

Fernando Salmerón, José Gaos y José Ortega: algunos puntos de convergencia de su filosofía

Sandra García Pérez

ORCID: 0009-0003-7129-9505

Resumen

En este escrito se abordan algunas nociones esenciales del pensamiento de Fernando Salmerón Roiz, que explican su compromiso filosófico y educativo. Para ello, aquí se describe brevemente la relación que guarda con sus dos grandes influencias: José Gaos y José Ortega y Gasset. Se destaca el papel de Gaos como mentor de Salmerón, reconocido en múltiples escritos y prólogos. La influencia de Ortega se refleja en la tesis de grado de Salmerón, posteriormente publicada como libro, dedicada a sus primeros años; también en la claridad de su prosa. A partir de esto, se puede notar cómo Salmerón articula la relación entre filosofía, cultura y educación, donde destacan los puntos de convergencia entre estos ámbitos en su obra.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Gaos, Salmerón, filosofía, cultura, *paideia*, educación

Abstract

This paper addresses some essential notions of Fernando Salmerón Roiz's thinking, which explain his philosophical and educational commitment. To this end, it briefly describes his relationship with his two major influences: José Gaos and José Ortega y Gasset. It highlights Gaos' role as Salmerón's mentor, recognised in numerous writings and prologues. Ortega's influence is reflected in Salmerón's thesis, later published as a book, dedicated to his early years, as well as in the clarity of his prose. From this, we can see how Salmerón articulates the relationship between philosophy, culture and education, highlighting the points of convergence between these fields in his work.

Keywords

Ortega y Gasset, Gaos, Salmerón, philosophy, culture, *paideia*, education

Fecha de recepción: 18/06/2025

Fecha de aceptación: 29/10/2025

Introducción

El esquema que hace Patrick Romanell, en su famoso libro *La formación de la mentalidad mexicana*, califica como “neo-ortegaianos” a Samuel Ramos, Leopoldo Zea, E. O’Gorman y Justino Fernández¹, pero no al filósofo Fernando Salmerón Roiz, nacido en la ciudad de Córdoba, Veracruz, el 30 de octubre de 1925; sin embargo, también él podría ser enlistado aquí sin mucho problema, si recordamos esta constante relación entre la circunstancia y el esfuerzo del pensamiento, base del raciovitalismo y el proyecto de Gaos, que parece seguir Salmerón en su obra *Las mocedades de Ortega y Gasset*, aun con

¹ P. ROMANELL, *La formación de la mentalidad mexicana*. México: El Colegio de México, 1954, p. 156.

Cómo citar este artículo:

García Pérez, S. (2026). Fernando Salmerón, José Gaos y José Ortega: algunos puntos de convergencia de su filosofía. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (52), 99-117. <https://doi.org/10.63487/reo.619>

Revista de
Estudios Ortegaianos
N° 52. 2026
mayo-octubre



esa ambigüedad que nos descubre el estudio de Aurelia Valero Pie², donde cita documentos y cartas no publicadas de Gaos.

Aunque Salmerón se separa en asuntos determinantes de Ortega y de Gaos, no dejan de ser influencias que aparecen en varios momentos de su trayectoria intelectual. Parece que siempre que habla de ambos, es tanto para descubrir como para confrontar varias de sus motivaciones y proposiciones, hasta separarse de ellos cuando le parece necesario. Al final, parece que lo que muestra la vida de Fernando Salmerón es un apego más fuerte, no a sus respetables maestros, sino a aquello que Gaos señala como el compromiso de la filosofía como actividad primordial del hombre para la humanidad, es decir, la relación entre filosofía y *paideia*, que conlleva una ampliación y/o renovación de la cultura y la política de la cultura.

En este repaso de los tres filósofos iberoamericanos se pretende destacar algunas de sus coincidencias, a partir de las ideas referentes a la filosofía y su enseñanza, a la filosofía y la universidad, a la cultura y a la política de la cultura, para cerrar con lo que se ha nombrado “Sobre las huellas de Ortega”.

La filosofía y su enseñanza

Si bien la influencia de José Gaos –quien tenía una personalidad muy fuerte y era un gran maestro, como dice Miró Quesada³– está muy clara en la trayectoria de Salmerón, como en otros de sus alumnos que lo reconocen, Fernando se va alejando de ciertas ideas de su maestro conforme va madurando su pensamiento. Esto ocurre especialmente con la idea de filosofía, que Gaos caracterizó en varias de sus disquisiciones y que fue particularmente reabierto en el seminario de filosofía moderna que el maestro propuso en 1958, cuyos textos fueron reunidos por Aurelia Valero en el libro *Filosofía y vocación*. En ese seminario, Gaos enfatiza con toda sinceridad la relación que había establecido antaño entre la filosofía y la soberbia:

Veinte años después, en este día de hoy, pienso aún, con más rigor, que si la soberbia no es la esencia de la filosofía misma, es decir, de los filosofemas mismos, sí es uno de los ingredientes del complejo radicalmente motivante de que

² A. VALERO, *José Gaos en México: Una biografía intelectual, 1958-1969*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012.

³ L. OLIVÉ y L. VILLORO, *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1996, p. 481. Del primero, también *vid.* “Educación, moral y cultura: tres facetas del pensamiento de Fernando Salmerón”, *Diánoia*, vol. 43, n.º 43 (1997), pp. 234-244. DOI: 10.22201/iifs.18704913e.1997.43.509. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1997.43.509>

se conciban los filosofemas por los filósofos, hombres representativos de algo esencial de los hombres o del hombre en general⁴.

Gaos comprende a la filosofía como una aspiración a despertar la curiosidad intelectual, el afán de superioridad y una dominación de saber que pueda lucirse⁵. En un diálogo con Francisco Larroyo en 1944, ya lo había reiterado de la siguiente manera:

Filosofía es “busca de los primeros principios”, “fundamentación radical”, “reflexión trascendental”, “elevación a punto de vista superior”, “el más elevado”. Todo esto ¿no significará nada antropológicamente? ¿Sí? ¿Qué? Para responder no encuentro palabra más propia que “soberbia”. Propónganseme otras⁶.

En este sentido, Javier Muguerza nos recuerda que para Gaos la filosofía se vuelve personalísima, una autobiografía, prácticamente hasta el monólogo, según la siguiente cita que hace del libro *De la filosofía*: “Por eso no hay diálogo filosófico (filosóficamente a fondo, no puede haber más que monólogo en soledad), y no es mi culpa que esto reduzca al absurdo los congresos de filosofía y la misma enseñanza de la filosofía”⁷.

