

Zea y Ortega: ¿historia de una incomprensión?

Presentación de **Giuseppe Bentivegna**

ORCID: 0000-0002-4484-6556

Los inicios del Novecientos, especialmente el periodo comprendido entre 1914 (fecha de la publicación de *Meditaciones del Quijote*) y 1955 (muerte de José Ortega y Gasset) son muy interesantes para la historia europea (occidental) y la de América Hispana, época en la cual destaca Ortega como uno de los más importantes filósofos tanto de España como de Hispanoamérica¹.

Obviamente el tema tratado requiere una investigación profunda a la cual, en el espacio que nos ocupa, podemos solo aproximarnos señalando algunos temas del historicismo orteguiano que han ido configurando algunos caracteres fundamentales de la identidad hispanoamericana y, en particular, de la mexicana en la interpretación de Leopoldo Zea. El ensayo que proponemos² a los lectores constituye una de las numerosas contribuciones de Zea a la definición de la consciencia mexicana dentro de la historia de las relaciones con la cultura española y europea (occidental); se advierten las peculiaridades y originalidad de la historia de América Ibérica, particularidades que el mexicano puede definir solo a través de una concepción prospectiva y circunstancial de sus productos intelectuales y prácticos. En este periodo se produce una incorporación a la cultura occidental después de la emancipación política, la descolonización y las luchas por la independencia. El mexicano no ha de imitar, copiar, repetir lo que Europa ha producido en el curso de su historia, antes bien deberá asumir la participación en la elaboración de la cultura universal a partir de su propia historia. No olvidar el pasado sino incorporarlo al presente para conocerse a sí mismos y, a partir de esto, o sea de la circunstancialidad de su cultura,

¹ Entre otros, cfr. J. L. GÓMEZ, "Presencia de Ortega y Gasset en América: Dos polos en el desarrollo del pensamiento iberoamericano", en *Arturo Andrés Roig. Filósofo e Historiador de las Ideas*, ed. de Horacio CERUTTI GULDBERG y Manuel RODRÍGUEZ LAPUENTE. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 177-192.

² El ensayo se repropone y profundiza con el título "Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica", *Quinto centenario*, 6 (1983), pp. 13-35.

Cómo citar este artículo:

Bentivegna, G. (2012). Zea y Ortega: ¿historia de una incomprensión? *Revista de Estudios Ortegaianos*, (25), 187-204.
<https://doi.org/10.63487/reo.436>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 25. 2012
noviembre-abril



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

abrirse a su propia contribución al desarrollo de lo universal³. Por otra parte, América, sin excepciones, se ha descubierto a sí misma y trata de entrar dialécticamente en contacto con la filosofía universal, colocándose en su interior sin complejos de subordinación ni de inferioridad. En uno de los primeros ensayos de su producción filosófica y ético-política, Zea 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 Europea⁴.

Una filosofía sin más⁵. ¿Pero cómo elaborar una filosofía original y universal sin la cultura europea? Si América se descubre a sí misma, su historia

³ Sobre la idea de circunstancia, cfr. F. J. HIGUERO, “La conceptualización de la circunstancia en el pensamiento de Leopoldo Zea”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXX, 207 (2004), pp. 565-578.

⁴ L. ZEA, “La historia en la conciencia americana”, *Diánoia*, vol. 3, 3 (1957), p. 57. Cfr. también: “El problema de la originalidad en Latinoamérica”, *Diánoia*, vol. 12, 12 (1966), pp. 51-57.

⁵ L. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno, 1969, 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 la 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. La 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 filosofar 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”.

humana, la del Hombre y no del hombre colonizado, subhumano, es porque sabe encaminarse dentro de las conquistas del 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 otros hombres sus categorías de una sola racionalidad, ya sea la de la Ilustración, del Idealismo, etc., antes bien el de la filosofía que comprende de todos los hombres dentro de la historia de lo humano en el mundo.

La extraordinaria difusión del pensamiento del primer Ortega, el de *las Meditaciones del Quijote* y de *El tema de nuestro tiempo*, para Zea se sitúa dentro de la tradición de la historia filosófica de México, sobre todo de Vasconcelos y Ramos, que ya habían entendido la importancia del historicismo orteguiano, en una América por descubrir y reconocerse a sí misma; no la América que representa Occidente, o Estados Unidos, sino una realidad infrahumana y sin historia. El hombre mexicano se descubre a sí mismo. En este descubrimiento Zea se incorpora a la cultura original y peculiar del mexicano, que no es subcultura, temática esencial para la filosofía historicista de Europa:

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 Hombre⁶.

La elaboración de toda cultura está dentro de una concepción circunstancial y prospectiva (Ortega y Gasset), a saber, de la multiplicidad de las visiones de la realidad dentro de la historia concreta del hombre, sin ser de imitación y subalternidad. La filosofía de América Latina, dentro de esta con-

⁶ L. ZEA, *La filosofía en México*, vol. II. México: Editora Ibero Mexicana, 1955, pp. 254-255.

cepción, no está afectada por el provincianismo, ni lo concreto está considerado como punto de partida ineludible para pasar a lo universal y captar los rasgos que lo hagan común con los otros hombres. Dentro de la propia circunstancia desea 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 inquiere por su papel, por el lugar que le corresponde o debe corresponderle en este mundo de lo humano⁷.

