

## **AVATARES DE LA CIRCUNSTANCIA. PRESENCIA Y DIVERGENCIAS DEL PENSAMIENTO ORTEGUIANO EN LA FILOSOFÍA MEXICANA Y LATINOAMERICANA.**

**Vicente de Jesús Fernández Mora**

(vicente.fernandez@ddi.uhu.es)

### **Resumen**

Pretendemos con esta comunicación explorar la presencia y función, a veces problemática y contradictoria, del pensamiento orteguiano y de algunos de los conceptos fundamentales de su circunstancialismo, en su trasplante directo –vía sus reflexiones argentinas- o críticamente mediado –vía México-, a tierras americanas, y su relevancia en la promoción y justificación del pensamiento filosófico latinoamericano moderno y actual.

### **Abstract**

The aim of this paper is to explore the presence and function, sometimes problematic and contradictory, of Ortega's thought and of some of the fundamental concepts of his circumstantialism, in its direct transplantation -via his Argentinean reflections- or critically mediated -via Mexico-, to American lands, and its relevance in the promotion and justification of modern and current Latin American philosophical thought.

Tal y como afirmaba su propia hija, Soledad Ortega, ya en 1983, “la influencia de José Ortega y Gasset en el mundo cultural de Iberoamérica, en el desarrollo de su pensamiento filosófico y hasta en el lenguaje literario, es un hecho sobradamente conocido y comentado” (5). Esta influencia ha sido, por añadidura, deliberadamente comentada por algunos de los propios protagonistas de esa prolongación o trasplante del orteguismo en

tierras americanas, cuando críticamente han reconocido que solo era valedera y utilizable para los propósitos de salvación de la circunstancia latinoamericana, si ciertos aspectos de su pensamiento sorteaban las propias limitaciones que el autor les había impuesto. El legado orteguiano en América reviste incumbencia directa, como es sabido, en lo tocante a la cultura y el pensamiento argentinos, por cuanto en general las menciones explícitas que Ortega dirige al tema americano, tanto sus comentarios sobre la vida cultural americana o sobre su propia experiencia e impresiones en sus estancias allí, como sus famosas abstracciones hegelianas, están relacionadas en buena medida con este país, motivadas por sus tres viajes y su conocimiento directo o indirecto del mismo. De nuevo Soledad Ortega reconoce que, desde el primer viaje en 1916 a Buenos Aires, "queda marcada la vida del escritor por la experiencia americana que supone primordialmente una repentina y tonificante ampliación de su horizonte" (6). El propio filósofo, en 1930, y refiriéndose a su segunda presencia en Argentina, entre 1928 y 1929, afirmarí­a que "yo debo, ni más ni menos, toda una porción de mi vida —situación, emociones, hondas experiencias, pensamientos— a ese país [...] se trata de que debo una parte sustancial de mí mismo, de mi vida, a la Argentina" (en Gómez-Martí­nez, 131). No obstante estas enfáticas afirmaciones, el hispanoamericanismo orteguiano es tema complejo y sujeto a polémica, pues, entre otras razones, no parece haber sido nunca de interés central para el autor (Kozel, 363). En 1916, año de su primer contacto con Argentina para impartir unas lecciones invitado por la Institución de Cultura Española, "Ortega -siguiendo la idea de Zamora Bonilla- se hace americano"; lo que equivale a decir que su circunstancia, desde el Guadarrama, y más allá de la propia España, se americaniza, y entrevé entonces las potencialidades de salvación fraterna de una comunidad cultural y lingüística española ensanchada a toda la región hispanoamericana, en la cual España no sería sino una provincia más. Hispanoamérica, como comunidad de intención y de sentido habría de realizar en el Nuevo Mundo, dice

