

ORTEGA EN MÉXICO: TRIBUTO A SAMUEL RAMOS

En junio de 1959, México perdió dos de sus tres más grandes filósofos contemporáneos: primero, Samuel Ramos, y luego, el incomparable José Vasconcelos. (El tercero, Antonio Caso, había muerto en 1946.) Ramos, que era el más joven de los tres (había nacido en 1897, en Morelia, Michoacán), no sólo difería filosóficamente de los otros dos, sino que todo su temperamento chocaba con el de ellos, particularmente con el de Caso, su profesor de filosofía en la Universidad de México. Si dividimos a los filósofos en dos grandes clases —especulativos y críticos—, Ramos pertenecía decididamente a los críticos, mientras que Caso y Vasconcelos pertenecían a los especulativos. Esta diferencia de temperamento se refleja con precisión en sus respectivos maestros de filosofía. Mientras que para Caso y Vasconcelos el filósofo maestro era el francés Henri Bergson, para Ramos era el español José Ortega y Gasset. Y aunque Bergson y Ortega se asemejaban en algunos aspectos técnicos (ambos eran neovitalistas en filosofía), con todo, no podía haber dos filósofos contemporáneos de mentalidad tan diferente. Bergson era el filósofo del “*élan vital*”, Ortega el filósofo de la “*razón vital*”.

Dejando a un lado, por esta ocasión, los esfuerzos intelectuales de la generación actual de filósofos mexicanos, podemos decir que la obra filosófica de la primera mitad del siglo xx en México ha sido, en términos generales, el producto de dos generaciones de pensadores: la del Ateneo (o del Centenario) y la de Contemporáneos. Mientras Caso y Vasconcelos fueron los voceros y guías filosóficos de la primera generación, Ramos representó el mismo papel en la segunda. El mismo Ramos tenía plena conciencia de la parte que le correspondía en el pensamiento mexicano contemporáneo y, de hecho, lo asentó en letras de molde al final de su libro *Historia de la filosofía en México*, que apareció en 1943. Escuchemos cómo registra el vocero de la generación de Contemporáneos su reacción frente a sus predecesores, los ateneístas, y cómo recapitula con nitidez la influencia de Ortega en México:

“Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el anti-intelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y en el primero de ellos, las *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital*. Por otra parte, a causa de la Revolución, se había operado un cambio espiritual que, iniciado

por el año 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos, desde el Ministerio de Educación, había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se emprendían en esta dirección. Entretanto, la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo porque ella ha pretendido siempre colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el *Tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional." ¹

Resulta claro por esta cita que la generación de Ramos encontró la solución de sus problemas intelectuales y espirituales en las dos doctrinas, conectadas entre sí, que constituyen la filosofía general de Ortega, a saber, el "perspectivismo" y el "raciovitalismo". Estas doctrinas se encuentran formuladas en los dos libros principales de Ortega mencionados por Ramos: *Meditaciones del Quijote* (1914) y *El tema de nuestro tiempo* (1923). He aquí, *in nuce*, la propia versión de Ramos acerca de esas doctrinas:

"Cada individuo tiene un mundo concreto como parte de su existencia, que es la única ventana de que dispone para asomarse al mundo en general. Quiero decir que lo que cada sujeto conoce mejor que cualquier otro es el paisaje natural en que vive, la sociedad, el país a que pertenece. Estas cosas las conoce desde dentro, por decirlo así, porque son la mitad de sí mismo, está vitalmente fundido con ellas. Estos objetos concretos tienen que ser por fuerza las instancias particulares que den vida y color a sus conceptos genéricos del Universo, la humanidad o la sociedad. Pese al valor objetivo de las ideas, que es independiente del espacio o del tiempo, al pensarlas tenemos que referirlas, queramos o no, al círculo de nuestras experiencias inmediatas. Esto es, sin duda, una limitación de nuestro conocimiento, pero también, por otro lado, una ventaja, la de descubrir en el mundo algo que los demás no podrían nunca ver." ²

Este párrafo de *Hacia un nuevo humanismo* (1940) es importante porque indica no sólo en qué medida Ramos es deudor de Ortega, sino, lo cual es igualmente significativo, cuánto difiere de su mentor español. Ante todo, el discípulo mexicano tiene demasiado presente el gran hallazgo intelectual

¹ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México, 1943, pág. 149.

² Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, La Casa de España en México, 1940, pág. 40.

de Locke acerca de la limitación del conocimiento humano para suscribir la absurda proposición de Ortega de que "la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, *todas ellas igualmente verídicas y auténticas*".³ Pues, si tal fuera el caso, ¿cómo podría semejante concepción igualitaria de la verdad explicar los errores o, en lenguaje perspectivista, las perspectivas *distorsionadas*, ilusorias y engañosas? Según Ortega, el error es orgullo *intelectual*: la única perspectiva *falsa* es la que "pretende" ser la única *verdadera*. Este es, sin duda, el error humano fundamental, pero hay otros errores no tan fundamentales que deja sin explicación el perspectivismo orteguiano. En cualquier caso, una teoría del conocimiento que no puede explicar satisfactoriamente el error, tampoco puede explicar la verdad.

Ortega sostiene con vigor que su posición filosófica es la única salida de la antinomia más importante heredada del conflicto de la filosofía moderna entre "el absolutismo racionalista" —que niega "la vida espontánea" a expensas de "la pura razón"— y "el relativismo" —que padece del defecto contrario.⁴ Pero su afirmación se encuentra viciada por una confusión acerca de la denotación de la verdad. Por un lado, si la verdad se refiere a hechos, por ejemplo a cierto paisaje de la naturaleza, el perspectivismo resulta muy cuestionable como teoría epistemológica. Por otro lado, si la verdad se refiere a valores, digamos a cierta pintura de un paisaje, el perspectivismo es, por lo contrario, muy digno de crédito. En otras palabras, el perspectivismo carece de sentido como teoría de la verdad *fáctica*, pero tiene sentido como teoría de la verdad *axiológica*. Consideradas desde la vertiente subjetiva (o humana) de la situación, las verdades acerca de valores no son *literalmente* —en contraposición a las verdades acerca de hechos— más que "perspectivas" o "puntos de vista"; con todo, no son perspectivas de lo que es en el sentido de *existente*, sino de lo que es en el sentido de *valente*.

La razón de mi doble valoración del perspectivismo orteguiano estriba en que los juicios de valor, por referirse a objetos susceptibles de *preferencia*, están mucho más sujetos a variaciones individuales que los juicios de hecho. Puesto que estas variaciones a menudo se deben a diferencias sinceras de opinión —por no mencionar el proverbial *de gustibus non disputandum*—, nuestras perspectivas de valores culturales pueden ser igualmente "auténticas", aunque no todas "igualmente verídicas" necesariamente. Ahora bien, lo notable de Ortega, como *perspectivista vitalista*, es la astucia con que explota en propia ventaja la positiva desventaja inherente a la relatividad de nuestros juicios de valor, cuando emprende un análisis comparativo de las distintas culturas del mundo, pasadas, presentes y futuras.

La implicación cultural del perspectivismo de Ortega es, evidentemente,

³ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 8ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1955, pág. 101; cursivas nuestras.

⁴ *Ibid.*, pág. 38.

