

Zea, Ortega y Gasset y la circunstancia hispanoamericana

*América representa el mayor deber
y el mayor honor de España.*

J. ORTEGA Y GASSET

Giuseppe Bentivegna

UNIVERSIDAD DE CATANIA (ITALIA)

gsbenti@unict.it

Resumen

El cotejo de L. Zea con J. Ortega y Gasset es fundamental para comprender cómo el circunstancialismo y el perspectivismo historicista del filósofo madrileño contribuyeron a que se constituyera la identidad hispanoamericana. Zea, discípulo de J. Gaos, se inspira en la tradición filosófica mexicana de Caso, Vasconcelos, Ramos, y va madurando su propia toma de conciencia acerca de la condición hispanoamericana. Así, se abre dialécticamente a la filosofía europea, supera el nacionalismo ideológico mexicano de principios de mil novecientos y llega hasta la filosofía de la liberación. De esta manera, la filosofía de Zea se adueña de las ideas de un humanismo cosmopolita en cuyo interior los individuos, los pueblos y las naciones toman conciencia de sus peculiaridades y saben abrirse a un pensamiento universal.

PALABRAS CLAVE: Zea, Ortega y Gasset, humanismo, historicismo, México, filosofía de la liberación

Abstract

The comparison between L. Zea and J. Ortega y Gasset is essential for the understanding of the way in which both the philosophy of "circunstancia" and the historical perspectivism played an important part in the creation of an Ibero-American identity. Zea, who was a pupil of J. Gaos, founds his philosophy on the Mexican philosophical tradition of such scholars as Caso, Vasconcelos and Ramos, and fully develops his

awareness of the Ibero-American "circunstancia". Thus he dialectically opens his thought to the European philosophy, he overcomes the Mexican ideological nationalism of the first half of the Nineteenth Century and he finally comes to the original Liberation Philosophy. This allows Zea to develop his theory of a cosmopolitan humanism in which individuals, peoples and nations become aware of their peculiarities, opening themselves to a universal thought.

KEYWORDS: Zea, Ortega y Gasset, Humanism, Historicism, Mexico, Liberation philosophy

El tema que voy a desarrollar en este ensayo es de interés primordial para la comprensión de los nexos teóricos, intensos y complejos, entre el circunstancialismo y el perspectivismo de Ortega y Gasset y la filosofía hispanoamericana en la elaboración de Zea, uno de sus intérpretes de mayor influencia teórica y ético-política.

Se trata de un argumento que no puede prescindir de la reconstrucción, aunque sea sintética, de los momentos más significativos e incisivos de la expansión del pensamiento orteguiano en América Latina. En esta contextualización de especial importancia hallamos los estudios que realizó Tzvi Medin, uno de los estudiosos más importantes de la influencia orteguiana en los países latinoamericanos.

Ante todo, cabe subrayar que las primeras décadas de mil novecientos, especialmente entre 1914 (fecha de publicación de las *Meditaciones del Quijote*) y 1955 (muerte de J. Ortega y Gasset), indican el periodo de la difusión y penetración del historicismo orteguiano en América Latina, de la compleja relación entre la filosofía de Ortega y Gasset y el ambiente intelectual hispanoamericano.¹

¹ Cfr., entre otros, los dos ensayos de J. L. Gómez Martínez, *Pensamiento iberoamericano del siglo XIX*, Madrid: Cátedra, 1987, con "Presencia de Ortega y Gasset en América. Dos polos en el desarrollo del pensamiento iberoamericano", en Horacio Cerutti Guldberg y Manuel Rodríguez Lapuente (ed.), *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 177-192. Cfr. también con T. Medin, *Leopoldo Zea: ideología, historia y filosofía de América Latina*, México: UNAM, 1983; *Id.*, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, e *Id.*, *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México: UNAM, 1998; H. G. Alfaro López, *La filosofía*

Como afirma Medin, en primer lugar la periodización de la influencia orteguiana es “en gran medida problemática, entre otras razones porque la influencia de algunos escritos orteguianos se prolongó durante décadas”;² sin embargo, se puede establecer un primer periodo, con la primera visita de Ortega a Argentina, desde 1916 hasta 1922. A partir de esta fecha el panorama se caracteriza por la difusión de la *Revista de Occidente* y por la publicación y difusión de *El tema de nuestro tiempo* de 1923 (probablemente el ensayo orteguiano de mayor influencia, por lo menos en Zea). El segundo periodo continúa hasta 1939, cuando Ortega y muchos opositores del régimen franquista abandonan España para refugiarse en América Latina, abriendo de esta manera una nueva fase intelectual de las más complejas y significativas en la historia de Latinoamérica. Me parece importante la acotación de Medin, cuando, refiriéndose al segundo periodo, escribe:

Claro está que desde 1923 hasta 1939 se da un periodo, en opinión de más de uno de los estudiosos de Ortega, de evolución y quizás un cambio sumamente importante en su pensamiento, conectado por algunos con su descubrimiento de Dilthey y de Heidegger. Pero en lo que se refiere a la influencia de este fenómeno en la cultura hispanoamericana, no hay en él nada que a nuestro modo de ver justifique [...] una delimitación secundaria dentro de este periodo. En la medida en que su pensamiento fue visto en Hispanoamérica como una temprana versión del existencialismo, ello influyó en el sentido de que los que así lo conside-

de José Ortega y Gasset y José Gaos, México: UNAM, 1997; G. Hernández Flores, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México: UNAM, 2004. Con respecto a la influencia de la filosofía española y a su “redescubrimiento” de América, *cf.* L. de Llera, *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2004; para Gaos y Zea, *cf.* las pp. 176-204. *Cfr.* también J. L. Abellán, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid: Guadarrama, 1967; ampliado y con un nuevo título: *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1998; A. Sánchez Cuervo y F. Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

² T. Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, *op. cit.*, p. 8.

aron prefirieron ir al original alemán y posteriormente francés, desentendiéndose de la filosofía de Ortega.³

La tercera fase de la influencia orteguiana se abre, también según Medin y como ya hemos señalado, a partir de 1939 y continúa hasta 1955. Las décadas de los cuarenta y los cincuenta son, según mi parecer, los años en los que la presencia de Ortega es más incisiva en la formación de los intelectuales de la escuela de Ramos y de Gaos, especialmente de Leopoldo Zea y Edmundo O’Gorman⁴, los intérpretes más originales e influyentes del historicismo orteguiano bajo la guía de Gaos.⁵