Se trata de una visión de la historia que Zea ha madurado a partir de las ideas de sus maestros José Gaos y Samuel Ramos. Si el primero, amigo y alumno de Ortega en Madrid, el transterrado Gaos, capta, con su mentalidad raciovitalista e historicista, inmediatamente las características peculiares de la filosofía mexicana, el segundo incorpora rasgos básicos de la filosofía de Ortega y Gasset⁸, ante el exilio de Gaos y a partir de la publicación de la revista *Ulises* y de sus artículos contra A. Caso. De Ramos, Zea asistió a sus clases como hicieron asimismo muchos exiliados españoles que contribuyeron a su formación intelectual⁹. Sin duda Zea es un orteguiano, sin embargo se pregunta si Ortega y Gasset había comprendido la realidad de lo mexicano como la de Argentina y Estados Unidos. La respuesta es que no porque

⁷ *Ibidem*, p. 252.

⁸ Cfr. su magistral *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), 5.ª ed. México: Espasa Calpe Mexicana, 1972. Sobre el orteguismo de Ramos, cfr. P. ROMANELL, "Ortega en México: tributo a Samuel Ramos", *Diánoia*, vol. 6, 6 (1960), pp. 170 y ss., y G. CACCIATORE, "Para Leopoldo Zea", *Cuadernos Americanos*, vol. 4, 122 (2007), pp. 177-183.

⁹ Cfr. cuanto Zea escribe de sí mismo en la "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Anthropos*, 89 (1988), pp. 11-27; en particular cuando afirma: "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 llamará 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 Recasens Siches, Joaquín Xirau, Juan Roura Parella y José Medina Echeverría".

él negó a México una fisionomía madura, acusándolo de primitivismo y también extraño a la historia universal.

Como queda bien expresado en toda la obra intelectual y práctica de Zea, este ensayo resume de manera clara y simple el juicio de Zea sobre Ortega, que permitió que el mexicano se descubriera a sí mismo a través del prospectivismo, pero no comprendió la realidad mexicana. El filósofo que se esforzó por vertebrar España, niega a México la capacidad de poseer la universalidad de la cultura occidental para vertebrarse. ¿Por qué Ortega no captó los esfuerzos de la universalización del mexicano? Porque, según responde Zea, juzgó a México como europeo y no como español. La vida intelectual de Ortega se esfuerza continuamente en incorporar con éxito España a Europa, superar la infeliz realidad de los españoles después de los procesos de descolonización a partir de la crisis de 1898, sin embargo no reconoce a México las mismas posibilidades. Como consecuencia se puede afirmar que Ortega es americano, muy a su pesar; sin embargo toda la filosofía de Zea y su influencia sobre la filosofía mexicana y de América Latina no son comprensibles sin la lección del filósofo acerca de la razón histórica y vital: de la vida del hombre histórico en su circunstancialidad y universalidad¹⁰. Y también es verdad que el pensamiento de Zea conoce una difusión extraordinaria en América Latina haciendo que los desarrollos de la cultura americana puedan conseguir con originalidad y responsabilidad una función ética y política de emancipación libertadora, como la España del primer Novecientos que ofreció a la cultura mundial la idea de haberse convertido en una democracia republicana. Se trata de una historia trágica semejante a la de América Latina que ha vivido ensangrentadas heridas infligidas por caudillos y dictadores, porque ha sabido reconquistar su alma y su libertad¹¹.

En resumen, con la filosofía de Ortega, América¹² se descubre a sí misma y en su desarrollo pregunta a Occidente si es posible otra historia humana, en la

¹⁰ Sobre la influencia de Zea en América, cfr. A. SANTANA, "Contribuciones de Leopoldo Zea al pensamiento latinoamericano", *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 21/22 (2004-2005), pp. 33-44.

¹¹ Sobre la presencia de Ortega y Gasset en los procesos libertadores de la América Latina, cfr. el ensayo muy articulado de J. L. GÓMEZ-MARTÍNEZ, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*. Madrid: EGE, 1995.

¹² Sobre este tema, entre otros trabajos, cfr. Tzvi MEDIN, *Ortega y Gasset en la cultura hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. Muy interesante es la intervención de Zea durante la presentación de este volumen en la UNAM el 5 de mayo de 1995, y que Zea concluye afirmando: "En el trasfondo de este filosofar se encuentra un filosofar surgido también en Europa, que Ortega asimiló y difundió con el propósito de afirmar la identidad de España. Filosofar a su vez asimilado, corregido y amplificado por los discípulos y los discípulos de los

que los hombres, todos sin excepción, sean iguales, solidarios y responsables de un destino común.

