

El orteguismo en la encrucijada del
transtierro. Algunas notas sobre la presencia
y divergencias del pensamiento de Ortega y
Gasset en la filosofía latinoamericana y
mexicana

Orteguism at the crossroads of exile. Some notes on
the presence and divergences of Ortega y Gasset's
thought in Latin American and Mexican
philosophy

Vicente de Jesús Fernández Mora
Universidad de Huelva
vicente.fernandez@ddi.uhu.es

Resumen

Pretendemos con este texto explorar la presencia y función, a veces problemática y contradictoria, del pensamiento orteguiano y de algunos de los conceptos fundamentales de su circunstancialismo, en su trasvase directo –vía sus reflexiones argentinas– o su trasplante críticamente mediado –vía México–, a tierras americanas. La relevancia en la promoción y justificación del pensamiento filosófico latinoamericano moderno y actual de las ideas orteguianas adquieren especial interés cuando son indagadas en los años cruciales del inicio del destierro español en México.

Palabras clave: filosofía mexicana; exilio; circunstancialismo; historia de las ideas.

Abstract

The aim of this text is to explore the presence and function, sometimes problematic and contradictory, of Orteguian thought and of some of the fundamental concepts of his circumstantialism, in his direct transfer –via his Argentinean reflections– or his critically mediated transplantation –via Mexico– to American soil. The relevance of Orteguian ideas in the promotion and justification of modern and current Latin American philosophical thought acquires special interest when they are investigated in the crucial years of the beginning of the Spanish exile in Mexico.

Key words: Mexican Philosophy; exile; circumstantialism; history of ideas.

1. Presencia de Ortega y Gasset en América Latina y la tentativa argentina

Afirmaba en 1983 la hija del insigne filósofo español, Soledad Ortega, que «la influencia de José Ortega y Gasset en el mundo cultural de Iberoamérica, en el desarrollo de su pensamiento filosófico y hasta en el lenguaje literario, es un hecho sobradamente conocido y comentado» (1983: 5). Esta influencia ha sido profusamente comentada por algunos de los propios protagonistas de este legado en tierras americanas en sus primeras generaciones, cuando críticamente han reconocido que el orteguismo era valedero y utilizable para los propósitos de salvación de la circunstancia latinoamericana, si ciertos aspectos sorteaban las propias limitaciones que el autor les había impuesto. La prolongación del orteguismo en América reviste incumbencia directa, como es sabido, en lo tocante a la cultura y el pensamiento argentinos, por cuanto en general las menciones explícitas que Ortega dirige al tema americano, tanto en lo referido a comentarios sobre la vida cultural americana o sobre su propia experiencia e impresiones en sus estancias allí, como en sus controvertidas abstracciones hegelianas, están relacionadas

en buena medida con este país, motivadas por sus tres viajes y su conocimiento directo o indirecto del mismo. Soledad Ortega de nuevo reconoce que, desde el primer viaje en 1916 a Buenos Aires, «queda marcada la vida del escritor por la experiencia americana que supone primordialmente una repentina y tonificante ampliación de su horizonte» (1983: 6).

En 1930, refiriéndose a su segunda presencia en Argentina entre los años de 1928 y 1929, el propio filósofo afirmaría que «yo debo, ni más ni menos, toda una porción de mi vida –situación, emociones, hondas experiencias, pensamientos– a ese país [...] se trata de que debo una parte sustancial de mí mismo, de mi vida, a la Argentina» (Gómez-Martínez, 1983: 131). No obstante estas enfáticas afirmaciones, el hispanoamericanismo orteguiano es tema complejo y sujeto a polémica, pues, entre otras razones, no parece haber sido nunca de interés central para el autor (Kozel, 2012: 363).

Su primer contacto con Argentina se produce en 1916, para impartir unas lecciones invitado por la Institución de Cultura Española, a partir de este momento, «Ortega –siguiendo la idea de Zamora Bonilla– se hace americano» (Bonilla, 2016); lo que equivale a decir que su circunstancia, desde el Guadarrama, se americaniza, y entrevé entonces las potencialidades de salvación fraterna de una comunidad cultural y lingüística española ensanchada a toda la región hispanoamericana, en la cual España no sería sino una

provincia más. Hispanoamérica, como comunidad de intención y de sentido, habría de realizar en el Nuevo Mundo, dice el Ortega más criollo, «lo mejor de las aspiraciones europeas, pero no para ejecutar aquí una copia de modos ajenos de vivir y de pensar, sino para alcanzar la consumación universal de un proyecto humanista» (Aras 2011: 26).

Sin embargo, según la tesis de los dos europeísmos de Ortega del uruguayo Arturo Ardao, su visión de América a partir de 1922 se abisma a la sombra de un proyecto europeísta que renuncia al sueño de constituir una unión cultural entre los pueblos de habla española. Dice Ardao que «el que hemos llamado segundo europeísmo de Ortega, con su programa de la unión de Europa, obvio es que no comprendía, que no podía comprender, a Hispanoamérica» (2009: 233). Si, recién llegado a España de ese primer viaje, en el prólogo al tomo segundo de *El Espectador*, de 1916, anuncia, con triunfalista pronóstico, una nación mayor hispana conformada con y hacia la hermandad americana, y defiende que «en el último siglo, y gracias a la independencia de los pueblos centro y sudamericanos, se ha preparado un nuevo ingrediente presto a actuar en la historia del planeta: la raza española, una España mayor, de quien es nuestra península sólo una provincia» (Ardao, 2009: 211); ya para 1930, en *La rebelión de las masas*, afirmará que «Con los pueblos de Centro y Sudamérica tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común, y, sin

embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa que, por lo visto, es lo esencial: el futuro común» (Ortega, 2004: 208). El paralelismo sintáctico y léxico de ambas afirmaciones es, en su antagonismo semántico, tan notorio, como para podernos permitir entresacar de ello un acusado vuelco ideológico, al menos en el tema americano, que quizá pudiera vincularse, no automática ni esquemáticamente, a las derivas aristocráticas, elitistas o incluso antidemocráticas con que ha sido tachado su liberalismo burgués.