³ *Ibid.*

⁴ Ver los siguientes ensayos de E. O’Gorman: *La invención de América*, (1958), México: Fondo de Cultura Económica, 2006; *México. El trauma de su historia*, (1997), México: Cien de México, 2002. El estudioso mexicano ha sintetizado su perspectiva historiográfica en *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, (1947) México: UNAM, 2006, y en “Historia y vida”, *Diánoia*, vol. 2, n. 2, 1956, pp. 232-253; reimp. en A. Matute (coord.), *La teoría de la historia en México 1940-1973*, México: SepSetentas, 1974. Para la concepción de la historia de O’Gorman, me remito a C. Hernández López, *El porvenir de la historia. Ensayos sobre la obra de Edmundo O’Gorman*, Miami/Santa Fe (Argentina): El Cid Editor, 2005. En relación con las características del estoicismo de matriz orteguiana en México ver lo que escribe J. Gaos en las “Notas sobre la historiografía mexicana”, *Historia mexicana*, vol. ix, n. 4, p. 507: “Del historicismo se ha dado esta definición: es la filosofía que sostiene que el hombre no tiene naturaleza, sino historia. Se quiere decir que en el hombre no hay nada de una naturaleza inmutable, sino que al hombre lo penetra toda la mutación histórica [...] La concepción historicista de la realidad o el historicismo en general [...] pretenden ser una pura descripción de la realidad universal”. Acerca de la interpretación estoica de la idea de América, es fundamental el ensayo de A. Kozel, *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*, México: El Colegio de México, 2012; para Zea *cf.* las pp. 239-359.

⁵ Por lo que respecta a la formación de la escuela de Gaos, *cf.* el testimonio de uno de sus alumnos: “La labor del maestro Gaos en México no se redujo a hacer filosofía, en el sentido más estricto del término, o a promover una amplia investigación de la historia de las ideas en México, sino especialmente a revalorar la filosofía que entonces se hacía en nuestro país”, R. Cardiel Reyes, “La filosofía”, en *El exilio español en México, 1939-1982*, México: Fondo de Cultura Económica-Salvat, 1982, p. 221.

Por lo que se refiere a México, sigue Medin:

Aunque no poseemos datos concretos sobre la llegada de las primeras obras de Ortega y Gasset a México, se puede afirmar que ya a partir de 1916 se tenían noticias del filósofo español [...] De todos modos, ni la difusión ni el éxito de su obra durante la década de los veinte puede explicarse por la labor de sus amigos o por la preocupación mexicana de Ortega. En realidad, aunque Ortega y Gasset hace referencia a Hispanoamérica en la nota editorial que introduce el primer número de la *Revista de Occidente*, su preocupación por el continente americano fue mínima y dirigida casi exclusivamente a los Estados Unidos y a la Argentina. *México simplemente es ignorado*. Por otra parte, los mexicanos no fueron atraídos a Ortega del mismo modo que antes lo habían sido a Comte y Bergson. No se acercaron a su obra para imitarla, más bien al contrario, en Ortega encontraron su independencia. Vieron en algunos de sus postulados un espejo que reflejaba una respuesta epistemológica a sus problemas y a su circunstancia.⁶

Dentro de dicho contexto se inserta el renovamiento historicista y humanista de la filosofía orteguiana en el interior de la cultura mexicana y de ello Zea realiza un balance crítico, tomando en cuenta, sobre todo, a Ramos y a Gaos.

Poco después de un año del fallecimiento de Ortega y Gasset, Zea publica un ensayo en el que se plantea si el filósofo madrileño merece o no ser llamado, como deseaba, “el americano”. Dicho tema está desarrollado dentro de la interpretación que Zea elabora sobre la influencia y el significado del orteguismo cuando nace la “toma de conciencia” de Iberoamérica.⁷ Para el filósofo mexicano,

⁶ T. Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, op. cit., p. 9. Las cursivas son mías.

⁷ Me refiero al ensayo de L. Zea, “Ortega el americano”, *Cuadernos americanos*, n. 1, enero-febrero, 1956, pp. 132-145. El ensayo fue ampliado un poco con el título “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica”, *Quinto centenario*, vol. 6, 1983, pp. 13-35. He vuelto a editar el primer ensayo con una breve introducción en la *Revista de estudios orteguianos*, n. 25, 2012, pp. 187-204. Las citas están tomadas de la edición ampliada. A propósito de “Ortega el americano”, leemos: “En alguna ocasión, contaba Alfonso Reyes, José Ortega y Gasset le declaró que le gustaría ser apodado

Ortega merece el apelativo de “americano” por lo que hizo por la cultura hispanoamericana, aunque no haya sido consciente de lo que realizaba. En efecto, escribe Zea, Ortega y Gasset “otorgó a los hispanoamericanos el apoyo y justificación de los esfuerzos que venían realizando, como los españoles en la Península, para afirmar una identidad que les era regateada”.⁸

Zea insiste en el paralelismo entre España y América convirtiendo al mismo en uno de los criterios de evaluación del rol del historicismo orteguiano en Hispanoamérica.⁹ Su primera valoración, como vamos a ver más adelante, es rotunda: Ortega, como español

estaba cerca de los hispanoamericanos que buscaban poner a flote su identidad, pero como europeo y germano, Ortega reclamaba a los americanos la misma paciencia para emerger que los europeos y occidentales reclamaban a España por ansias semejantes. Será, precisamente, esta ambigua situación la que acerca a españoles e hispanoamericanos, la que haga que éstos capten en el pensamiento de Ortega los principios de una filosofía propia.¹⁰

Ortega el americano, como en la antigüedad se apodó a Escipión el africano”, p. 13.

⁸ L. Zea, “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica”, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁹ *Ibid.*, pp. 14-15: “En Ortega encontró el hispanoamericano mucha de la problemática que su inteligencia venía planteándose desde el pasado siglo XIX. En este sentido, Ortega no podría ver en Hispanoamérica sino la reiteración de los problemas de la España del XIX llevados aquí a su máxima expresión por la crisis de 1898, de la cual sería fruto su propia obra. Crisis semejante en Hispanoamérica, al término de su emancipación política, como crisis agudizada en la Península después de la guerra del 98. Y como consecuencia, la angustiosa alternativa entre europeísmo e hispanismo, occidentalismo y americanismo. [...] En Ortega es la España en crisis del 98 y el afán por crearse otra España. En ambos casos, la preocupación por lo que se había sido y lo que se quería ser. [...] El mismo problema que se plantea a la conciencia hispanoamericana, obligada a conciliar su supuesta alma bárbara, por lo que tenía de española, indígena, africana y mestiza; con el alma de los pueblos creadores de nuevas civilizaciones que consideraba le eran también propios”.

¹⁰ *Ibid.*, p. 15. *Cfr.* también S. Ramos, *Historia de la filosofía en México*, México: UNAM, 1943.