Así pues, la relación de Zea con Ortega no es la de una incomprensión, sino más bien la de una profunda sintonía de intentos, de un afán común, de una preocupación íntima, ética y política para luchar contra la deshumanización, la alienación del alma humana concreta. Es nuestra convicción que el ensimismamiento y la alteración, que son polos básicos de la filosofía de Ortega, tienen en Zea una función fundamental, no obstante sus divergencias en el juicio sobre la historia de Iberoamérica. El historicismo orteguiano y el humanismo de Zea son piedras angulares de la historia de América.

discípulos de Ortega, que le otorgan al mismo su dimensión universal. Reflexiones que son ahora compartidas con filósofos de las otras regiones de la tierra. Se trata de afirmar la propia y concreta humanidad y, al afirmarla, participar con otros hombres y pueblos en la solución de problemas comunes, que, por serlo, no implican dependencia alguna, sino solidaridad”.

LEOPOLDO ZEA

Ortega el Americano

José Ortega y Gasset, alguna vez, declaró a nuestro Alfonso Reyes el agrado que tendría de ser apodado *Ortega el Americano*, como se dijo en la antigüedad *Escipión el Africano*. Y he aquí que por lo que su obra representó para nuestra América, la hispánica, Ortega merece este apodo; pero a pesar suyo. Y digo a pesar suyo porque, independientemente de esa declaración, la simpatía de Ortega por América fue siempre limitada, llena de prevenciones. De la América Hispana sólo conoció la Argentina y se resistió siempre a entrar en contacto con el resto de ella. En su obra son pocas las páginas, en relación con el gran volumen de la misma, en que dedica su atención a la América y, dentro de ella, a los Estados Unidos y a la Argentina. ¿Cómo es que podría entonces ser apodado Ortega el Americano? Vuelvo a insistir: a pesar suyo; por lo que su obra representó y representa para los hispanoamericanos. Ortega que tanto luchó por occidentalizar a España y por incorporarse a la Cultura Occidental como uno de sus filósofos alcanzó en nuestra América el reconocimiento que siempre le regateó Europa. Y es en este sentido que toda su obra, la del filósofo y la del divulgador, ha venido a simbolizar esfuerzos semejantes en nuestra América.

La América Hispana, desde los inicios de su independencia política de España, tuvo la misma preocupación que habría de tener la España derrotada de 1898: occidentalizarse. Nuestros pueblos, como la España de la cual es fruto Ortega y Gasset, se empeñaron en participar en la Historia que estaba realizando el Mundo Occidental. Ese mundo que había hecho de la razón que clarifica y distingue el pivote de su acción. Ese mundo que había convertido a la razón en un instrumento de dominio natural. Ciencia y Técnica, he aquí las grandes aportaciones del Mundo Occidental. Y al lado de ellas, como frutos de una razón crítica y de una razón práctica, sus dos grandes creaciones: el gobierno representativo parlamentario responsable dentro de un Estado Nacio-

nal independiente y soberano y el sistema industrial de economía. Creaciones todas que eran los antípodas del mundo creado por España, un mundo que había pasado a la historia. Por incorporarse al nuevo mundo occidental lucharon los Mora, Altamirano y Prieto en México; los Sarmiento y Alberdi en la Argentina; los Bilbao y Lastarria en Chile; los Montalvo en el Ecuador; los Luz y Caballero en Cuba y otros muchos más en toda la América de origen hispano. En 1898 España que sufría el más doloroso impacto de los legítimos herederos de ese Mundo Occidental, los que con justeza llama Toynbee “americanos occidentales”, comprendió lo inútil que era seguir añorando viejas, pero perdidas glorias, y decidió empeñarse en la misma tarea que sus hijas en América: la occidentalización de España.

España, como nuestros pueblos en América, se empeñó también en llevar a sus hombres las formas de organización política que habían hecho posibles a las grandes naciones modernas; se empeñó, igualmente, en establecer en sus tierras los sistemas de economía que habían hecho posible el crecimiento material de esas mismas naciones. En su empeño, tanto España como nuestra América, tropezarán con la oposición de las viejas fuerzas que nada querían saber de cambios, puesto que en ellos iba, también, el cambio de su relativa situación privilegiada. Tanto España, como Hispanoamérica, tropezarán también con el obstáculo que representó y representa ese mismo mundo que les servía de modelo. Mundo que no estaba ni está dispuesto a permitir una competencia que pudiese evitar desde su nacimiento, por lo que ésta implicaba como freno a su progresivo crecimiento; mundo que exigía el respeto a la soberanía de sus naciones, pero sin conceder él mismo a los pueblos que careciesen de la fuerza necesaria para hacerlo respetar; porque son estos pueblos los que hacen posible su soberanía al no poder resistir sus impactos. Así, tanto España como sus hijas en América supieron de esos dobles obstáculos en su afán de occidentalización, pero se empeñaron, a pesar de ellos, en su logro.