Asimismo, y siguiendo las sugerencias del profesor Lucia García, pudiéramos pensar que la etapa americanista de Ortega fungió casi como un paréntesis de un ideal europeísta permanente, que si bien pudiera haber trascendido por alguna etapa de latencia, nunca abandonó a Ortega como proyecto político íntimamente vinculado con la salvación de España: «Entendemos por latencia europea [...] al estado de ocupación del pensamiento del autor sobre dicha realidad a lo largo de su vida [...] la preocupación sobre dicha concepción en el propio pensamiento orteguiano[...] estado permanente en el pensamiento del filósofo como tema de estudio, aunque no siempre abiertamente expuesto en muchos de sus escritos» (2017: 600). Sin negar por supuesto la sinceridad de sus afirmaciones o de su hija en cuanto a la impronta sentimental que América y Argentina supusieron para el filósofo, y cómo en cierto modo pudo asimismo haber

matizado o ampliado coyunturalmente algunas de sus ideas, este entusiasmo no llegaría a cuajar en un verdadero acomodamiento de la circunstancias, historia y realidades americanas dentro del proyecto político filosófico y principales intereses de nuestro pensador.

Ese horizonte de experiencias y posibilidades al que pudiera haber expuesto la experiencia argentina a la filosofía orteguiana, parece entonces cerrarse cuando las menciones explícitas de Ortega a la realidad americana vienen enfocadas bajo la representación histórica habilitada por las categorías hegelianas, tal y como el propio Hegel las aplica a América, frente a las cuales, Ortega se muestra más descriptivo que crítico o polémico, por momentos adoptando un tono laudatorio, que busca el homenaje y la complicidad (Sánchez Cuervo, 2016): se trata del ya tópico *dictum* eurocentrista que coloca a las naciones americanas por fuera de la Historia. Apertura y cierre de horizontes cuya expansión y problematización el propio autor parece imposibilitar y que, nos dice Roberto Aras, «marcarían el apogeo y la declinación de un vínculo con la Argentina siempre sincero y, por eso quizás, a veces áspero y hasta doloroso» (2014: 26). Las naciones americanas están marcadas por su insuficiencia e inmadurez, determinadas por su ser aun Naturaleza, pura geografía e irracionalidad (Mate, 1994: 103-101).

Cree Ortega, desde el historicismo más hegeliano y más afín a los tópicos de la filosofía cultural del siglo XIX,

que son naciones jóvenes preñadas de apertura al futuro, promisorias de multiplicadas posibilidades de ser y de ser en la historia, pero por no serlas aún, son naciones jóvenes *todavía*, que aún tienen «mucho que esperar y mucho más que hacer» (Gómez-Martínez, 1984: 137). El presente de las naciones jóvenes es *todavía* sin historia, anclado en la prehistoria, y su condición básica la de un presente que no es «efectivamente nada» (Gómez-Martínez, 1984: 136). El americanismo de Ortega, que para el profesor José Luis Gómez-Martínez no parece poder salir de una «perspectiva europeísta intransigente» (1984: 142), hurta las consecuencias radicales de su circunstancialismo historicista y relativista a su despliegue desde la propia circunstancia americana, y es por eso que no pudo haberse constituido, bajo esas condiciones explícitas, en el acicate de un filosofar americano.

Ortega aparta a América de la Historia, y si Historia es Espíritu en movimiento dialéctico, «América está aún fuera del Espíritu» (Mate, 1994: 103). América sin Historia ni Espíritu queda privada de la posibilidad de incorporarse a ese muy orteguiano universalismo multiperspectivista, porque la enajena de las circunstancias a salvar, históricas y espirituales, más que directamente materiales. Ahora, su europeísmo ha hecho virar su circunstancia hacia dentro de la vieja tradición (y quizá por eso es más hegeliano y menos historicista), circunstancia que, si ensanchada antes hacía Hispanoamérica, es vuelta en los años 20 hacia Europa.

Afirma Ardao que «en el mismo plano convencionalmente deslindado, de lo geográfico-histórico-cultural, “mi circunstancia” dominante se convirtió para Ortega en la década del veinte, casi de golpe [...] en Europa a secas» (2009: 211-212). Ya para los años treinta, y refiriéndose al *Prólogo para alemanes*, José Luis Villacañas, en su magnífica edición de la *Meditación del Quijote*, sintetiza la situación diciendo que, «nuestro filósofo estaba más interesado en convertirse en un gran maestro europeo que en pasar a la historia como un discreto reformador español» (2004: 15); o, en términos amplios, hispano, añadiríamos. En la misma línea, reconoce Leopoldo Zea que Ortega mira América «no ya como español, sino como europeo» (1983: 25), como español que en su lucha por salvar la circunstancia de abatimiento político e histórico de su nación, pero también la circunstancia de decadencia de la cultura occidental, lucha por europeizarse, y para europeizarse se acomoda acriticamente a la actitud del «europeo que la enjuicia [a Hispanoamérica] con los mismos calificativos con que Europa ha venido enjuiciando pueblos al margen de sus fronteras y cultura. Minoría de edad, inmadurez y barbarie. La misma inmadurez y barbarie que Ortega había encontrado en España» (Zea, 1983: 25-26).

El cariz «de extremo historicismo relativista» y también antihegeliano y tal vez antieurocéntrico, que alcanza su filosofía en ciertos momentos (Kozel, 2012: 364), le servía a Ortega para la salvación de España frente a

Europa y así europeizarla; para desde España avalar filosóficamente un igualitarismo o relativismo que, si bien nunca absoluto, legitimara un modelo distinto de historización de las ideas. Este perspectivismo situado en el extrarradio de la tradición occidental filosófica exigía una «radical transformación» de la misma filosofía, metodológicamente vinculada entonces al concreto contexto del que el texto filosófico surge y a cuya problemática responde como propuesta de resolución, y por tanto conllevaría un tipo distinto de investigación histórica, dirigida al «esclarecimiento de la conexión del pensamiento filosófico con las estructuras histórico-temporales que lo encuadran» (Ardao, 1946).

Pero esta subversión de la lógica filosófica, no como logos monopolizado por las metrópolis, sino logos múltiple y desjerarquizado, vale para salvar España desde su experiencia particular de antigua metrópoli en el cambio de siglo y frente a la crisis de la modernidad, pero no parece ser igual cuando se trata de la circunstancia americana; más aún si se trata de asumir las consecuencias de aquel proyecto común hispánico enarbolado en 1916. Comprometerse con la salvación española y asumirse España a sí misma y a su circunstancia, ya no necesitaba elaborar vínculos y analogías con búsquedas, inquietudes y desazones de las experiencias culturales e históricas de estas naciones americanas de habla hispana que, ya independientes, también buscaban su salvación, es decir,

buscaban entenderse y constituirse filosóficamente. Patrick Romanell niega la misma posibilidad de entrecruces interculturales radicales desde el circunstantialismo limitado de Ortega, muy circunstantialmente localizado en lo español, lo cual le impidió observar las similares peculiaridades de preocupaciones compartidas por esas otras culturas periféricas hispanas, cuando trataban de salvar su circunstancia frente a Europa y los Estados Unidos. Serán estas similitudes, compadecimientos y concordias los que sí verán bien, como comentaremos ahora, José Gaos y otros orteguianos. Dice Romanell que

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? [...] 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 (1960: 173, énfasis nuestro).