¿Pero con qué carácter y metodologías? Principalmente con el instrumento de la reconstrucción historiográfica del pasado histórico y cultural para asimilarlo y sobreseerlo. La historia de las propias ideas adquiere un papel importantísimo de toma de conciencia de la propia circunstancia y de construcción del futuro. El americano hispánico se descubre a sí mismo con su peculiaridad, que,

lejos de aislarle del género humano, le afirmaba en él. Era hombre porque como todos los hombres era peculiar, pero también, por ello, capaz de comprender las peculiaridades de otros hombres viendo en ellos a semejantes. El hispanoamericano encontraba de esta forma las bases de la conciliación de que hablaba Ortega.¹¹

Zea insiste mucho en la similitud entre *El perfil del hombre y la cultura en México* de Ramos y las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y retoma algunas observaciones, que Gaos había publicado en cuanto llegó a México, reseñando el ensayo de Ramos¹²: ambos intentaban salvar su propia condición: “España vuelve sobre sí misma, al reconocimiento de sus raíces, la América española a las suyas. De allí que los esfuerzos de Ortega por vertebrar a España, su España, encontrarán de inmediato eco en la América empeñada en la misma tarea”.¹³ De esta manera, la filosofía de Ortega y Gasset se convierte en el instrumento y la justificación para analizar la circunstancia de Hispanoamérica y a partir de la misma aspirar a una auténtica filosofía universal.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, pp. 16-17.

¹² Zea se refiere a la nota de J. Gaos, “El perfil del hombre y la cultura en México”, *Letras de México*, 15 de junio de 1939, donde sostiene que “Ramos conoce la obra de Ortega, y ecos de éste se oyen distintos en la de aquél. Sin embargo, yo he experimentado constantemente a lo largo de la lectura [de *El perfil...*] la impresión de que las similitudes indicadas surgen espontáneamente de afinidades objetivas parejas entre los temas y de la originalidad y autenticidad con que ambos pensadores se enfrentan a su realidad circunstante y a su realidad personal, íntima la nacional en ellos, en donde incide el valor filosófico de las obras”.

¹³ L. Zea, “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica”, *op. cit.*, p. 18.

¹⁴ L. Zea, “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica”, *op. cit.*, pp. 18-19: “La filosofía de Ortega, una filosofía que surge de la propia y peculiar circunstancia, será vista, como lo expresa el mexicano Ramos, como un ex-

América puede definir su peculiaridad solamente por medio de una concepción perspéctica y circunstancial (historicista) de sus producciones intelectuales y prácticas. Dicha América se incorpora a la cultura occidental tras la emancipación política, la descolonización y las luchas por la independencia.¹⁵ El mexicano no debe imitar, copiar, repetir lo que Europa produjo en el curso de su historia, sino que tiene que participar en la elaboración de la cultura universal a partir de su historia. No tiene que olvidar el pasado sino que debe incorporarlo al presente para tomar conciencia de sí mismo y, a partir de ello, o sea de la circunstancialidad de su cultura, abrirse al aporte que puede dar al desarrollo de la historia y de la cultura

traordinario instrumento y justificación para analizar la propia circunstancia, de la cual habrá de partirse para el logro de una auténtica universalidad. A lo largo de esta América, esta filosofía será instrumento y justificación de una tarea que filosóficamente parecía negación de toda filosofía”. Conviene citar directamente a Ramos cuando, refiriéndose a la generación de los intelectuales mexicanos de los años 1925-1930, escribe: “Una generación 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 antiintelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de Ortega y Gasset, y en el primero de ellos, *Meditaciones del Quijote*, encuentra la solución al conflicto en la doctrina de la *razón vital* [...] 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 *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional”, S. Ramos, *Historia de la filosofía en México*, *op. cit.*, p. 149.

¹⁵ Cfr. M. Sáenz, “Leopoldo Zea: identidad, circunstancia y liberación”, *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas-Incihusa*, a. 7, n. 8, 2006, pp. 21-30. Para este estudioso, el pensamiento de Zea “representó explícitamente desde sus primeros ensayos hasta sus últimos un pensamiento netamente elitista y occidentalista. Como mostraré en este ensayo, la América indígena no tuvo para Zea más que una posición puramente circunstancial y no definitiva de lo latinoamericano. En algunos casos, ni siquiera como circunstancia tuvo el indígena un lugar. El pensamiento de Zea lo marginó, indudablemente una paradoja en el autor de *Discurso desde la marginación y la barbarie*”, p. 22. El *Discurso* de Zea fue editado en Madrid en 1988.

universal.¹⁶ Por otro lado, toda América Latina se descubrió a sí misma y ahora puede entrar dialécticamente en contacto con la filosofía universal, colocándose en el interior de la misma sin complejos de subordinación ni de inferioridad.¹⁷ Zea, en uno de los primeros ensayos de su amplia producción filosófica y ético-política, refiriéndose a uno de los conceptos fundamentales de su visión de las relaciones entre Europa y América, escribe:

Originalidad; he aquí una de las mayores preocupaciones de la cultura en América. Preguntas sobre la posibilidad de una literatura, una filosofía o una cultura americanas, son el más claro índice de esta preocupación por la originalidad americana. ¿Originalidad frente a qué? Originalidad frente a Europa, frente a la Cultura Occidental. Sin embargo, la palabra “*frente*” resulta demasiado fuerte para lo que en realidad se quiere expresar con esta “originalidad”. Aunque se use la palabra “*frente*”, más bien debería decirse “*ante*”, Más que enfrentarse, oponerse a Europa o a la Cultura Occidental, lo que se quiere, lo que se busca, es el reconocimiento de éstas. El reconocimiento, por parte de la Cultura Occidental, de que existen otros pueblos, los pueblos del Continente Americano, que también hacen cultura, que poseen una cultura. Pero no una cultura cualquiera, no una cultura simplemente, sino una Cultura Occidental, una Cultura Europea.¹⁸

¹⁶ Sobre el concepto de circunstancia en la elaboración del filósofo mexicano, *cfr.* F. J. Higuero, “La conceptualización de la circunstancia en el pensamiento de Leopoldo Zea”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXX, n. 207, abril-junio, 2004, pp. 565-578.

¹⁷ El tema ya había sido tratado por Ramos; Zea lo retoma, haciendo de él uno de los núcleos fundamentales de su análisis de la circunstancia mexicana. Con respecto a los sentimientos de “imitación”, “autodenigración” e “inferioridad” en el mexicano ver S. Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, (1934), tercera edición, México: Espasa-Calpe, 2005, pp. 20-24. Sobre este tema *cfr.* G. Zabludovsky, “Samuel Ramos y su visión sobre lo mexicano”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, n. 146, 1991, pp. 177-189.

