

La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore*

Javier San Martín

ORCID: 0000-0003-4786-6605

Resumen

El ensayo se centra en un texto clave de Cacciatore. El primer apartado expone tres modos de leer a Ortega. El segundo mostrará cómo, desde una fenomenología de la mirada, el perspectivismo supera el relativismo. El tercero estudiará el concepto de cultura en Ortega desde una visión trascendental de la crisis, que implica que la cultura también es una dimensión trascendental. Entonces aparecerán problemas en la metáfora de la "balsa" y del "naufragio". En todo caso, el texto de Cacciatore desemboca en la conexión entre la cultura y la realidad, con lo cual se tocan problemas nucleares de la filosofía.

Abstract

The essay focuses on a key text by Cacciatore. The first section sets out three ways of reading Ortega. The second will show how, from a phenomenology of the gaze, perspectivism overcomes relativism. The third will study the concept of culture in Ortega from a transcendental view of crisis, which implies that culture is also a transcendental dimension. Problems will then appear in the metaphor of the "raft" and the "shipwreck". In any case, Cacciatore's text leads to the connection between culture and reality, which touches on the core problems of philosophy.

Palabras clave

Ortega y Gasset, perspectivismo, relativismo, cultura, concepto de "trascendental"

Keywords

Ortega y Gasset, perspectivism, relativism, culture, concept of "transcendental"

Ante todo, quiero agradecer la oportunidad de participar en este merecidísimo homenaje al profesor Giuseppe Cacciatore, a quien tanto debemos. Desde hace años viene su Departamento universitario, con él a la cabeza, fomentando estudios sobre filósofos de habla española, de una manera que habría merecido incluso la atención de nuestros políticos. Llama mucho la atención visitar el Departamento dirigido por el profesor Cacciatore y ver que en él son autores preferidos Ortega, Zubiri, Nicol, Gaos o María Zambrano, que sobre todos ellos hay estudios, ediciones de libros y traducciones.

* El presente texto reproduce con algunas modificaciones el capítulo que se publicó en el tomo 2 del libro *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura* que Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (eds.) publicaron en Colombia en homenaje al profesor Giuseppe Cacciatore con motivo de su jubilación en 2016, en la editorial Taurus, junto con la Universidad

Cómo citar este artículo:

San Martín, J. (2023). La cultura como dimensión trascendental de la vida humana. La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore. *Revista de Estudios Orteguianos*, (47), 75-97.
<https://doi.org/10.63487/reo.56>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 47. 2023
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

Él mismo ha editado libros y ha escrito estudios sobre estos autores. En su libro *El búho y el cóndor*¹ es la filosofía en la América hispana la que ocupa sus diversos capítulos². Quiero en este texto estudiar su lectura de Ortega porque creo que toca un punto que me interesa especialmente, el tema de la cultura, que también a mí me ha atraído desde hace años; pero Cacciatore lo hace de un modo que me ha incentivado a volver sobre ese concepto ampliando mi horizonte gracias a sus aportaciones. Los desarrollos impecables que Cacciatore nos expone en el texto que quiero tomar en consideración, y que luego citaré me llevan a ampliar mi horizonte de comprensión de Ortega y me incentivan a comentar los problemas del concepto de cultura en Ortega a partir de Cacciatore, lo que creo es rendir un homenaje de agradecimiento al profesor italiano.

Antes de entrar en materia quiero mencionar, aunque solo sea eso, los otros escritos de Cacciatore sobre Ortega. Dejo los que ha dedicado a María Zambrano –varios textos³–, a Zubiri⁴, a Gaos⁵. Sobre Ortega empezó escribiendo en 1983 con motivo del centenario del nacimiento del filósofo madrileño, lo que indica una nada desdeñable profundidad temporal de su interés por Ortega.

de Salerno y la Universidad Católica de Colombia, pp. 397-421. Las dificultades de distribución con que se ha encontrado la voluminosa edición han restringido su difusión. La importancia de la reflexión que Cacciatore ha desarrollado sobre la filosofía de Ortega, dentro de su enorme interés por la filosofía española, me ha llevado, con autorización de los editores, a publicar este texto en el que se comenta uno de sus ensayos más brillantes sobre Ortega como un pequeño homenaje al gran profesor y filósofo que ha sido Giuseppe Cacciatore, que falleció el pasado día 2 de marzo, y respecto al que la filosofía española está en deuda.