el Ortega más criollo, si se nos permite, "lo mejor de las aspiraciones europeas, pero no para ejecutar aquí una copia de modos ajenos de vivir y de pensar, sino para alcanzar la consumación universal de un proyecto humanista" (en Aras, 26). Sin embargo, según la tesis de los dos europeísmos de Ortega del uruguayo Arturo Ardao, su visión de América a partir de 1924 se abisma a la sombra de un proyecto europeísta que renuncia al sueño de constituir una unión cultural entre los pueblos de habla española. Dice Ardao que "el que hemos llamado segundo europeísmo de Ortega, con su programa de la unión de Europa, obvio es que no comprendía, que no podía comprender, a Hispanoamérica" (2009, 233). Si, recién llegado a España de ese primer viaje, en el prólogo al tomo segundo de *El Espectador*, de 1916, anuncia, con triunfalista pronóstico, una nación mayor hispana conformada con y hacia la hermandad americana, y defiende que "en el último siglo, y gracias a la independencia de los pueblos centro y sudamericanos, se ha preparado un nuevo ingrediente presto a actuar en la historia del planeta: la raza española, una España mayor, de quien es nuestra península sólo una provincia" (en Ardao, 2009, 211, 234); ya para 1930, en *La rebelión de las masas*, afirmará que "Con los pueblos de Centro y Sudamérica tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común, y, sin embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa que, por lo visto, es lo esencial: el futuro común" (208). El paralelismo sintáctico y léxico de ambas afirmaciones es, en su antagonismo semántico, tan notorio, como para podernos permitir entresacar de ello un acusado vuelco ideológico, al menos en el tema americano, que quizá pudiera vincularse, no automática ni esquemáticamente, a las derivas aristocráticas, elitistas o incluso antidemocráticas con que ha sido tachado su liberalismo burgués.

Ese horizonte de experiencias y posibilidades al que pudiera haber expuesto la experiencia argentina a la filosofía orteguiana, parece entonces cerrarse cuando las menciones explícitas de Ortega a la realidad americana vienen enfocadas bajo la representación

histórica habilitada por las categorías hegelianas, y tal y como el propio Hegel las aplica a América: se trata del ya tópico *dictum* eurocentrista que coloca a las naciones americanas por fuera de la Historia. Apertura y cierre de horizontes cuya expansión y problematización el propio autor parece imposibilitar y que, nos dice Roberto Aras, “marcarían el apogeo y la declinación de un vínculo con la Argentina siempre sincero y, por eso quizás, a veces áspero y hasta doloroso” (26). Las naciones americanas, cree Ortega, desde el historicismo más hegeliano y más afín a los tópicos de la filosofía cultural del siglo XIX, son naciones jóvenes preñadas de apertura al futuro, promisorias de multiplicadas posibilidades de ser y de ser en la historia, pero que por no serlas aún, son naciones jóvenes *todavía*, que aún tienen “mucho que esperar y mucho más que hacer” (en Gómez-Martínez, 137), siendo por tanto su presente tiempo *todavía* sin historia, anclado en la prehistoria, y su condición básica la de un presente que no es “efectivamente nada” (136). El americanismo de Ortega, que para el profesor José Luis Gómez-Martínez no parece poder salir de una “perspectiva europeísta intransigente” (142), hurta las consecuencias radicales de su circunstancialismo historicista y relativista a su despliegue desde la propia circunstancia americana, y es por eso que no pudo haberse constituido, bajo esas premisas explícitas, en el acicate de un filosofar americano. Ortega aparta a América de la Historia, privándole así de la posibilidad de incorporarse precisamente a ese muy orteguiano universalismo multiperspectivista, porque la enajena de las circunstancias a salvar; ahora, su europeísmo ha hecho virar su circunstancia hacia dentro de la vieja tradición (y quizá por eso es más hegeliano y menos historicista), circunstancia que, si ensanchada antes hacía Hispanoamérica, es vuelta en los años veinte hacia Europa. Afirma Ardao que “en el mismo plano convencionalmente deslindado, de lo geográfico-histórico-cultural, ‘mi cunstancia’ dominante se convirtió para Ortega en la década del veinte, casi de golpe [...] en Europa a secas” (2009, 211-212). Y ya para los treinta, refiriéndose al *Prólogo para alemanes*, Villacañas

resume la situación diciendo que "nuestro filósofo estaba más interesado en convertirse en un gran maestro europeo que en pasar a la historia como un discreto reformador español" (15); o, en términos amplios, hispano, añadiríamos. En la misma línea, reconoce el propio Leopoldo Zea, que Ortega mira América "no ya como español, sino como europeo" (25), como español que en su lucha por salvar la circunstancia de abatimiento político e histórico de su nación, pero también la circunstancia de decadencia de la cultura occidental, lucha por europeizarse, y para europeizarse se acomoda acríticamente a la actitud del "europeo que la enjuicia [a Hispanoamérica] con los mismos calificativos con que Europa ha venido enjuiciando pueblos al margen de sus fronteras y cultura. Minoría de edad, inmadurez y barbarie. La misma inmadurez y barbarie que Ortega había encontrado en España" (Zea, 25-26).