2. La vía mexicana para el orteguismo latinoamericano de José Gaos

Si de alguna manera, al menos por algún tiempo, la vía argentina se cierra para un americanismo orteguiano,

explícito y directamente formulado a partir de las propias ideas americanas del autor –y en parte esta dificultad se debió a las acaloradas reacciones que suscitaron dos discursos pronunciados por Ortega en su segunda estancia en Buenos aires: *La pampa...promesas* y *El hombre a la defensiva* se abrirá, por otra parte, la vía mexicana para un auténtico americanismo, indirecto y *a su pesar*. A partir del circunstancialismo e historicismo, ambos orteguianos, pero ambos en cierta medida heterodoxos, de sus discípulos en México, se habilitará la posibilidad de una perspectiva auténticamente americana, y también de la filosofía latinoamericana moderna como tal. Siguiendo esta línea de razonamiento, pudiéramos vincular esta distinción entre el Ortega mexicano y el Ortega argentino, con la distinción que propone Gómez-Martínez, entre el «Ortega que influyó en el pensamiento hispanoamericano y el Ortega que visitó y escribió sobre América» (1983: 150), o con esa otra distinción que propone Arturo Ardao, entre «la teoría de la circunstancia» y «*su* circunstancia» (2009: 207). Es el Ortega de la influencia teórica el que indudablemente condicionó todo el ámbito del pensamiento moderno hispanoamericano, y cuyas huellas pudiéramos localizar, implícita o explícitamente, en corrientes tan importantes como la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural o los estudios poscoloniales. Es este Ortega, americanista *a su pesar*, el que, creemos, habilitó a Francisco Romero a concederle la «jefatura espiritual» sobre la juventud

americana o a Roberto Aras a titularlo hiperbólicamente como el «profeta del destino latinoamericano».

En la reseña que Alfonso Reyes dedica a *Virgin Spain*, de Waldo Frank, cuenta que: «Después de su primer viaje a la Argentina, José Ortega y Gasset –que ya antes había declarado que América era el mayor honor y la mayor responsabilidad histórica de España– me confesó que le agradaría ser apodado “Ortega el Americano”, como se dijo en la Antigüedad: “Escipión el Africano”» (1997: 147). Este texto va a provocar una réplica, cortés y airada de Guillermo de Torre, en una carta al regiomontano que titula «Sobre una deserción», en la que no le ahorra a Ortega los calificativos de desertor y traidor, por su abandono del exilio americano y su vuelta a España. Esta traición, entiende de Torre, no lo es solo a los ideales republicanos y a la democracia, sino también a esa América por la que Ortega había manifestado cariño y entusiasmo años atrás, pues el conflicto español y el contexto de beligerancia de las dos guerras mundiales los interpreta de Torre como «la guerra entre la América libre y la Europa tiranizada».

Leopoldo Zea refiriéndose a esta anécdota que contaba Reyes, sin necesidad de acudir al panegírico ni sortear las sombras que suelen eludirse en las hagiografías, justifica que «Ortega merece este apodo; pero a pesar suyo» (1983: 13). Es de hecho el mismo Leopoldo Zea, como se sabe, un nombre central en el tipo de americanización del perspectivismo orteguiano que habrá de penetrar con

provecho a partir de los años 40 en México gracias al magisterio incontestable de ese discípulo directo de Ortega que fue José Gaos. Y es antes el propio Gaos, exiliado en 1939 y maestro de Zea, quien, sin dejar de ser y reconocerse como seguidor de Ortega, se vuelve contra los límites impuestos por el propio maestro a su historicismo, para amplificar sus posibilidades en aras de la fundación de una filosofía auténticamente latinoamericana. Las afirmaciones al respecto del carácter fundante del portentoso trabajo que José Gaos desarrolla en México cuando llega como exiliado en 1938 son numerosas, y puede parecer que a veces excesivas. Santiago Castro Gómez califica a Gaos como «el fundador del latinoamericanismo filosófico», pensamiento que «se encarga de reflexionar sobre las circunstancias particulares» de Latinoamérica y «que además tiene una misión liberadora». Javier Muguerza ve en Gaos la «fuente común» de las dos tendencias principales, universalista y latinoamericanista, de la filosofía propiamente latinoamericana (2012: 9). El argentino Andrés Kozel, afirma que «no hay por qué dudar del hecho de que Gaos es una figura liminar, un padre fundador, del hispanoamericanismo, del latinoamericanismo entendido, principal, aunque no exclusivamente, en ese sentido especial, que busca reintegrar, de un modo no menos especial, como sabemos, España a Hispanoamérica» (2010: 23). Finalmente, por poner otro ejemplo, su discípulo Luis Villoro (2001), hace a Gaos partícipe o responsable de los

dos giros que definen la filosofía iberoamericana, el giro hacia su tratamiento profesional, y la adecuación del pensamiento a la circunstancia propia.

Una vez en México, Gaos prolonga coherentemente las propias premisas y supuestos del sistema orteguiano, pero puliendo su circunstancialismo de los poco fértiles resabios germanizantes y hegelianos, especialmente en lo que se refiere a la concepción eurocentrista de la Historia y a la posición a-histórica de la periferia extraeuropea, especialmente la americana. El inhabilitante hegelianismo orteguiano en temas americanos había condenado a una inmadurez prospectiva de futuro indeterminado al ser histórico de las naciones americanas, abiertas sí a hallazgos y promesas de identidad, pero sin presente, y por supuesto sin pasado. José Gaos, por el contrario, se dio a la ingente tarea de edificar, sobre fundamentos epistemológicos orteguianos, la posibilidad teórica y la realidad institucional de una Historia de la Filosofía para México. El proyecto gaosiano arranca de una necesaria reorganización del material histórico filosófico en torno a una particular definición de la noción de originalidad en filosofía, y desde aquí, incide en el carácter aportativo, no solo imitativo, del pensamiento mexicano desde la Colonia, y aun desde antes. Gaos además (1980: 16-73), trabajó en la dilucidación teórica de la noción de Historia de las Ideas frente a la Historia de la Filosofía, como conceptos teóricos ambos para movilizar la investigación, enriqueciendo significativamente «la

contribución del pensamiento hispánico al establecimiento científico de dicha disciplina» (Abellán, 1983: 41). Especialmente en lo tocante a la Historia de las Ideas en América Latina, la labor desplegada gracias a su magisterio ha dado lugar «a la proliferación que –a raíz de la filosofía orteguiana– han surgido de historias de las ideas referidas a países iberoamericanos: historia de las ideas argentinas, mexicanas, colombianas, venezolanas, bolivianas, etc., para que esa fecundidad [...] no sea puramente retórica» (1983: 50).