¹⁸ L. Zea, “La historia en la conciencia americana”, *Diánoia*, México, vol. 3, n. 3, 1957, p. 57. *Cfr.* también: “El problema de la originalidad en Latinoamérica”, *Diánoia*, México, vol. 12, n. 12, 1966, pp. 51-57. Los temas de los dos ensayos se retoman en un discurso más organizado y completo en *La*

Una filosofía *sin más*,¹⁹ que es también una antropología *sin más*. ¿Cómo elaborar una filosofía original y universal sin la cultura europea? Si América Latina se descubre a sí misma, su historia, la del hombre y no la del hombre colonizado, subhumano, es porque ella sabe encaminarse dentro de las conquistas de Occidente, de las filosofías que han elaborado la universalidad de la historia humana y de sus procesos de liberación y de progreso. El hombre occidental no es el hombre universal que impone a los demás sus categorías de una única racionalidad, sea la del Iluminismo, del Idealismo o del Positivismo, etcétera, sino más bien, la filosofía que abarca a todos los hombres dentro de la historia del ser humano en el mundo:

La filosofía occidental habló del Hombre, pero, al parecer, no de los hombres. Ésta será objeto de otra faena, de una faena filosófica más actual, contemporánea. Antes de esto, antes de que el Occidente fuese sacudido por dos tremendas guerras y antes de que

filosofía americana como filosofía sin más, México; Siglo XXI Editores, 1969, reimpresión de la segunda versión corregida, *ibid.*, 2010, y en *América como conciencia*, México: Cuadernos Americanos, 1953.

¹⁹ L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, *op. cit.*, pp. 12-13: “En último término preguntar por la posibilidad de una filosofía es preguntar por el Verbo, el Logos o la Palabra que hacen, precisamente, del hombre un Hombre. Y este preguntar, decía, nos ha sido impuesto, nos fue planteado y los hombres de esta América, porque también lo son, no hacen sino replantear el problema. Fue Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad —una modernidad que implica un nuevo redescubrimiento del hombre, pero, al mismo tiempo, la aparición de un hombre que hace de su redescubierta libertad un instrumento o justificación para imponerla a otros, negándoles este derecho— la que impuso el problema. Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar; esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad. Esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, calcas, reflejos de lo que el europeo consideraba como lo humano por excelencia. Nuestro filósofo en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado”.

los hombres de otros pueblos le reclamasen —con las armas en la mano— una humanidad que les regateaba, el Occidente habló de Hombre, pero haciendo de esta idea algo abstracto. Tan abstracto que el Hombre, aun pudiendo ser cualquier hombre, no era ninguno en concreto [...] El hombre como abstracción que, conteniendo a todos los hombres, no contenía alguno. Una filosofía que justificaba toda clase de expansiones y toda subordinación, como vías para la supuesta humanización de la Humanidad [...] Una humanidad que, en abstracto, a fuerza de serlo acababa por ser expresión de los concretos intereses de quienes se consideraban a sí mismos expresión de lo humano por excelencia.²⁰

Para Zea, la extraordinaria difusión del pensamiento del Ortega de antaño, el de las *Meditaciones del Quijote*, de *El tema de nuestro tiempo* y el de la difusión de la cultura europea a través de la *Revista de Occidente*, permite que América se descubra a sí misma y que tome conciencia, dentro de la historia de la filosofía de México, sobre todo en Vasconcelos²¹ y en Ramos²²; pero no esa América que suele

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ Sobre la filosofía de este maestro mexicano, *cf.* A. Sosa Ramos, “El humanismo iberoamericano de José Vasconcelos”, en A. Saladino García (coord.), *Humanismo mexicano del siglo XX*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2004, t. 1, pp. 135-154.

²² L. Zea, *José Gaos. El transterrado*, México: UNAM, 2004, pp. 48-49: “En Ramos se da, abiertamente, la conjunción de lo universal con lo concreto de la cultura y la filosofía. Lo que se presentaba como disperso, pero también lleno de sugerencias, se une y equilibra en la obra escrita de Samuel Ramos en sus exposiciones como catedrático. Pero hay algo más: es el primero en atreverse a hablar, no ya de la filosofía o de la cultura en abstracto, sino de la filosofía sobre el hombre de esta parte de lo universal, México, y sobre la cultura que ha originado. Tal será el sentido de su obra: *El perfil del hombre y la cultura en México*, que encuentra una ruda oposición [...] Sin embargo, Ramos tenía a su favor una expresión de la filosofía considerada como universal: el historicismo, el cual se presentaba como perspectivismo en la obra del hispano José Ortega y Gasset. En su obra este pensador había iniciado la reflexión filosófica sobre la realidad que le era más inmediata, la española. Se podía filosofar, legítimamente, sobre la realidad propia del español y España que la había formado. No sólo se podía filosofar sobre el ser abstracto, sino sobre una expresión del ser en concreto. José Ortega y Gasset escandalizando a los españoles, como Samuel Ramos a los mexicanos,

estar representada por el Occidente y por los Estados Unidos, como una realidad infrahumana y sin historia. El hombre mexicano se descubre a sí mismo. En dicho descubrimiento Zea incorpora en la cultura original y peculiar de los mexicanos, que no es subcultura, temas fundamentales de la filosofía historicista europea que llegan a México primero con la *Revista de Occidente* y después con los exiliados, como Gaos:

La Historia de las Ideas en México y en el resto de la América Ibero, ha encontrado su mejor justificación en el Historicismo de Dilthey, Scheler y Ortega. Partiendo del Historicismo es como ha lanzado su interrogante sobre la existencia de una Cultura Americana, un Pensamiento o una Filosofía original. Apoyándose en sus supuestos y utilizando sus métodos se ha podido destacar la originalidad de nuestros pensadores cuando parecía que simplemente imitaban. Se ha visto como éstos han asimilado las ideas por ellos importadas para adecuarlas a nuestra realidad. Lo que parecía una mala copia de una filosofía importada, ha resultado ser simplemente algo distinto de lo que se pretendió imitar. Muchas veces lo propio, lo original, ha surgido a pesar de las intenciones del pensador. Gracias al Historicismo hemos podido ver lo que hay de original en nuestros pensadores, y gracias al mismo nos hemos también dado cuenta de su importancia, pues su circunstancialidad no es mayor de la que puede tener otro pensamiento en otras circunstancias por diversas que sean. La Fenomenología nos ha ofrecido métodos para estudiar nuestra realidad elevándola a campos más abstractos. Heidegger y Sartre han justificado también nuestras preocupaciones por el Ser del Hombre.²³

Dentro de esta concepción, la filosofía de América Latina no se ve afectada por provincialismos y se considera al hombre concreto como punto de partida ineludible para pasar a lo universal y para percibir mejor los rasgos que hacen de él un hombre como todos

había hablado, nada menos, que de una filosofía del Manzanares. ¿Por qué entonces no iba a poderse filosofar sobre el hombre de México y su cultura?”