que no hay pueblos escogidos de la cultura, mucho menos de Dios. Por consiguiente, del mismo modo que “una perspectiva china —explica Ortega— está tan justificada como la perspectiva occidental”,⁵ así también una perspectiva *española* de la vida está “tan justificada” como otra inglesa o norteamericana. Aunque Ortega no tenía mucha fe en la democracia política (como aristócrata intelectual de corazón, no podía aguantar al “hombre-masa”), en todos sus escritos abogó por un igualitarismo *cultural*. ¿Por qué? Porque como “animador” de su generación (llamada, siguiendo a Azorín, “la generación del 98”), no podía dejar de sentir la necesidad de contrarrestar la actitud derrotista que prevalecía en su propio país a principios del siglo —resultado, en parte, de la guerra de Cuba. Con todo —y ésta es una pregunta embarazosa—: ¿habría sido Ortega tan magnánimo respecto, digamos, de la cultura china, de haber vivido durante el llamado “siglo de oro” español? No está claro cuál hubiera sido su respuesta como perspectivista, pero ése es justamente el inconveniente de su posición filosófica: hace que la verdad varíe indebidamente según las “circunstancias”. Pues, suponiendo que el tolerante criterio cultural de Ortega fuera válido en *cualquier* tiempo o lugar, ¿acaso tendría alguna diferencia para su validez moral el sostenerlo en una época o en otra? De cualquier manera que Ortega contestara a la pregunta, se encontraría en aprietos desde un punto de vista lógico. Si responde que una perspectiva tolerante de la cultura siempre *es* válida, su respuesta es “utópica” de acuerdo con su teoría; y si responde que tal perspectiva *no es* siempre válida, su respuesta es provinciana. Así, el perspectivismo orteguiano resulta, pese a sus protestas en contrario, un nuevo nombre (el término se remonta a Gustav Teichmüller) para una vieja manera de pensar: relativismo. La única diferencia entre uno y otro es que el perspectivismo es un relativismo vuelto optimista. Mientras el relativismo tradicional sostiene que todas nuestras perspectivas son igualmente *falsas*, por razón de que ninguna de ellas es la verdad absoluta, el nuevo relativismo de Ortega sostiene, por la misma razón, que todas son igualmente *verdaderas*. Por fin, aunque seamos los primeros en admirar a Ortega por su tolerancia cultural, hay algo de derrotista y un tanto de patético en su alegato en favor de una comprensión intercultural, gracias a la que había esperado salvar a España del olvido.

Estos comentarios críticos míos acerca del perspectivismo orteguiano los he introducido con un propósito en mente: como advertencia de que Ramos, el discípulo, escapa al predicamento epistemológico de su maestro. ¿Cómo? ¡Evitando del todo el problema epistemológico! Al asumir en toda su obra, sin ponerla en cuestión, una teoría realista del conocimiento, Ramos no está interesado en el perspectivismo *per se*. Su único interés en la doctrina radica en sus orientaciones específicas sobre la naturaleza de la misma filosofía y en sus implicaciones culturales.

⁵ *Ibid.*, pág. 157.

En el último capítulo de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega afirma categóricamente que la "manera de pensar" perspectivista "lleva a una reforma radical de la filosofía".⁶ Ramos cita ese párrafo con aprobación, explotándolo naturalmente para sus propios propósitos. Pero, antes de destacar cómo logra esto concretamente, ¿cuál es exactamente la "reforma radical" orteguiana de la filosofía? Con una palabra de Scheler, transformar la filosofía, de metafísica (en el sentido tradicional), en "meta-historia". En contraste con la concepción tradicional de la filosofía, que considera al filósofo como "el espectador" de cosas eternas —*sub specie aeternitatis*—, la concepción orteguiana lo considera como "el espectador" de cosas temporales —*sub specie instantis*. El padre de Ortega era periodista y su hijo José debió haber aprendido de él a filosofar como tal —siempre alerta a las novedades cotidianas de nuestro tiempo. Ramos aprueba cordialmente este estilo de filosofar sobre la marcha y, en su primer libro, *Hipótesis* (1928), alaba positivamente a Ortega por ello: "Para encontrar que el enlace natural de una teoría filosófica con la vida es el pequeño suceso banal, es ante todo necesario no ser profesor de filosofía sino, como Ortega y Gasset, filósofo en todos los instantes de la existencia."⁷ En consecuencia, no resulta sorprendente que el perspectivismo orteguiano conduzca a Ramos y a su generación a "la historicidad de la filosofía".