Las muy disímbolas experiencias de exilio de Ortega y Gaos no dejan de ser sintomáticas de contrastantes actitudes vitales y de los sustratos filosóficos que las justifican, pero también de los contextos sociales y político-institucionales de los países de acogida. Los años del exilio de Ortega en Argentina, del 39 al 41, marcan, en palabras de Roberto Aras, «el ocaso de su influencia viva en la marcha espiritual del país» (2014: 30) y evidencian, entre testimonios de amargura y soledad, la imposibilidad o negativa del español de arraigarse en esa nueva patria que un tiempo él mismo consideró coextensiva con la española. Afirma al respecto Medin que

no cabe duda de que en este sentido Ortega se sintió en Argentina en el exilio. El gran europeizante se vio completamente imposibilitado para asumir su nueva circunstancia latinoamericana. Para él fue en todo momento el exilio. Algo diametralmente opuesto a lo que

sucedió con algunos de sus alumnos más prominentes, que, como lo expresara José Gaos, se sintieron transterrados y no exilados (1991: 36).

En efecto, muy diferentemente, en esos mismos años, su discípulo José Gaos se «salva» orteguianamente y filosóficamente de la tragedia personal del destierro elaborando su feliz noción de *trantierro*; como transterrado Gaos se niega a sí mismo la condición de desterrado, para hacer valer así, desde la circunstancia de su nueva perspectiva vital, esa misma nación mayor en lengua española que Ortega columbrara décadas atrás. Dice el propio Gaos que

El factor fundamental fue aquí, sin duda, no haberme sentido en México en ningún momento, desde el arribo – hasta éste mismo, propiamente desterrado. Desde aquel primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra de la patria a otra (1994: 4-5).

José Gaos había llegado a México como exiliado republicano, vía escala en la Habana, en agosto de 1938. Solo unos meses después el profesor español reseñaba la reedición de un libro de un filósofo mexicano en la revista *Letras de México*, en junio de 1939. El transterrado afirmaba de este libro «pequeño», «rico» y «denso», que

lo primero que a mí, como español discípulo de Ortega, me ha llamado la atención, es la similitud del problema planteado en el libro, y de la manera de plantearlo y aun de tratarlo en busca de solución, con el problema, también de la cultura nacional venidera, y por y para ella pretérita y actual, de que partió la obra del maestro español allá por 1914, el año de las *Meditaciones del Quijote* (1980: 175-176).

Más adelante explicaba Gaos que no era el conocimiento expreso de la obra del español que el autor manifestaba – pues Ortega no era mencionado en el libro, pero conocimiento a su vez que Gaos admite– lo que le sugiere estas palabras, sino más bien las inquietudes parejas surgidas espontáneamente, fruto de afinidades objetivas entre los temas y preocupaciones que a ambos filósofos asaltan, y la originalidad y autenticidad semejantes con que enfrentan la salvación de la cultura nacional española y mexicana. Se trataba del filósofo Samuel Ramos, que en su primer libro de 1928 ya había incluido un ensayo sobre *El espectador* (Hurtado 2012: 60), y que había publicado en 1934 el célebre *El perfil del hombre y la cultura en México*. Este es el libro que Gaos reseña elogiosamente en 1939 y con el cual se inicia esa otra rica tradición de pensamiento que se ha dado en llamar la Filosofía del mexicano.

El mismo Samuel Ramos, algunos años después, enmarcando retrospectivamente el camino recorrido por una *Historia de la filosofía en México*, título de su libro de 1943, y tomando conciencia de su labor pionera y también

en cierto sentido asumiendo la que José Gaos y su equipo venían desarrollando en torno a la Historia de las Ideas de América Latina, vendrá a dar pleno reconocimiento al papel jugado por Ortega y Gasset en dar cauce a la tarea de forjar un pensamiento auténticamente latinoamericano, ya no mimético de las corrientes europeas, sino deliberadamente arraigado en *su* circunstancia y pensado *desde* su perspectiva. Como afirma Leopoldo Zea, era esta una tarea que además se enfrentaba al replanteamiento de lo que era y podría y debía ser la propia definición de la filosofía y de su ejercicio en tierras lejanas y ajenas, pero a la vez inmersas en la tradición occidental, pero que pretendían autodefinirse construyendo derivas, cuando no antagonismos, respecto de las metrópolis europeas. Dice Zea que el proyecto «filosóficamente parecía negación de toda filosofía» (1983: 19), dados los conocidos prejuicios y preconcepciones de neutralidad y universalismo de esta tradición, a la que el mismo Habermas ha debido llamar «una razón idealista y errática, incapacitada para la memoria y el recuerdo histórico» (1994: 108). Este obstáculo teórico y metodológico, la antítesis entre la autodefinición universalista de las arquitecturas conceptuales filosóficas y los problemas parciales y contextualizados que las provoca y a los que quiere dar respuesta, era ya de alguna manera constitutiva de la famosa apelación por una «filosofía americana» de Juan Bautista Alberdi, que se remonta a 1842 (Ardao, 1946). Frente a este dilema Samuel Ramos, quizá

apresuradamente, entiende que Ortega aporta una instrumentación metodológica y conceptual historicista que apunta a la solución y abre el camino a la forja de «la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica» (Ardao, 1946). Dice Ramos en *Historia de la filosofía en México*, de 1943:

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 (2011b: 156; Zea, 1983: 16).

Salvar la circunstancia española es el gran proyecto orteguiano desde sus *Meditaciones del Quijote*, tanto respecto de una modernidad tardía y diferida, como en el seno su creciente preocupación europeísta; análogamente, la salvación «precisamente de la circunstancia mexicana es la que, como aseguraba Carmen Rovira, inquietó a Ramos y quiso aclararla en lo más posible para la fundamentación de la cultura y de la filosofía mexicana». Leopoldo Zea, ha insistido de igualmente por su parte en la idea de que tanto Samuel Ramos como Ortega y Gasset, «cada uno por su lado, intentaban salvar las circunstancias en que se encontraban. Buscaban salvar su humanidad, una

humanidad puesta en entredicho por los centros de poder cultural» (Zea, 1983: 17; Fernández, 2022).