Ya España, a fines del XVIII, había hecho un intento por incorporarse al mundo moderno que fue frustrado. Intento que al prolongarse en Hispanoamérica dio origen a la emancipación política de la misma frente a la España que no había alcanzado su logro. En ese primer gran intento español surgieron hombres como Ortega en el siglo XX que se empeñaron en incorporar su mundo al mundo que hacía del progreso el resorte de su crecimiento. Hombres como Feijoo se empeñaron en modernizar España, en occidentalizar su pensamiento y acción. Feijoo, Exímeneo, Andrés e Isla se lanzan contra la vieja España y luchan porque a ella lleguen las nuevas luces, las nuevas ciencias. El hombre y la naturaleza se convierten en los principales objetos de observación. Historiadores, literatos, geógrafos, astrónomos y matemáticos se empeñan en salvar a España de lo que consideran su decadencia. Y sin saberlo, a pesar

suyo, darán a la América Hispana el instrumental para salvar sus propias circunstancias. Y he dicho también aquí, a pesar suyo, porque esos españoles, como Ortega en el siglo XX, mostrarán incompreensión para la América que pugnaba por los mismos ideales. Los liberales españoles de las Cortes de Cádiz que habían luchado por la libertad de su pueblo, se mostrarán remisos a reconocer los mismos derechos a los pueblos de la América Hispana. Esta América sería vista como a ellos los miraban los pueblos europeos, el Occidente, como pueblos aún inmaduros para realizar los nuevos valores; pueblos a lo que era menester seguir tutelando. Pero estos mismos españoles por su obra simbolizaron los ideales de los hispanoamericanos y sus ideas sirvieron a los mismos; fueron, a pesar suyo, americanos.

José Ortega y Gasset recoge, en la segunda década del siglo XX los ideales que se hicieron patentes a la Generación que sufrió la crisis de 1898. Generación que se dio cuenta, una vez más, de que la hora de España, la España en cuyo Imperio siempre brillaba el Sol, había terminado. Los pueblos modernos habían crecido y se habían transformado en poderosas naciones, en potencias. Allá, al otro lado de los Pirineos, se había gestado otro mundo frente al cual España quedaba puesta al margen. Tan al margen como lo estaba el África de Europa. De hecho, África empezaba en los Pirineos. Urgía, entonces, la reincorporación de España a Europa, la occidentalización de la Península. Esto es lo que se propuso Ortega a su regreso de Alemania, en donde había encontrado el mejor instrumental para vertebrar a España, para occidentalizarla. En Alemania buscó los elementos que consideró más adecuados para occidentalizar a España. De los países europeos fue Alemania la que, en su opinión, representaba el mejor modelo de lo que debería ser una España europea, una España Occidental.

Ahora bien, esta transformación de España no se iba a dar por el camino de la simple imitación. No bastaba imitar, copiar, instituciones para las cuales no estaba preparada España. Éste había sido el error de los primeros Republicanos que se empeñaron en llevar a la Península instituciones formales sin cambiar, previamente, el espíritu español. Las luchas de republicanos y monarquistas en el siglo XIX habían sido expresión de la inmadurez de España para la occidentalización. Se trataba de ideales inconciliables, ideales que sólo podían mantenerse con la eliminación de su opositor. Faltaba a España esa lógica dialéctica que había hecho patente el gran alemán, Hegel. En el gran filósofo germano se mostraba, mejor que en ninguna otra filosofía, la razón del éxito del mundo europeo. Las nuevas instituciones europeas eran los naturales frutos de una evolución que era propia a la historia europea. Europa representaba la asunción de todas las afirmaciones y negaciones que le habían servido de motor. Europa había *negado* su pasado por la vía más correcta: por la

de su asimilación. “El hombre europeo –dice Ortega– ha sido *demócrata, liberal, absolutista, feudal*, pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas estas cosas, pero lo es en la *forma de haberlo sido*”. ¿Pasaba lo mismo con el español? No, en España, se quería saltar del feudalismo al liberalismo. Por ello Ortega busca para España la asimilación de su pasado mediante su forma de conciencia. En este sentido se enfoca una buena parte de su obra que se inicia, como programa, en sus *Meditaciones del Quijote*. La conciencia de España le permitirá entrar en la universalidad, en lo que representa la Cultura Occidental. Conocer a España sí, pero no como un todo único y cerrado, sino como parte de una gran totalidad; su situación, su lugar en el mundo. “Hemos de buscar –dice– para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”. “Mi salida natural hacía el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo”. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Asimilar, asumir el pasado de España, es la mejor manera de vencer al pasado. España, dice, es “¡Tierra de los antepasados...! Por lo tanto, no nuestra, no libre propiedad de los españoles actuales. Los que antes pasaron siguen gobernándonos y forman una oligarquía de la muerte que nos oprime”. ¿Cómo vencer ese pasado? Tratándolo como lo que es, como una experiencia que fue y no tiene necesidad de volver a ser. “La muerte de lo muerto es la vida”. El pasado es sólo un modo de vida, no la vida misma. Y eso es lo que no puede hacer el reaccionario: “tratar el pasado como un modo de vida. Lo arranca de la esfera de la vitalidad, y, bien muerto, lo sienta en su trono para que rija las almas”. El pasado es algo vivo en cuanto es un modo de ser de la vida; pero no el único modo. Es una experiencia, y en este sentido debe seguir viviendo en el presente. Esto es lo que no sabe hacer el reaccionario. “Esta incapacidad de mantener vivo el pasado, es el rasgo verdaderamente reaccionario”. Y en este sentido son igualmente reaccionarios los que pugnan por la monarquía como los que pugnan por la República. Los unos y los otros anteponen sus puntos de vista en forma inconciliable. Para unos y otros el pasado tiene una presencia de obstáculo muerto. Para salvar a España habrá que *negar*, asimilar, asumir, a la España del pasado, transformarla en una experiencia; llevarla viva dentro; pero como lo que habiendo sido no tiene por qué volver a ser. Esto es lo que intentará realizar Ortega con su obra; éste es el

programa de sus *Meditaciones del Quijote*. “El lector descubrirá –dice en este libro–, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien, la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo. Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España”.