Gaos, como también confirma Miró Quesada, no creía en la filosofía, “a pesar de ser filósofo de la cabeza a los pies”⁸. La misma lectura la tuvo en su momento Francisco Larroyo en “Discusión sobre el concepto de filosofía”, cuando sostuvo que en Gaos “en rigor, no se trata de un concepto de filosofía, sino de una personalísima concepción valorativa del mundo”⁹. Esta concepción –se podría añadir– se deriva de los tres momentos vividos por Gaos: vocación, profesión y decepción.

En cambio, Salmerón sí quería ser filósofo, tenía una visión positiva sobre la filosofía. Por esto, como casi todos los filósofos cercanos a Gaos, Salmerón da un paso adelante respecto de la idea que ofrece repetidamente su maestro sobre la filosofía y sus compromisos. Sobre el asunto de la soberbia y el tono desanimado, casi escéptico que toma el discurso de Gaos, Salmerón no manifiesta, hasta donde sabemos, este cansancio de asumirse como filósofo y de estar en la actividad académica sólo por las “inercias” que ella crea¹⁰. La dirección que siguió Salmerón después de las lecciones de su maestro fue

⁴ A. VALERO, *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 37.

⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁶ J. GAOS, “Discusión sobre el concepto de filosofía”, en *Obras completas III. Ideas de la filosofía (1958-1950)*. México: UNAM, 2003, p. 300.

⁷ En *Homenaje a Fernando Salmerón*, ed. cit., p. 439.

⁸ *Ibidem*, p. 482.

⁹ En *Obras completas III*, ed. cit., p. 287.

¹⁰ A. VALERO, *Filosofía y vocación*, ed. cit., p. 41.

la filosofía analítica. No negaba lo aprendido en ellas, pero sí se posicionaba de otro modo, como lo explica Miró Quesada en su escrito “Fernando Salmerón: filósofo, racionalista y maestro”:

Y por eso distingue dos clases de filosofía: la filosofía de las concepciones del mundo que, en último término, es aventura personal y que, con no poca frecuencia, conduce a resultados irracionales; y la filosofía que, por ser *auténticamente racional*, puede ser corroborada por los hechos, pues presenta aspectos científicos. O sea, *una filosofía que no pueda reducirse a una aventura personal*¹¹.

Por otro lado, respondiendo a esta “imposibilidad” de la filosofía como diálogo y la imposibilidad de su enseñanza planteada por su maestro, Salmerón sigue la famosa distinción kantiana entre “filosofía y filosofar”¹², es decir, la filosofía como dimensión histórica, de los sistemas filosóficos y sus autores, y la filosofía como actividad, como ejercicio, que sólo se da usando la propia razón¹³. Esta distinción kantiana, que también anuncia Ortega cuando trata de responder qué es la filosofía y dice que la tomará como “la actividad misma filosófica, el filosofar mismo”¹⁴, le permite atraer para sí la dimensión enseñable y los rasgos más humanos de la filosofía, además de poner atención especial en los clásicos, que es donde sí coincide con Gaos, quien afirmó que “la Historia filosófica de la filosofía y ella sola puede enseñar al pensador y al principiante”¹⁵, porque “la filosofía es su historia, el conjunto, la sucesión histórica de las filosofías”¹⁶.

Asimismo, la actitud negativa de esta posición de Gaos parece ser superada, de principio, tanto por la actividad pedagógica como por la administrativa con la que Salmerón conjunta el trabajo filosófico, actividad que es positiva y parece tener ciertos resultados para la cultura mexicana. Recordemos que Salmerón fue rector de la Universidad Veracruzana (UV), fundó y dirigió la Facultad de Filosofía y Letras de esa institución, en la ciudad de Xalapa; también fue director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), tuvo el cargo de director general de Enseñanza Superior e Investigación Científica de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y dirigió el Centro de Estudios Filosóficos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM; dirigió la revista *Diánoia*

¹¹ En *Homenaje a Fernando Salmerón*, ed. cit., p. 483.

¹² I. KANT, *Lógica. Introducción al estudio de la filosofía*. México: Editora Nacional, 1972.

¹³ F. SALMERÓN, *Cuestiones educativas y páginas sobre México*. México: Universidad Veracruzana, 1980, p. 86.

¹⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* México: Espasa Calpe, 2000, p. 38. *Vid.* en la edición actualmente canónica de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, vol. VIII, p. 237.

¹⁵ En *Obras completas III*, de Gaos, ed. cit., p. 242.

¹⁶ *Ibidem*, p. 244.

y cofundó la revista *Crítica*; fue miembro de El Colegio Nacional, miembro de la Junta de Gobierno de la UNAM e investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Tres años antes de su muerte, en 1994, ingresó en la Academia Mexicana de la Lengua.

Respecto de la influencia de Ortega, el mismo José Gaos, en el prólogo a *Cuestiones educativas y páginas sobre México* de 1962, caracteriza las reflexiones de Salmerón en la línea orteguiana abierta por Samuel Ramos, que plantea la necesidad de pensar las circunstancias, en este caso, de un país aún en trance, con una consciencia que despertaba y se reconocía como una cultura *sub specie contingentis* y no *aeterni*. Gaos afirma que al trabajo de Salmerón se le puede ubicar como una filosofía de la cultura y del hombre, “antropológica, existencia, por fuerza de la naturaleza de su objeto, que es el sujeto, y una filosofía humanista, liberal y del trabajo”¹⁷. También habla del compromiso de Salmerón con una filosofía pedagógica, acorde con su postura sobre la relación entre la filosofía y la *paideía*. Gaos sostiene que esta relación tiene su origen en Platón. Pero lo dice también por el estilo de la escritura del filósofo cordobés, que parece tomar el camino de Ortega sobre el ensayo. Este rasgo lo destaca Miró Quesada en su estudio citado:

Salmerón escribe, probablemente sin quererlo, de la misma manera que Ortega (...). Se le entiende perfectamente bien en una primera lectura, mas, para darse cuenta de las profundidades que subyacen al texto explícito, hay que haberse dedicado a la filosofía durante muchos años¹⁸.

Recordemos que Ortega y Gasset afirmaba que la obligación del filósofo era, en efecto, navegar por las profundidades de ciertos temas, pero para traerlos a la luz y mostrarlos para la comprensión de todos¹⁹, por eso afirma que “la claridad es la cortesía del filósofo”²⁰. De otra manera, el esfuerzo de pensar se agota en forjar más resquicios que, al no generar comprensión, tampoco generan posibilidad de cambios para mejorar las circunstancias.

