

## **LAS CONDICIONES DE UN PENSAMIENTO LATINOAMERICANO. UN ENFOQUE POSIBLE DESDE LAS REFLEXIONES DE ORTEGA, RAMOS Y GAOS**

*CONDITIONS OF LATIN AMERICAN THOUGHT. A POSSIBLE  
PERSPECTIVE FROM THE WORKS OF ORTEGA, RAMOS,  
AND GAOS*

**Luis Corvalán Marquez**

Universidad de Valparaíso, Chile.  
lcorvala@hotmail.com

### **Resumen**

El artículo examina cómo las teorías circunstancialistas y perspectivistas de Ortega y Gasset contribuyeron a proporcionar una justificación teórica a la reflexión de los pensadores latinoamericanos de la primera parte del siglo XX que cuestionaban las tendencias miméticas de nuestro pensamiento buscando generar un pensamiento propio, y cómo esas teorías particularmente influyeron en Samuel Ramos y fueron desarrolladas por José Gaos. Particularmente el artículo intenta demostrar cómo los mencionados pensadores, en los hechos, refutaron los argumentos de tipo universalista que cuestionaban la posibilidad de un pensamiento propiamente latinoamericano, con lo cual contribuyeron a un ulterior desarrollo de éste.

**Palabras Clave:** Teorías, Ortega y Gasset, Samuel Ramos, José Gaos.

### **Abstract**

This article examines how the theories of circumstantialism and perspectivism by Ortega and Gasset contributed to a theoretical justification of the theories by Latin American thinkers from the first half of the twentieth century. These thinkers refused to mimic trends and instead created their own theories. These theories then went on to influence Samuel Ramos and were further developed by José Gaos. In particular, this article will demonstrate how these thinkers refuted the arguments of universalism, which questioned the possibility of Latin America's own philosophy, and further developed Latin American theories.

**Keywords:** Theories, Ortega y Gasset, Samuel Ramos, José Gaos.

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de su trayectoria el pensamiento generado en Latinoamérica con insistencia ha planteado el tema de su autonomía y autenticidad. Con ello ha puesto de manifiesto que su historia ha estado recorrida por la sospecha de haber llevado a cabo una reflexión inauténtica, signada por la repetición acrítica de paradigmas europeos que no permiten dar cuenta de nuestras realidades<sup>1</sup>. No han sido pocos los que han planteado las cosas precisamente así. Entre ellos sobresale Augusto Salazar Bondy, quien en su texto *¿Existe una filosofía latinoamericana?* sostuviera que la filosofía de este continente ha sancionado “el uso de patrones extraños e inadecuados, (...) sin raíces en nuestra condición histórico-existencial”, convirtiéndose en un “producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno”<sup>2</sup>. Por su parte, Arturo Andrés Roig no se aleja mucho de este punto de vista cuando afirma que en nuestras tierras “los sistemas (de pensamiento) son importados (mientras que) los hechos son nuestros”<sup>3</sup>. En Europa, añade, las cosas son del todo diferentes. Allí –sostiene– “las posiciones teóricas surgen en relación a su propia realidad social y cultural”, en tanto que –insiste– en América Latina, cuando receptionamos esas posiciones teóricas, se suele hacer abstracción de las específicas condiciones de donde emergieran y las asumimos “como sistemas puros”<sup>4</sup>, lo que a Roig le parece ser representativo de una forma de alienación en que ha incurrido nuestro pensamiento. Leopoldo Zea, con sus propios énfasis, tampoco ha sido ajeno a este punto de vista. En efecto, en su libro *El Pensamiento Latinoamericano*, afirma que “el latinoamericano se ha servido de ideas que le eran relativamente ajenas para enfrentarse a su realidad”<sup>5</sup>.

Los mencionados cuestionamientos tienen incluso antecedentes en el siglo XIX. En efecto, ni la aplastante influencia del positivismo durante las últimas décadas de esa centuria acalló la demanda por un pensamiento propio. Francisco Bilbao y José Martí insistieron en ello. Bilbao, luego de la invasión francesa a México lo hizo desilusionándose de los discursos emancipatorios provenientes de París, a los que denunció como tapaderas, –que no podíamos seguir compartiendo–, de una política encaminada a oprimir a los pueblos más débi-

---

<sup>1</sup> Corvalán Marquez, Luis, “Emancipación intelectual y unidad latinoamericana en el pensamiento de Pedro Henríquez Ureña”. *Cuadernos del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Playa Ancha*. N° 18. 2011.

<sup>2</sup> Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*. México, Ed. Siglo XXI, 1978, p. 119.

<sup>3</sup> Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 120-121.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>5</sup> Zea, Leopoldo, *El Pensamiento Latinoamericano*. México, Ed. Ariel, 1976, p. 28.

les. Martí, por su parte, no fue menos categórico en el rechazo de la tradición imitativa que se había instalado en nuestros países. “Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España”, sostuvo. Y añadió que “ni el libro europeo ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano”, cosa que sería posible sólo por un pensamiento propio a desarrollar. José Enrique Rodó, a comienzos del siglo XX planteó un punto de vista análogo, aunque en relación al conjunto de la cultura. “Tenemos nuestra *nordomanía*, sostuvo. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno”<sup>6</sup>, agregó. A través de esta tesis, como lo subraya Eduardo Devés, Rodó terminó “cuestionando una serie de tópicos que caracterizaron al pensamiento más difundido a fines del siglo XIX en América Latina: positivismo, utilitarismo, inmigración, modelo sajón, imitación de los países más desarrollados”<sup>7</sup>, incluyendo, por cierto, el pensamiento que de allí nos llegaba, y su correspondiente recepción a-crítica en nuestro continente.

En México el movimiento intelectual que rechazaba al pensamiento imitativo se articuló en torno al Ateneo de la juventud, creado en 1908, del cual participaron Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso, Alfonso Reyes, José Vasconcelos y muchos otros, los que intentaron desembarazarse de los esquemas del positivismo y de las tendencias imitativas, aspirando a desarrollar un pensamiento latinoamericano autónomo. Casi paralelamente en Uruguay Carlos Vaz Ferreira, con su obra *Lógica viva*, publicada en 1910, llevó a cabo una crítica al espíritu de escuela<sup>8</sup>. A juicio de Arturo Andrés Roig, esa obra contenía un rechazo a las escuelas europeas importadas por los latinoamericanos, conllevando una implícita denuncia de la alienación generada a través de la asunción a-crítica de las mismas<sup>9</sup>.

El argentino Manuel Ugarte fue otro de los que, a partir de la segunda década del siglo XX, impulsó un fuerte rechazo a lo que consideraba era entre nosotros una cultura alienada. Como lo señala Gelasso, “discutirá con los intelectuales exquisitos que pregonaban el arte por el arte y se alienaban en las obras importadas de Europa; señalará en los periódicos los peligros del “idioma invasor” así como también la infiltración de un alma distinta a través del cinematógrafo, la obra teatral y el libro extranjero cuando se los recibe con

---

<sup>6</sup> Rodó, José Enrique, *Ariel*. México, Editora Nacional, 1966, p. 97.