²³ L. Zea, *La filosofía en México*, México: Editora Ibero Mexicana, 1955, vol. II, pp. 254-255.

los demás. En el interior de su propia condición, el hombre hispanoamericano anhela proyectarse dentro de la realidad histórica e intelectual de la Humanidad, de todos los hombres en sus circunstancias:

La Humanidad formada por todos los hombres que, al igual que el mexicano, pertenecen a una circunstancia concreta, con posibilidades y limitaciones determinadas. No se hace otra cosa que adquirir conciencia. Se toma conciencia de la propia realidad en el sentido más amplio; una realidad que no se agota en los límites de una geografía política ni en los de una psicología regional. El mexicano sabe que es más que un mexicano: un hombre. Y, como hombre, ligado al destino de todos sus semejantes. Por ello inquiera por su papel, por el lugar que le corresponde o debe corresponderle en este mundo de lo humano.²⁴

Se trata de una visión de la historia que Zea maduró sobre todo a partir de las ideas de su maestro Gaos y de su compatriota Ramos.²⁵ Si el primero, el *transterrado* amigo y alumno de Ortega en Madrid, percibe inmediatamente, con su mentalidad raciovitalista e historicista, las características peculiares de la filosofía mexicana; el segundo, antes de la llegada de Gaos, a partir de la publicación de la revista *Ulises* y de los artículos contra Caso, había leído a

²⁴ *Ibid.*, p. 252.

²⁵ No es una casualidad que en uno de los ensayos más significativos y completos sobre Zea se avale la tesis de que el filósofo mexicano elabora una filosofía de la historia; *cfr.* F. Lizcano Fernández, *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1986. *Cfr.* asimismo M. Rojas Gómez, “La identidad integracionista en la filosofía de Leopoldo Zea”, *Cuadernos americanos*, 130, 2004/4, pp. 195-217; especialmente pp. 200-201: “Por contrapartida a las filosofías de la historia que justificaban el *establishment*, tanto a nombre del ente abstracto hegemónico del espíritu, de una raza, de una cultura, una clase o una nación como coronación de la historia, y por ende como fin de la misma, [Zea] responderá que la auténtica filosofía de la historia es aquella que se encarga de ofrecer las herramientas para liberar al hombre de todas las ataduras que lo oprimen y degradan”. Entre los textos de Zea, *cfr.* *Filosofía de la historia americana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, y *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México: UNAM, 1990.

Ortega adueñándose de los rasgos básicos de su filosofía.²⁶ Zea había seguido las clases de Ramos junto a las de los españoles exiliados que contribuyeron a su formación intelectual.²⁷ Sin lugar a dudas Zea es un orteguiano, pero se pregunta si Ortega y Gasset había comprendido la realidad del mexicano como la del argentino o la del

²⁶ Cfr. su magistral *El perfil del hombre y la cultura en México*, *op. cit.*, y el relato *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*, México: Casa de España, 1940, reimpresión de la 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Sobre el orteguismo de Ramos, cfr. P. Romanell, "Ortega en México: tributo a Samuel Ramos", *Diánoia*, vol. 6, n. 6, 1960, pp. 170 y ss. A propósito del humanismo de Ramos, cfr. M. Magallón Anaya, "Samuel Ramos y su idea de cultura en México", *Temas de Ciencia y Tecnología*, CCYDEL/UNAM, vol. 11, n. 33, sept.-dic. 2007, pp. 13-22.

²⁷ Cfr. lo que Zea, escribiendo en tercera persona, dice de sí mismo, en la "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Anthropos*, n. 89, 1988, pp. 11-27; en particular cuando afirma que: "En los cursos de Letras conoce a Rubén Salazar Mallén de Literatura española, quien promete un curso monográfico sobre Pío Baroja y a continuación otro sobre Valle Inclán. Al siguiente año, José Ortega y Gasset. El filósofo Samuel Ramos ofrece también, en 1939, un curso sobre Ortega, y Zea se inscribe en el mismo. La filosofía que le había parecido tediosa en los cursos de la Preparatoria le entusiasma en la obra de Ortega. La guerra civil española va a definir su vocación con la llegada a México, en 1938, de un grupo de intelectuales españoles, de transterrados, que Lázaro Cárdenas recibe en la que se llamara Casa de España en México y más tarde, a propuesta de José Gaos, El Colegio de México. Zea se inscribe en los cursos de José Gaos, Luis Recaséns Siches, Joaquín Xirau, Juan Roura Parella y José Medina Echeverría". Sobre el rol de Gaos en la formación de la nueva orientación historiográfica mexicana, cfr. J. L. Abellán, "La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica", *Diánoia*, vol. 16, n. 16, 1970, pp. 205-231. Cfr. L. Villoro, "José Gaos y el giro de la filosofía iberoamericana", *Diánoia*, vol. XLVI, n. 47, pp. 81-85; A. Luquin Calvo, "El pasado por el presente: historia, exilio y pensamiento hispánico en José Gaos", *Quaderns de filosofia i ciència*, n. 40, 2010, pp. 75-84; E. González Di Pierro, "Historicismo y personismo. Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos", en *Devenires*, n. 2, 2002, pp. 113-138; R. González, "La idea de la filosofía como liberación del pensamiento en la obra de José Gaos", en *Eidos*, n. 13, 2010, pp. 76-95; B. Muñoz, "A propósito de José Gaos: una sociofilosofía de un transterrado", en *Política y Sociedad*, vol. 41, n. 2, 2004, pp. 31-52 y P. Colonnello, *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Nápoles: Morano, 1990.

estadounidense. La respuesta es no, porque Ortega había negado el hecho de que México tuviera una fisonomía madura, acusándolo de primitivismo y de estar alejado de la historia universal, repitiendo, a pesar de todo, un esquema hegeliano.²⁸

Zea resume de manera clara y sencilla su opinión sobre Ortega: él permitió que el mexicano se descubriera a sí mismo a través del circunstancialismo y del perspectivismo, pero no comprendió su realidad histórica y cultural.

Fue la peculiar y singular preocupación española e hispanoamericana la que se le escapó a Ortega en sus juicios y referencias a Hispanoamérica. Limitado su conocimiento a la Argentina, juzgó a esta América, no ya como español, sino como europeo. El español que en Europa lucha por europeizarse es, frente a esta América, el europeo que la enjuicia 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. En un juicio semejante al hecho por Hegel respecto a la América como continente, Ortega condena la prisa de los americanos en participar sobre el inmediato porvenir de América.²⁹

El filósofo, que se había comprometido a europeizar a España, niega a México la capacidad de elaborar una filosofía universal como la europea. ¿Por qué Ortega no percibió los esfuerzos de universalización del mexicano? Zea contesta que porque juzga a México como europeo y no como español. La vida intelectual del madrileño sigue comprometida a intentar incorporar con éxito a España en Europa, a superar la cruda realidad de los españoles al cabo de los procesos

²⁸ Cfr. el ensayo de J. Ortega y Gasset, "Hegel y América" (marzo de 1928), *Obras completas*, Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Marañón/Taurus, 2004-2010, t. II, pp. 667-679. Sobre este tema cfr. las relaciones contenidas en el volumen de D. Cruz Vélez *et al.*, *Ortega y Gasset y el destino de América Latina*, Buenos Aires: Fundación Banco de Boston, 1983; en particular ensayos de J. Marías, "Las sucesivas visiones de América en Ortega", pp. 23-45 y D. Cruz Vélez, "Ortega y su distorsión de la idea hegeliana de América", pp. 147-158.

