ramos cuando sostiene una postura moderada entre el nacionalismo estrecho y el europeísmo falso, hoy adquiere una marcada reafirmación pues el modo de vida de otros lugares tiende a fundirse con la vida y las creencias de los mexicanos para configurar diversas formas de coexistencia en relación con otros elementos como la globalización, el cambio climático, el capitalismo del libre mercado, las sociedades del conocimiento, el manejo de las tecnologías de la información, el medio ambiente planetario, entre otros. Se necesita entonces afirmar en efecto nuestra condición derivada y viviente pero desde una visión plural, dispuesta a orientar el rumbo del país atendiendo a sus diferentes comunidades. Para lograr lo anterior pensamos que se necesita una realización vital capaz de tomar distancia frente a cualquier ámbito de dominación por parte del Estado-nación.

e) Sin embargo a lo largo de nuestro trabajo implícitamente nos hemos preguntado ¿cómo es posible lograr una participación activa en los retos de México y el mundo por parte de los seres humanos? Misma que respondemos provisionalmente: a través de la educación entendida como una praxis formativa cuyo sentido se adquiere en la recreación de la vida humana en

tanto que proyecto histórico y cultural que busca sintetizar lo espiritual con lo material para formar seres humanos integrales y autónomos. Para Ramos, la educación debería tener como objetivo central que los y las estudiantes conozcan el país en todos sus aspectos pues de esa manera podrían hacer frente a las necesidades de su contexto. Esta idea nos parece relevante porque implica generar las condiciones necesarias para explorar a México entendido no sólo como territorio sino también como realidad viviente, dinámica y conflictiva. Sin embargo advertimos que dicha concepción necesita un equilibrio pues dentro de sí corre el riesgo de imponer una sola visión unilateral y homogénea de lo que ha sido México ya sea desde los aparatos de control por parte del Estado, o mediante la imposición de un proyecto civilizatorio cerrado no sólo a los mexicanos de la ciudad, sino también a las comunidades indígenas que a través de luchas históricas se han resistido a ser asimiladas por este “México imaginario” – como lo llama el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991)– y más bien prefieren vivir desde su propia condición particular. En este sentido nosotros buscamos oponer a la idea de “asimilación” cultural, la idea de *integración* creativa configurada desde la práctica educativa en sus tres niveles: acción concreta, tipos de racionalidad y la consecución de ciertos fines. Ello supone refutar cualquier visión que reduzca al alumno a una “tabula rasa” que hay que llenar de cualquier contenido; también supone combatir la reducción del proceso educativo a la mera vida material del alumno, y por el contrario, tendría que ver en él y ella una personalidad libre en formación. La educación en este sentido no es la repetición de meras ideologías, tampoco la reproducción y repetición mecánicas del conocimiento; por el contrario, la educación está también relacionada con la vida, es vida en tanto que despliega la creatividad de los individuos para articular sus relaciones intersubjetivas con el mundo, implica pues, tomar una postura frente al mundo y frente a nuestro contexto –radicalmente problemático–.

f) Por último creemos que el problema planteado en la presente investigación es limitado y deja muchas preguntas sin contestar, pero de manera aproximada se explora desde un enfoque no sólo actual, sino también crítico: la relación entre educación y nuevo humanismo hoy adquiere un sentido insoslayable ante los terribles acontecimientos de los cuales hemos sido testigos tanto en nuestro país como en el resto del mundo. Pensamos que esta relación es hoy posible desde el momento en que cada ser humano –varón y mujer– asume una actitud crítica y activa frente al proyecto civilizatorio-cultural en el que se encuentra inmerso. Esta idea supone que el individuo se vuelve consciente de su realidad como manifestada de maneras múltiples, cambiantes y, al mismo tiempo problemáticas. De ahí que una visión general acerca del ser

humano y sus posibilidades –humanismo– pueda cristalizarse en las relaciones humanas siempre y cuando ocurra este fenómeno de concientización ¿pero cómo se logra tal fenómeno?, ¿puede configurar de manera colectiva lo que Ramos denomina “personalidad”?, ¿qué nos garantiza que no cae en la imposición de una mera ideología?