<sup>7</sup> Devés, Eduardo, *El pensamiento Latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2004.

<sup>8</sup> Corvalán Marquez, “Emancipación intelectual y unidad latinoamericana...”

<sup>9</sup> Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 115.

mentalidad colonial; y, en fin, defenderá la tradición hispana –la de la España liberal y revolucionaria– frente a los adoradores del anglosajón”<sup>10</sup>.

Es larga la lista de ensayistas y pensadores latinoamericanos que han reflexionado sobre el tema de la dependencia de nuestro pensamiento y sobre la necesidad de dar lugar a una reflexión autónoma. No es posible extenderse en ello. Hay, en todo caso, que dejar constancia que quienes integran esa lista nunca concibieron que el nuevo pensamiento a constituir debiera situarse dentro de una especie de nacionalismo radical, o de una xenofobia cultural. Lejos de ello sintonizaron con el espíritu de Martí cuando éste dijera, “injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”<sup>11</sup>.

En ese contexto cabe decir que durante las décadas de los treinta y de los cuarenta del siglo XX los esfuerzos por dejar atrás el pensamiento mimético fueron alcanzando entre los intelectuales latinoamericanos una considerable maduración, lo cual incluyó el propósito, al menos implícito, de establecer las premisas epistemológicas de un pensamiento propiamente latinoamericano. Esta cuestión era particularmente sensible para los filósofos, dados los alcances universalistas que son propios de su disciplina.

Quizás donde los mencionados esfuerzos se manifestaron con mayor nitidez fue en México. Aquí, en relación al punto, destacó sobre todo la obra de Samuel Ramos, José Gaos y Leopoldo Zea, la cual estará destinada a influir en todo el continente. Esa obra, no obstante, habría sido imposible sin la contribución de José Ortega y Gasset y sus teorías circunstancialistas y perspectivistas.

En el presente artículo nos proponemos hacer una breve recapitulación de las mencionadas teorías del filósofo hispano con el fin de visualizar luego cómo ellas influyeron en dos de los tres autores mencionados arriba: Samuel Ramos y el español nacionalizado mexicano José Gaos. Ello particularmente en lo relacionado con el esfuerzo llevado a cabo por estos orientado a desarrollar un pensamiento propio en el continente, con la correspondiente superación de las tendencias miméticas que predominaran en él. Lo dicho incluye la pregunta sobre cómo los mencionados autores fueron construyendo las premisas epistemológicas de dicho pensamiento.

---

<sup>10</sup> Gelasso, Norberto, *Manuel Ugarte, Introducción*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1967, p. XVI.

<sup>11</sup> Martí, José, “Nuestra América”. Zea, Leopoldo (comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. F.C.E. México. 1993. p.123.

A nuestro juicio esta temática es hoy relevante en virtud de que la globalización en los hechos ha tendido a reimponer lo que se ha dado en llamar como “pensamiento único”. Éste en América Latina, y sobre todo en Chile, ha ido reposicionando nuestras viejas tendencias intelectuales miméticas. Una de las tantas manifestaciones de lo dicho reside en la descalificación que se ha hecho de lo que Zea denominara como “pensamiento latinoamericano”; al cual, desde posiciones universalistas, se le ha atribuido carecer de bases epistemológicas suficientemente sólidas.

### **JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

Como se dijo arriba, el circunstancialismo de Ortega ejerció una enorme influencia entre los intelectuales latinoamericanos que a comienzos del siglo XX rechazaban el pensamiento imitativo que durante el siglo XIX predominara en la región. Esos intelectuales buscaban desembarazarse de tal actitud mimética, primero sometiéndola a crítica y después desarrollando un pensamiento propio que ante todo explicara la realidad americana.

Entre los filósofos el tema se presentaba más complicado debido a que la filosofía se reclamaba como depositaria de un saber universal. Sus problemáticas, en consecuencia, debían referirse al hombre (en general), al sentido de la vida, a la muerte, a Dios, etc. ¿Cómo sería posible, dentro de tales supuestos universalistas, una reflexión sobre lo latinoamericano? Parecía que dentro de esos parámetros dicha reflexión no era posible, razón por la cual si se producía —como de hecho ocurriera— no alcanzaría el status filosófico. Sus cultores, por lo mismo, se hallarían en una categoría inferior a la de los filósofos, en particular, en la de meros “pensadores”, como, según Zea, se los denominó en América.

Sin pretenderlo, Ortega, vino a proporcionar elementos que permitirían superar ese enfoque. Tales fueron sus teorías circunstancialistas y perspectivistas. Estas aparecieron por primera vez en *Meditaciones del Quijote* (1914) y en *El Espectador* (1916). Es cierto que el filósofo hispano pensó tales teorías teniendo a la vista la realidad de su patria, y no la de Latinoamérica. No obstante, los intelectuales de este continente se encargarán de utilizarlas a propósito de sus particulares realidades.

En *Meditaciones del Quijote* Ortega llevó a cabo un alegato en aras de la comprensión de las circunstancias propias. Es decir, en favor de fijar la vista en lo inmediato, en la realidad que nos rodea. Simultáneamente postuló que la

visión de lo universal, es decir, del mundo y su cultura, sólo puede hacerse desde esa particular circunstancia, la que, a su vez, determina una específica perspectiva.

Como puede constatarse, el circunstancialismo de Ortega no implica una negación de la totalidad, sino tan sólo el supuesto de que ésta inevitablemente es vista desde una circunstancia particular, a la que hay que valorar. “El hombre –dice al respecto– rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo”<sup>12</sup>. Y más adelante agrega: mi salida natural hacia el universo se abre por los pueros del Guadarrama o por el campo de Ontígola”. E insiste: “hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo”<sup>13</sup>.

Pero aún más, siendo inevitable que toda visión constituya una perspectiva circunstanciada, para Ortega, la verdad resulta siendo la suma de todas las perspectivas. De allí el insustituible aporte que para el conocimiento del mundo representa cada una de ellas.

La circunstancia, por otra parte, según Ortega se haya vinculada con la identidad y, más aún, con la suerte del sujeto cognoscente, por lo cual éste le debe un compromiso y, desde ya, un empeño de discernimiento. Esa sería la única forma de ser consecuente consigo mismo. En tal sentido el filósofo español sostiene: “yo soy yo y mis circunstancias, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Es desde esta óptica que se trata de “buscar el sentido de lo que nos rodea”<sup>14</sup> y, en fin, su *logos*.

Dos años después, en *El Espectador* Ortega insistió en las mismas ideas. “El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad, otra cosa es un artificio”, sostuvo entonces<sup>15</sup>; “(...) la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquella y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista”<sup>16</sup>, dice más adelante. Y añade: “la verdad, lo real, el universo, la vida –como que-

---

<sup>12</sup> Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*. Tomo I. Madrid, Revista de Occidente, 1963, p. 319.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 322.