²⁹ L. Zea, "Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica", *op. cit.*, pp. 25-26.

de descolonización a partir de la crisis de 1898, pero no le reconoce a México las mismas posibilidades. Entonces se puede afirmar, pese a todo, que Ortega es “americano”³⁰, toda la filosofía de Zea y su influencia en la filosofía mexicana y de América Latina no son comprensibles sin la lección del filósofo de la razón histórica y de la vital: de la vida del hombre histórico en su circunstancialidad y universalidad.³¹ Además es verdad que el pensamiento de Zea alcanzó una difusión extraordinaria en América Latina, logrando que el desarrollo de la cultura americana consiguiera con originalidad y responsabilidad una función ética y política de emancipación liberadora. América Latina se coteja con España y con Europa y descubre un *logos* “suyo” que se proyecta hacia la universalidad; pero

una universalidad ajena a toda abstracción lógica o metafísica, la universalización que se da en la prolongación del hombre con el hombre, en la solidaridad que ha de darse, no la fuerza del dominio, sino en la capacidad para comprender y hacerse comprender. El *logos* del Manzanares es así, sólo una expresión de *logos* que se extiende sobre el Atlántico, entre la Península y los múltiples pueblos que se han formado en América sobre la que España puso su impronta.³²

Universalizarse, sin embargo, no significa europeizarse:

Así, universalizarse no es europeizarse, como tampoco lo sería americanizarse sin más, sino superar, una y otra vez, las concretas e ineludibles perspectivas del mundo en una visión que ha de abar-

³⁰ “Ortega merece con creces el apodo de americano por lo mucho que hizo, quizás sin tomar plena conciencia de ello, por la cultura hispanoamericana. Fue a través de su filosofía y de la divulgación que hiciera de las últimas expresiones de la cultura occidental que Ortega otorgó a los hispanoamericanos el apoyo y la justificación de los esfuerzos que venían realizando, como los españoles en la Península, para afirmar una identidad que les era regateada”, L. Zea, “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica», *op. cit.*, pp. 13-14.

³¹ Por lo que atañe a la influencia de Zea en América, *cfr.* A. Santana, “Contribuciones de Leopoldo Zea al pensamiento latinoamericano”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, nn. 21/22, 2004-2005, pp. 33-44.

³² L. Zea, “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica”, *op. cit.*, p. 32.

car al universo entero, pero a través de la infinita tarea de reconocer al hombre y sus expresiones, pero al hombre concreto, de carne y hueso, en sus múltiples formas de ser y hacer.³³

Una universalización, tan intensa, no implica la cancelación de la propia auténtica condición:

autenticidad [...] no será afectada por el hecho de que se hayan adoptado unas determinadas ideas, supuestamente ajenas a la realidad de esta América. Y digo supuestamente —precisó—, porque la posibilidad misma de la adopción de tales ideas está indicando que tienen que ver con tal realidad, aunque haya sido otro el contexto de su origen. Autenticidad que se ha expresado, paradójicamente, en la afirmación de que tal adopción sólo ha podido originar malas copias de los modelos adoptados. Malas copias por no repetir, fielmente, los modelos propuestos ya que, sobre este propósito de supuesta imitación se ha impuesto, una y otra vez, la realidad de quien pretende imitar. Imposición de ineludible realidad es lo que da, a sus expresiones, autenticidad.³⁴

A través de la filosofía de Ortega, América se descubre a sí misma y en su desarrollo plantea una pregunta a Occidente fundada en el *reconocimiento*, o sea en el hecho de que si es posible otra historia en la cual los hombres, todos los hombres, sean iguales, solidarios y responsables de un destino común. Sin embargo, Zea no se detiene en el interior del historicismo orteguiano y en la tensión de comprender cabalmente el desarrollo de la cultura occidental europea; ahonda en temas existenciales como los de Sartre, que Zea considera, en 1953, la mejor expresión de la filosofía europea.³⁵ Pero el filósofo francés describe la situación europea, que no presenta ninguna

³³ *Ibid.*, p. 34.

³⁴ L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, *op. cit.*, pp. 17-18.

³⁵ *Cfr.* L. Zea, *América como conciencia*, *op. cit.*, p. 157: “La situación de la filosofía europea y, por ende, del hombre que la hace, alcanza ahora su mejor expresión en el existencialismo francés de Jean Paul Sartre. El hombre está en crisis y a la filosofía toca salvarle de esta crisis respondiendo de los errores que la han provocado. Este hombre se encuentra en nuestros días en la más cerrada de las situaciones, los términos de su elección, y por lo mismo de su libertad son cada vez más estrechos”.

correlación con la americana.³⁶ Una vez más la mirada de Zea hacia Europa y las vicisitudes de su crisis cultural y política plantea la pregunta, que nunca se atenuó en él, en relación con la respuesta que Hispanoamérica tiene que darse a sí misma y a la cultura universal. El existencialismo puede explicar muchos aspectos de la condición humana en general que son incluso condiciones que vive América. Tomar conciencia de esta realidad significa apoyar la tesis de una filosofía responsable, de una filosofía que asume su realidad:

Es más, conscientes como somos de nuestra situación sabemos, también, que pertenecemos a una gran comunidad humana, frente a la cual las naciones, pueblos y sociedades, no son otra cosa que individuos de la misma y, como todo individuo, responsables o irresponsables en los compromisos que han adquirido con sus actos. Es también, por esta razón, que se ha venido pidiendo una filosofía que dé conciencia a los americanos del puesto que les corresponde como pueblos o naciones dentro de la comunidad humana, para que puedan asumir la responsabilidad del mismo.³⁷

Alcanzar este nivel de autoconciencia requiere primero que el americano reflexione concienzudamente sobre sus responsabilidades dentro de las situaciones concretas que vive:

Por no haber querido hasta ahora tomar conciencia de nuestra situación hemos carecido de una filosofía, tal y como la han tenido pueblos que en alguna forma han actuado haciendo una historia consciente. Pues ¿de qué iba a responder nuestra filosofía? ¿Qué

³⁶ *Ibid.*, p. 160: “¿Cuál es entonces nuestra situación? y, por ende ¿cuál debe ser la posición de nuestra filosofía como expresión de esta situación? Desde luego, y esto es obvio, nuestra situación es distinta a la de muchos pueblos del mundo. Pero, más concretamente, no es la de la burguesía europea, aunque muchas de sus formas de cultura sean nuestras, incluyendo nuestras formas filosóficas. Por ejemplo, la situación que describe Jean Paul Sartre no es en forma alguna nuestra situación. El filósofo francés encuentra y describe una situación en la que toda salida parece estar cerrada. En ella no hay más salida que la del reconocimiento de la responsabilidad que el burgués tiene en su propio y próximo fin”.