Parte de este compromiso de claridad, que Salmerón trata de mantener en toda su obra, coincide con su concepción de filosofía, que irá de la mano, como bien dice Gaos, con su concepción de educación. Para el filósofo cordobés, la filosofía se define por su tarea, que no consiste en reemplazar las concepciones del mundo ni competir con sus pretensiones, sino en su capacidad de examinar sus credenciales y discernir, entre esas pretensiones, las legítimas y las que

¹⁷ En *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 11.

¹⁸ En *Homenaje a Fernando Salmerón*, ed. cit., p. 465.

¹⁹ J. ORTEGA Y GASSET, “Pasado y porvenir para el hombre actual”, en *Obras completas IX*. Madrid: Revista de Occidente, 1965, p. 632. *Vid.* en la edición actual de *Obras completas*, ed. cit., vol. VI, pp. 778 y ss.

²⁰ J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, ed. cit., p. 39. En *Obras completas*, VIII, p. 238.

no lo son. Es decir, asume lo que ya dijimos de la filosofía como actividad o acción propia del pensamiento: *filosofar*, que –de acuerdo con Ortega– lleva al hontanar que “únicamente pulsa en soledad”²¹.

Siguiendo la influencia de la filosofía analítica que se introdujo en Latinoamérica en los años 40 con la traducción de autores como Bertrand Russell, y que según Gustavo Leyva²² cobra madurez en los 60 con la fundación de la revista *Crítica*, que Salmerón funda con Alejandro Rossi y Luis Villoro, se resalta la función analítica y crítica de la filosofía en México. En *La filosofía y las actitudes morales* de 1971, Salmerón sostiene que con el trabajo analítico de la filosofía, que consiste en disolver falsas cuestiones y apartarlas de las auténticas, la filosofía recupera su tradición de la argumentación crítica²³. Esta línea crítica se nota más en el texto *La filosofía, la educación y la crítica*, de 1972, donde sostiene un fin social y no sólo personal, que hace de la filosofía una actividad importante que encuentra su máximo sentido en la educación. La filosofía como vivencia despierta en el educando su espíritu crítico:

Para Salmerón, el espíritu crítico, la actitud crítica, la crítica sin más, constituyen en última instancia un hábito en el sentido aristotélico que lo distingue de una simple habilidad al alcance de un experto, esto es, se trata de una disposición íntegra de la persona del filósofo y, si se quiere, de una virtud que, según Aristóteles, tan sólo puede ejercitarse en una dirección –la positiva, la que diferencia a los hábitos virtuosos de los viciosos– y no admite otra ejemplificación que la conducta de aquel que la posee²⁴.

Según se puede notar, la actividad crítica aparece como esencia de la filosofía, pero también, la actividad bienhechora que apunta a la verdad. Salmerón sostiene que podemos aceptar sin problema la posibilidad de que el hombre que busque la verdad se equivoque, como aquel hombre moral que comete errores en su conducta. Pero, aun así, siguiendo el argumento de Aristóteles, la acción virtuosa está presente y no se usa para el error, como tampoco se usa el sentido moral para hacer el mal. Por tanto, se puede concluir que la filosofía es una actividad virtuosa de suyo que tiene que practicarse, es decir, siguiendo la distinción kantiana, se tiene que incentivar como *filosofar*. Esto señala el vínculo entre la filosofía y el mundo vital.

La vida cotidiana ya contiene las cuestiones que la filosofía aclara, descubre y exhibe. La filosofía tiene sentido precisamente por esa naturalidad del hombre de comprender la experiencia vivida que, como tal, no alcanza por sí

²¹ J. ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 53. En *Obras completas*, IX, p. 616.

²² G. LEYVA, *La filosofía en México en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

²³ *Vid. Homenaje a Fernando Salmerón*, ed. cit., p. 445.

²⁴ *Ibidem*, p. 446.

misma a distinguir con claridad las dificultades ni alcanza a ver los problemas y resolverlos. Esta relación entre mundo vital y filosofía marca su carácter originalmente “problemático”²⁵. Sin embargo, la filosofía también lo es por su historia, que no es la historia de problemas completamente cerrados y superados, sino un repertorio de problemas abiertos, y por ello representan, dice Salmerón:

Una tarea infinita en que se afanan a un tiempo miles de hombres provistos de determinados métodos de trabajo y dispuestos a llevar la investigación hasta sus últimos límites (...). Lo que encontramos al ingresar a la filosofía no es realmente un estado de cosas, sino simplemente una vía de acceso a las cosas, un camino, es decir, un método²⁶.

La profundidad filosófica nos lleva al pasado, a la tradición filosófica, pero no se mantiene en la época inmediatamente anterior, sino que se opone a su continuidad, y esto nos remonta a los clásicos, que nos ayudan a repensar los problemas desde ese origen del pensar para arrancar posibilidades para el presente. Así, se integra el pasado entero en cada nuevo avance.

Hay hombres en toda la tradición filosófica que se vuelven horizontes del trabajo particular, como una especie de *humus* en que se apoyan y por el cual crecen los trabajos de investigación y las actividades culturales: “A estos hombres singulares los llamamos clásicos, y sus obras nos sirven para descubrir la trayectoria concreta de la filosofía a través de la historia, que está en la base de nuestra situación filosófica”²⁷.

La filosofía, siendo una “tarea infinita”, se materializa constantemente como una operación concreta que se ejecuta en una situación determinada; es un hacer que se nombra filosofar. Y filosofar es ejercer constantemente una actitud reflexiva y crítica, de ahí la famosa frase kantiana sobre la enseñanza de la filosofía. Por tanto, la enseñanza de la filosofía no es la repetición de una serie de conocimientos que vienen del pasado y nos obnubilan, sino el ejercicio propio que nos lleva a introducirnos en esa tradición para responder a un presente y situación particular. Hay en ella aptitudes didácticas de por medio que ligan la filosofía con la pedagogía, como si esta fuera la última palabra de la filosofía. Algunos asumen a la pedagogía general como filosofía concreta, “o a la filosofía misma como una teoría general de la educación”²⁸.

²⁵ *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 85.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 86.

²⁸ *Ibidem*.