Para justificar su búsqueda generacional de "una filosofía nacional", Ramos argumenta de modo análogo a Ortega: puesto que 1) el "mundo" del mexicano no es el mismo que el "mundo" del europeo; 2) cada pueblo "es un órgano insustituible para la conquista de la verdad"; 3) cada pueblo "ha gozado su congrua proporción de la verdad"; 4) cada pueblo es "un punto de vista esencial", y 5) una perspectiva mexicana está "tan justificada" como otra europea —se sigue entonces que una filosofía nacional no sólo es posible en México, sino incluso necesaria para alcanzar "la verdad integral".⁸ La moraleja del argumento de Ramos es, pues, perfectamente clara: ¡Mexicano, anda y haz lo mismo, esto es, filosofa! En suma, así como "Ortega defiende su derecho a hacer su filosofía propia, desde un punto de vista personal y bajo la perspectiva de España",⁹ así su discípulo mexicano defiende a su vez su propio derecho a hacer lo mismo desde un punto de vista *mexicano*. Al cabo, si hay un "logos del Manzanares" para un español de Madrid, ¿por qué no habría también un logos del Pátzcuaro para un mexicano de Michoacán?

Lo más notable que Ramos parece haber aprendido de Ortega es que ser un filósofo *al día* significa ser un *psicólogo* a escala nacional. Según el filósofo de Madrid, para comprender históricamente cualquier situación hu-

⁶ *Ibid.*, pág. 99.

⁷ Ramos, *Hipótesis*, Ed. de Ulises, México, 1928, pág. 73.

⁸ Ortega, *op. cit.*, págs. 88, 98, 100, 104, 157.

⁹ Ramos, *Historia de la filosofía en México*, pág. 150.

mana lo único que hay que hacer es explicar cómo surge de una situación previa por una "necesidad psicológica".¹⁰ Este criterio psicológico es aplicado por Ramos a los fenómenos culturales y constituye, como vamos a verlo, la base de todo lo que considera original en su obra. Incidentalmente, a propósito de padres otra vez, el padre de Ramos era un médico que ejercía en la pintoresca Morelia; y el propio Samuel estudió de joven medicina en la ciudad de México durante tres años, antes de renunciar a ella por una carrera literaria. Resulta obvio de sus intereses ulteriores que, de haber completado su educación médica, hubiera abrazado probablemente la psiquiatría. Aun así, sin grado en medicina, nuestro autor mexicano solía gustar de hacer incursiones en el psicoanálisis.

Ramos veía en su obra intelectual en conjunto una contribución a "*la filosofía de la cultura mexicana*".¹¹ En su libro sobre la historia de la filosofía en México, refiere cómo recogió la idea clave de las *Meditaciones del Quijote* de Ortega —"Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo"—¹² como "una norma que aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía. La meditación filosófica podría muy bien servir a la definición de la circunstancia mexicana, a la determinación de lo que es o puede ser su cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de nuestra historia y la forma en que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano. Con estos propósitos el autor publicó en 1934 un libro titulado *El perfil del hombre y la cultura en México*, en el que se intentaba por primera vez explorar filosóficamente el pasado histórico de México a fin de explicar y aclarar los rasgos específicos de su vida presente que pudieran constituir una especie de caracterología del mexicano y su cultura. El autor consideraba indispensable esta investigación previa, para fundar sobre datos positivos los ideales de la futura vida mexicana".¹³

Excepto en un punto —por desgracia el más importante— este párrafo autobiográfico es un excelente resumen del tema del libro más popular de Ramos. En cuanto a la excepción, puede exponerse brevemente así: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) no es una investigación filosófica de la cultura mexicana, sino una investigación psicológica. El libro intenta de hecho un "psicoanálisis del mexicano",¹⁴ aplicando, de modo un tanto amateur, "las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano", especialmente su idea "del sentido de inferioridad".¹⁵

¹⁰ Ortega, *op. cit.*, pág. 25.

¹¹ Ramos, *Historia de la filosofía en México*, pág. 153.

¹² Ortega, *Meditaciones del Quijote*, 2ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1921, pág. 35.

¹³ Ramos, *Historia de la filosofía en México*, pág. 153.

¹⁴ Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 2ª ed., Ed. Robredo, 1936, pág. 76.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 73.