¹ Giuseppe CACCIATORE, *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*. Prólogo de Antonio Scocozza. Bogotá: Planeta / Universidad Católica de Colombia, 2011.

² En el reciente acto de homenaje que, el 3 de abril de este año, amigos y discípulos dedicaron al profesor Cacciatore en Salerno, de donde era natural el profesor de la Universidad de Nápoles, la profesora María Lida Mollo anunció que estaba a punto de salir el libro de Cacciatore *Crisis y razón histórica en la filosofía española*, con un epílogo de la mencionada profesora.

³ En *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: Il Mulino, 2013, el capítulo III: “María Zambrano: la storia come «delirio» e «destino»”, pp. 79-124; el IV, “Ortega e Zambrano su Croce”, pp. 125-158; y el V, “Il pensiero «insulare» de Maria Zambrano: mito, metafora, immaginazione dell’umanità originaria”, pp. 159-175. En *Rocinante. Rivista di filosofia ibérica, iberoamericana e interculturale*, n.º 1 (2005), pp. 107-126, había escrito el texto “María Zambrano: ragione poetica e storia”.

⁴ En este mismo libro recién mencionado el último capítulo, el VI: “Vita e storia tra Zubiri e Vico”, pp. 177-186. El texto había sido publicado en *Xavier Zubiri*, coord. de A. Mascolo y M. L. Mollo, monográfico de la revista *Rocinante. Rivista di filosofia ibérica e iberoamericana*, n.º 5 (2010), pp. 101-108.

⁵ En Giuseppe CACCIATORE, *El búho y el cóndor*, ob. cit., se dedican capítulos a la Escolástica española y Antonio Briceño; a José Gaos, Leopoldo Zea, Ernesto Grassi, Eduardo Nicol; y hasta se puede leer un agudo comentario sobre el tango, que Cacciatore leyó como conferencia inaugural en un Congreso en Pagani, a pocos kilómetros de Ficiiano, la sede de la Universidad de Salerno, en Campania, y que llevaba el incitador título “Mediterranean Tango”, en el que el excitante tema, por el producto que es el tango, de la interculturalidad aparece en primer término.

Así el texto “Ortega y Gasset e Dilthey” fue publicado en el libro *Attualità di Ortega y Gasset*⁶, y después recogido como capítulo IX en el libro de Cacciatore *Storicismo problematico e metodo critico*⁷.

El siguiente texto sobre filosofía española o en español está en la otra gran línea de trabajo de Cacciatore, la relación de Ortega con Vico. Siendo Cacciatore profesor de Nápoles, y además estudioso de la historia como el modo de ser del humano y como ciencia histórica, es normal que el napolitano Giambattista Vico sea uno de sus temas preferidos, al que ha dedicado, además de dos libros⁸, casi dos decenas de artículos y otros tantos de capítulos de libros, además de más de un centenar de títulos de escritos menores, tal como aparecen reseñados en ese más de un millar de títulos, recontados de momento solo hasta el año 2010, con los que ha contribuido a la filosofía⁹. Pero yo me voy a centrar aquí en el que creo que es el gran texto de Cacciatore sobre Ortega, “La «balsa de la cultura». Filosofía y crisis en Ortega y Gasset” (“La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”), escrito para el libro *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*¹⁰. El artículo ha sido también recogido como capítulo segundo en el libro, de 2013, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*¹¹. Ya el título del artículo, la “balsa de la cultura”, unido a filosofía y crisis, nos da una idea de la agudeza de Cacciatore. Porque, aunque la metáfora de la balsa no sea una metáfora muy usada por Ortega, si nos atenemos al concepto de cultura de este, que aparece ya plenamente formulado en *Meditaciones del Quijote*, se podría decir que esta metáfora, aunque no aparezca formulada, funcionaría perfectamente en el primer libro de Ortega como aquello que da seguridad a la espontaneidad de la vida. Es también cierto que, hasta la segunda navegación, aproximadamente a partir de 1930, la inse-