Filosofía y Universidad

Según Fernando Salmerón, la filosofía como actividad no es banal, no cae en el vacío. La filosofía cumpliría, en su actividad primordial, el filosofar, con causas trascendentes a la misma filosofía, es decir, al avance del conocimiento, la moralidad y el cambio social. La filosofía está asentada en el suelo que la configura en un presente, en una circunstancia. Y si la filosofía es el quehacer más alto de actividad crítica, e implica el desarrollo de habilidades y el acercamiento a diversos conocimientos, entonces se hace necesaria para la educación.

La relación entre filosofía y pedagogía implica que sin *paideía*, como circunstancia general del hombre, no puede haber filosofar, y viceversa. Por ello, Salmerón remarca en muchos de sus escritos el vínculo inseparable entre el filosofar, el espíritu crítico y la universidad. En la circunstancia de México, Salmerón encuentra como problemática la falta de los estudios filosóficos fuera del centro de este país, así como la falta de estudios universitarios. Este es el contexto al que se dirige Salmerón, pues “la tradición universitaria es débil, por no decir inexistente, y hay que ir construyéndola a toda costa”²⁹.

En los años en que ve Salmerón esta necesidad, a mediados del siglo XX, en México predomina una sociedad agraria que comenzaba su etapa de industrialización: ciudades pequeñas, numerosos poblados rurales, frente a la moderna capital del país (Distrito Federal entonces), con su visión jerárquica sobre la provincia: “Culturalmente nuestras provincias no tienen otro papel que el de un modesto consumidor de libros, son un público más o menos distraído”³⁰. La tarea que asume Salmerón está movida por una visión y vocación humanista que plantea el vínculo entre el hombre, su ejercicio primario como ente racional y la circunstancia en y de la que participa, que será la línea que el cordobés conserve en toda su obra y que lo une –a nuestro parecer– al raciovitalismo.

Por eso, Fernando Salmerón expone una confianza en el porvenir del hombre pero basado en su dimensión social, esto es, espera la mejora de la sociedad, de su cultura a través de la educación, para que los individuos sean impactados *sin excepción, como comunidad humana*, todo en favor de la persona humana³¹. La confianza en la Universidad viene de su participación comprobada en la mejora del país. La Universidad Nacional era la muestra perfecta para los intelectuales de la época de que la educación era importante y hacía factible el mejoramiento de la situación humana. La Universidad Veracruzana nace el 28 de agosto de 1944, aunque se inaugura el 11 de septiembre. Su primer rector, por cierto, fue otro cordobés, el doctor Manuel Suárez Trujillo.

²⁹ *Ibidem*, p. 14.

³⁰ *Ibidem*, p. 70.

³¹ *Ibidem*, p. 15.

Cuando Salmerón hace un recuento de los avances de la institución en 1962, afirma lo siguiente:

La universidad ha cumplido paralelamente una evolución espiritual: sus trabajos son cada vez más rigurosamente académicos; definitivamente abandonado el provincialismo infecundo y los prejuicios de aldea, la Universidad ha ganado en madurez y universalidad de criterio, en libertad de inteligencia, en amplitud espiritual; hunde sus raíces en la tierra propia, ha ganado también en responsabilidad, responsabilidad en el sentido etimológico, como necesidad de dar respuesta a un llamado de nuestro contorno³².

Es decir, si el papel de la Universidad es provocar una evolución espiritual, para lo cual cultiva la inteligencia, la libertad y responde al contexto en el que se inscribe, entonces hay un sentido esencial de esta tarea. Pero, además, si se está comprobando que esta tarea se está cumpliendo, y va materializando nuevas circunstancias para un estado y para un país, entonces se abre un sentido que fortalece el vínculo mencionado entre filosofía y educación. Sin duda, este es el ánimo que permitió a Salmerón asumir sus compromisos como funcionario, pero también, lo motivó a fortalecer el compromiso que le imponía la filosofía como espíritu crítico.

Motivado en el crecimiento de la Universidad Veracruzana, Salmerón comienza a despejar las dudas sobre su misión como filósofo y la misión de la Universidad. Sostiene que el propósito de la Universidad en el Estado es meditar profundamente sobre los temas intelectuales más importantes, no sólo sobre los asuntos “urgentes”³³. Los problemas que plantean los hombres que piensan (los clásicos) y los hombres de acción (del presente industrial) deben ser pensados por la Universidad para que ella aclare y así ilumine a todo el sistema educativo. Es decir, Salmerón coloca, como Ortega, aunque sobre otras bases, a la Universidad como centro de ilustración³⁴, que implica un proceso alejado del adoctrinamiento y de la pura especialización. Así, su idea principal al respecto no es organizar una estructura de simple transmisión de “experiencias y triquiñuela de los viejos oficios liberales”, ni se trata del dominio del contenido intelectual de las profesiones, sino de “la creación intelectual, la investigación y el progreso científico. La verdadera tarea de la Universidad es pensar”³⁵.

³² *Ibidem*, p. 23.

³³ F. SALMERÓN, *La filosofía y las actitudes morales*. México: Siglo XXI, 1991, p. 171.

³⁴ A. de HARO HONRUBIA, “«Misión de la Universidad» (1930) de José Ortega y Gasset. Una propuesta de cultura humanista y de nueva «Ilustración» para una Universidad del siglo XXI”, *Endoxa* [en línea], n.º 54 (2024), p. 161. DOI: 10.5944/endoxa.54.2024.31500. Disponible en: <https://doi.org/10.5944/endoxa.54.2024.31500>

³⁵ *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 24.

¿Qué significa esta frase sobre la tarea de la Universidad? ¿Querrá decir que la tarea de la Universidad es filosofar? De cierta manera, sí. El contexto urgía y siempre ha urgido a la Universidad a resolver “verdaderos problemas”; particularmente, a generar hombres de acción. Sin embargo, recordando el peso que algunos filósofos de la época daban a la actividad propia del pensamiento, Salmerón afirma que ya había demasiadas filosofías activistas, que habían actuado más que pensado, con resultados muy cuestionables. Parece decir Salmerón que era ya tiempo de pensar, porque la acción apresurada, es decir, no meditada correctamente, pretende la unanimidad por coacción y por miedo, en vez de seguirse de la razón.

Lo que Salmerón sostiene es que la Universidad es el nicho del pensamiento. Y con eso se refiere, en términos generales, a que hace falta “discutir con fundamentos lo que es seriamente discutible, y proyectar un poco de claridad sobre los grandes problemas del tiempo. Pero es preciso reaccionar contra esos dos vicios [coacción y miedo] y renovar la confianza en la libertad y en la razón del hombre”⁵⁶. Esto significa que la Universidad es el espacio en que la premura del tiempo no es un principio legítimo; que sea la temática que sea y la disciplina que sea, todo en ella se debe ordenar por la libertad y razón del hombre. La filosofía práctica que propone no es un pensamiento de simple reacción.