En Hispanoamérica, los hombres preocupados por su realidad, encontrarían en la obra de Ortega la justificación de su preocupación y se identificarían fácilmente con él. En México, por ejemplo, la realidad que la Revolución de 1910 había puesto a flote adquirió dignidad de meditación filosófica. La filosofía enfocaba, también, realidades tan concretas como el Manzanares español para captar, a través de él, la universalidad de que formaba parte. Samuel Ramos dice en su *Historia de la Filosofía en México*: “Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el anti-intelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*. Por otra parte, a causa de la revolución se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año de 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos desde el Ministerio de Educación había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se comprendían en esa dirección. Entre tanto la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo porque ella había pretendido colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional”. Fruto de esta justificación será ese primer trabajo de Samuel Ramos sobre el hombre mexicano: *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*. Ancha

brecha hacía esa reflexión sobre nuestra realidad que ha caracterizado una buena parte de los últimos movimientos filosóficos en México y en otros lugares de la América Ibérica, pues también el Brasil ha hecho patente semejante preocupación como lo muestran los trabajos de Joao Cruz Costa.

Los iberoamericanos al igual que Ortega, se encontrarán con una realidad muy semejante a la española. También en nuestra América los muertos siguen imponiéndose a los vivos. El hombre aún sigue discutiendo figuras históricas que no han sido asimiladas. Hispanismo e Indigenismo siguen siendo polos antitéticos, inasimilables. Figuras como las de Cortés o Cuauhtémoc son aún bandera de Conservadores y Liberales. A cien años de la promulgación de la Constitución Liberal mexicana del 1857, las envejecidas fuerzas conservadoras piensan en su derogación y sueñan en la vuelta de las instituciones coloniales. Benito Juárez, a los cien años, sigue siendo una figura discutida. Lo mismo se puede decir de muchas figuras del pasado hispanoamericano como el Dictador Rosas de la Argentina o el reformador Sarmiento. Aún no se les asimila, no forman parte del pasado, de la historia; no son aún una experiencia realizada. Los hispanoamericanos, a diferencia de los europeos, no son coloniales, insurgentes, conservadores y liberales en la forma del *haberlo sido*, sino que son eso aún; aún no pueden dejar de serlo; aún no asimilan eso que sólo debería ser un pasado al servicio del futuro. El futuro sigue siendo bloqueado por el pasado, por los muertos. Por ello los hispanoamericanos, a semejanza de Ortega y apoyándose en el rico instrumental que les proporcionó, se han enfrentado y se enfrentan al pasado, a su pasado, en la mejor forma de enfrentarlo: tratando de comprenderlo, tratando de asimilarlo para convertirlo en historia, sin más; en experiencia rica en posibilidades para un futuro que no tiene por qué volver a repetirla.

Pero no se redujo a esto la aportación de Ortega a la América Ibero. También, como ya se anticipó antes, dio a esta preocupación por la realidad americana la dignidad de una filosofía, la dignidad de una ciencia; la de la ciencia europea, la ciencia occidental. La preocupación casi cotidiana de los mejores de sus hombres. Los ya citados Sarmiento, Lastarria, Bilbao, Mora o más actuales como Rodó, Korn, Caso, Vasconcelos y otros muchos se habían ya preocupado por el sentido de nuestra historia o por el hombre de esta América, pero sin que a sus preocupaciones se les hubiese reconocido otra calidad que la de *ensayos* pedagógicos, políticos o sociales. Para ellos se acuñó la palabra *pensadores*, nunca filósofos. La América Ibero como la Península carecían de filósofos, lo más que se les podía reconocer era la calidad de pensadores. La filosofía era algo que sólo habían hecho y podían hacer los europeos, los occidentales. En ellos, las meditaciones sobre su pasado se expresaba en filosofía de la Historia del Mundo; la reflexión sobre el ser del hombre en entrada a la ontología. Pues bien, Ortega vino a cambiar esta opinión mostrando como lo que los europeos habían hecho

era en cierta forma, muy semejante a lo que habían hecho nuestros pensadores, pero con un mayor rigor. Ortega y, con Ortega la misma filosofía contemporánea, mostraba como la Historia sobre la cual habían meditado el filósofo europeo era una parte de la Historia, la europea, a pesar de sus pretensiones de universalidad. Todas las meditaciones sobre el hombre y sus modos de ser no eran, ni podían ser otra cosa que meditaciones sobre un hombre concreto, a pesar de todos los esfuerzos de abstracción que se hacían. La nueva orientación filosófica europea, el historicismo, mostraba las hondas raíces que tenía la filosofía europea con la realidad en que se había originado, con el espacio-tiempo en que se había formado. Los grandes maestros de la Filosofía Occidental, como nuestros pensadores, se habían preocupado también por su realidad concreta, por su historia, por el hombre que había vivido o vivía esa realidad e historia. Aquéllos, como éstos, habían tratado de dar soluciones permanentes a los problemas del hombre. Aquéllos habían podido meditar más y con mayor rigor, pero buscando la aplicación de sus meditaciones en lo concreto; éstos, habían actuado más y meditado menos. Por ello unos pudieron crear sistemas metafísicos, mientras los otros sólo esquemas morales, de acción social o política inmediata. Unos se vieron obligados a esperar el momento de la acción desde sus academias o liceos; los otros se vieron precisados a actuar sin descanso, pensando a caballo, escribiendo con la misma mano con que tenían que empuñar la espada para enfrentarse a su realidad. Todo esto y más se deducía de la misma filosofía contemporánea.