⁶ Giuseppe CACCIATORE, “Ortega y Gasset e Dilthey”, en Lorenzo INFANTINO y Luciano PELLICANI (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, 1984, pp. 89-113.

⁷ Giuseppe CACCIATORE, *Storicismo problematico e metodo critico*. Nápoles: Guida, 1993, pp. 289-318. En esta edición le ha añadido una “Postilla 1993” bibliográfica (p. 318).

⁸ *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*. Berlín: Akademie Verlag, 2002 y *L'infinito nella storia: saggi su Vico*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 2009.

⁹ Como puede verse en el CV de la Universidad de Nápoles: <https://www.docenti.unina.it/#!/professor/4749555345505045434143434941544f524543434347505034355430324837303357/curriculum>. En el acto mencionado en la nota 2, el profesor Armando Mascolo indica que la producción de Giuseppe Cacciatore alcanzó la cifra de “piu di due milla titoli”, es decir, más de dos mil títulos: <https://youtube.com/watch?v=dR5qxoKcmk&feature=share> (10:11).

¹⁰ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”, en Giuseppe CACCIATORE y Armando MASCOLO (eds.), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 37-67.

¹¹ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”, en *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, ob. cit., pp. 47-77. Un estudio más reciente sobre Ortega se puede encontrar en Giuseppe CACCIATORE, “Il posto della parola: lo stile filosofico di Ortega tra meditazione e saggio”, en Giuseppe CACCIATORE y Clementina CANTILLO (eds.), *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*. Nápoles: Guida, 2016, pp. 31-47.

guridad de la vida espontánea, señalada en las *Meditaciones del Quijote*, no aparecerá como un naufragio y, por tanto, lo que en él puede dar seguridad como una balsa de salvación en medio del agua, pero la metáfora no es difícil de encajar en el conjunto de las reflexiones de Ortega sobre la cultura, aunque también tendremos que ver los problemas que la metáfora lleva consigo.

El artículo de Cacciatore tiene dos claras partes, aunque su autor no las señale: una primera¹² en la que se dibuja en breves y rápidos trazos lo fundamental de la filosofía de Ortega; y una segunda parte, en la que expondrá lo nuclear de la noción orteguiana de cultura y, desde ella, la visión orteguiana sobre la crisis y la historicidad, aportando para apoyar su pensamiento citas muy oportunas perfectamente seleccionadas, fundamentalmente de *¿Qué es filosofía?*, *Goethe desde dentro*, *Principios de metafísica según la razón vital*, y sobre todo de *En torno a Galileo*, libro que para Cacciatore sería un gran tratado sobre la cultura y su devenir; por tanto, sobre la crisis y las crisis.