Por ponerlo en otros términos, el cariz "de extremo historicismo relativista" y también antihegeliano y tal vez antieurocéntrico, que alcanza su filosofía en ciertos momentos, según Andrés Kozel (364), le servía a Ortega para la salvación de España frente a Europa y así europeizarla; para desde España avalar filosóficamente un igualitarismo o relativismo que, si bien nunca absoluto, legitimara un modelo distinto de historización de las ideas. Este perspectivismo situado en el extrarradio de la tradición occidental filosófica, este logos del Manzanares, como diría Ortega, consecuentemente exigía una "radical transformación" de la misma filosofía, metodológicamente vinculada entonces al concreto contexto del que el texto filosófico surge y a cuya problemática responde como propuesta de resolución, y por tanto conllevaría un tipo distinto de investigación histórica, dirigida al "esclarecimiento de la conexión del pensamiento filosófico con las estructuras histórico-temporales que lo encuadran" (Ardao, 19). Pero si esta subversión de la lógica filosófica, ya no como logos monopolizado por las metrópolis culturales, sino en tanto logos múltiple y desjerarquizado vale, como decíamos, para salvar España desde su experiencia particular de antigua metrópoli en el cambio de siglo y frente a la crisis de la

modernidad, no parece esto ser tanto así cuando se trata de la circunstancia americana y, aún más si se trata de asumir las consecuencias de aquel proyecto común hispánico enarbolado en 1916 . Es decir, asumir la salvación española y asumirse a sí mismo y a su circunstancia en búsquedas, inquietudes y desazones que se entendieran y se hubieran querido entender todavía hermanadas a las experiencias culturales e históricas de estas naciones americanas de habla hispana, que ya independientes también buscaban su salvación, es decir, entenderse y constituirse filosóficamente. Patrick Romanell, no sin cierto dejo irónico, décadas antes de que la filosofía intercultural sea pensada y formulada, niega su misma posibilidad desde el circunstancialismo limitado de Ortega, muy circunstancialmente localizado, permítasenos decirlo así, lo cual le impidió observar las similares peculiaridades de preocupaciones compartidas por esas otras culturas periféricas hispanas, cuando trataban de salvar su circunstancia frente a Europa y los EEUU. Serán estas similitudes, compadecimientos y concordias los que sí verán bien, como comentaremos ahora, José Gaos y otros orteguianos. Dice Romanell que

*suponiendo que el tolerante criterio cultural de Ortega fuera válido en cualquier tiempo o lugar, ¿caso tendría alguna diferencia para su validez moral el sostenerlo en una época o en otra? [...] Aunque seamos los primeros en admirar a Ortega por su tolerancia cultural, hay algo de derrotista y un tanto de patético en su alegato en favor de una comprensión intercultural, gracias a la que había esperado salvar a España del olvido (173, énfasis nuestro)*

Si de alguna manera, al menos por algún tiempo, la vía argentina se cierra para un americanismo orteguiano, explícito y directamente formulado a partir de las propias ideas americanas del autor -hecho en parte debido a las mismas reacciones que este europeísmo intransigente provocaron en el país- se abrirá, por otra parte, la vía mexicana para un auténtico americanismo, indirecto y