¿Por qué tiene sentido la Universidad como espacio para pensar y cambiar las cosas? Porque ella alberga a los protagonistas del cambio social: los estudiantes y los maestros. Con ellos se genera la dinámica esencial de la *paideia*, como encuentro o diálogo:

La universidad es, en primer lugar, el estudiante o, como solía decir Ortega y Gasset, la proyección institucional del estudiante (...). Porque la universidad es, en su esencia última, nada más que este diálogo –a veces diario, a veces menos frecuente– de un numeroso grupo de jóvenes con un grupo reducido de hombres maduros⁵⁷.

Otra forma de nombrar este encuentro es la siguiente: la Universidad da ocasión al diálogo entre el anhelo de saber y el ansia de vivir, o vocación de vivir, como decía Ortega en “Pidiendo un Goethe desde dentro”⁵⁸. Esta vocación de vivir del estudiante también es cercana a lo que dice Gaos sobre la juventud:

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 65.

⁵⁸ J. ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Obras completas IV*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 401. *Ver* el ensayo en la edición actual de *Obras completas*, ed. cit., vol. V, pp. 120-142.

De joven es fácil sentir la vocación filosófica, profesar la filosofía. “Entusiasma”. Porque hay entre la naturaleza de la psique juvenil y la de la filosofía armonía preestablecida. Psique juvenil y filosofía son ambas abstracciones de la concreción de la vida en las ideas, los ideales³⁹.

Pero, precisamente, por lo dicho anteriormente sobre la repetición de experiencias y cierto dominio de saberes, Salmerón aclara que el carácter de este encuentro es de contraposición, no de acuerdo. Si la Universidad no estuviera justificada como una institución jurídica con ciertas funciones sociales, fruto de una larga evolución cultural, sería suficiente su justificación bajo esta relación.

En “Sobre la enseñanza de la filosofía”, de 1960, Salmerón enfatiza esta especie de transversalidad de la filosofía en la Universidad, que deriva del compromiso que le otorga en su tarea de pensar. Señala ahí el carácter dialógico de la filosofía: “La discusión libre, el principio del diálogo, es la única condición a que debe someterse la filosofía”⁴⁰. En este texto introduce el aspecto formal de su idea de cultura, que se menciona más adelante, pero que se refiere aquí a la voluntad de comprender lo que se discute y el derecho a ser comprendido, tolerando las diferencias y no sólo buscando con exclusividad las semejanzas. Esta condición del diálogo que emparenta con el filosofar está implícita de forma jurídica en la idea de “libertad de cátedra”:

La estructura de las instituciones universitarias debe ser tal que no pueda exigirse una especie de ortodoxia filosófica y, al mismo tiempo, que sea capaz de impedir la intervención de un órgano extrauniversitario –estatal, eclesiástico, de partido, o aun alguna corporación de filósofos–, que pueda comprometer el espíritu libre de la investigación y el ámbito de tolerancia que han de presidir la tarea pedagógica⁴¹.

Al proceder de esta manera, la Universidad encara su tarea espiritual y viste sus formas de la actividad dialogante de la razón humana, haciendo de la filosofía una actividad, una experiencia y un compromiso con lo humano.

Cultura y política de la cultura

Si su tarea es pensar, la Universidad no puede ser doctrinaria, su pedagogía no puede estar basada en la repetición de las actitudes y opiniones de los profesores. De ahí que Salmerón se deslinde tanto de una cultura politizada como de una cultura apolítica. Pues ambas son extremos que pueden llevar a compromisos culturales dirigidos por una política.

³⁹ En *Obras completas III*, de Gaos, ed. cit., p. 246.

⁴⁰ En *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 82.

⁴¹ *Idem*.

Una tercera vía que pregona Salmerón es una política de la cultura, que considera que es el hombre mismo, en su concreta individualidad, su objeto de compromiso. La Universidad debe estar ligada a esta política de cultura, pues sólo así la capacidad creadora del hombre llevará a concebir la cultura como un fin en sí mismo. Con ello, el hombre de cultura que forma la Universidad adquiere un compromiso esencial: “defender la actividad creadora del espíritu, la cultura misma como acción creadora de valores”⁴².

Bajo esta responsabilidad está la de cuidar que, como hombres de cultura, no se absolutice ninguna política de partido, sino que toda política sea un medio para la “libertad infinita del espíritu”, que es creación. Aquí, Salmerón parece seguir muy de cerca a Ortega, quien sostenía que la actividad creadora del hombre es donde se expresa lo espiritual, es decir, *lo que tiene valor por sí mismo*⁴³. Por ello, el filósofo cordobés sostiene que esta libertad debe ser alentada y resguardada por una política de la cultura, de tal manera que el hombre no se atenga a nada que no sea la ley de su propia obra, muy lejos de las presiones y soluciones simplistas que pretenden imponer un decisionismo del “espíritu guerrero”, en favor o en contra de dos posturas aparentemente opuestas: “Porque las soluciones simplistas del espíritu guerrero suprimen el diálogo, cambian la crítica por la denuncia y hacen imposible toda tarea creadora”⁴⁴.

Todo esto supone, según Salmerón, el carácter antidogmático de la política universitaria y del hombre de cultura, quien tendrá que soportar esas exigencias y buscar comprender y descubrir los verdaderos matices de las cosas para saber si coinciden con los valores esenciales del hombre. Por tanto, un hombre de cultura es abierto a las diferentes posiciones filosóficas, pedagógicas y mentales para tratar de encontrar lo que une a los hombres de cultura, lo más humano, y evitar así las seducciones, la propaganda y el engaño del dogmatismo.

Así, Salmerón nos descubre una relación esencial no sólo entre filosofía y educación, sino el sentido de cultura que se omite a veces cuando se habla de *paideía*. La cultura tiene, para Salmerón, un sentido dinámico que procura descubrir y estimular las fuerzas renovadoras en la historia y genera, después de la reflexión, acciones liberadoras y la fundación de nuevos valores, todo en contra de “la petrificación y la muerte”⁴⁵. Este temor de la petrificación de la cultura lo encontramos también en Ortega, quien afirma:

⁴² *Ibidem*, p. 67.

⁴³ J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas III*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 167. *Vid.* en *Obras completas*, III, pp. 594 y ss.