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> Ortega y Gasset, José, *Obras completas*. Tomo II. Madrid, Revista de Occidente, 1966, p.18.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 19.

ráis llamarlo-, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que se verá será un aspecto real del mundo”<sup>17</sup>.

De este modo, el planteamiento de la cuestión siempre termina llevando al mismo punto. A saber, que la verdad es la suma de todas las perspectivas.

Como puede verse, en los planteamientos ortegueanos hay no sólo una cuestión de consecuencia del sujeto consigo mismo (la obligación de conocer sus circunstancias), sino también la consideración de que cuando se procede así se hace un insustituible aporte al conocimiento del mundo. “Cada hombre –sostiene Ortega al respecto– tiene una visión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios”.Y agrega: “dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles”<sup>18</sup>. De allí el llamamiento que hace el filósofo español en orden a que interceptemos al “chorro luminoso de la existencia (...) con el prisma sensitivo de nuestra (propia) personalidad”. Si procedemos así, añade, “sobre el papel, sobre el libro, se proyectará un arco iris. Sólo de esta suerte –dice– se liberta la teoría de su tono gris menor”. Asentados estos supuestos Ortega, en fin, declara su deseo de “contagiar a los demás para que sean fieles (...) a su perspectiva”<sup>19</sup>.

El llamado que hace el filósofo hispano, y que recogerán ciertos pensadores latinoamericanos, es entonces, a ser “fieles a su perspectiva”; a fijar su atención en la realidad que los rodea, o sea, en las circunstancias propias, de la cual deberían buscar su *logos*.

Desde tales premisas, para los pensadores de nuestro continente dispuestos a asumir este punto de vista, la reflexión sobre la circunstancia americana se evidenciará como insustituible, en la medida en que la misma vendría a representar una de las perspectivas del mundo. Para dichos pensadores, en efecto, solo desde la perspectiva americana sería posible insertarse de manera auténtica en lo universal, superando a la vez el espíritu imitativo que hasta el momento caracterizara a la cultura de la América española. El estudio de la cir-

---

<sup>17</sup> Ibíd.

<sup>18</sup> Ibíd.

<sup>19</sup> Ibíd., p. 20.

cunstancia americana, a la par, constituiría un particular e insustituible aporte a lo universal, precisamente por cuanto cada cultura representa una modalidad particular de la totalidad y de la humanidad y, en fin, una insustituible parte de la verdad.

Apoyándose en estos puntos de vista, numerosos pensadores latinoamericanos vieron epistemológicamente fundamentada su reflexión sobre las realidades del continente. Tal cosa en particular sucedió entre ciertos filósofos. Entre ellos la visión universalista, que hasta entonces se consideraba propia de la filosofía, quedaba superada. En particular, bajo el supuesto, según el cual la manera de acercarnos a lo universal se verifica desde lo particular. Es decir, desde la circunstancia propia, que en este caso no era sino la americana. La reflexión sobre ésta quedaba así legitimada como objeto de la filosofía. Muchos pensaron que a partir de tales supuestos ya no era fatal seguir imitando al pensamiento europeo.

### **SAMUEL RAMOS (1897-1959)**

Samuel Ramos fue uno de los pensadores latinoamericanos que evidenció con más claridad el impacto de las concepciones circunstancionalistas y perpectivistas de Ortega. En base a ellas se dispuso a llevar a cabo una reflexión sobre la circunstancia de su país.

Ramos desarrolló su actividad en el contexto de la revolución mexicana, en particular cuando esta avanzaba hacia su consolidación. Como es sabido, en el plano cultural la revolución reivindicó lo nacional popular, constituyendo una reacción en contra de la cultura oligárquica que, durante el porfiriato, profesara un universalismo que despreciaba lo nacional, endiosando en los más diversos planos a lo extranjero, particularmente lo europeo. Como respuesta a ello, la revolución valoró la cultura nacional a la que se propuso potenciar. Con tales miras fue creada la Secretaría de Educación Pública, cuya dirección recayó en José Vasconcelos. El desarrollo de la cultura nacional, que entonces advino en México, se expresó en los más diversos planos, en particular en el muralismo, la música, la literatura, la historia, etc. No obstante, el conflicto entre el universalismo y el nacionalismo persistió en ella. En este conflicto, como se verá, Ramos ocupó una posición intermedia.

Samuel Ramos estudió en la Escuela Nacional Preparatoria. Allí fue discípulo de Antonio Caso, cuya influencia experimentó al menos hasta 1922. Luego se vinculó a José Vasconcelos, por medio del cual ingresó a la Secretaría de Educación Pública. Fue por entonces cuando se interesó en el pensamiento mexi-



cano y latinoamericano. Igualmente experimentó la influencia de Pedro Henríquez Ureña. En 1926 viajó Europa, donde estudió la filosofía alemana, siendo particularmente influido por el historicismo de Dilthey. También se interiorizó de las concepciones de Ortega, cuya influencia será decisiva, en particular en lo relativo al circunstancialismo y al perspectivismo.

De vuelta en México Ramos, desde el historicismo y el perspectivismo orteguano, romperá con Caso, rechazando su orientación irracionalista e intuicionista. Ello quedó de manifiesto en su libro *Hipótesis*, que publicara en 1928. Luego Ramos se abocó a reflexionar sobre la circunstancia mexicana, lo cual quedó expresado en su obra principal, *Perfil del hombre y la cultura en México*, publicada en 1934.

### EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO

En este libro, altamente crítico de la cultura y del hombre mexicano, Ramos asume expresamente el circunstancialismo y el perspectivismo de Ortega. En él llama a pensar sobre la circunstancia mexicana y a mirar el mundo desde su perspectiva. Dice al respecto:

“He querido, desde hace tiempo, hacer comprender que el único punto de vista justo en México es pensar como mexicanos. Parecerá que ésta es una afirmación trivial y perogrullesca. Pero en nuestro país hay que hacerla, porque con frecuencia pensamos como si fuéramos extranjeros, desde un punto de vista que no es el sitio en que espiritual y materialmente estamos colocados”<sup>20</sup>.

Es decir, según Ramos, en México no se pensaba desde la circunstancia mexicana ni desde su perspectiva. A partir de este supuesto, el llamado que hizo fue precisamente a ubicarse ella.

“Todo pensamiento –dice sobre el punto– debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él. Y, desde luego, es una consecuencia de lo anterior que el objeto u objetos de nuestro pensamiento de-

---

<sup>20</sup> Ramos, Samuel, *Perfil del hombre y la cultura en México*. Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe, 1952, p. 135.

ben ser los del inmediato contorno. Tendremos que buscar el conocimiento del mundo en general, a través del caso particular que es nuestro pequeño mundo mexicano”<sup>21</sup>.