³⁷ L. Zea, *La filosofía como compromiso*, México: Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 30.

tipo de hombre o qué tipo de cultura iba a salvar? ¿Sobre qué iban a filosofar nuestros filósofos? Ya sabemos qué respuesta se nos puede dar: la filosofía es universal y el filósofo sólo puede comprometerse con lo universal y eterno. Decir esto no es decir absolutamente nada. Comprometerse con lo universal y eterno, sin concretizar un solo compromiso, es no comprometerse con nada. Trátase de un simple subterfugio, manera cómoda de eludir responsabilidades concretas.³⁸

En el ya citado ensayo de 1952,³⁹ donde es más fuerte la apelación al circunstancialismo orteguiano interpretado en sentido existencialista, los conceptos de libertad, responsabilidad y compromiso están expresados más claramente y muestran la medida del compromiso programático de Zea en la obra de *salvación* de la realidad hispanoamericana.⁴⁰ Esencialmente, se convierte en la conciencia histórica

³⁸ L. Zea, *América como conciencia*, *op. cit.*, p. 160. A propósito de los distintos tipos de verdad en referencia a su definición circunstancial y perspectiva, *cfr.*, por ejemplo, *En torno a una filosofía americana*, México: El Colegio de México, 1945, p. 31: “Existen verdades personales, intransmisibles, pero también existen verdades que permiten ser comunicadas: verdades de grupo, de generación, de pueblos y culturas. Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad, para todos los hombres, se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre [...] La verdad expresa una forma de la realidad, la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal —un punto de vista que les es propio—; pero esta circunstancia personal participa a su vez de una circunstancia más amplia, de una circunstancia en la cual participan los demás hombres, la circunstancia social —la cual permite la convivencia—; pero esta circunstancia social participa a su vez de otra más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifiquen como hombres, como género hombre; ésta es la que podemos llamar circunstancia humana. Todos los hombres para ser hombres participan de una circunstancia que les es propia: la humanidad”. De ahí el doble carácter circunstancial y universal de la filosofía.

³⁹ L. Zea, *La filosofía como compromiso*, *op. cit.*

⁴⁰ Merece la pena citar por entero el trozo al que me refiero para evidenciar el espíritu de Ortega y el de Sartre; *ibid.*, pp. 12-13: “Todo hombre, cualquier hombre, cualquiera de nosotros, desde el mismo momento en que

que hay que asumir en todos los momentos de la propia vida la responsabilidad del pasado en el presente y de la construcción del futuro: del transformarse libremente en el futuro de cada hombre en sus circunstancias pasadas y presentes.

La filosofía, que es un *hacer* humano, como sostenía Ortega, no elude el compromiso: “El filósofo es el hombre más consciente de esta situación comprometida”,⁴¹ sea como individuo, sea porque tiende a elaborar un pensamiento encarnándose en la universalidad de la Humanidad:

En nombre de todos los mortales, concebidos éstos como Género humano, Humanidad, Cultura, Nación o Clase, el filósofo adopta una actitud, tratando de responder por ellos ante la eternidad.

tomamos conciencia de nuestra existencia, tomamos también conciencia de nuestro estar comprometidos. Nos encontramos comprometidos, esto es, condenados a vivir dentro de un mundo físico y cultural que no ha sido hecho por nosotros. Comprometidos, *arrojados*, en un mundo que desde el punto de vista físico puede ser rico o pobre, suficiente o insuficiente, pero siempre indiferente a lo que como hombres necesitamos. Comprometidos con un mundo cultural hecho por otros hombres, por nuestros semejantes; un mundo con su religión, sus leyes, costumbres, política, economía, arte y otras múltiples formas de expresión humanas; pero un mundo en cuya hechura no hemos participado, un mundo sobre el cual nadie nos ha consultado; un mundo que no siempre ha de responder a nuestras necesidades, anhelos y sueños; y sin embargo, un mundo que tenemos que aceptar como propio. Comprometidos frente a nuestros semejantes, obligados a responder de nuestras obras; pero también de las de ellos. Frente a este compromiso, o compromisos, no tenemos más libertad que la de nuestra actitud. Pero esto es ya más que suficiente. Es esta libertad la que nos compromete en forma propiamente dicha. Existiendo estamos comprometidos; pero *es asumiendo* libremente estos compromisos que nos comprometemos. Nuestra libertad se expresa en la *forma* como asumimos el inevitable compromiso con nuestra circunstancia. Es esta forma la que nos individualiza, la que nos distingue dentro del género llamado hombre. Al asumir una determinada forma de compromiso asumimos también nuestra responsabilidad como individuos. De esta responsabilidad nadie escapa, ni aun los que niegan su individualidad creyendo así eludir su responsabilidad. De esta negación tendrán que ser igualmente responsables”.

⁴¹ *Ibid.*, p. 14.

[...] En nombre de todo lo humano el filósofo asume la responsabilidad del pasado, el presente y todo posible futuro.⁴²

De esta manera, la filosofía de Zea, asumiendo en su origen al circunstancialismo y al perspectivismo orteguianos, al humanismo de Ramos, a la guía de Gaos en la reconstrucción de la historia de las ideas de la América hispana, determina los “temas de su tiempo” y a partir de los mismos ensambla en el presente y en la perspectiva futura una filosofía *sin más de salvación* de la Humanidad.