1. Tres modos de leer a Ortega

Pero, antes de entrar en la exposición de las dos partes que he señalado, quiero dedicar algunas líneas a reflexionar sobre tres modos fundamentales que observo de leer a Ortega, los tres perfectamente válidos y que seguramente serán complementarios entre ellos. El primero, tal vez el más sencillo, es el histórico, en el que se sigue el devenir de la filosofía de Ortega; es obviamente un modo absolutamente legítimo, aunque sólo ofrece garantía plena unos años después del fallecimiento del filósofo, porque sólo con el conocimiento de los póstumos es posible llevar a cabo este modo de lectura con cierta seguridad; más aún, sólo una visión completa de la obra ofrece plena garantía de una interpretación correcta. Desde esa perspectiva, esta lectura, que empezó muy pronto, sólo ahora, una vez concluida la última edición de las obras completas¹³, puede ser llevada a cabo con cierta seguridad, pues, por ejemplo, la relación de Ortega con el neokantismo es determinante para entender las conferencias de diciembre de 1912 en el Ateneo de Madrid, que podrían ser calificadas de perfectamente neokantianas¹⁴ y que solo con la nueva edición de póstumos hemos conocido. Este sistema de lectura es el que aplica José Gaos en su primer escrito largo sobre su admirado maestro madrileño “La profecía en Ortega”, de 1946 y 1947¹⁵; en relación con esa investigación hay que decir que, siendo

¹² Va de la p. 47 a la 58. Las citas se refieren a la edición de Il Mulino, de 2013.

¹³ Me refiero a la edición de *Obras completas*, en diez tomos. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Se señalan, en adelante, el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

¹⁴ Ver en “Tendencias actuales de la filosofía” (1912), VII, 221-269.

¹⁵ El texto se publicó en tres entregas a partir de los números 5 y 6 de 1946, y el número 2 de 1947 de la revista *Cuadernos Americanos*, que es la que había previsto un libro sobre “el pronóstico

un texto espléndido, ha sido prácticamente desconocido en España hasta muy recientemente, situación que ha resultado muy perjudicial para nosotros porque nos hubiera ayudado mucho conocer la interpretación que Gaos hace de Ortega. Ese texto del filósofo asturiano es el primero en el que se intenta presentar una periodización de la obra de Ortega aplicando así un método histórico para abarcar la totalidad del pensamiento del madrileño¹⁶.

El siguiente comentarista que utiliza una periodización de Ortega es Ferrater Mora, cuya periodización de 1958 en su libro *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*¹⁷, ha sido muy utilizada, aunque en la actualidad esté radicalmente superada, pues cuando escribe Ferrater se desconoce en gran medida sus conexiones con el neokantismo y con la fenomenología, además de la intertextualidad de las *Meditaciones del Quijote*, así como el texto de *Sistema de la psicología*. Por eso, seguir utilizando la periodización de Ferrater Mora en la actualidad es una clara indicación de pereza intelectual y desconsideración grave hacia lo que sobre el tema han escrito otros comentaristas después de Ferrater. Mantener esa periodización en la actualidad, lo que no es la primera vez que ocurre, indica, tal vez, que uno se puede permitir escribir lo que quiera sin miedo a descalificaciones graves. El esquema de Ferrater Mora está radicalmente superado, al menos, desde los años 60 y, con toda seguridad, desde finales de los 70, a partir de los estudios de Ciriaco Morón Arroyo¹⁸, Philip Silver¹⁹, Pedro Cerezo²⁰ y los míos propios²¹. Conociendo además la intertex-

filosófico". Después con algunos cambios se recogió en el tomo IX de las *Obras completas*, pp. 43-112. Actualmente, en José GAOS, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. de José Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 57-126.

¹⁶ Ver José GAOS, *Obras completas*, IX, p. 47 (en la edición de Lasaga, p. 61), en la que se habla de las cuatro etapas en que "se articulan" las producciones de Ortega.

¹⁷ Las tres etapas que propone son objetivismo (de 1902 a 1914), perspectivismo (1914-1923) y raciovitalismo (1924 hasta la muerte de Ortega). Ver José FERRATER MORA, *Tres maestros*, en *Obras selectas*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, tomo I, p. 122.

¹⁸ Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968. El estudioso manchego propone otra periodización, que recoge Juan Manuel Monfort en su libro *Filosofía de la cultura en Ortega y Gasset*, p. 11, recordando el texto de Morón Arroyo "Ortega y la literatura española clásica". En el libro (en preparación) *Creencia y realidad* dedico varias decenas de páginas a comentar la obra de Morón Arroyo. Por eso me remito a esa obra. De cualquier modo, una visita al libro de J. M. Monfort sería muy provechosa.