*a su pesar*. A partir del circunstancialismo e historicismo, ambos orteguianos, pero ambos en cierta medida heterodoxos, de sus discípulos en México, se habilitará la posibilidad, no solo de una perspectiva americana, sino de la filosofía latinoamericana moderna como tal. Es decir, podemos vincular esta distinción entre el Ortega mexicano y el Ortega argentino, con la distinción que propone Gómez-Martínez, entre el "Ortega que influyó en el pensamiento hispanoamericano y el Ortega que visitó y escribió sobre América" (150), o con esa otra distinción que propone Arturo Ardao, entre "la teoría de la circunstancia" y "su circunstancia" (2009, 104). Es el Ortega de la influencia teórica el que indudablemente condicionó todo el ámbito del pensamiento moderno hispanoamericano, y cuyas huellas pudiéramos localizar, bien sea implícita o explícitamente, en corrientes tan importantes como la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural o los estudios poscoloniales. Es este Ortega, americanista *a su pesar*, el que, creemos, habilitó a Francisco Romero a concederle la "jefatura espiritual" sobre la juventud americana o a Roberto Aras a titularlo hiperbólicamente como el "profeta del destino latinoamericano".

Cuenta el eminente filósofo mexicano Leopoldo Zea que en alguna ocasión Alfonso Reyes relataba cómo Ortega le confesó que le gustaría ser apodado Ortega el Americano, como en la antigüedad Escipión había sido el Africano. El mismo Zea, sin necesidad de acudir al panegírico ni sortear las sombras que suelen eludirse en las hagiografías, justifica que "Ortega merece este apodo; pero a pesar suyo" (13). Es de hecho el mismo Leopoldo Zea un nombre central en el tipo de americanización del perspectivismo orteguiano que habrá de penetrar con provecho a partir de los años 40 en México gracias al magisterio incontestable de ese discípulo directo de Ortega que fue José Gaos. Y es antes el propio Gaos, exiliado en 1939 y maestro de Zea, quien, sin dejar de ser y reconocerse como seguidor de Ortega, se vuelve contra los límites impuestos por el propio maestro a su historicismo, para amplificar sus posibilidades en aras de la fundación de una filosofía auténticamente

latinoamericana. Por eso, Santiago Castro Gómez califica a Gaos como “el fundador del latinomaricanismo filosófico”, pensamiento que “se encarga de reflexionar sobre las circunstancias particulares” de Latinoamérica y “que además tiene una misión liberadora”, y Javier Muguerza ve en Gaos la “fuente común” de las dos tendencias principales, universalista y latinoamericanista, de la filosofía propiamente latinoamericana (9). Si el recalcitrante hegelianismo orteguiano en temas americanos condenaba a una bisoñez prospectiva, a un futurible indeterminado, al ser histórico de las naciones americanas, abiertas a hallazgos y augurios de identidad, pero sin presente, y por supuesto sin pasado, José Gaos, por el contrario, se dará a la ingente tarea de armar, sobre fundamentos epistemológicos orteguianos, la posibilidad teórica y la realidad institucional de una Historia de la Filosofía para México. El proyecto gaosiano parte, por imperativos metodológicos orteguianos, de una necesaria reorganización del material histórico filosófico en torno a una particular definición de la noción de originalidad en filosofía, y desde aquí, concluye en el carácter aportativo, no solo imitativo, del pensamiento mexicano desde la Colonia, y aun desde antes. Gaos además (1980, 16-73), trabajó en la dilucidación teórica de la noción de Historia de las Ideas frente a la Historia de la Filosofía, como conceptos teóricos ambos para movilizar la investigación, enriqueciendo significativamente “la contribución del pensamiento hispánico al establecimiento científico de dicha disciplina” (Abellán, 41). Especialmente en lo tocante a las Historia Ideas en América Latina, la labor desplegada gracias a su magisterio ha dado lugar— en palabras otra vez de Abellán—, “a la proliferación que —a raíz de la filosofía orteguiana— han surgido de historias de las ideas referidas a países iberoamericanos: historia de las ideas argentinas, mexicanas, colombianas, venezolanas, bolivianas, etc., para que esa fecundidad [...] no sea puramente retórica” (50).