De España y por obra de la voluntad de Ortega, llegaron a nuestra América las doctrinas filosóficas que justificaban y daban calidad filosófica a la meditación sobre la realidad americana. El raciovitalismo de Ortega y el historicismo de los filósofos contemporáneos alemanes dieron a la generación actual que brega en Hispanoamérica en el campo filosófico el instrumental para desarrollar sus ideas en la misma línea de los viejos *pensadores*. Fue la coincidencia de esta línea lo que hizo a los jóvenes filósofos hispanoamericanos apasionarse por la filosofía de Ortega, tanto la que le era propia como la que divulgó a través de las publicaciones de la *Revista de Occidente*. Sus ideas sobre el perspectivismo y la circunstancia entusiasman a la nueva generación hispanoamericana de pensadores que no se atrevían a llamarse filósofos. A esto se unen las numerosas traducciones de la filosofía, la ciencia y la historia que da a conocer Ortega. Todo ella conduce a nuestra América al descubrimiento de su propia personalidad cultural y espiritual. América toma entonces clara conciencia de su realidad y se lanza a su conocimiento, tal y como Ortega se había lanzado al conocimiento de su España. Arturo Ardao, uno de los miembros de esta nueva generación americana preocupada por su realidad, ha mostrado ya la estrecha relación de esta preocupación con la preocupación de la generación de los

grandes maestros americanos como Alberdi. Juan Bautista Alberdi, como nuestra generación, se preocupó también por lo que podría llegar a ser una Filosofía Americana, por sus posibilidades, entendiendo por tal a aquella filosofía que se empeñase en desentrañar nuestra realidad para servirla. La preocupación de Alberdi, a la que sólo se reconocía el carácter de *pensamiento*, se transformaba en nuestros días en filosofía de acuerdo con lo que la misma Filosofía Europea mostraba en su expresión historicista. La buscada filosofía americana se encuentra ya en la historia de lo que hemos llamado pensamiento americano. “La relación existente entre el historicismo contemporáneo y la actual preocupación por la autenticidad de la filosofía americana –dice el uruguayo Ardao–, explica, por otro lado, que dicha preocupación derive al estudio del pasado filosófico de América”.

Así, la filosofía de Ortega y la filosofía divulgada por él al través de sus publicaciones, dieron en la América Hispana las bases para la realización de la obra que él había planteado para España. Que así ha sido, lo han reconocido varios de sus más destacados discípulos, como José Gaos, *transterrado* a estas tierras en donde se tropezaron con un mundo semejante al español empeñado en la misma tarea que el pasado, aliado a los intereses modernos, había hecho fracasar en el Península. Gaos, por ejemplo, fue el primero en reconocer la semejanza de la obra realizada por Ramos en México, con la realizada por Ortega en España, cuando la obra del mexicano era objeto de malentendidos e incomprendiones. Gaos, también, fue uno de los primeros *transterrados* orteguianos que se incorporaron a la tarea que realizaban ya los mexicanos en este sentido, dándole uno de los mayores estímulos. Gaos, en su libro *En torno a la filosofía mexicana*, señala los enlaces de la preocupación de Ortega por España con la preocupación en nuestros días por la historia de nuestras ideas y por el *ser* del hombre de México o de América en general. “En el conjunto de esta filosofía de nuestros días –dice– resulta la mentada filosofía de Ortega en avance, no sólo cronológico, sino filosófico”. La filosofía de Ortega tenía como objeto las “circunstancias españolas”; pero para ser salvadas en lo universal. Ortega pasa de una filosofía de salvación “de las circunstancias españolas” a una “filosofía de la razón vital y de la razón histórica en general”. Y, agrega Gaos, “un paso semejante es el de Ramos desde el diseño del *Perfil del Hombre y la Cultura en México* hacia el “nuevo humanismo en general”. Es la misma tarea, la de Ortega, la de los mexicanos o la de los hispanoamericanos en general. La actividad filosófica actual en México y la que en este sentido se realiza en varios centros hispanoamericanos, tienen el mismo espíritu. “La repetida actividad resulta así la concreción mexicana de un afán de filosofía propia general al mundo hispánico –dice Gaos– puesto que también la filosofía de la salvación de las circunstancias españolas había surgido de un afán de filosofía española. Pero este mismo afán