¹⁹ Philip W. SILVER, *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza, 1978.

²⁰ Pedro CERESO, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, 1984.

²¹ Javier SAN MARTÍN, *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 1994; "La fenomenología de Ortega y Gasset", en *Ortega y Gasset, cien años después*. Málaga: Centro de la UNED, 1997, pp. 95-137; *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos, 1998; *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

tualidad de *Meditaciones del Quijote* establecida por Inman Fox en 1984²², y con la innegable aportación de Nelson Orringer, la clasificación de Ferrater Mora queda totalmente superada, del mismo modo que el estudio de *Las mocedades de Ortega* de Fernando Salmerón²³ queda superado, o al menos muy necesitado de matización y corrección con la publicación de las *Cartas de un joven español*²⁴ y por el minucioso estudio, que las toma en consideración, de Noé Massó²⁵.

De todos modos, aplicar este modo de estudio es imprescindible para hacerse una idea clara de los avances o correcciones de Ortega a lo largo de los años. La tesis doctoral de Juan Manuel Monfort sobre la cultura²⁶ sigue este método.

En la actualidad, teniendo en cuenta la inmensa bibliografía que se ha generado sobre la filosofía de Ortega, creo que todos coincidiríamos hoy en que en Ortega hay tres periodos básicos, el que va desde que empieza a escribir hasta la asunción de la fenomenología como paradigma básico y que por tanto abarca desde 1902 a 1912 y es un periodo fundamentalmente *neokantiano*. El segundo periodo va desde 1913 a 1928, y sería el periodo *fenomenológico*, o de la razón vital, por más que en 1924 haga su aparición la razón histórica con el “sentido histórico”. Pero en los años veinte la vida no es aún vida biográfica y Ortega no tiene plenamente diseñada la estructura de su filosofía. Será a partir de 1929, en el tercer periodo, que llega hasta su muerte, el que podríamos llamar el *periodo de la razón histórica*, en el que esta va asumiendo el papel directivo y la crítica a la fenomenología se convierte en un *leitmotiv*. Este periodo, por otro lado, es el que coincide con la formación de los discípulos que constituyeron la “Escuela de Madrid”, como Manuel Granell terminaría bautizando a la hasta entonces llamada “Escuela de Ortega”²⁷. Esta periodización creo que es la que ya se puede dar como canónica para el siglo XXI, y que convendría que no fuera ignorada por los estudiosos de Ortega. Si hubiéramos de poner términos de “razón” a estas tres etapas, tendríamos que decir que Ortega pasa de la *razón*

²² Edward Inman FOX, “Revelaciones textuales sobre las «Meditaciones» de Ortega”, *Ínsula*, 455 (1984), p. 4.

²³ Fernando SALMERÓN, *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México D. F.: Colegio de México, 1959.

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*, ed. de Soledad Ortega, prólogo de Vicente Cacho Viu. Madrid: El Arquero, 1991.

²⁵ Noé MASSÓ, *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*. Castellón: Editorial El Lago, 2006.

²⁶ Juan Manuel MONFORT, *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*. Tesis doctoral dirigida por Javier San Martín. Madrid: UNED, 2011.

²⁷ Sobre este tema ver de Gerardo BOLADO, “La Scuola di Ortega e la filosofia spagnola contemporanea”; de José LASAGA, “La Scuola di Madrid: un’interpretazione” y mi “Epílogo”, todos ellos en Lucia PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 57-106, pp. 107-124 y pp. 255-264, respectivamente.

pura (primera etapa) a la *razón vital* (segunda etapa), y de ésta a la *razón histórica* (tercera etapa).