Este otro Ortega, el mexicano, el que no pisó nunca las tierras de su discípulo transterrado, y quien sabe si precisamente por ello, quizá sí pueda ser, matizadamente, acreedor del atributo de «Ortega el americano» o de «jefe espiritual» del pensamiento hispanoamericano. Y lo sería gracias a las felices deformaciones de su perspectivismo operadas por los orteguianos radicados en México.

3. El orteguismo en la encrucijada del transtierro. Samuel Ramos, Romano Muñoz y José Gaos

Podemos plantearnos ahora brevemente, la posibilidad de rastrear la presencia de Ortega en el pensamiento mexicano, tanto en la encrucijada del exilio, representada entre otras cosas por el encuentro de José Gaos con preocupaciones análogas de Samuel Ramos, pero también antes de la llegada de José Gaos y de la labor específicamente hispanoamericanista que emprende el español partir de 1941 con su famoso Seminario de Pensamiento en Lengua Española. Conocemos solo un trabajo que haya tratado esta cuestión de los neoorteguianos, se trata del artículo publicado en 2006 en la misma *Revista de Occidente*, por el

profesor Luis de Llera, precisamente titulado «Los primeros orteguianos en México: hacia una identidad filosófica».

Estos primeros neoorteguianos en México, ya en la década de los años 20 habían empezado a leer y comentar las ideas del maestro español a partir de la lectura de sus primeras obras, las *Meditaciones de Quijote*, de 1914, y los textos de la revista *El Espectador*, comenzada a publicar en 1916. Afirmaba el profesor Gómez-Martínez que, aunque no se posean datos concretos sobre la llegada y recepción de las primeras obras de Ortega y Gasset a México, «se puede afirmar que ya a partir de 1916 se tenía noticias del filósofo español. Pero no fue hasta 1922 cuando su obra comenzó a ser discutida en los diversos círculos culturales» (1987: 207). A esto, añade el profesor Granados la sugerente propuesta de que pudiera haber sido Alfonso Reyes, quien tuvo desde su llegada a España en 1914 una estrecha relación con el filósofo, quien jugara un papel importante en la consolidación del interés por Ortega en los círculos intelectuales mexicanos: «La difusión se dio, en un periodo inicial, gracias a Alfonso Reyes, quien en 1922 escribió sus “Apuntes sobre José Ortega y Gasset”, incluidos en su libro de 1923 *Los dos caminos*» (2020: 79). Como ya se ha mencionado, para la difusión del orteguismo en México y América Latina, en sentido amplio de influencia multifacética, intelectual y también carismática, especialmente relevante fue la labor de Ortega como gran difusor de la cultura europea en la América Hispana, en los

veinte y en los treinta, y muy especialmente de la filosofía alemana. Se trata de las conocidas empresas editoriales la colección Biblioteca de Ideas del siglo XX, de la editorial Espasa Calpe, fundada en 1919 y la *Revista de Occidente*, de 1924, y su editorial, que comienza un año después. En el campo de las teorías estéticas de Ortega, en las que no vamos a entrar aquí, pues nos interesa especialmente el historicismo y perspectivismo, fue también relevante la recepción de *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela*, de 1925, y de la colección de prosas vanguardistas «Nova Novorum», a partir de 1926. A partir de aquí, la discusión polémica de estas ideas en México y América Latina va a ser intensa, destacando las respuestas y los propios proyectos literarios del grupo de intelectuales de los Contemporáneos, al que se vinculan el propio Ramos y el también filósofo José Romano Muñoz¹.

¹ Sin cuestionar en modo alguno las aportaciones a esta materia del trabajo de referencia del profesor Gómez-Martínez, y sin que podamos desarrollar aquí estas cuestiones, sí creemos que son matizables sus afirmaciones acerca de lo en general «ignorado cuando no combatido en México» (1987: 215) del Ortega autor de *La deshumanización del arte*, *Ideas sobre la novela* y *La rebelión de las masas*. Asimismo, en algún sentido podemos estar de acuerdo con su tesis de los tres Ortegas, por resumir: el primero, el de gran promotor cultural y líder espiritual gracias a sus grandes proyectos culturales, especialmente la *Revista de Occidente*, como ya hemos aludido antes; el segundo, el de perspectivismo influyente en la filosofía de lo mexicano, a partir de *Meditaciones del Quiote*; y el tercero el autor ignorado y discutido de las obras estéticas anteriores. Sin embargo, problemático cuanto menos nos parece este último Ortega, desgajado del primero, al menos por el hecho de que sus obras sobre arte y novela las publica en *Revista de Occidente*.

En primer lugar, el orteguismo de Samuel Ramos inicia desde luego precisamente en este ambiente de renovación de los intereses culturales de los jóvenes mexicanos que buscan ir más allá de sus mayores generacionales del Ateneo de la Juventud, y en el caso de la filosofía, del magisterio indiscutible de Antonio Caso y de su pragmatismo e intuicionismo bergsoniano. Una primera consecuencia quizá de esta renovación intelectual que Ramos encuentra en tales lecturas de los años veinte, pudo haberse vista reflejada en su famosa polémica con Antonio Caso, al que dedica una serie de textos iniciados desde la revista *Ulises*, otro importante proyecto cultural del grupo Contemporáneos durante 1927 y 1928. Dice Hernández Luna que el ensayo «sobre la personalidad filosófica de su maestro fue el resultado de las influencias que habían ejercido en su espíritu Vasconcelos, Henríquez Ureña Ortega y Gasset y Croce, quienes lo fueron conduciendo a la emancipación del casismo y a la liberación de romanticismo, del pragmatismo y de bergsonismo» (1997: 163). El propio Ramos afirma en uno de estos textos polémicos que «si el México culto ha de salvarse, será con la verdad y no con la mentira como ha de lograrlo. ¿Por ventura puede salvarse quien ni siquiera tiene la energía moral para encararse con la verdad por áspera que sea?» Y sigue más abajo «En México, yo soy el único de mi generación que está de vuelta del casismo» (Hernández, 1997: 164). El uso del término «salvarse», vinculado con un

propósito de salvación nacional para México, quizá ya nos pone en la idea de que Ramos ha leído con provecho las *Meditaciones del Quijote*.