⁴⁴ *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 67.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 68.

Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándonos más de repetirla que de aumentarla. El acto específicamente cultural es el creador, aquél en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-lógico*). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas⁴⁶.

La política de la cultura es una práctica de defensa de la libertad creadora y de las instituciones que la procuran: “Pues bien, una de esas instituciones estratégicas de la libertad, tal vez de mayor fuerza moral y mayor prestigio en nuestra historia contemporánea es la Universidad”⁴⁷. La cultura aparece para Salmerón como el espacio de movimiento libre del ser humano, ahí donde se recrea justamente como espíritu, como formas que se van materializando para mostrar posibilidades sin cerrarlas. Parece latente aquí el sentido que, para Ortega, en general, determinaba a la cultura como humanidad: “Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida”⁴⁸. Cultura es lo que hace el ser humano para resolver su vida. Por eso, se debe cuidar, desde este enfoque, que la Universidad siga siendo el nicho y realización de lo humano, donde nos encontramos a nosotros mismos y a los otros.

Sobre las huellas de Ortega

Ahora bien, se han mencionado hasta aquí algunos de los temas y posturas de Salmerón que permiten ubicarlo en varias especializaciones de la filosofía, sobre todo por su compromiso filosófico con la *paideia*, la universidad y la cultura. También, se ha marcado sucintamente lo que lo une y separa de su maestro Gaos, a la vez que se ha ido señalando la influencia de Ortega en asuntos como la ensayística, la importancia de la idea de circunstancia, de individuo, de educación y de cultura. Ahora podemos ahondar en la percepción que Salmerón tiene del filósofo español, siguiendo su obra de 1959, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, señalando sus motivaciones, su crítica puntual de esta etapa y algunas coincidencias importantes.

Como se anunció al inicio de este trabajo, el estudio que hace Salmerón de Ortega tiene varios motivos, pero uno de los más fundamentales es cierta identificación con el filósofo, al que se ha reconocido como “la personalidad más relevante entre todos los pensadores actuales de la lengua española” y “la más problemática”⁴⁹. Esta identificación parece que se inicia por la influencia de Gaos, quien había prometido a su maestro un estudio sistemático sobre su filosofía, y así guía los estudios filosóficos de Salmerón hacia Ortega.

⁴⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *La vida alrededor. Meditaciones para entender nuestro tiempo*. México: Temas de Hoy, 1999, p. 8. En *Obras completas*, ed. cit., vol. I, p. 756.

⁴⁷ *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, ed. cit., p. 68.

⁴⁸ *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, I, p. 788.

⁴⁹ F. SALMERÓN, *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: UNAM, 1993, p. 10.

La muestra de ello es su tesis de maestría de 1955, dirigida por Gaos. Por otro lado, Salmerón confiesa que otro motivo de su estudio orteguiano es la referencia indirecta que hace Patrick Romanell en *La formación de la mentalidad mexicana*, donde sostiene que la influencia filosófica que recibe México en la primera decena del siglo XX es de Bergson y Ortega, y que Ramos, Zea, O'Gorman y Fernández son neo-orteguianos, en este sentido⁵⁰. Precisamente, todos ellos son filósofos frente a quienes Salmerón se asume como “discípulo directo”⁵¹.

Esta relación que el filósofo cordobés reconoce le hace pensar en un análisis que permita materializar una necesaria labor de autocrítica, además de la necesidad de corrección de otros estudios, “hijos menos del entendimiento que de la imaginación”⁵², que no guardan fidelidad a la inmensa y compleja obra del autor español y no logran un análisis estricto de sus posturas. Aunque no menciona a ninguno de esos textos, por la fecha, es probable que se refiera a las acusaciones que Gaos hace a Eduardo Nicol y que narra Aurelia Valero Pie en su tesis doctoral⁵³.

Las mocedades de Ortega y Gasset, de 1959, reivindica el valor del filósofo español en su país, la influencia que ha tenido en la filosofía mexicana y el sentido que le proyecta al compromiso de Salmerón con la filosofía en México, coincidente con el de Samuel Ramos en su *Historia de la filosofía en México*⁵⁴ e *Hipótesis*⁵⁵. Destacan en esta obra los temas centrales con los que el joven Ortega comienza a brillar en la vida cultural de España y le permiten discutir con figuras como Miguel de Unamuno. Así, por ejemplo, abarca el problema de la cultura, la ciencia, el método, la verdad, el arte, la idea de vida, de historia, de hombre, de sociedad, de religión, la realidad, el ser, las cosas. Pero la unidad de las preocupaciones del joven Ortega es “el problema de España”, tema que “le impone la tradición española, la generación inmediatamente anterior –la del 98–, la suya propia”⁵⁶.

La valoración sobre estos asuntos queda establecida por Salmerón en varios niveles. Uno de ellos, que marca el interés profundo de la obra orteguiana, es la expresión compleja de un pensamiento que siempre se mantiene adherido a lo que proporciona vitalidad a sus cuestionamientos. Las cosas de las que Ortega trata, la España invertebrada que le preocupa, es un objeto que varía y no se deja determinar del todo. La consecuencia de seguir a España como tema filosófico lleva a Ortega a asumir una forma de expresión también ligada a su

⁵⁰ P. ROMANELL, *La formación de la mentalidad mexicana*, ed. cit., p. 186.

⁵¹ *Las mocedades de Ortega y Gasset*, ed. cit., p. 10.

⁵² *Ibidem*, p. 11.

⁵³ A. VALERO, *José Gaos en México*, ed. cit., pp. 116 y ss.

⁵⁴ S. RAMOS, *Obras 2. Filosofía y estética. Historia de la filosofía en México. La Filosofía. Filosofía de la vida artística. Estudios de estética*. México: El Colegio Nacional, 2011, p. 156.

⁵⁵ S. RAMOS, *Obras 1. Filosofía y educación*. México: El Colegio Nacional, 2008, pp. 63 y ss.

⁵⁶ *Las mocedades de Ortega y Gasset*, ed. cit., p. 305.

propia tradición periodística familiar: el ensayo. En él coincide la imposibilidad de reducir todo a la suma de principios y doctrinas particulares y a la mera teoría. Esto caracteriza, dice fríamente Salmerón, a una manera filosófica de pensar que se caracteriza por “la falta de capacidad para crear nuevos motivos intelectuales, profundos conceptos metafísicos”⁵⁷, que se compensa, sin embargo, por “la gran aptitud para desarrollar, aclarar y dar un nuevo sentido a las ideas filosóficas y motivos culturales ajenos, principalmente en el terreno moral”⁵⁸.