Ramos sostiene que el alma mexicana ha padecido por décadas de “un sentimiento de inferioridad” que nació originalmente de la terrible conmoción que sufrieron los mexicanos al ponerse en contacto con la cultura europea y al descubrir que su propio mundo era notablemente pobre en comparación con el europeo. Para aliviar el consiguiente sentimiento de “depresión”, los mexicanos, especialmente en el siglo pasado, llegaron a adquirir el hábito de imitar ciegamente la cultura europea —hábito que, por más vicioso que fuera, ha servido de “mecanismo psicológico de defensa”. Las consecuencias de semejante “imitación” —se concluye— han sido desastrosas para todos los aspectos de la cultura mexicana.

Nuestro autor propone su “teoría del mimetismo mexicano”¹⁶ para explicar, tanto la ausencia en su país de una cultura mexicana genuina, como la presencia de las principales dificultades sociales y políticas de la historia mexicana. Dado este diagnóstico psicoanalítico del padecimiento mexicano, la cura propuesta para “la salvación de México” resulta del todo obvia: ¡Mexicanos, sed vosotros mismos! Es decir, *sed mexicanos* —lo cual no es ni mexicanistas (a la azteca), ni europeístas (a la criolla). Es importante señalar, de paso, que la propuesta de Ramos de enfrentarse a esa condición del alma mexicana no está motivada por un estrecho concepto nacionalista. De hecho, en opinión de Ramos, “el plan de crear un mexicanismo puro” es estúpido y simplemente no podría realizarse en un país como México que, pese a su numerosa población india, posee “el sentido europeo de la vida”.¹⁷

El “esfuerzo de introspección nacional”¹⁸ de Ramos, pronto trae a la mente el correspondiente esfuerzo de Ortega en *España invertebrada* (1922) —un libro que debió haber inspirado a Ramos hacer por México lo que su mentor había intentado por España. En efecto, el *Perfil* (nótese el término orteguiano en el mismo título de la obra) de nuestro autor, al compararlo con *España invertebrada*, podría haberse intitulado *México mímico*. Incidentalmente, es extraño que Ortega no esté mencionado ni una vez en el *Perfil* y, en cambio, la parte filosófica de la obra, psicoanalíticamente orientada, acepte en principio su doctrina de “la razón vital” para solucionar “la antinomia entre vida y cultura”;¹⁹ la única modificación que su discípulo mexicano introduce en la misma doctrina es llamarla, con mayor propiedad, “cultura viviente”.²⁰ Y, cualquiera que sea nuestra opinión acerca del *Perfil* en cuanto obra filosófica, no hay duda de que su autor tuvo el suficiente valor de increpar a sus conciudadanos y de incitarlos a lograr la madurez en adelante. Y por esta inusual demostración de valor, Ramos merece, por cierto, nuestra mayor admiración.

¹⁶ *Ibid.*, págs. 12-13.

¹⁷ *Ibid.*, págs. 101, 103.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 148.

¹⁹ Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, pág. 96.

²⁰ Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, pág. 155; cursivas nuestras.

Hemos hecho notar que el *Perfil* de Ramos *no* es una investigación filosófica de la cultura mexicana, pese a que su autor así lo pensó. ¿Por qué? La razón es bastante simple. Dada la naturaleza entrañablemente universalista de la filosofía misma, una filosofía de la cultura mexicana en cuanto tal no es posible. De seguro, puede escribirse, digamos, una *psicología* de la cultura mexicana, como lo hace Ramos, pero no puede escribirse, en sentido estricto, una *filosofía* de esa cultura. En otras palabras, una filosofía de la cultura mexicana, para ser realmente tal, ha de ser con necesidad lógica una filosofía de la *cultura*, sin atribuirle nacionalidad alguna. El único objeto legítimo de investigación para un análisis filosófico de la cultura es la cultura humana misma —la cual no tiene por componente esencial nacionalidad particular alguna. Esto conduce al dilema con que se enfrentaron Ramos y quienes en México piensan como él.