Ramos rechazaba que este enfoque fuera la expresión de un nacionalismo estrecho. A su juicio, lejos de ello, poseía “un fundamento filosófico”, que, sabemos, no era otro que el circunstancialismo y el perspectivismo ortegeano. A Ramos le parecía que sólo desde este enfoque podría generarse un pensamiento vital. “El pensamiento vital, –sostenía, en efecto,– sólo es el de aquellos individuos capaces de ver el mundo que los rodea bajo una perspectiva propia”<sup>22</sup>.

Procediendo de acuerdo a estos planteamientos a Ramos le parecía que las preguntas que debía plantearse el pensamiento mexicano eran: ¿cómo es realmente tal o cual aspecto de la existencia mexicana?, y ¿cómo debe ser, de acuerdo con sus posibilidades reales?<sup>23</sup> Precisamente fueron estas preguntas las que nuestro autor intentó responder en *El perfil del hombre y la cultura en México*.

Avanzando en esa perspectiva, Ramos en la mencionada obra se planteó el problema de la cultura imitativa que predominaba en el país. ¿Por qué existe?; ¿de dónde salió?; ¿Cuáles han sido sus efectos? ¿Qué ha impedido desarrollar en México una cultura auténtica?

Respecto de lo primero, Ramos sostuvo que la cultura imitativa en México se arrastraba desde los orígenes de la República. Esa cultura –afirmó– constituyó un empeño de buena fe por civilizar, por superar la barbarie heredada de la colonia y esencialmente, por superar el carácter feudal o pre-moderno que el régimen español había impreso a la sociedad mexicana. Dicho régimen, agrega Ramos, había traído consigo no sólo pobreza, sino también pasividad del pueblo. En él los conquistadores explotaban sus posesiones utilizando a la raza vencida como mano de obra.

“Por eso –agrega– el trabajo en América no tuvo el significado de un bien para librarse de la necesidad, sino de un oprobio que se sufre en beneficio de los amos. La voluntad y la iniciativa de los mexicanos carecían de oportunidad en qué ejercitarse (...) Como producto de ello, la masa de la pobla-

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 135-136.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 136.

ción reducida a la inactividad se hizo perezosa y resignada a la pobreza, de la cual no tenía otra esperanza de salir que el favor de Dios manifestado en forma de lotería”<sup>24</sup>.

La realidad descrita, –incompatible con el mundo moderno–, debía ser negada. Y esa fue precisamente, sostiene Ramos, la tarea que abordó la elite post independentista, la cual se hallaba constituida, –dice–, por “una minoría dinámica que estaba al tanto de las ideas modernas de Europa”<sup>25</sup>. Fue bajo su dirección que ya no se quiso seguir viviendo “dentro de las formas anticuadas de existencia”<sup>26</sup>, aspirándose, en lugar de ello, ingresar en la modernidad.

Pero tal propósito no era posible desaprovechando los elementos culturales que había desarrollado el ya avanzado mundo occidental, elementos que, entonces, pasaron a ser asumidos como la vía natural de la modernización y la civilización. Fue en tales circunstancias que se los comenzó a imitar al pie de la letra. Así fue como las prácticas imitativas se instalaron. Tal habría sido, según Ramos, el origen del fenómeno imitativo en México.

Ramos, en todo caso, no se limita a proporcionar una explicación sobre el surgimiento de la cultura imitativa en su país. Se esfuerza también en poner en evidencia los grandes males que ella trajera consigo. Tales habrían sido, por un lado, los intentos por negar el pasado y, por el otro, un sentimiento de inferioridad. Ambos se hallarían muy vinculados entre sí.

Los intentos por negar el pasado serían la consecuencia de la imitación indiscriminada de la cultura europea en la medida en que esto suponía dejar de lado todo lo que el país secularmente había sido. Los mexicanos –dice Ramos sobre el punto– querían hacer tabla rasa del pasado y comenzar una nueva vida como si antes nada hubiera existido.

Querían asumir la modernidad francesa o inglesa, considerando que ello sería posible sólo si renunciaban al secular modo de ser del país, al que identificaban con el atraso. La empresa, sin embargo, era imposible puesto que el pasado seguía actuando.

El sentimiento de inferioridad, por su parte, habría sido la consecuencia del intento de las elites por llevar a cabo un orden social perfecto, el que, una vez más, no era sino el de la modernidad europea. Sin embargo, tal objetivo,

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p.38

<sup>26</sup> *Ibíd.*

sostiene Ramos, dadas sus enormes dimensiones, y las modestas realidades del país, no era realista "Sin darse cuenta, los hombres que iniciaban nuestra nacionalidad libre se echaron a cuesta una empresa sobrehumana, y hasta la raza más fuerte se hubiera sentido empequeñecida ante una obra de esa magnitud"<sup>27</sup>.

Habría sido esa enorme desproporción entre los objetivos y las posibilidades reales del país lo que habría generado el sentimiento de inferioridad. Dicho de otra forma, este sentimiento habría resultado del reiterado fracaso en la consecución de las excesivamente ambiciosas metas planteadas. En tales condiciones, sostiene Ramos, la clase dirigente decimonónica, "sin la experiencia de la acción libre, a las primeras dificultades que encuentra" vio nacer un sentimiento de inferioridad"<sup>28</sup>.

Hay que subrayar que Ramos reiteradamente insiste en que "los fracasos de la historia mexicana en el siglo XIX no se debieron a una deficiencia de la raza, sino a la excesiva ambición de las minorías dirigentes, que, obcecadas por planes fantásticos de organización nacional, pasaban por alto los verdaderos problemas del pueblo mexicano"<sup>29</sup>.

No por ello el sentimiento de inferioridad dejaba de ser menos real, al punto que habría dado lugar incluso a una actitud de verdadera autodenigración nacional, que cada nuevo fracaso no hacía sino robustecer.

Otra de las consecuencias desfavorables que trajera para el país la cultura imitativa consistiría en la fuga espiritual que conllevaba respecto de la realidad nacional, a la cual conceptuaba como inferior y deprimente. Por lo mismo, según Ramos, la cultura imitativa constituiría una forma de desprecio al país. Y también un mecanismo de defensa que, al crear una apariencia de cultura, nos liberaba –dice– de aquel deprimente sentimiento (de inferioridad derivado de las realidades locales). Igualmente desfavorable era otro efecto traído por esa cultura, a saber, su verdadero desconocimiento del México real, incluyendo el desconocimiento de su incultura ambiente.

Ramos, en todo caso, no se queda en el análisis de la cultura imitativa. También toma nota del surgimiento, como producto de la revolución, de una cultura nacionalista, a la cual igualmente someterá a crítica. Respecto de su surgimiento, dice:

---

<sup>27</sup> Ibíd.

<sup>28</sup> Ibíd., p. 39.

<sup>29</sup> Ibíd., p. 40.