general al mundo hispánico se revela como una singular manifestación de un movimiento mucho más amplio y hondo aún por su meta y por su índole de tradición secular ya. Se tiene afán de una filosofía propia porque se conceptúa la filosofía de suma creación expresiva de toda cultura cabal y plena y se quiere que tal llegue a ser la cultura propia. Se trata, pues, del tema de México, del tema de América, del tema de España, en el fondo último, en la raíz". En efecto, la raíz de una actitud y otra es España. Ese mundo situado en los márgenes del mundo occidental o moderno, a la orilla de Europa. Un mundo empeñado en asimilar su especial modo de ser marginal con ese mundo situado en sus márgenes y del cual se sentía, a pesar de todo, parte. Problema que se plantea a la España del Siglo de Oro como la necesidad de conciliar su catolicismo con el modernismo. Esa conciliación vanamente intentada por los llamados "erasmistas españoles"; conciliación buscada en España y nuestra América al morir el siglo XVIII a través de ese "eclecticismo" que culminaría entre nosotros —a pesar de ese afán conciliatorio entre la fe y la ciencia, la religión y la libertad—, en una ruptura abierta con el pasado. Nuevo afán de conciliación entre dos mundos es éste representado por Ortega y por los preocupados por una cultura americana como expresión de nuestra capacidad para colaborar en una tarea universal, esto es, occidental; Ortega diría europea.

Por ello la filosofía de Ortega encontró en la América Hispana un fácil y rápido eco. El hispanoamericano, a través de la obra de Ortega, pudo afianzar su ya vieja preocupación por la cultura y el hombre en esta América y, al mismo tiempo, sentirse justificado como miembro de la cultura en sentido más universal. El hispanoamericano afianzó su labor de "toma de conciencia", la cual ha ido destacando las que pueden ser sus características circunstanciales, al mismo tiempo que su relación con otros pueblos y culturas. Ortega le ofreció un doble instrumental: el de su preocupación por las circunstancias españolas que también podían ser hispanoamericanas; y el de la filosofía contemporánea cuyo método mostraba cómo era posible deducir de lo circunstancial y concreto lo universal, o viceversa. Esto es, Ortega mostró cómo era posible captar las propias circunstancias y cómo era posible "salvarlas". A esta doble aportación de Ortega se sumará la ya señalada de sus más cercanos discípulos que continuaron en Hispanoamérica la tarea en que Ortega les había iniciado en España.

Fue esto lo que no pudo ya comprender Ortega al enfrentarse a nuestra América. Su primer entusiasmo, cuando visita a la Argentina, se disuelve en poco tiempo y se empeña en ver a la América en otro plano que el español; la ve como europeo. Frente a Europa es el español luchando por occidentalizarse, europeizarse; frente a nuestra América es el europeo que enjuicia su "minoría de edad", inmadurez, o fondo de "barbarie". Los primeros momentos en que siente a la América como una prolongación de España, se disuelven y

sólo acaba viendo una América, en bloque, que aspira a heredar a Europa. Y en este sentido es el europeo, no el español, el que había cuando dice: “Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: ¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que esperar, y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, *por* el dominio y *para* el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal” (*El Espectador VIII*). El que habla es un europeo, un occidental, o más concretamente, un germano: un hegeliano. Por supuesto, en esta idea de América están la Argentina y los Estados Unidos, a los cuales podrían serles comunes varias de las características que señala a la América; el resto de la América Hispana podría no estar comprendido; pero en Ortega no vale esta excepción, porque sencillamente la ignora, no tiene existencia en su obra sino en alusiones mínimas. Así, Ortega frente a la América deja de ser un hispano y se transforma en un europeo que coincide con Hegel en lo que se refiere a la inmadurez de América, a su primitivismo. Tesis que Ortega expone en su ensayo “Hegel y América” (*El Espectador VII*). Tesis en la cual insistirá en otras alusiones a la América, como aquella en que protesta contra los europeos que hablan de América como porvenir de Europa. “A mí me sonrojaba que los europeos, inventores de lo más alto que hasta ahora se ha inventado, el sentido histórico –dice–, mostrasen... carecer de él por completo. El viejo lugar común de que América es el porvenir había nublado un momento su perspicacia. Tuve entonces el coraje de oponerme a semejante desliz, sosteniendo que América, lejos de ser el porvenir, era, en realidad, un remoto pasado porque era primitivismo. Y, también contra lo que se cree, lo era y lo es mucho más América del Norte que la América del Sur, la hispánica” (“Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas*, escrito en 1937).

A pesar de esa ligera salvedad respecto al porvenir de la América hispánica, Ortega identifica a la una con la otra y finca su primitivismo en su falta de historia, en su estar, tanto la una, como la otra desligada de la Historia, la única Historia, la Historia europea a la cual se empeña en incorporar a España. “Los Estados Unidos o la Argentina –dice– pertenecen a esa clase de pueblos nacidos excéntricamente cuando un vasto mundo, universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes americanos advierte pronto que en ellos se oculta una germinal tendencia a sentirse centro. Esto es algo muy específico del alma americana”. “Ahora bien; el europeo tiene pasado, lo lleva en sí, acaso lo arrastra. Su futurismo es más bien un deseo de ser futurista. Esta dualidad, este no poder desasirse de ayer, y, pretender, sin embargo, encajar en él la utopía del mañana, ha hecho de Europa el territorio revolucionario por excelencia. Ni en Asia ni en América ha habido propiamente