El primer libro de Samuel Ramos es *Hipótesis*, de 1928, donde el autor recoge textos publicados en revistas en años anteriores. Entre ellos están estos ensayos polémicos sobre Antonio Caso y también, el primer texto, que sepamos, donde la mención a Ortega y Gasset es directa. Se trata un comentario al volumen IV del *Espectador*, y fue publicado en la revista *La Antorcha*, en 1925, dirigida por José Vasconcelos. Si bien en este pequeño texto no podemos encontrar alusiones al circunstancialismo, de alguna manera pudiéramos sugerir que sí se apunta ya en esa dirección. Ramos elogia a Ortega por acercar la filosofía a la vida, y sacarla fuera de los gabinetes y las cátedras universitarias: «Las ideas filosóficas pueden y deben intervenir en la vida real» dice Ramos, y también que «se puede filosofar en no importa qué circunstancias» (2011^a: 63). En estas opiniones de Ramos recogida en su primer libro de 1928 es ya evidente la presencia del pensamiento de Ortega en el joven Ramos, y si bien, como decimos su libro de unos años después, 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*, desaparece la mención explícita al pensador español, no se equivocaba Gaos cuando quiso ver en la reseña que le hace esa presencia de su maestro.

Ramos afirmará en varias ocasiones a lo largo de su obra la importancia de las apelaciones orteguianas y de los

reorientamientos metodológicos que estas implican, en el viraje de atención de la filosofía mexicana hacia el estudio de lo propio, de su contexto y de las problemáticas específicas surgidas del mismo. En la revista *Hoy*, publica Ramos en 1938 un artículo con el título «Ortega y Gasset y la América española». Aquí son citados *El espectador*, *El tema de nuestro tiempo*, *La deshumanización del arte* y *La rebelión de las masas*, como indicios de la «riqueza del pensamiento de Ortega», y señala el papel fundamental de la *Revista de occidente* para poner a disposición del pensamiento hispanoamericano la cultura filosófica y especialmente el pensamiento alemán. La obra editorial de Ortega, afirma Ramos, «ha cambiado la orientación del pensamiento americano, y es una de las influencias espirituales más importante de que somos deudores al gran pensador español» (2011c: 230-231).

Y como ya se ha aludido, la importancia filosófica directa de Ortega radica según Ramos en haber suministrado el método y las herramientas conceptuales para superar la «contradicción», o «despejar la dificultad» (2011c: 228) en que parecía anclado el pensamiento iberoamericano. Se trata de la paradoja entre la impersonalidad y universalidad de la filosofía y la necesidad de labrarse un pensamiento propio desde el punto de vista «de la realidad mexicana y del mundo al que ella pertenece»: es decir, dice Ramos, la filosofía de Ortega «nos ofrece las bases filosóficas para hacer legítima la aspiración

a realizar un pensamiento nacional» (2011c: 231). Idénticas son las conclusiones a que llegará algunos años después Ramos en su *Historia de la Filosofía en México* de 1943, como ya hemos sugerido, donde Ramos dice que la generación que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930, inconforme con el legado de Caso y Vasconcelos, y perpleja entre el rechazo al intelectualismo y la negativa a volver al racionalismo clásico, encuentra la solución al «conflicto» con los libros de Ortega y las *Meditaciones del Quijote*. Más abajo insiste en que Ortega vino «a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en el “Tema de nuestro tiempo” y vuelve a insistir en aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional» (2011b: 157), con el pensador español.

Vemos que Samuel Ramos reitera, con términos como perplejidad, contradicción, dificultad, la existencia de un trance, impasse o compás de espera, aparentemente sin salida que venía bloqueando la posibilidad de una filosofía auténticamente hispanoamericana, y que solo con la llegada del historicismo orteguiano, pudo despejarse, resolverse, para lograr finalmente legitimidad y justificación. Nos parece quizá excesiva esta suerte de dramatización climática de la periodización de la historia del pensamiento mexicano, que parece quedar suspendida a la espera de alguna solución epifánica venida de afuera para energizar el desenvolvimiento de su propio devenir.

Otro texto polémico de Ramos contra Caso se titula «El irracionalismo», publicado en *Ulises* en agosto de 1927, y en el que el autor lanza una acerba diatriba contra el «odio a la razón» (1927: 5), en sus palabras, de la teoría de la intuición de Bergson. De nuevo aparecen aquí insinuaciones orteguianas de un perspectivismo que apuntarían quizá hacia el raciovitalismo de la madurez orteguiana. Ramos afirma que «las cabezas filosóficas más importantes hoy día están de regreso del antiintelectualismo e intuicionismo», pero reconoce a su vez que «la confianza ingenua en la razón es peligrosa y para curarla es preciso padecer una vez en la vida la crisis antiintelectualista. Pero no quedarse en ella» (1927: 10).

La fuerte crítica a la intuición de este texto motivó una respuesta en el siguiente número de la revista por parte del filósofo José Romano Muñoz, titulado «Ni irracionalismo, ni racionalismo, sino filosofía crítica», que parafrasea claramente el famoso ensayo de Ortega, publicado en la *Revista de Occidente* en 1924 «Ni vitalismo ni racionalismo». La respuesta de Romano, quizá conciliadora con el maestro Caso, atempera y aquilata el duro antibergsonismo de Ramos, en un posiblemente mejor asumido orteguismo, cuando, por ejemplo, afirma que «la intuición o la razón colaboran en el proceso de decantación de los valores culturales humanos» (1924: 6). Pero Romano está quizá más interesado en el neokantismo o en el raciovitalismo y la teoría de los valores, que en un

orteguismo que pueda tener implicaciones para el pensar mexicano. Romano cita expresamente a Ortega en cuanto a la necesidad de precisión en el pensamiento y de rigurosa disciplina en el trabajo filosófico, y nuevamente expone la necesidad de remozar «el pensamiento filosófico en México con las nuevas y fecundísimas orientaciones de la nueva ciencia cultural germánica» (1924: 9).

Es el propio Samuel Ramos quien, otra vez en su *Historia de la Filosofía en México*, ha destacado el lugar que le corresponde a Romano Muñoz respecto de la recepción mexicana de Ortega. Dice Ramos que «en la difusión de las ideas de Ortega en México tuvo una participación importante como iniciador José Romano Muñoz». Discípulo también de Caso, sigue Ramos diciendo que «más tarde recibió la influencia de José Ortega y Gasset y se convierte en uno de los más fervientes propagandistas de las doctrinas del filósofo español» (2011b: 158).