Como hijo de la Revolución mexicana de 1910, Ramos ansiaba “una filosofía nacional” para su país; pero, como filósofo, no podía desarrollarla; resultado claro: lo que prácticamente hizo en el *Perfil* fue psicología acerca del alma mexicana. Este dilema es evidente en su propio comentario al libro y nosotros nos limitaremos a destacarlo, usando letras cursivas.

“En aquel libro —dice Ramos— terminaba afirmando que la obra más urgente de la cultura mexicana era la plena realización *del hombre*, la cabal integración de su personalidad *como mexicano*.”²¹ Sin embargo, la mejor prueba del dilema de nuestro autor se encuentra en un libro posterior (ya citado), *Hacia un nuevo humanismo* (1940), cuyo subtítulo es *Programa de una antropología filosófica* y cuyo modesto fin consiste en presentar un “concepto de humanismo” según la orientación más de Max Scheler y de Nicolai Hartmann que de Ortega —concepto, por otra parte, ya anticipado en una obra anterior, intitulada *Más allá de la moral de Kant* (1938).

En ese libro sobre el *Nuevo humanismo*, Ramos observa que “la aspiración de la antropología filosófica es obtener una idea del hombre como totalidad. El repertorio de las diversas concepciones históricas del hombre corresponde a una serie de tipos empíricos de número limitado, que no se pueden erigir cada uno en representación de todo el género humano. Justamente la antropología pretende llegar a una idea supra-histórica y supra-empírica que sólo retenga las notas que pueden convenir a cualquier hombre independientemente de sus determinaciones temporales y particularidades empíricas”.²² Aunque Ramos no tiene presente el dilema que heredó originalmente del perspectivismo orteguiano, afortunadamente en realidad lo resuelve *de facto*, aunque no *de jure*, en sus últimos escritos, en donde ataca la deshumanización del hombre en la civilización moderna y defiende “la realización del hom-

²¹ Ramos, *Historia de la filosofía en México*, pág. 153; cursivas nuestras.

²² Ramos, *Hacia un nuevo humanismo*, pág. 72.

bre integral".²³ En fin, el mejor crítico del antiguo historicista Ramos, el de "la filosofía de la filosofía", es el nuevo humanista Ramos.

Si bien *El perfil del hombre y la cultura en México* es el libro más decepcionante desde un punto de vista filosófico, creo que su libro más positivo es *Veinte años de educación en México* (1941). Este pequeño volumen trata, de primera mano y con amenidad, de los problemas y sistemas educativos en México, desde la reforma de la educación efectuada por Vasconcelos al principio de la segunda década del siglo. Ramos sólo tiene alabanzas para "la magna reforma educativa de Vasconcelos", ya que estaba animada de "una comprensión profunda de las necesidades del pueblo mexicano".²⁴ Su única queja es que a Vasconcelos no se le concedió el tiempo suficiente para completar su tarea nacional como Ministro de Educación. Respecto de esto habría que señalar que, aunque posteriormente no mostró simpatía por el "romanticismo filosófico" de Vasconcelos, Ramos simpatizó plenamente con los esfuerzos del primer Vasconcelos por promover los ideales de la Revolución mexicana. Ramos concede particular atención al énfasis que puso Vasconcelos en "la educación estética"²⁵ en las escuelas mexicanas —énfasis que había de obtener frutos nacionales e internacionales en las grandes contribuciones mexicanas a la pintura mural. Y, a propósito del renacimiento de las artes en el México contemporáneo, tres de las obras de Ramos están dedicadas al campo de la estética: *El caso de Strawinsky* (1929), *Diego Rivera* (1935) y *Filosofía de la vida artística* (1950). No hemos podido localizar un ejemplar del primer libro. En cuanto a los otros dos, revelan la misma calidad superior de sobriedad en el análisis que se encuentra, en grado eminente, en su volumen sobre la educación mexicana.