Hay otro modo de leer a Ortega, que para nosotros tiene interés porque es el método que yo identifico en Cacciatore. Podríamos decir que es un método estructural y sincrónico, a diferencia del anterior que es diacrónico. En él los textos se toman como valores de una estructura al margen del tiempo. Este es el método que más se presta a lo que podríamos llamar, con Jesús M. Díaz, una interpretación caritativa²⁸, o irenista, porque, para dar valor estructural a los textos, a veces, puede ser necesario ignorar las consecuencias o incoherencias de algunas expresiones, dichas en un momento determinado. Los textos son asumidos en su literalidad sin cuestionar si lo que en ellos se dice es correcto o no, si muestra quiebras o no lo hace, o si realmente se atiene o no a un fenómeno.

En mi opinión esta es la forma más habitual de leer a Ortega. No es la más fácil porque los valores estructurales que algunos elementos de muchos escritos pueden representar son a veces difíciles de establecer. En favor de esta forma de lectura opera el disponer de un buen número de trabajos que se han ido publicando desde los años cuarenta sobre la filosofía de Ortega y especialmente desde su deceso. Aquí entrarían también los trabajos de Julián Marías o Antonio Rodríguez Huéscar, quienes se han esforzado por descubrir detrás de los varios cientos de títulos de la obra de Ortega las líneas maestras desde las que hay que leerlo.

Por supuesto, por lo general los estudios posteriores a ambos autores suelen operar desde este modelo, porque, además, esta forma de lectura se puede aplicar al estudio de cualquier concepto, y pueden ser estudios muy rigurosos o menos rigurosos, pero en general suelen ser estudios útiles, porque nos dan una estructura que para ser captada exige posicionarse con cierto distanciamiento del autor para poder percibir las líneas de esa estructura. En esta forma de lectura el momento temporal de los textos es menos importante que su literalidad porque, como hemos dicho, los textos se toman como valores sincrónicos. Por eso se pueden citar sin ningún reparo textos de Ortega de diversas épocas, porque los conceptos de “vida”, “masa”, “fenómeno”, “cultura”, etc., significarían estructuralmente lo mismo en un momento que en otro. Y aunque en sentido estricto no sea así, la búsqueda de las líneas sistemáticas permite, incluso recomienda, ignorar los matices que en un momento incluye el texto, para fijarse en el significado estructural. Es como si yo quiero hacer el plano de una ciudad desde determinada altura de ella, desde la cual deberé ignorar los recovecos que pueda tener una calle en la realidad de un paseo por ella. Los matices se pierden, porque no son necesarios, incluso impedirían la visión de conjunto. Esta es fundamental

²⁸ Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “La filosofía della serenità malinconica contro la superbia filosofica. Su José Gaos e l’indebolimento del pensiero”, en Lucia PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid*, ob. cit., pp. 137-156.

para ver o establecer la posición de un autor en el amplio movimiento del pensamiento filosófico, por ejemplo, para compararlo con otros autores o en el amplio movimiento del pensamiento. Giuseppe Cacciatore, que se sitúa en el historicismo hermenéutico que arranca de Vico y pasa por Croce y Dilthey, necesita esa lectura de Ortega para extraer de sus textos los valores topológicos de los diversos conceptos que se mueven en esa órbita del historicismo.

Pero yo creo que aún hay otra posibilidad de lectura quizás menos caritativa, por llamarla así, porque al detenerse en los textos puede torturarlos con interrogatorios molestos. Este método busca menos situar a un pensador en el movimiento del pensamiento cuanto utilizar sus textos para pensar conceptos concretos; en ese momento los textos ya no entran necesariamente como valores sincrónicos de un esquema o estructura, sino directamente como expresiones que se esfuerzan por dar la palabra a la experiencia, y en ese sentido es un método que podríamos llamar fenomenológico. Como he dicho, es posible que esta lectura resulte menos caritativa para con un autor, porque consiste en escrutar hasta los bajos fondos las expresiones; pero también puede ser que resulte eficaz para pensar los elementos de los que se trata. Como en cierta ocasión me dijo José Lasaga, evaluando mi comentario al primer capítulo de *La rebelión de las masas*²⁹, que es una forma de “meter el bisturí” en los textos. Me pareció una buena metáfora, diseccionando el texto hasta sus entrañas para ver todas las implicaciones y por tanto su coherencia, para captar todos los matices que puede tener. En el ejemplo de la calle de la ciudad, este método es fundamental para conocer bien la calle familiarizándose con cada uno de sus recovecos.