La conversión que hace Ortega de algunas ideas de sus maestros alemanes es uno de los motivos de más reconocimiento que se le puede otorgar, pues hace de las meras estructuras estáticas y sus resultados teóricos, *fuerzas activas o vivas*, es decir, funcionales: “Aunque, ya sabemos, lo que visto así es una infidelidad a la doctrina expuesta, desde otro aspecto representa la fidelidad a la circunstancia. Y ésta es la significación propiamente creadora del pensamiento orteguiano”⁵⁹.

Salmerón sostiene que si se quiere hablar de originalidad en Ortega, habría que partir de ese otro ángulo, en que la posible riqueza de las ideas se contraponen con las circunstancias específicas en las que se piensan. Por ello, una intuición fundamental que Ortega hace suya es la circunstancia. Desde un posicionamiento crítico, Salmerón sitúa muy bien la preponderancia del principio de la circunstancia, por el cual se entiende el raciovitalismo orteguiano: “Jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial”⁶⁰. Toda idea se adscribe necesariamente a la circunstancia frente a la que representa un papel activo y ejerce su función. Esto quiere decir que el individuo es ingénito a las condiciones reales de su existencia. El ejemplo que Salmerón expone de este fenómeno de la inscripción de las ideas a una circunstancia es el escrito titulado “Adán en el Paraíso”, donde Ortega deja ver las huellas de la filosofía de Marburgo, pero con sus conceptos abstractos modificados, gracias a su intención pedagógica y su actitud estética, que se motivan por “un afán de realidades concretas y tangibles”⁶¹.

La manera de lograr y exponer esta transformación de los conceptos abstractos es el ensayo. Y aunque Ortega mantiene la intención de cientificidad o rigurosidad en el orden del pensamiento, también decide escribir ensayos. Se trata, dice Salmerón, de una actitud del pensador que se ha asumido como político y pedagogo de su pueblo, es decir, se puede comprender por su afán pedagógico. Por ello, dice Salmerón, es innegable el tono de conflicto entre “la lucha entre la espontaneidad de la actitud estética y el ideal de verdad de la filosofía clásica”⁶².

⁵⁷ *Ibidem*, p. 307.

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ *Ibidem*, p. 21.

⁶¹ *Ibidem*, p. 308.

⁶² *Ibidem*, p. 309.

En el remate del estudio, Salmerón concluye observando la identificación de Ortega con sus preocupaciones sobre España y su condición de clase, como una especie de prejuicio que, ya en su periodo de madurez, Ortega parece reconocer como algo inevitable y como parte de sus esperanzas españolas. Salmerón se centra en dos puntos: la proyección de su condición de clase, clase media, y su particular socialismo. Del primero, la proyección de la clase social se manifestaba en una crítica generalizada para todo el país, pero que resulta ser una caracterización de la clase media a la que pertenecía y a la cual llegaban sus mensajes: las clases medias de Madrid, Bilbao y de algunas provincias. Si esto es así, entonces se entiende que su doctrina política y su defensa de los intereses nacionales no sean otra cosa que “expresiones en contra de la oligarquía gobernante que, sin embargo, no quieren identificarse con las protestas de los obreros”⁶³. El resultado, en términos de su posición política, es un particular socialismo, que Salmerón califica como “socialismo liberal”, y que no tiene nada que ver con el movimiento obrero: “es un socialismo de la educación que transforma la tarea política en una aristocrática labor educativa de un grupo reducido que dirige la propagación de la cultura”⁶⁴.

Este tema político, que no ve suficientemente desarrollado Salmerón en sus *Mocedades*, lo retomará en otro estudio de 1983, titulado *El socialismo del joven Ortega*. Todas las instancias liberales son aludidas aquí como responsables de un cambio en y a partir de la educación, aunque Ortega está convencido y deja claro que un proyecto así sólo puede estar en manos del socialismo. Pero como anticipamos, el alcance de la argumentación, que parece ampliamente socialista, en realidad es liberal y condicionada por la clase social exaltada por Ortega. Si Ortega acusa a Unamuno (miembro del Partido Socialista Obrero Español de 1894 a 1897) de plantear un socialismo basado en el misticismo, él configura en repetidas ocasiones un socialismo que elogia a la aristocracia. Así, Salmerón muestra que el ideal socialista orteguiano no puede ser identificado propiamente con el marxismo, porque este no coincide con su apuesta moral y educativa; es más cercano al socialismo de los pensadores alemanes en que Ortega se inspira (Hermann Cohen y Paul Natorp), pues proporcionan un fundamento moral y sus fines implícitos, que en lo social se define por “la idea de humanidad”⁶⁵.

La visión política de Ortega resalta la libertad y el derecho de los individuos, y el aseguramiento de su renovación y de la renovación de su cultura, que conlleva tanto un aspecto racional como moral. En ese sentido, parece una combinación entre liberalismo y socialismo, en tanto implica como fin la libertad

⁶³ *Ibidem*, p. 313.

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ *Ibidem*, p. 133.

humana y como principio moral a la amistad y la paz entre los hombres, a través de la educación guiada por “los mejores”⁶⁶, no por la lucha de clases.

Ni los capitalistas ni los obreros pueden retomar esta dimensión cultural para la España invertebrada, porque los primeros son esclavos del dinero y los segundos se resuelven por el puro trabajo, que se mide por la producción y se valora por el precio del mercado. Esto significa que estas dos categorías humanas no pueden generar individuos capaces de cultivar las virtudes interiores que aumentan la calidad humana. Por eso, Ortega dirá en una conferencia de 1909 citada por Salmerón: “Yo soy socialista por amor a la aristocracia”, porque espera del socialismo generar nuevas condiciones: un estado social en que las categorías de ricos y pobres, capitalistas y obreros, se resuelvan en “mejores y peores”, calificados desde “los valores sociales del arte, la ciencia, la delicadeza y la energía moral”⁶⁷.

En el balance final de este análisis, Salmerón parece rescatar las categorías más sociológicas del joven Ortega, que son el carácter individual y el medio vital, categorías que por definición excluyen cualquier determinismo histórico o de clase, aunque también sirvan de base para fundamentar su idea de socialismo. También destaca el valor de confrontar públicamente temas de la circunstancia española que estaban vivos y lucir en la discusión pública y abierta con los intelectuales y políticos de la época.