Las contrarias experiencias de exilio de Ortega y Gaos no dejan de ser sintomáticas de actitudes vitales y de los subsecuentes o consecuentes sustratos filosóficos que las justifican, pero también



de los contextos sociales y político-institucionales de los países de acogida. Los años del exilio de Ortega en Argentina, del 39 al 41, marcan, en palabras de Roberto Aras, "el ocaso de su influencia viva en la marcha espiritual del país" (30) y evidencian, entre confesiones de amargura y soledad, la imposibilidad o negativa del español de arraigarse en esa nueva patria que un tiempo él mismo consideró coextensiva con la española. Muy diferentemente, en esos mismos años, su discípulo José Gaos se "salva" orteguianamente y filosóficamente de la tragedia personal del destierro elaborando su feliz noción de *trantierro*; como transterrado Gaos se niega a sí mismo la condición de desterrado, para hacer valer así, desde la circunstancia de su nueva perspectiva vital, esa misma nación mayor en lengua española que Ortega columbrara décadas atrás. Dice el propio Gaos que

*El factor fundamental fue aquí, sin duda, no haberme sentido en México en ningún momento, desde el de arribo – hasta éste mismo, propiamente desterrado. Desde aquel primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra de la patria a otra (en Santasilia, 39)*

Poco después de su llegada a México como exiliado republicano, José Gaos reseñaba la reedición de un libro de un filósofo mexicano en la revista *Letras de México*, en junio de 1939. El transterrado afirmaba de este libro "pequeño", "rico" y "denso", que

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

Más adelante explicitaba que no era quizá el conocimiento expreso de la obra del español que el autor manifestaba -pues Ortega no era citado en el libro- pero conocimiento a su vez que Gaos admite- lo que le sugiere estas palabras, sino más bien las inquietudes parejas surgidas espontáneamente, fruto de afinidades objetivas entre los temas y preocupaciones que a ambos filósofos asaltan, y la originalidad y autenticidad semejantes con que enfrentan la salvación de la cultura nacional española y mexicana. Se trataba del filósofo Samuel Ramos, que en su primer libro de 1928 ya había incluido un ensayo sobre *El espectador* (Hurtado, 60), y quien había publicado en 1934 el célebre *El perfil del hombre y la cultura en México*. Este es el libro que Gaos comenta en 1939 y con el cual se inicia esa otra rica tradición de pensamiento que se ha dado en llamar la Filosofía del mexicano. El propio Samuel Ramos, algunos años después, haciendo recuento del camino recorrido por una *Historia de la filosofía en México*, título de un libro de 1943, tomando conciencia de su labor pionera y asumiendo la que José Gaos y su equipo venían desarrollando en torno a las Historia de las Ideas de América Latina, vendrá a dar pleno reconocimiento al papel jugado, si bien involuntariamente, por Ortega y Gasset en dar cauce a la tarea de forjar un pensamiento auténticamente latinoamericano, ya no mimético de las corrientes europeas, sino deliberadamente arraigado en su circunstancia y pensado desde su perspectiva. Como reconoce el propio Leopoldo Zea, era esta una tarea que además se enfrentaba al replanteamiento de lo que era y podría y debía ser la propia definición de la filosofía y de su *praxis* en tierras lejanas y ajenas, pero a la vez entrañadas en la tradición occidental, y que por añadidura pretendían autodefinirse construyendo derivas, cuando no antagonismos, respecto de las metrópolis europeas. Dice Zea que el proyecto "filosóficamente parecía negación de toda filosofía" (19), dados los conocidos prejuicios y preconcepciones de neutralidad y universalismo de esta tradición, a la que el mismo Habermas ha debido llamar "una razón idealista y errática, incapacitada para la memoria y el recuerdo histórico" (108). Este

atolladero teórico y metodológico, la pugna entre la vocación universalista de las construcciones conceptuales filosóficas y los problemas parciales y locales que las provoca y a los que quiere dar respuesta, era ya de alguna manera constitutiva de la famosa apelación por una "filosofía americana" de Juan Bautista Alberti, que se remonta a 1842 (Ardao, 1946). Frente a este dilema asegura Ramos, quizá apresuradamente, que Ortega aporta una instrumentación metodológica y conceptual historicista que da solución a esta inquietud antigua, suscitando de este modo, en palabras otra vez de Ardao, "la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica" (1946). Dice Ramos en *Historia de la filosofía en México*, de 1943

*Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en El tema de nuestro tiempo. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las Meditaciones del Quijote, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional (en Zea, 16)*

El asunto del rastreo de este otro Ortega, el mexicano, el que sí es acreedor del atributo de "Ortega el americano" o de "jefe espiritual" del pensamiento hispanoamericano, gracias a las felices deformaciones de su perspectivismo operadas por los orteguianos radicados en México, es asunto de primer interés, que quizá aún espera un análisis exhaustivo en algunas de sus etapas, especialmente las más tempranas. Los primeros neoorteguianos en México -como los llama Patrick Romanell- anteriores al magisterio de José Gaos exiliado a partir de 1939, la importante recepción mexicana por los mismos años de la *Revista de Occidente* y la labor del grupo de intelectuales de los *Contemporáneos*, al que se vinculan el propio Ramos y el filósofo José Romano Muñoz, iniciador, al parecer, de la difusión de las ideas de Ortega en México (Romanell, 179) son, por ejemplo, algunos temas a explorar. La

indagación crítica estas presencias y de la función del pensamiento orteguiano y de sus hacedores latinoamericanos "neorteguianos" ha de admitir momentos contradictorios, ambiguos, disciplinalmente sesgados y también a veces sobredimensionados. Sin embargo, la tarea quizá resulte interesante para dilucidar la importancia que tuvo la filosofía del maestro español, pasada por el filtro conciliador de Gaos y Zea entre otros, en su contribución a la forja de un pensamiento filosófico latinoamericano moderno, y quizá nos sirva aun para discutir críticamente el puesto que le puede seguir correspondiendo a Ortega y al orteguismo en la Filosofía Latinoamericana de nuestros días.

**Bibliografía citada.**

- Abellán, José Luis (1983). "Ortega y la Historia de las Ideas americanas", en *Quinto centenario*, 6, 37-52.
- Ardao, Arturo (1946). "El historicismo y la filosofía americana", en *Marcha*, 353.
- Ardao, Arturo (2009). *Escritos trashumantes. Trabajos dispersos sobre filosofía de América Latina y España*. Montevideo, Librería Linardi y Risso.
- Castro Gómez, Santiago (11 de junio de 2020). *José Gaos - el pensamiento hispanoamericano (1)*. [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=VbEPs0pL1d8>
- Gaos, José (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza Editorial Mexicana.
- Gómez-Martínez José Luis (1987). "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento mexicano", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 35(1), 197-221.

- Gómez-Martínez, José Luis (1983). "Presencia de América en la obra de Ortega y Gasset", en *Quinto centenario*, 6, 125-160.
- Habermas, Jürgen (1994). "Israel y Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética? Sobre la unidad en la diversidad multicultural", en *Isegoría*, 10, 7-16.
- Hurtado, Guillermo (2012). "Samuel Ramos, filósofo", en *Cuadernos Americanos*, 139, 59-69.
- Kozel, Andras (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*. México, El Colegio de México.
- Muguera, Javier (2012). "La herencia filosófica de la Casa de España en México: José Gaos y el pensamiento de lengua española", en *Anuario de Estudios Atlánticos*, 59, 761-782.
- Ortega y Gasset, José (2004). *La rebelión de las masas*. Barcelona, RBA.
- Ortega y Gasset, José (2004). *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Biblioteca Nueva. Edición e Introducción de José Luis Villacañas.
- Ortega, Soledad (1983). "Ortega y América", en *Quinto Centenario*, 6, 5-12.
- Ramos, Samuel (1952). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- Romanell, Patrick (1960). "Ortega en México: tributo a Samuel Ramos", en *Diánoia*, 6, 170-180.
- Santasilva, Stefano (2021). "La herencia de José Gaos y los orígenes de la filosofía de la liberación", en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 13, 25, 34-48.
- Zamora Bonilla, Javier (29 de septiembre de 2016). *Congreso Internacional Ortega y América - 1916, Ortega se*

*hace americano* - Javier Zamora Bonilla. [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=GtIHnlvmDYs>.

- Zea, Leopoldo (1983). "Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica", en *Quinto centenario*, 6, 13-36.