No hemos encontrado casi rastros de este fervor orteguiano del que habla Ramos, que quizá se resolvió más a nivel de conversaciones y tertulias que de textos escritos, lo cual necesitaría de una mayor investigación hemerográfica sobre este aún muy poco estudiado filósofo mexicano. Dice el profesor Llera que «en la práctica su filosofía cristiana se convierte en incompatible con el historicismo, y sus mayores intereses acaban volcados hacia la filosofía de los valores de Scheler y especialmente Hartmann» (2006: 109). El autor se adhirió efectivamente a

la ética valorativa y al objetivismo axiológico, concibiendo los valores como datos inmediatos de la intencionalidad. Estos intereses se plasman nítidamente en su más importante libro, *El secreto del bien del mal*, de 1938, y que se convirtió en libro de texto de la Escuela Nacional Preparatoria. Dichas ideas e intereses ya están presentes en un texto de marzo de 1929 publicado por Romano Muñoz en la revista *Contemporáneos*, titulado «La doble solución al problema del valor de la vida», lo cual quizá pudiera dar cuenta, a falta de una mayor indagación, de un primerizo entusiasmo por la obra de Ortega, pero también un temprano abandono de algunas de las que serán ideas centrales del orteguismo para México, en favor de un énfasis en otros aspectos, también sumamente influyentes en el ambiente cultural mexicano de su época, de esa cultura germánica que Romano reclamaba para su país. Todavía, sin embargo, aquí la solución entre inmanentismo valorativo y vitalismo y trascendencia objetivista es propuesta desde un enfoque perspectivista a todas luces orteguiano. El artículo comienza así: «la verdad respecto a una cosa cualquiera es la porción de realidad que acerca de ella podemos alcanzar desde el ángulo en que nos hallamos colocados, de modo que, en un momento dado, dos aspectos aparentemente contradictorios pueden ser, a la vez la verdad respecto de la misma cosa» (1981: 206).

Por último, quisiéramos apuntar a cuáles pueden ser las posiciones relativas de Samuel Ramos y José Gaos en

este desarrollo visto hasta ahora, recortados ante el horizonte de la influencia de Ortega y de un orteguismo selectivo y problemático, y la progresiva construcción, siempre compleja y sometida a tensiones interpretativas, de una filosofía de lo mexicano y una filosofía iberoamericana. Citábamos arriba algunas afirmaciones muy significativas de Kozel, Castro Gómez, Villoro o Muguerza sobre el carácter crucial del transtierro de Gaos en México, en la idea de que su versión del historicismo y circunstancialismo de Ortega pudieron arraigar de forma fecunda en suelo mexicano, a tal punto de considerarse su obra y su trabajo docente como casi fundador de una auténtica filosofía iberoamericana. Sin embargo, esta altísima consideración del ingente y fundacional trabajo de Gaos y su importancia en la configuración de la modernidad filosófica mexicana, no ha sido al parecer recogida en los textos en que Samuel Ramos hace recuento a lo largo de los años de las trayectorias de la filosofía mexicana y del lugar que en ella ocupa el transterrado español y colega en la UNAM.

Por ejemplo, retomamos de nuevo la *Historia de la Filosofía en México*, de Samuel Ramos de 1943 para recordar que Ramos atribuye a José Romano Muñoz la etiqueta de iniciador orteguiano, y vincula, bien que sea retrospectivamente, su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* con el magisterio de Ortega. Esta conexión, repetimos, había sido esclarecida por la reseña del 1939 de José Gaos, pero cuando el autor mexicano considera las

aportaciones en su *Historia* de exilio español republicano, se limita a decir que «desde 1938, un grupo de profesores españoles, José Gaos, Joaquín Xirau, Juan Roura-Parella, Luis Recasens Siches y Eduardo Nicol han venido a sumarse a la vida intelectual mexicana y su trabajo ha logrado estimular y enriquecer nuestra actividad filosófica» (2011b: 166). El prólogo al mismo libro comienza con la mención a la Cátedra de Historia de la Filosofía en México, fundada por él mismo en 1941. Este es el mismo año de la fundación también del ya citado Seminario de Pensamiento en Lengua Española en el Colegio de México, de tan reconocida importancia en la profesionalización de la filosofía en México. En este prólogo justificativo de su empresa sistematizadora, que trata de presentar la necesidad de construir una historización del pensamiento mexicano a partir de la convicción de que «una de las maneras de hacer filosofía mexicana es meditar sobre nuestra propia realidad filosófica, la de los filósofos mexicanos y sus ideas» (2011b: 3), no aparece tampoco mención alguna al importante trabajo de José Gaos en el mismo sentido, en el cual dicho Seminario tiene una relevancia crucial.

Más tarde, en un texto de 1951 titulado «La filosofía en la Universidad de México», en el que Ramos trata de ofrecer un sucinto panorama de la evolución de las ideas filosóficas en la UNAM desde principios de siglo y el Ateneo, Gaos recibe una mayor atención, con algunas líneas

más, pero para desatar su papel de «maestro ejemplar» y «promotor de vocaciones». También anota Ramos que Gaos «dirige un seminario sobre el pensamiento mexicano del siglo XVIII. Es discípulo de Ortega e infatigable traductor» (2011c: 382-383).

Por último, un texto de año siguiente, 1952, llamado «Trayectorias del movimiento filosófico», está nuevo dedicado a un recuento histórico de la filosofía en México. Aquí Ramos vuelve sobre la idea de que la llegada de las ideas de Ortega y Gasset justificó los esfuerzos que venían emprendiéndose desde décadas atrás de elaborar una filosofía nacional, «una filosofía de lo mexicano, es decir sobre el hombre, la cultura y la historia de nuestro país» (2011c: 446). Más adelante Ramos cita las *Meditaciones del Quijote* y vincula con estas ideas orteguianas su obra de 1934 *El perfil*, primera, en sus palabras, en «explorar y aclarar los rasgos específicos» de la vida presente del hombre mexicano. A continuación, Leopoldo Zea y el Grupo Hiperión son presentados como exponentes de esta preocupación por los problemas mexicanos. Ramos los vincula al existencialismo francés bajo los cursos de José Gaos sobre Heidegger, si bien, «más tarde el mismo grupo tomó por su cuenta el estudio de la “ontología” del mexicano». Y sigue Ramos: «actualmente el tema del mexicano y su cultura ha invadido un amplísimo sector de estudiosos que en conferencias y artículos lo han enfocado desde múltiples puntos de vista» (1934: 450). Entre los

continuadores de esta tendencia, Ramos cita a Zea, a Octavio Paz y también a la obra de José Gaos, *Lo mexicano en filosofía*, con lo que de alguna manera el trabajo del filósofo español casi se presenta como un epígono de la escuela de filosofía del mexicano inaugurada por el propio Samuel Ramos.