“El fracaso de múltiples tentativas de imitar sin discernimiento una civilización extranjera nos ha enseñado con dolor que tenemos un carácter propio y un destino singular, que no es posible seguir desconociendo. Como reacción emanada del nuevo sentimiento nacional, nace la voluntad de formar una cultura nuestra, en contraposición a la europea”<sup>30</sup>.

Sin embargo, no deja de llamarle la atención a Ramos el hecho que, buscando dar lugar a una cultura propia dándole la espalda a Europa, México revolucionario se hubiera planteado la meta de desarrollar una cultura basada en el nacionalismo, que también es una idea europea. Desde esta constatación nuestro autor lleva a cabo una fuerte crítica al nacionalismo cultural que la revolución mexicana había terminado imponiendo en el país.

La preocupación principal de Ramos en relación a este surgente nacionalismo cultural radicaba en que sus representantes eran “generalmente hombres imprevistos, sin cultura ninguna”<sup>31</sup>. A Ramos le parecía que la aceptación de ese nacionalismo radical equivalía a perpetuar el caos espiritual, a escoger el camino del menor esfuerzo, la observación superficial, el estudio fragmentario sin rigor científico, precisamente por cuanto implicaba romper lazos con las tradiciones culturales europeas<sup>32</sup>. A su juicio, el camino a seguir debía consistir en apartarse “igualmente de la cultura universal sin raíces en México, como también de un “mexicanismo pintoresco y sin universalidad”. Había, en fin, que conciliar el carácter nacional y la universalidad de sus valores<sup>33</sup>.

## PSICOANÁLISIS DEL MEXICANO

Uno de los aspectos más relevantes y originales que aborda Samuel Ramos en su *Perfil del hombre y la cultura en México* es el estudio de la psicología del mexicano. El análisis que lleva a cabo sobre la materia se basa en las teorías psicoanalíticas de Adler. La tesis central que sustenta sostiene que el mexicano está afectado por un sentimiento de inferioridad y que su psicología consiste en un conjunto de reacciones dirigidas a ocultar ese sentimiento. En todo caso, Ramos es categórico en precisar que no sostiene que el mexicano sea inferior, sino que se siente inferior, cosa que —dice— es muy distinta.

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 85.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 98.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 96.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 98.

Ramos centra su análisis en el “pelado” por considerar que él constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional. Desde el punto de vista sociológico define a este personaje como perteneciente “a una fauna social de categoría ínfima (que) representa el desecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario y en la intelectual un primitivo. La vida le ha sido hostil por todos lados, y su actitud ante ella es de un negro resentimiento”<sup>34</sup>.

Los rasgos psicológicos del “pelado”, según Ramos, son inconfundibles. Desde ya reacciona de forma violenta ante cualquier circunstancia que ponga en evidencia su sentimiento de minusvalor. Esto lo convierte en un sujeto altamente irritable y propenso a la riña, la cual “eleva el tono de su “yo” deprimido.” Uno de los elementos que más considera es la virilidad, de la cual se precia, traduciéndola en la figura del “macho”. Carente de un contenido sustancial, trata de llenar su vacío interior mediante éste, el único valor que le es accesible. Ello explica que su terminología abunde en alusiones sexuales en donde la obsesión fálica ocupa un lugar central. El falo sugiere en el “pelado” la idea de poder, dice Ramos, de donde ha derivado un concepto muy empobrecedor de hombre. El concepto popular del hombre como “macho” se ha convertido en un prejuicio funesto para todo mexicano, agrega. El “pelado”, en fin, vincula su concepto de hombría con el de nacionalidad, asumiendo que la característica esencial del mexicano es la valentía.

Ramos también se refiere al mexicano urbano que no es necesariamente el “pelado”. Destaca dentro de su carácter la desconfianza, que es, —dice— “previa a todo contacto con los hombres y las cosas”, y que “se presenta haya o no fundamentos para tenerla”<sup>35</sup>. Igualmente le sería inherente la falta de convicciones, sean políticas, sociales o religiosas. Carece de idealismo y tiene rasgos nihilistas. “Es la negación personificada”, sostiene Ramos. También sería imprevisor, interesado sólo en los fines inmediatos, lo que haría que, sin plan, la sociedad mexicana sea un caos en el que los individuos gravitan al azar como átomos dispersos”<sup>36</sup>.

Ramos hace también apreciaciones sobre la psicología del burgués mexicano. Su carácter —sostiene— estaría igualmente conformado por reacciones destinadas a ocultar un sentimiento de menor valía. Pero este sentimiento, a diferencia del “pelado”, no provendría de una inferioridad económica, social ni

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pp. 53-54.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 58.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 59.

intelectual, “sino del mero hecho de ser mexicano”.Y a diferencia de las clases bajas, el burgués lo disimularía eficientemente.

Para Ramos, en fin, el mexicano, pese a las apariencias de modernización, en el fondo seguiría igual que hace cien años atrás. Sería “una inmutabilidad egipcia”. Seguiría evidenciando “una susceptibilidad extraordinaria a la crítica manteniéndola a raya anticipándose a esgrimir la maledicencia contra el prójimo. Por la misma razón, la autocrítica queda paralizada. El mexicano –según Ramos– necesita convencerse de que los otros son inferiores a él. No admite, por lo tanto, superioridad ninguna y no conoce la veneración, el respeto y la disciplina. Es ingenioso para desvalorar al prójimo hasta el aniquilamiento. Practica la maledicencia con una crueldad de antropófago. El culto del ego es tan sanguinario como el de los antiguos aztecas; se alimenta de víctimas humanas. Cada individuo vive encerrado dentro de sí mismo, como una ostra en su concha, en actitud de desconfianza hacia los demás, rezumando malignidad, para que nadie se acerque. Es indiferente a los intereses de la colectividad y su acción es siempre de sentido individualista”<sup>37</sup>.

Ramos concluye afirmando que la virtud que más urgentemente hay que aconsejar al mexicano actual, es la sinceridad, para que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico.

## **PERSPECTIVA DE LA CULTURA EN MÉXICO**

Pero el libro de Samuel Ramos no se limita a tratar sobre la psicología mexicana y la crítica a la cultura imitativa. Va más allá. En efecto, reflexiona con amplitud sobre la cultura del país, evalúa y traza perspectivas. En ese discurrir aborda el tema de la identidad cultural mexicana, matiza sus juicios sobre la cultura imitativa y, en fin, se abanderiza con una perspectiva de desarrollo de la cultura mexicana que no es ni universalista ni nacionalista.

Respecto del tema de la identidad cultural de México Ramos constata que “la vida mexicana, a partir de la época colonial, tiende a encauzarse dentro de formas cultas traídas de Europa y que los vehículos más poderosos de esta trasplatación fueron dos: el idioma y la religión”<sup>38</sup>.Y ambos remiten a España, siendo representativos de su “conquista espiritual”.