Como he tratado brevemente de argumentar, la filosofía de Zea se adueña de las razones de un nuevo humanismo “concreto y plural como expresión de libertad”,⁴³ es decir cosmopolita, en cuyo interno los individuos, los pueblos y las naciones reconocen sus peculiaridades y saben abrirse a un pensamiento universal en el interior del cual saben ser sujetos responsables y libres. La Humanidad se apodera de sí misma contra todos los procesos de deshumanización propios de las culturas hegemónicas, que se presentan con un falso rostro de universalidad. Entonces, para volver al tema inicial de esta contribución, para Zea el cotejo entre España e Iberoamérica consiste en asignar a Ortega y Gasset su adecuado rol en el interno del proceso de formación de la conciencia iberoamericana:

Preocupación así, semejante en España e Hispanoamérica, que da sentido y explica la presencia de José Ortega y Gasset en la cultura de la América hispana en momentos en que esta América buscaba y busca la universalidad, pero sin negación de su propia peculiaridad.⁴⁴

Tomando como base esta peculiaridad, la filosofía de la América hispánica logra proponer una filosofía universal de fuerte acento humanista, una filosofía de la liberación, caracterizada por el rechazo del teoreticismo y por la acción práctica con el fin de producir cambios en el orden estático y esclerótico de las ideologías dominantes:

⁴² *Ibid.*

⁴³ M. Rojas Gómez, “La identidad integracionista en la filosofía de Leopoldo Zea”, *op. cit.*, p. 202.

⁴⁴ L. Zea, “Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica”, *op. cit.*, p. 35.

No sólo acción, sino filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada. Filosofía que aspira a realizar el mundo que la filosofía que la antecedió hizo patente como necesidad. Una nueva actitud que cumplirá, también, su función, como la que la antecedió cumplió la suya. No hay sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre.⁴⁵ ☒

Bibliografía

- Abellán, J. L., *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid: Guadarrama, 1970; nueva edición ampliada, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____, “La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoamérica”, *Diánoia*, vol. 16, n. 16, 1970, pp. 205-231.
- Cardiel Reyes, R., “La filosofía”, *El exilio español en México, 1939-1982*, México: Fondo de Cultura Económica-Salvat, 1982.
- Colonnello, P., *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Nápoles: Morano, 1990.
- Cruz Vélez D. et al., *Ortega y Gasset y el destino de América Latina*, Buenos Aires: Fundación Banco de Boston, 1983.
- Gaos, J., “El perfil del hombre y la cultura en México”, *Letras de México*, 15 de junio, 1939.
- _____, “Notas sobre la historiografía mexicana”, *Historia mexicana*, vol. ix, n. 4, 1960, pp. 481-508.
- Gómez Martínez, J. J., “Presencia de Ortega y Gasset en América. Dos polos en el desarrollo del pensamiento iberoamericano”, en Horacio Cerutti Guldberg y Manuel Rodríguez Lapuente (ed.), *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 177-192.
- _____, *Pensamiento iberoamericano del siglo XIX*, Madrid: Cátedra, 1987.
- González Di Pierro, E., “Historicismo y personismo. Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos”, *Devenires*, n. 2, 2002, pp. 113-138.

⁴⁵ L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, op. cit. 119.

- González, R., "La idea de la filosofía como liberación del pensamiento en la obra de José Gaos", *Eidos*, n. 13, 2010, pp. 76-95.
- Hernández López, C., *El porvenir de la historia. Ensayos sobre la obra de Edmundo O'Gorman*, Miami/Santa Fe (Argentina): El Cid Editor, 2005.
- Higuero, F. J., "La conceptualización de la circunstancia en el pensamiento de Leopoldo Zea", *Revista Iberoamericana*, vol. LXX, n. 207, abr.-jun., 2004, pp. 565-578.
- Lizcano Fernández, F., *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1986.
- Llera, L., *Filosofía en el exilio: España redescubre América*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.
- Luquin Calvo, A., "El pasado por el presente: historia, exilio y pensamiento hispánico en José Gaos", *Quaderns de filosofia i ciència*, n. 40, 2010, pp. 75-84.
- Magallón Anaya, M., "Samuel Ramos y su idea de cultura en México", *Temas de Ciencia y Tecnología*, CCYDEL/UNAM, vol. 11, n. 33, sept.-dic., 2007, pp. 13-22.
- Medin, T., *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, México: UNAM, 1998.
- _____, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Muñoz, B., "A propósito de José Gaos: una sociofilosofía de un transterrado", *Política y Sociedad*, vol. 41, n. 2, 2004, pp. 31-52.
- O'Gorman, E., *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México: UNAM, 2006.
- _____, "Historia y vida", *Diánoia*, vol. 2, n. 2, 1956, pp. 232-253.
- _____, *La invención de América*, (1958), México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, *México. El trauma de su historia*, México: Cien de México, 2002.
- Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote, Obras completas*, Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Marañón/Taurus, 2004.
- _____, *El tema de nuestro tiempo, Obras completas*, Madrid: Fundación Ortega y Gasset-Marañón/Taurus, 2004.
- Ramos, R., *El perfil del hombre y la cultura en México*, México: Espasa-Calpe, 2005.

- _____, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1972), 5ª ed., México: Espasa Calpe, 2005.
- _____, *Hacia un nuevo humanismo. Programa de una antropología filosófica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____, *Historia de la filosofía en México*, México: UNAM, 1943.
- Romanell, P., "Ortega en México: tributo a Samuel Ramos", *Diánoia*, vol. 6, n. 6, 1960, pp. 170 y ss.
- Sáenz, M., "Leopoldo Zea: identidad, circunstancia y liberación", *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas-Incihusa*, a. 7, n. 8, 2006, pp. 21-30.
- Santana, A., "Contribuciones de Leopoldo Zea al pensamiento latinoamericano", *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, nn. 21/22, 2004-2005, pp. 33-44.
- Sosa Ramos, A., *El humanismo iberoamericano de José Vasconcelos*, en A. Saladino García (coord.), *Humanismo mexicano del siglo XX*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, t. I, 2004, pp. 135-154.
- Villoro, L., "José Gaos y el giro de la filosofía iberoamericana", *Diánoia*, México, vol. XLVI, n. 47, 2001, pp. 81-85.
- Zabludovsky, G., "Samuel Ramos y su visión sobre lo mexicano", *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, n. 146, 1991, pp. 177-189.
- Zea, L., *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- _____, *En torno a una filosofía americana*, México: El Colegio de México, 1945.
- _____, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Anthropos*, n. 89, 1988, pp. 11-27.
- _____, "El problema de la originalidad en Latinoamérica", *Diánoia*, México, vol. 12, n. 12, 1966, pp. 51-57.
- _____, "La historia en la conciencia americana", *Diánoia*, México, vol. 3, n. 3, 1957, pp. 57-77.
- _____, "Ortega el Americano", *Cuadernos americanos*, n. 1, ene.-feb., 1956, pp. 132-145.
- _____, "Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica", *Quinto centenario*, n. 6, 1983, pp. 13-35.
- _____, *América como conciencia*, México: Cuadernos Americanos, 1953.
- _____, *José Gaos. El transterrado*, México: UNAM, 2004

- _____, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI Editores, 2010.
- _____, *La filosofía como compromiso*, México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- _____, *La filosofía en México*, México: Editora Ibero Mexicana, vol. II, 1955, pp. 254-255.
- _____, *Filosofía de la historia americana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México: UNAM, 1990.