Por último, Salmerón reconoce la honradez intelectual con la que Ortega encaró los problemas: “Esa honradez le llevó a plantear abiertamente sus diferencias con el partido, y a buscar el diálogo con todos los socialistas, lo mismo en sus centros de reunión de Madrid y Bilbao, que en sus congresos y en sus órganos periodísticos”⁶⁸.

Reflexiones finales

El pensamiento de Fernando Salmerón está unido a su actividad como profesor, como investigador, como funcionario educativo y hombre de cultura. Esto no es extraño si reconocemos la influencia de sus dos maestros que, explícitamente uno y el otro sin darse cuenta tal vez, vincularon fuertemente su actividad filosófica con una tarea cultural que los dirigió a la educación. En este sentido, es correcta la observación de Miró Quesada cuando afirma que Fernando Salmerón “es uno de los primeros pensadores de su generación que medita a fondo sobre la educación y lo hace a un doble nivel: como filósofo y como experto en pedagogía”⁶⁹.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 160.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 175.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 190.

⁶⁹ *La filosofía y las actitudes morales*, ed. cit., p. 10.

Pero no sólo es por la ejemplaridad de sus maestros que Salmerón asume esta tarea vinculante entre filosofía, educación y cultura, sino porque el sentido de la educación es elevar la libertad humana, su creatividad y su moral. Eso es la cultura. Pero en tanto que la creatividad, la libertad y responsabilidad son despliegues de la potencia esencial del hombre, su capacidad de razonar y la filosofía tendrían que ocupar un lugar primordial. La filosofía, como la asume Salmerón, implica precisión y objetividad, o cierto nivel de exigencia, como lo sugiere Husserl⁷⁰ y reconoce el filósofo cordobés. Sólo esta actividad puede identificarse con el filosofar. Esto tiene sentido si pensamos que, como dice Kant, el filosofar es un ejercicio y significa usar la propia razón⁷¹.

Y no sólo se establecen con ello los beneficios de esta actividad en el marco de la individualidad, que ya es mucho, sino en los resultados de la actividad crítica que resulta. Por eso, esta actividad tiene que despertarse en el ámbito educativo como tarea de la universidad. Este es el motivo por el que Salmerón remarca la importancia de la pedagogía. Esto señala la pretensión práctica de la filosofía y sitúa a Salmerón como un funcionario de ella y, por tanto, un hombre comprometido con la política de la cultura.

Este es el impacto, según vemos, de Ortega en Salmerón y que hace comprender la función que tiene la idea de cultura en él. Esto hace que el filósofo esté siempre comprometido a mejorar sus circunstancias y se permita la actividad de la enseñanza. De ello da buena cuenta el maestro colega Aguilera Garramuño cuando sostiene lo siguiente:

El filósofo es un maestro de la vida, un maestro de su tiempo, no una entidad olímpica que inventa o descubre un sistema perfecto, al cual deben obedecer cada una de las partes y cada uno de los hombres. Ortega fue ese tipo de maestro, y quisieron serlo también Gaos y Salmerón⁷².

A manera de cierre, se puede valorar que el pensamiento de Ortega y Gasset hoy en día sigue vivo y muy presente en la filosofía y academia del mexicano. Asimismo, la presencia de Ortega en este contexto también fue favorecida por la actividad humana y sabia de su discípulo don José Gaos en México, maestro admirado y reconocido por nuestro filósofo veracruzano Fernando Salmerón Roiz. Existen varias categorías de análisis que podrían enriquecer este breve trabajo, pues un universo de ideas vierte del legado cultural que estos tres filósofos de lengua española nos han heredado. ●

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ I. KANT, *Lógica*, ed. cit., p. 20.

⁷² M. AGUILERA GARRAMUÑO, *Lectura de Fernando Salmerón: El Hombre auténtico* [en línea], 2001, pp. 145 y ss. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/277855039_Lectura_de_Fernando_Salmeron_El_Hombre_autentico

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILERA GARRAMUÑO, M. (2001): *Lectura de Fernando Salmerón: El Hombre auténtico* [en línea]. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/277855039_Lectura_de_Fernando_Salmeron_El_Hombre_autentico.
- GAOS, J. (2003): *Obras completas III. Ideas de la filosofía (1938-1950)*. México: UNAM.
- HARO HONRUBIA, A. de (2024): "«Misión de la Universidad» (1930) de José Ortega y Gasset. Una propuesta de cultura humanista y de nueva «Ilustración» para una Universidad del siglo XXI", *Endoxa* [en línea], n.º 54, pp. 149-175. DOI: 10.5944/endoxa.54.2024.31500. Disponible en: <https://doi.org/10.5944/endoxa.54.2024.31500>
- KANT, I. (1972): *Lógica. Introducción al estudio de la filosofía*. México: Editora Nacional.
- LEYVA, G. (2018): *La filosofía en México en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- OLIVÉ, L. y VILLORO, L. (1996): *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*. México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- OLIVÉ, L. (1997): "Educación, moral y cultura: tres facetas del pensamiento de Fernando Salmerón", *Diánoia* [en línea], vol. 43, n.º 43, pp. 234-244. DOI: 10.22201/iifs.18704913e.1997.43.509. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1997.43.509>
- ORTEGA Y GASSET, J. (1965): "Pasado y porvenir para el hombre actual". En *Obras completas IX*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966): *El tema de nuestro tiempo*. En *Obras completas III*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966): "Pidiendo un Goethe desde dentro". En *Obras completas IV*. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1998): *Origen y epílogo de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1999): *La vida alrededor. Meditaciones para entender nuestro tiempo*. México: Temas de Hoy.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2000): *¿Qué es filosofía?* México: Espasa Calpe.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RAMOS, S. (2008): *Obras 1. Filosofía y educación*. México: El Colegio Nacional.
- RAMOS, S. (2011): *Obras 2. Filosofía y estética. Historia de la filosofía en México. La Filosofía. Filosofía de la vida artística. Estudios de estética*. México: El Colegio Nacional.
- ROMANELL, P. (1954): *La formación de la mentalidad mexicana*. México: El Colegio de México.
- SALMERÓN, F. (1980): *Cuestiones educativas y páginas sobre México*. México: Universidad Veracruzana.
- SALMERÓN, F. (1991): *La filosofía y las actitudes morales*. México: Siglo XXI.
- SALMERÓN, F. (1993): *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: UNAM.
- VALERO, A. (2012): *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VALERO, A. (2012): *José Gaos en México: Una biografía intelectual, 1938-1969*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.