Ramos se detiene en la religiosidad. A su juicio, ésta sería la que le otorga la

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 29.

categoría de cultura al conjunto de nuestra actividad psíquica. Incluso más, afirma que “la historia de México, sobre todo en el plano espiritual, es la afirmación o negación de la religiosidad. Por cualquier lado que se tome nuestra ascendencia, por la del indio o del conquistador español, –dice– desembocamos en razas de una religiosidad exaltada”<sup>39</sup>. “No es casualidad que el arte de las Iglesias surja en México como expresión inicial de la cultura criolla”<sup>40</sup>, añade. En la religión, yacería, pues, a juicio de Ramos, el elemento identitario más sólido, más sedimentado, rígido y perdurable del carácter mexicano.

El espíritu religioso envolvería, pues, a toda la cultura mexicana, fuese en sus manifestaciones propiamente religiosas como en las laicas, en las progresistas como en las reaccionarias. Incluso –dice– el positivismo mexicano y su respectivo culto a las ciencias, constituirían un sucedáneo de la religión, profesados con igual fanatismo. Refiriéndose al período de la Reforma y al auge de las concepciones positivistas en México, Ramos sostiene que por entonces “la religiosidad no estaba destruida, aunque así lo creyera cada individuo, sino solamente reprimida en el inconsciente, a causa de inhibiciones externa obrando como prejuicios antirreligiosos”<sup>41</sup>. “Encerrado aquel sentimiento (religioso) en los sótanos del alma, –sostiene Ramos– su tensión se eleva y, buscando un escape, encuentra el de la superstición científica. A falta de una religión, las clases ilustradas endiosan a la ciencia”<sup>42</sup>.

Una importancia parecida tendría el “fondo español” en la identidad del mexicano. Respecto a él Ramos subraya sus rasgos pasionales. Este rasgo se manifestaría no sólo en la defensa de la tradición, sino también, con no menor fuerza, en la negación moderna de la misma. Porque “lo español en nosotros –sostiene Ramos– no está del lado de una sola tendencia parcial, sino que es una manera genérica de reaccionar que se encuentra en todas las tendencias, por divergentes que sean entre sí”<sup>43</sup>.

Así, pues, para Ramos, el elemento religioso y el (pasional) hispano, estarían en la base de la identidad cultural mexicana. Con ello parece querer decir que los mexicanos no pueden renegar ni de uno ni de otro.

En cuanto al tema de la orientación que debía tener la cultura mexicana, como dijéramos arriba, la posición de Ramos se aleja tanto del europeísmo mimético

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p., 31



como del nacionalismo cultural. En relación al primero, su posición es matizada. Desde ya dista mucho de condenar en bloque la adhesión a la cultura europea practicada por ciertas elites mexicanas. Algún valor había en esa práctica, sostiene, “no es siempre nuestro ‘europeísmo’ un frívolo estar a la moda, o un mimetismo servil –afirma–, es también estimación de los valores efectivos de la vida humana y deseo de entrar al mundo que los contiene”<sup>44</sup>. La indiferencia ante esos valores –agrega– hubiera impedido al mexicano acercarse “a una comunidad más vasta de hombres”<sup>45</sup>.

Para Ramos, aquel sector de mexicanos que asumiera las pautas culturales europeas procedió así en virtud de que tenía necesidad de una cultura superior, y no encontrándola en su entorno inmediato se vio compelido a tomarla de fuera. “Ellos fueron el alma de México, –sostiene Ramos– pero un alma (...) sin cuerpo”<sup>46</sup>. Tal cosa en virtud de que “una cultura superior necesita, para sostenerse, de cierta forma social de cultura media, que es su atmósfera vital”. Y era precisamente eso lo que faltaba en México.

En base a estas consideraciones Ramos, sin perjuicio de la actitud crítica que tiene sobre el punto, se niega a pronunciar una condena absoluta sobre la “cultura imitativa” que caracterizara a los estratos superiores del país. Lo anterior no le impide plantear que México no podía seguir practicando un europeísmo falso el que, a su juicio, necesariamente implicaría el peligro de un descastamiento espiritual y un alejamiento de las realidades del país. Pero tampoco se le escapa que el mexicanismo exótico emergente de la revolución, con su resentimiento frente a todo lo extranjero, constituía una salida igualmente falsa. Con el agravante de que, salido de la nada, conllevaría una implícita pretensión de diseñar un futuro que supondría una negación de lo que México históricamente ha sido, aparte de representar un intento por prescindir de la cultura europea y aislar al país de todo contacto exterior.

Para Ramos una auténtica cultura mexicana no podía prescindir de la del viejo continente. Incluso más, sostiene que los mexicanos no podrán jamás descifrar los misterios de su ser sin ser alumbrados con una idea directriz que –sostiene– “solo podemos tomar de Europa”<sup>47</sup>.

México, a juicio de Ramos, debía tener una cultura “mexicana”, pero entendiendo por tal “la cultura universal hecha nuestra, que viva con nosotros, que sea

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>45</sup> *Ibíd.*

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pp. 80-81.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 94.

capaz de expresar nuestra alma"<sup>48</sup>. Para formar esa cultura el único camino posible consistiría en seguir aprendiendo de la cultura europea, en particular en lo que en ella hay de disciplina intelectual y moral.

De este modo, frente a los problemas de la cultura de su país, Ramos se deslinda tanto del europeísmo mimético como del mexicanismo exótico. Desde la descrita posición intermedia sostuvo que el problema de la cultura de su país no consistía tanto en hacer obras, sino sobre todo el formar hombres, y que para conseguir ese objetivo era necesario "primero, librar a los mexicanos de los complejos inconscientes que hasta hoy han cohibido el desarrollo de su ser verdadero"<sup>49</sup>. Con la desaparición de tales complejos, –sostuvo Ramos– "desaparecerá automáticamente el falso carácter, que, como un disfraz, se superpone al ser auténtico de cada mexicano (...) Comenzará entonces –concluye– una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará al espíritu en libertad para la conquista de su destino"<sup>50</sup>.

Digamos para finalizar que el texto de Ramos, al menos en el medio mexicano, en un comienzo no encontró gran acogida. No sólo por la profunda crítica que contiene respecto de sus connacionales, sino también porque se estimó que no poseía un carácter propiamente filosófico. Fue José Gaos el primero en reconocerle no sólo tal carácter, sino también, su importancia, sosteniendo que constituía una reflexión hecha desde el circunstancialismo y el perspectivismo de Ortega. Es decir, que constituía una reflexión sobre la circunstancia mexicana y desde su perspectiva.

## JOSÉ GAOS

José Gaos llegó a México en 1938 como consecuencia de la Guerra Civil española. A la fecha tenía ya cierto prestigio en su patria, donde fuera discípulo de Ortega. Pronto se integraría a la UNAM desempeñando actividades académicas.