En la lectura de Ortega hemos operado fundamentalmente con el método primero y segundo. Pero creo que es momento de aproximarse a él con el tercer método, analizando los textos al detalle, tomando en consideración los matices, demorándose en ellos, porque cada uno tiene su valor y en todo caso nos puede dar una perspectiva especial sobre un texto. Esta tercera forma de aproximarse a Ortega ya no pretende “salvar a Ortega”, como dirían José Gaos, o recientemente José Emilio Esteban³⁰, sino sencillamente pensar con él y utilizar sus propios pensamientos como yunque en el que fraguar nuevos conceptos si los de Ortega nos parecen imprecisos. Es, creo, el nuevo nivel en el que tal vez debamos movernos a casi setenta años de su muerte.

²⁹ Ver Javier SAN MARTÍN, “El primer capítulo de *La rebelión de las masas*: análisis crítico”, en *Fenomenología y política*, en *Investigaciones fenomenológicas*, n.º monográfico, 3 (2011), pp. 169-187.

³⁰ Ver José Emilio ESTEBAN, “L'allievo dimenticato di Ortega: la filosofia di Antonio Rodríguez Huéscar”, en Lucia PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid*, ob. cit., pp. 205-240. El profesor de la Autónoma de Madrid habla de la posición de Rodríguez Huéscar de “salvar a Ortega”. La misma necesidad había sentido José Gaos cuando escribió su “Salvación de Ortega”, nada menos que con motivo de la muerte de este. El artículo salió en el número 1 de 1956 de *Cuadernos Americanos*. Ver en la edición de Lasaga, pp. 127-142.

Podría poner muchos ejemplos de este estudio minucioso. Antes de centrarme, como ejemplo, en la diferencia entre materia, alma y perspectiva, voy a dedicar unas líneas a otro ejemplo, porque además incide en el tema de la cultura. Desde que empecé, hace ya veinte años, a estudiar el tema de ideas y creencias, para mostrar los importantes matices de la posición de Ortega, vengo sosteniendo la necesidad de estudiar a fondo los distintos ejemplos que pone el filósofo madrileño. Más aún, creo que uno de los temas metodológicos de esta tercera lectura caracterizada por la minuciosidad analítica exige un cuidado especial con los ejemplos, en concreto en ese caso³¹. También en el tema de la cultura es necesario hacerlo. Un caso típico es el del martillo, que además es un ejemplo ampliamente utilizado por otros autores; por ejemplo, Heidegger años después de haberlo empleado Ortega³². El interés que tiene para nuestro análisis es doble; primero, porque nos indica la problematicidad de la tesis orteguiana de la contraposición entre vida y cultura, tomados ambos términos masivamente y que, en cierto modo deducible de *Meditaciones del Quijote*, es el tema básico de *El tema de nuestro tiempo*. Segundo, porque nos indica la ambigüedad del concepto de cultura que maneja Ortega en ambos libros. En efecto, nos dice Ortega que “El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos”³³, por eso el martillo es abstracto, porque lo único concreto que existe son los martillazos. Un análisis minucioso exige entender plenamente esta frase, una frase preciosa, de las más “icásticas”, que diría Cacciatore³⁴, pero que si no se entiende se pierde uno de los pilares de la obra de Ortega, la referencia de lo cultural a la vida, pero si se lo entiende hasta el fondo se tambalea tanto la identificación de cultura, que hace Ortega en ese mismo texto, con “arte o ciencia o política”³⁵ como las afirmaciones sobre la oposición de la vida y la cultura.