Creemos que tal fenómeno se logra a través de la educación entendida –de acuerdo con Ramos– como proceso formativo que culmina en el despliegue de la creatividad y la sinceridad del individuo. Hoy el mundo de la civilización técnica sigue oprimiendo al mundo de la cultura desde una articulación global, que ve en la actividad humana un mero insumo para generar capital económico. Lo anterior implica aceptar una virtualidad del mundo, una flexibilidad del mundo de los valores donde las nuevas tecnologías de la información dominan y permean la idea de vida que tienen los seres humanos. De ahí que nos encontremos en lo que autores como Olivé llaman las “Sociedades del conocimiento” pues el conocimiento se convierte en poder, en una nueva forma de dominación por parte del Estado para ejercer un control sobre el individuo, limitando su existencia a la satisfacción y creación de nuevas necesidades de acuerdo con su status social. Desde esta perspectiva creemos vigente la idea ramosiana de una educación para la vida que le ayude al mexicano a recuperar la confianza en sí mismo, a atreverse a ser desde su condición derivada y particular para entablar el diálogo y aprender a escuchar al otro. Así, la configuración de personalidades colectivas adquiere un nuevo sentido para asumir los retos que su contexto le presenta pero además deja espacio a la autoafirmación de cada miembro pues sólo así las ideologías opresoras se disipan y dan pie a una innovación creativa por parte de la comunidad. En última instancia esta idea nos permite ver hoy en día al ser humano como un ser plural cuya manifestación espiritual lleva consigo el diálogo y la apertura. Al respecto suscribimos la idea de Toscano Medina cuando sostiene que:

Únicamente las culturas que mantienen una constante relación de apertura con el exterior conectándose a otras posibilidades pueden considerarse culturas vivientes. En efecto, la vida es recreación constante en todas direcciones y con finalidades siempre inmanentes, dándose a sí mismas su propia justificación. El criterio para evaluar una cultura es su capacidad para incrementar su intrínseco ser derivado y su específica diferenciación. Contra la construcción de una interioridad que nos aprisiona con las cadenas de una identidad que nunca quiere cambiar ni encontrarse con la exterioridad, la cultura derivada, la cultura viviente, sólo puede seguir siendo *derivándose ilimitada y pluralmente*, es decir, asumiendo creativamente las fuerzas diversas de las que ella misma es una derivación; no debe detener el proceso sino dejarlo ser como su propio destino histórico¹⁹⁶

¹⁹⁶Toscano, Marco Arturo, *Un cultura derivada: el filosofar sobre México de Samuel Ramos*, México, UMSNH, 2002, p.272. Las cursivas son del autor.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bibliografía primaria:

- Ramos, Samuel, “Veinte años de educación” y “Hacia un nuevo humanismo” que aparecen en *Obras completas* (tomo II), México, UNAM, 1976.
- -----, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Colección Austral, 1990.

Bibliografía secundaria:

- Bauman, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, (trad. Lilia Mosconi), México, Fondo de Cultura Económica, 2013, caps. I, II, III y VI.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, (trad. Eugenio Ímaz), México, Fondo de Cultura Económica, 2012, cap. I.
- Castellanos, Rosario, *Sobre cultura femenina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, caps. III-V.
- Chomsky, Noam, *Sobre democracia y educación* (Vol. 1), (trad. Eugenia Vázquez Nacarino y Miguel Martínez-Lage), Barcelona, Paidós, 2005, segunda parte, cap. 9.
- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía* (Vol. VII), (trad. Ana Doménech), Barcelona, Ariel, 1978, parte II y III.
- Coreth, Emerich, *¿Qué es el hombre?*, (trad. Claudio Gaucho), España, Herder, 1985.
- Denyer, Monique et al, *Las competencias en la educación. Un balance*, (trad. Juan José Utrilla), México, Fondo de Cultura Económica, 2012, caps. I y II.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1984, pp.1700-1701.
- Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, (trad. Lilién Ronzoni), México, Siglo XXI, 2011, caps. 3 y 4.
- Frondizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, caps. I, II, y IV.
- Fullat, Octavi, *Trampas y verdades de la pedagogía*, Barcelona, Ediciones CEAC, 1984, caps. I y V.
- -----, *Filosofías de la educación*, Barcelona, Ediciones CEAC, 1979, caps. I, IV y X.
- Gaos, José, *La filosofía mexicana de nuestros días*, México, Imprenta Universitaria, 1954, caps. 2, 5 y 9.
- Giroux, Henry, *Teoría y resistencia en educación*, (trad. Ada Teresita Méndez), México, Siglo XXI, 2014, caps. 2, 3 y 4.
- Gómez Campos, Rubí de Ma., *El feminismo es un humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2013, cap. I.