Gaos, al estilo de Ortega, se sintió comprometido con la "circunstancia mexicana" y se esforzó por reflexionar desde ella. En este empeño procedió a estudiar la filosofía del país. Tal cosa desde la óptica circunstancialista de Ortega. Otra de sus actividades relevantes consistió en traducir los grandes clásicos de la filosofía a los efectos de que fueran publicadas por el Fondo de Cultura Económica que en 1934 había fundado Lázaro Cárdenas.

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 95-96.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 99.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 101.

Gaos consideró que existía cierto paralelismo entre la filosofía latinoamericana y la española. Este consistiría en su retraso respecto de la filosofía del viejo continente y su carencia de representantes al más alto nivel europeo.

Al reflexionar sobre el pensamiento latinoamericano Gaos dio un aporte decisivo a los efectos de que éste fuera reevaluado en los centros académicos y se lo convirtiera en un objeto de estudio. En esa labor, y desde una perspectiva fuertemente historicista, favoreció la elaboración de tesis doctorales sobre la trayectoria del pensamiento surgido en estas tierras, al tiempo que estimuló a sus estudiantes para que se dedicaran al estudio del mismo. En función de ello creó un seminario de historia de las ideas que permitió la emergencia de importantes figuras intelectuales, como fuera el caso de Leopoldo Zea y los miembros del Grupo Hiperión. El pensamiento latinoamericano como disciplina no habría sido posible sin su figura.

### EN TORNO A LA FILOSOFÍA MEXICANA

En el quehacer arriba referido Gaos dejó planteada la pregunta sobre la eventual existencia de una filosofía iberoamericana, cuestión que vino de la mano de un intento por perfilar los aspectos particulares y distintivos que tendría. Al respecto, —y siguiendo a plenitud a Ortega— Gaos sostuvo que “americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América”<sup>51</sup>.

Así, pues, la filosofía latinoamericana, según Gaos, consistiría en aquella reflexión hecha por latinoamericanos sobre sus propias circunstancias, planteamiento que, entre paréntesis, hará plenamente suyo su principal discípulo, Leopoldo Zea.

Gaos se preocupó de establecer en qué medida esa filosofía ya existía. En tal marco estudió la trayectoria del pensamiento en Latinoamérica y, lo que es más importante, definió criterios teóricos y metodológicos para su análisis. Según Arpini, Gaos “echó las bases teóricas y metodológicas de la Historia de las Ideas Hispanoamericanas”<sup>52</sup>. Gran parte de sus criterios sobre la materia

---

<sup>51</sup> Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*. México, Stylo, 1945, p.368. Citado en Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao, Universidad Deusto, 2004, p. 524.

<sup>52</sup> Arpini, Adriana, “El Historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas”. Arpini, Adriana (comp.). *Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - Universidad Nacional de Cuyo, 2003, p. 19.

quedaron plasmado en su libro *En torno a la filosofía mexicana*, sobre la cual a continuación haremos algunas consideraciones.

El problema central que Gaos planteó en la mencionada obra fue el referente a si existe una filosofía mexicana propiamente dicha, es decir, original. La respuesta que proporcionó a tal interrogante fue positiva, es decir, sostuvo que, bajo ciertas premisas que precisará, esa filosofía existía. A su juicio, sin embargo, habría una creencia en contrario, incluso entre los propios mexicanos. La razón de ello radicaría en la persistencia de una situación de dependencia cultural respecto de Europa, cuestión que habría impedido que se la estudiara. Y, en particular, que se escribiera su historia. Tal cosa sería fundamental pues sería la historia la que le daría su ser al pasado. En consecuencia, sería una historia de la filosofía mexicana la que constituiría a esta.

Con el fin de argumentar estas tesis Gaos en su libro aborda diferentes cuestiones, cuya explicitación, –al menos de algunas de ellas– parece indispensable a los efectos de formarse una idea sobre su pensamiento.

La primera que nos interesa destacar es su visión del quehacer historiográfico, particularmente en lo que se refiere a la historia de las ideas. La cuestión muestra su importancia no solo a la luz de la pregunta sobre la existencia de una filosofía mexicana, sino también de la existencia de un pensamiento latinoamericano.

En este punto Gaos evidencia una posición que podríamos denominar como “presentista”. Esta consiste en sostener que no hay pasado en sí, que el pasado es construido desde cada presente. Esto es, que el pasado sería una construcción de la historiografía. Dicha construcción, por lo demás, se llevaría a cabo en función de las necesidades actuales y de un proyecto futuro. Dicho de una manera ortegiana, cada circunstancia presente proporcionaría una determinada perspectiva sobre el pasado, por lo cual éste variaría de generación en generación.

Para decirlo con palabras del propio Gaos: “cada sucesivo presente, cada individuo en sucesivos presentes de su vida, ven a su manera los relativos pasados y futuros (...)”; por eso “el pasado es obra de cada uno de los sucesivos presentes en vista de los respectivos futuros”<sup>53</sup>. De allí que, concluye Gaos, “el pasado histórico no sea inmutable”<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*. Ciudad de México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, pp. 69-70.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 70.

Pero, aún más, para Gaos el pasado sería tal en la medida en que de alguna manera tenga una incidencia en el presente: de modo contrario no existiría. Dice al respecto: el pasado “no es absolutamente pasado. Porque si lo fuera no tendría realidad alguna. La realidad del pasado está en lo que, aún siendo pasado, tenga todavía de real, de presente en el presente”<sup>55</sup>.

A partir de estas premisas es que Gaos podrá argumentar que si no existe filosofía mexicana es porque no se la ha querido ver, lo que equivaldría a decir a que no se ha escrito su historia, todo ello en razón del eurocentrismo de los intelectuales mexicanos, dirá; pero de escribirse, sí existiría. “No hay filosofía mexicana (sólo) en la medida en que no hay Historia de la Filosofía mexicana”<sup>56</sup>, sostiene, en efecto.

En segundo término, –y casi como contrapartida–, el pensamiento de Gaos en la obra que comentamos evidencia, en torno a la cuestión de la historia de las ideas, un radical historicismo. Esto es, una convicción en orden a que la comprensión de cualquier conjunto de ideas es imposible sin remitirse a las concretas condiciones en las que estas surgen. “La vida es siempre concreta –sostiene al respecto– y lo es la circunstancia. De aquí que solo si hemos reconstruido previamente la concreta situación y logramos averiguar el papel que en función de ella representa, entenderemos de verdad la idea. En cambio, tomada en el abstracto sentido que siempre, en principio, nos ofrece, la idea será una idea muerta, una momia y su contenido la imprecisa alusión humana que la momia ostenta”<sup>57</sup>.

De aquí se infiere que la historia de las ideas debe ser vista como parte de la historia integralmente considerada, es decir, que debe analizárselas dentro de sus correspondientes interconexiones con el complejo societal de donde surge. Sería este complejo de factores, fechados y situados, el que, a juicio de Gaos, le daría inteligibilidad a las ideas.