revoluciones. Por el contrario el americano es el europeo moderno que renace en plena modernidad, exento de pasado. De aquí esa gravitación hacia el porvenir que observamos en todo americano pura sangre". "Esta inversión de la dinámica vital en el orden del tiempo complica la estructura de horizonte «yankee» o argentino. Porque resulta que el Universo actual no es para ellos el definitivo; antes bien, el hecho de ser actual y, por tanto, precipitado del ayer lo descalifica, lo condena a desaparecer y a ser sustituido por otro Universo futuro del cual América será el centro" (*Las Atlántidas*). Aquí Ortega realiza una identificación —la de la América Sajona con la América Hispana, representada por Argentina—, injustificada. Identificación que, por cierto, se han empeñado en mantener los mismos argentinos en libros como el de Murena titulado *El pecado original de América*. Tiene razón cuando dice que el "americano es el europeo moderno que renace", refiriéndose al que creó los Estados Unidos. En efecto, el norteamericano vino a ser la encarnación de las *Utopías* modernas. En el norteamericano se pudo dar esa vida anhelada por el moderno: una vida sin pasado, pues el pasado quedó abandonado en una Europa que se debatía, a su vez, por arrancárselo. Del norteamericano se puede decir que es la máxima realización de la Modernidad, del Mundo Occidental. Argentina no, la Argentina, como el resto de la América Hispana, fue el fruto de otro espíritu, el representado por el hispano que la colonizó. Un espíritu que, a la inversa del moderno, se empeñó en mantener su pasado; ese pasado contra el cual se pronunció el moderno, el occidental. Fue este empeño el que estableció la gran fisura entre España y ese mundo al cual se refiere Ortega cuando habla de Europa. Fue este mismo empeño en la América el que formó esos dos espíritus difícilmente conciliables que se hacen patentes en la América Sajona y la América Hispana. Por el logro de esta conciliación luchó la Argentina Hispana en el siglo XIX. Esta América trató de asimilarse los valores modernos expresados en la América del Norte con el mismo afán como España se empeñó en asimilar valores semejantes expresados en los que llama Europa. Fruto de ese afán es la Argentina con la cual se ha encontrado Ortega. Una Argentina que, al igual que toda la América Hispana, había luchado por asimilar el espíritu representado por Norteamérica y que se expresa en la frase de Sarmiento: "Seamos los Estados Unidos de la América del Sur". Sajonización buscada por la América Hispana con el mismo espíritu con que un español como Ortega anheló la germanización de España. Sajonización que en Hispanoamérica es también europeización tal y como para Ortega lo era la germanización. En este sentido se puede decir que de todos los países que forman la América Hispana, fue la Argentina la que alcanzó el mayor éxito. La lucha de Sarmiento por "europeizar", "civilizar" a la América alcanza un éxito tal que termina en esa situación en que la encuentra Ortega. Situación que le hace identificarla,

casi en lo general, con los Estados Unidos y extendiendo esta identificación a toda la América. Lo que ya no captó es esa angustia que sí capta, por ejemplo, un mexicano como nuestro Alfonso Reyes, esa angustia que a pesar del empeño puesto distingue a un argentino de un norteamericano. La angustia por la falta de un pasado, la angustia de sentirse un hombre sin raíces; esa angustia que no podía sentir un moderno. Angustia por estar fuera de la historia; la misma angustia del español al sentirse fuera de la historia que estaba haciéndose en Europa. La angustia del “desterrado”, del “arrojado” de la historia.

En este sentido, tanto Ortega como los hispanoamericanos coinciden en un afán más hondo, hispánico, no moderno, la conciliación histórica del pasado, presente y futuro sin renunciar a ninguno. Moderno, sí; pero sin renunciar a ser español; español, sí; pero moderno. Y decir español es decir ese mundo, al que quiso renunciar la modernidad, representado por Grecia, Roma y la Cristiandad. Mundo trunco al no asimilarse también la Modernidad. Eso era lo que había hecho el europeo; eso era lo que anhelaba España y la América Hispana. De aquí las reticencias, de la una y la otra, frente a Norteamérica por lo que representa como Mundo que había roto con el pasado, como renuncia a la historia en su dimensión pretérita. Norteamérica es sólo un modelo para la América Hispana en lo que se refiere al faltante moderno; no en lo que se refiere a renuncia del pasado. Por ello, buscando Ortega el mejor modelo de “europeización” española, una “europeización” que representase esa asunción, asimilación del pasado en el presente en la marcha hacia el futuro, se encontró con la filosofía alemana. Esa filosofía cuyo padre es Hegel. Lo mismo encontró la América Hispana en Ortega y la filosofía alemana por él divulgada. Es esta coincidencia, mejor dicho, esta unidad de espíritu, la que no supo ver Ortega. Sin embargo, a pesar de ello, su obra ha cumplido en América los fines para los cuales fue creada en España. Su obra, independientemente de sus intenciones, representará una etapa importante en la historia de la Cultura Hispanoamericana. Y, acaso, a pesar suyo, podrá ser apodado con todo derecho, *Ortega el Americano*.

Cuadernos Americanos. México, 1956, N°. 1