- Hernández Luna, Juan, *Samuel Ramos: etapas de su formación espiritual*, México, UMSNH, 1994.
- Hernanz Moral, José Antonio y López Domínguez, Rubén (coords.), *Educación como alfabetización vital para la sociedad del conocimiento*, México, Universidad Veracruzana-Plaza y Valdes, 2011.
- Kristeller, Paul Oskar, *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, (trad. María Martínez Peñaloza), México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp.191 y ss.
- Latapí Sarre, Pablo, *Un siglo de educación en México* (tomo I), México, Fondo de Cultura Económica-Conaculta, 2003, p.22 y ss.
- -----, *El debate sobre los valores en la escuela mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, caps. IV y VII.
- Lé Clezio, Jean Marie, *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, (trad. Mercedes Córdoba y Tomás Segovia), México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Loyo, Engracia, “La educación del pueblo” que aparece en Tanck de Estrada, Dorothy (coord.), *La educación en México*, México, El Colegio de México, 2011, pp.154-187.
- Müller, Max y Halder, Alois, *Breve diccionario de filosofía*, (trad. Alejandro Esteban Lator Ros), Barcelona, Herder, 1998, p.227.
- Olivé, León (comp.), “Un modelo normativo de relaciones interculturales” que aparece en *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp.341-357.
- -----, *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad. Posdata, vuelta a “El laberinto de la soledad”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Pereyra, Carlos, et al, *Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI, 2012, pp.11-31.
- Pineda, Víctor Manuel, “Cultura, sentido y multiplicidad” que aparece en O’Gorman, Edmundo, *Filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH-Facultad de filosofía “Dr. Samuel Ramos M.”, 1995, pp.59-68.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (tomo III), (trad. Juan Andrés Iglesias), Barcelona, Herder, 2010, cap. XXXIV.
- Revueltas, José, “Posibilidades y limitaciones del mexicano” que aparece en Bartra, Roger (coord.), *Anatomía del mexicano*, México, Plaza y Janés Editores, 2002, pp.215-234.
- Rovira Gaspar, Ma. Del Carmen. “Samuel Ramos ante la condición humana”, que aparece en <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm> (consultado el viernes 29 de mayo de 2015).
- Rusen, Jorn, “Humanismo en la época de la globalización: ideas sobre una nueva orientación cultural”, (trad. Aarón Grageda Bustamante), que aparece en Rusen, Jorn y Kozlarek, Oliver (coords.), *Humanismo en la era de la globalización. Desafíos y perspectivas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009, pp.17-27.

- Todorov, Tzvetan, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*, (trad. Enrique Folch González), Barcelona, Paidós, 1999, caps. 1, 6 y 9.
- Toscano Medina, Marco Arturo, *Una cultura derivada: el filosofar sobre México de Samuel Ramos*, México, UMSNH, 2002.
- -----, “La tradición filosófica en México”, que aparece en Ramírez, Mario Teodoro (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH-Plaza y Valdes, 1997, pp.122-147.
- Vargas Lozano, Gabriel, “Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX” que aparece en Ramírez, Mario Teodoro (coord.), *Filosofía de la cultura en México*, México, UMSNH-Plaza y Valdes, 1997, pp.81-121.
- Villalpando, José Manuel, *Filosofía de la educación*, México, Porrúa, 1968, caps. III, IV y VIII.
- Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Yurén Camarena, Ma. Teresa, *Filosofía de la educación en México: principios, fines y valores*, México, Trillas, 2008.
- Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.