En mi libro sobre la filosofía actual en México, *La formación de la mentalidad mexicana* (1954), llamo a los discípulos mexicanos de Ortega "neoor-teguianos".²⁶ Hay dos razones para usar de ese membrete. Una es que la influencia de Ortega en México ha tenido un doble carácter: directo e indirecto. Directamente, Ortega ha influido en el pensamiento mexicano contemporáneo, como filósofo por propio derecho. (Testimonio: su efecto en el propio Ramos.) Indirectamente, la inmensa obra de Ortega, como editor de la *Revista de Occidente* y como director de Espasa-Calpe, hizo asequibles en ediciones españolas las importantes contribuciones de la filosofía alemana contemporánea —obra en parte responsable del interés, dominante en México, por el existencialismo como filosofía. (Testimonio: el impacto de esa obra editorial en Ramos.) Pero la segunda razón de haber llamado a los dis-

²³ *Ibid.*, pág. 154.

²⁴ Ramos, *Veinte años de educación en México*, Imprenta Universitaria, México, 1941, págs. 79, 20.

²⁵ *Ibid.*, pág. 23.

²⁶ Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana*, trad. de Edmundo O'Gorman, El Colegio de México, 1954, pág. 166.

cíbulos mexicanos de Ortega *neoorteguianos*, y no *orteguianos*, es más importante, y voy a concluir este tributo a la memoria de Ramos, exponiéndolas.

Escribiendo en cuanto historiador mexicano de la filosofía en México, Ramos nos cuenta que el "iniciador" de "la difusión de las ideas de Ortega en México"²⁷ fue José Romano Muñoz, el miembro de la generación de Contemporáneos, mayor que él. Con todo, lo que Ramos no nos dice al respecto en su obra es aún más importante que lo que nos dice, a saber, cuáles fueron las ideas de Ortega que los pensadores mexicanos *no* asimilaron por influencia del pensador español. Esto es extremadamente importante porque filosóficamente existen, en realidad, dos Ortegas; y sólo uno de ellos arraigó en suelo filosófico de México. Los dos Ortegas son: 1) el frívolo intelectual que gusta del "sentido deportivo y festival de la vida",²⁸ y 2) el hombre serio que tiene conciencia de que la vida humana es, en el fondo, "preocupación".²⁹ De las dos facetas de Ortega —la ligera y la seria—, hay que poner en el crédito de sus discípulos mexicanos que nunca tomaron en serio la faceta ligera. Los mexicanos, como los españoles, son demasiado sensibles al significado de las corridas de toros para simpatizar con "el sentido deportivo y festival de la vida". Por otra parte, mucho tiempo me ha tenido perplejo por qué otro famoso español, contemporáneo de Ortega aunque de mayor edad, Miguel de Unamuno —quien estaba imbuido de un "sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos"—, ha sido tan descuidado en los círculos filosóficos mexicanos.

Cualquiera que sea la explicación de este indebido descuido de Unamuno en México, el propio Ramos tuvo algún vislumbre del lado dramático o trágico de la vida, a lo largo de sus obras. Esta nota trágica, dé modo curioso, aparece con mayor fuerza en su primer libro, *Hipótesis*, publicado en 1928 cuando aún contaba unos veinte años. Refiriéndose en uno de los ensayos del libro a Giovanni Papini como "al filósofo trágico", Ramos hace el siguiente comentario sobre el pragmatista italiano: "Papini era religioso desde el comienzo de sus aventuras espirituales. Era un hombre sediento de fe, pero que no podía creer. Su tragedia consistió en el choque entre una gran necesidad de fe y un enorme poder crítico que lo hundía constantemente en la duda."³⁰

En este penetrante comentario sobre Papini, nuestro neoorteguiano mexicano captó notablemente en qué consiste, según creo, la esencia de la tragedia, a saber, el conflicto entre *bienes en competencia* en la vida y no —como se sostiene tradicionalmente— el conflicto entre bien y mal. Es, en

²⁷ Ramos, *Historia de la filosofía en México*, pág. 151.

²⁸ Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, pág. 91.

²⁹ Ortega, *Triptico*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1941, págs. 130-132.

³⁰ Ramos, *Hipótesis*, pág. 59.