Digamos, entre paréntesis, que a nuestro juicio este planteamiento –que compartimos– no es del todo coherente con las arriba mencionadas consideraciones que hace Gaos respecto de la historia, cuyo acento está puesto en la subjetividad derivada de la circunstancia presente. Mientras que, de manera contraria, el énfasis en el contexto epocal de las ideas postulado en la reflexión recién comentada tiene (o pareciera tener) su acento en la objetividad. Aquí, pues, se evidencia una contradicción a resolver.

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 20.

Una tercera cuestión sobre la que reflexiona Gaos en este texto es la que se refiere al tema de la originalidad de las ideas. Digamos, entre paréntesis, que quienes postulaban que no existiría una filosofía mexicana se basaban precisamente en este punto. Sostenían al respecto que las ideas filosóficas en México no serían originales, razón por la cual no se podría sostener que existiera una filosofía mexicana. Gaos cuestiona este razonamiento afirmando que toda originalidad es relativa y que no hay originalidad absoluta. “Filosofías absolutamente originales en relación a las anteriores no existen”<sup>58</sup> dice, en efecto. Así, —agrega— la filosofía griega es inconcebible sin el saber oriental; el pensamiento medieval sin el griego e incluso el moderno sin el medieval. Toda idea nueva es sólo relativamente nueva u original. Lo mismo sucedería con la filosofía mexicana. Tiene una originalidad, aunque sólo relativa.

En relación a esta cuestión Gaos analiza el tema de las recepciones de pensamiento por parte de los intelectuales latinoamericanos. A tales efectos usa el término “importaciones”. “¿Es posible —se pregunta— que la importación de filosofías sea un hecho histórico tan puramente receptivo, tan pasivo, que no implique ninguna actividad algo más que receptiva, por poco que lo sea, y que por ende pueda considerarse como aportativa, si quiera en grado mínimo?”<sup>59</sup>.

La respuesta de Gaos a esta interrogante postula que en la importación de ideas filosóficas siempre habrá algo de creación. Desde ya porque quien procede a importar vive en una particular circunstancia histórica, la cual marcará el modo en que profesará el corpus de pensamiento importado, condicionará la interpretación que hará del mismo y las funcionalidades que le dará. Gaos distingue distintos tipos de importaciones. Pero lo más relevante es que propone sobre el punto una serie de conceptos, como son los de “importación aportativa”, “importación selectiva”, “externa”, “interna”, “con espíritu metropolitano” o “con espíritu colonial”. La primera, la importación aportativa, —dice— implica que el pensamiento que se importa queda sujeto a ulteriores desarrollos de acuerdo a las realidades nacionales. Supone, por tanto, un rol activo y creador, dando lugar a una originalidad relativa. Mientras que las importaciones selectivas implicarían una decisión sobre cuáles corpus de pensamiento importar y cuáles no, cuestión que también le otorgaría a quienes proceden a hacerla un rol activo y creativo. Poniendo como ejemplo la obra de varios filósofos mexicanos que analiza, Gaos concluye en que las “importaciones de filosofía en México han sido aportativas” y, por tanto, que suponen una originalidad relativa.

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 48.

En base a todas las precisiones conceptuales que ha hecho, esto es, a su presentismo, a su radical historicismo, y desde su concepción sobre la originalidad relativa de las “importaciones aportativas”—, es que Gaos aborda el tema relativo a la existencia de una filosofía mexicana. Y de rebote, —diríamos de nuestra parte—, proporciona elementos teóricos y metodológicos útiles a los efectos de pensar sobre la posible existencia de un pensamiento latinoamericano.

Las conclusiones a las que llega sostienen que la filosofía mexicana existe, pero a condición de que: 1) nos libremos del prejuicio eurocentrista que afirma lo contrario y que considera que toda verdadera filosofía es europea; 2) que entendamos que, pese a que opera mediante importaciones, la filosofía mexicana, como cualquiera otra, posee una originalidad relativa. Ello por cuanto tales importaciones han sido aportativas “en grado no inferior al de otras muchas filosofías que figuran en la historia de la Filosofía (...) por sus relativas aportaciones a la filosofía universal”<sup>60</sup>; 3) que se requiere escribir su historia para convertirla en una realidad palpable; y 4) que esta escritura tendrá que hacerse desde las actuales circunstancias latinoamericanas, reflejando sus problemas, necesidades y su correspondiente perspectiva de futuro.

### **A MODO DE CONCLUSIÓN: LA FACTIBILIDAD DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO**

A nuestro juicio, a modo de conclusión, se puede decir que los expuestos criterios metodológicos y epistemológicos sentados por Ortega, asumidos por Ramos, y desarrollados por Gaos, son del todo aplicables al estudio del pensamiento latinoamericano en general. A partir de tales criterios al menos podrían hacerse las siguientes afirmaciones:

1. Que el pensamiento auténtico es aquel que se hace desde las circunstancias propias, lo cual, a su vez, condiciona una determinada perspectiva del mundo.
2. Que (al modo ortegeano) se puede afirmar que un pensamiento latinoamericano que supere sus tradicionales tendencias miméticas, equivale a decir latinoamericanos pensando sus circunstancias con una perspectiva propia.
3. Que se debe admitir que un Pensamiento Latinoamericano tal existe, aunque no siempre se haya reconocido su existencia y la solidez de sus supuestos epistemológicos.

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 53.

4. Que dicho pensamiento tiene relativas cuotas de originalidad.
5. Que, sin embargo, hay que hacer su historia para constituirlo.
6. Que para ello hay que comprenderlo como parte de la historia de Latino-América, o, lo que es lo mismo, que hay que reconocer su historicidad.
7. Que tal cosa es sólo posible desde nuestras actuales circunstancias latinoamericanas, y no desde las europeas; y, por tanto, desde nuestros problemas contemporáneos y en vistas a un proyecto de futuro.
8. Que el desafío consiste en asumir los criterios señalados.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arpini, Adriana, "El Historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas". Arpini, Adriana (comp.). *Estudios de Historia de las Ideas Latinoamericanas*. Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales - Universidad Nacional de Cuyo, 2003.
- Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao, Universidad Deusto, 2004.
- Corvalán Marquez, Luis, "Emancipación intelectual y unidad latinoamericana en el pensamiento de Pedro Henríquez Ureña". *Cuadernos del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Playa Ancha*. N° 18. 2011.
- Devés, Eduardo, *El pensamiento Latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2004.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*. Ciudad de México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.
- Ortega y Gasset, José, *Obras Completas*. Tomo I. Madrid, Revista de Occidente, 1963.
- Ramos, Samuel, *Perfil del hombre y la cultura en México*. Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe, 1952.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México, Ed. Siglo XXI, 1978.
- Zea, Leopoldo, *El Pensamiento Latinoamericano*. México, Ed. Ariel, 1976.