En definitiva, son muchas las relaciones textuales, interpersonales e institucionales que tejen todo el complejo panorama de estas décadas fundamentales para la modernidad filosófica mexicana e hispanoamericana y también, qué duda cabe, española: la influencia de Ortega y Gasset a través de sus obras y de su fenomenal labor editorial en los años 20 y 30 antes de la llegada de los exiliados españoles, también la de la propia personalidad excesiva, compleja y contradictoria del filósofo madrileño, ese otro orteguismo heterodoxo y tan fecundo que trasplanta a tierras americanas el imponente trabajo de José Gaos, sus compañeros de transtierro y sus discípulos y, por supuesto, un interés ya muy presente entre las preocupaciones de intelectuales mexicanos e hispanoamericanos por pensar filosóficamente lo propio desde las problemáticas del suelo vernáculo, especialmente exacerbado en México tras los años de la Revolución y durante los años de cultura y política posrevolucionaria, caldo de cultivo propicio para el arraigo de ciertas ideas del perspectivismo orteguiano. Todos estos factores, tensiones y entrelazamientos son importantes y determinantes para

seguir pensado sobre estas materias, y lo mismo que continúan alentando la investigación académica, también nos informan de las contexturas de nuestro presente y de esos tejidos de la historia que siguen hilvanando la hermandad de nuestros pueblos, y de los que quizá estos breves apuntes no sean sino un vivo testimonio.

Bibliografía

- Abellán, J. L. (1983). Ortega y la Historia de las Ideas americanas. *Quinto centenario* 6, 37-52.
- Aras, R. (2014). Ortega, profeta del destino latinoamericano: la identidad como 'autenticidad'. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación* 47, 25-36.
- Ardao, A. (2009). *Escritos trashumantes. Trabajos dispersos sobre filosofía de América Latina y España*. Montevideo: Librería Linardi y Risso.
- Ardao, A. (1946). El historicismo y la filosofía americana. *Marcha*, 353.
- Castro Gómez, S. (11 de junio de 2020). *José Gaos - el pensamiento hispanoamericano (1)*. [Archivo de Video]. Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=VbEPs0pL1d8>
- De Torre, G. (1942). Sobre una deserción. Carta a Alfonso Reyes. *Cuadernos Americanos* I (4), 47-50.

- Fernández Mora, V. de J. (2022). José Gaos y Samuel Ramos en los comienzos del transtierro, mayo de 1939. *Mediodía, revista hispánica de rescate* 5, 55-61.
- Gaos, J. (1994). Confesiones de transterrado. *Revista de la Universidad de México* 521, 3-9.
- Gaos, J. (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- García, L. (2017). La Europa latente de José Ortega y Gasset. Análisis y valoración de su Idea de Europa. *Bajo palabra. Revista de filosofía* 2 (17), 597-618
- Gómez-Martínez, J. L. (1987). La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35(1), 197-221.
- Gómez-Martínez, J. L. (1983). Presencia de América en la obra de Ortega y Gasset. *Quinto centenario* 6, 125-160.
- Granados Valdez, J. (2020). Alfonso Reyes y José Ortega y Gasset: una amistad reacia, un largo malentendido. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 41 (123), 77-98.
- Habermas, J. (1994). Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural. *Isegoría* 10, 7-16.
- Hernández Luna, J. (1997). *Samuel Ramos. Etapas de su formación espiritual*. Morelia: Centro de Estudios sobre la Cultura Nicolaita. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Hurtado, G. (2012). Samuel Ramos, filósofo. *Cuadernos Americanos* 139, 59-69.

- Kozel, A. (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*. México: El Colegio de México.
- Kozel, A. (2010). Historicismo e hispanoamericanismo. En torno al itinerario intelectual de José Gaos. Artículo en línea disponible en <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/koz.el.pdf>, 23 de septiembre de 2023.
- Llera, L. de (2006). Los primeros orteguianos en México: hacia la identidad filosófica. *Revista de Occidente* 300, 97-119.
- Mate, R. (1994). El «Hegel y América» de Ortega o la imposible universalidad occidental. *Revista de Occidente* 160, 101-114.
- Medin, T. (1991). Ortega y Gasset en la Argentina: la tercera es la vencida. *E.I.A.L.* 2 (2), 25-37.
- Muguerza, J. (2012). La herencia filosófica de la Casa de España en México: José Gaos y el pensamiento de lengua española. *Anuario de Estudios Atlánticos* 59, 761-782.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *La rebelión de las masas*. Barcelona: RBA.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega, S. (1983). Ortega y América. *Quinto Centenario* 6, 5-12.

- Ramos, S. (2011a). Hipótesis [1928], en T. López Ozuna (compiladora), *Obras 1. Filosofía y educación*. México: El Colegio Nacional.
- Ramos, S. (2011b). Historia de la filosofía en México [1943], en T. López Ozuna (compiladora), *Obras 2. Filosofía y estética*. México: El Colegio Nacional.
- Ramos, S. (2011c). *Obras 3. Artículos, entrevistas y discursos*, T. López Ozuna (compiladora). México: El Colegio Nacional.
- Ramos, S. (1952). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Ramos, S. (1927). El irracionalismo. *Ulises 3*, 5-13.
- Reyes, A. (1997). Significado y actualidad de «Virgin Spain», en *Obras Completas de Alfonso Reyes XI*, pp. 136-149. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romanell, P. (1960). Ortega en México: tributo a Samuel Ramos. *Diánoia 6*, 170-180.
- Romano Muñoz, J. (1927). No irracionalismo ni racionalismo, sino filosofía crítica. *Ulises 4*, 4-10.
- Romano Muñoz, J. (1981). La doble solución al problema del valor de la vida [1929], en *Revista Literarias Mexicanas Modernas. Contemporáneos 1928-1931, III y IV*, pp. 206-213. México: Fondo de Cultura Económica,
- Rovira, M. del C. (2004). Samuel Ramos ante la condición humana, en A. Saladino García (compilador), *Humanismo mexicano del siglo XX*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 387-410.

- Consultado en
<https://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/ramos.htm>
- Sánchez Cuervo, A. (2016). Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 67, 57-72
- Villoro, L. (2001). José Gaos y el giro de la filosofía iberoamericana. *Diánoia* 46 (47), 81-85.
- Zamora Bonilla, J. (29 de septiembre de 2016). *Congreso Internacional Ortega y América - 1916, Ortega se hace americano - Javier Zamora Bonilla*. [Archivo de Video]. Youtube.
<https://www.youtube.com/watch?v=GtIHnIvmDYs>.
- Zea, L. (1983). Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica. *Quinto centenario* 6, 13-36.