Efectivamente, el martillo, elemento técnico cultural –y que no creo que pueda ser inscrito en la categoría de “arte”–, si no se usa, no es nada, es una cosa que está ahí y cuyo único sentido como martillo exige referirlo a las acciones instrumentales. El martillo como objeto cultural es abstracto. Sólo es

³¹ En el libro en preparación *Creencia y realidad*, esta conveniencia de escrutar los ejemplos es un punto fundamental, por cuanto en algunos de los que pone Ortega en relación con las creencias hay lo que llamo una “traición de los ejemplos”.

³² Ortega lo emplea en *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 756. Heidegger lo emplea en *Ser y tiempo*, §15, p. 69, de la edición de Max Niemeyer; p. 77 de la traducción de Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005, 4.ª ed. Hay nueva edición en Madrid: Trotta, 2003.

³³ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 756.

³⁴ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 74. “Icástico” significa representativo: se quiere decir una frase muy significativa del autor, que lo simboliza muy bien; en este sentido, la frase más icástica de Ortega sería la de que “yo soy yo y mis circunstancias”, pero habría otras muchas frases “icásticas” de Ortega. En el texto citado de Cacciatore, el filósofo italiano la aplica a la frase de Ortega de que “La historia es precisamente la segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón” (VIII, 242).

³⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 788.

concreto como objeto de uso, usándolo dando martillazos en una acción de la vida. El martillo necesita la energía vital para hacer lo que se quiera hacer con él; por eso no es el martillo el que entra en la vida humana, sino sólo los martillazos, que son movimientos corporales encauzados en una acción precisa, porque tiene un objetivo final determinado de antemano.

Este ejemplo nos dice mucho. Primero, que no cabe la oposición de la cultura frente a la vida, porque el martillo, como algo abstracto, no se opone a la vida; lo único que puede hacer es no servirla, no ayudar a la vida, si no sirve. En ese caso es algo inerte. El martillo se puede oponer a mi vida o a la de otro, si es usado para golpearme o para golpear a otro, dándole martillazos; si lo utilizamos para martillar a uno mismo o a otro, pero entonces es una vida contra otra vida: no es el martillo el que se opone, sino la vida que lo usa. La pregunta será si no ocurre así en todas las cosas de la oposición de la cultura y la vida. Si la economía como cultura me oprime ¿será la cultura la que me oprime o más bien la vida de otros que utilizan los martillazos de la economía, por ejemplo, para desahuciarme de mi casa e impedirme tener un techo en el que dormir? Entonces es la vida de aquellos que tienen poder contra la vida de otros. Además, el martillo nos indica que no toda cultura es ciencia, moral y arte. Que hay una cultura (la cultura técnica más sencilla e inmediata), que además es muy anterior a la cultura desarrollada e inventada en Europa, y que, por supuesto es universal, propia de todo ser humano o de todo grupo humano, pues todo grupo humano disfruta de una cultura rudimentaria en comparación con otras culturas más sofisticadas, tal como la ejemplificada en el martillo.

Así, desde el análisis de un ejemplo podemos acceder y evaluar elementos ya mucho más importantes de la teoría orteguiana. Voy a poner otro ejemplo de este cambio de mirada. En *Meditaciones del Quijote* aparece una frase que puede ser leída de un modo distinto en la primera y en la segunda lectura. Dice Ortega en otra de esas frases que llamaríamos “icásticas”: “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?”³⁶ Al italiano han traducido el “alma” en esta frase con la palabra “espíritu”: “l’essere definitivo del mondo non è né materia né spirito”³⁷. Cacciatore, que también cita la frase³⁸, de acuerdo con esa traducción, menciona, nada más empezar su texto, el artículo sobre la cultura de la catedrática de Filosofía de León, Isabel Lafuente³⁹, en el cual

³⁶ *Ibid.*, 756.

³⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del Chisciotte*, traducción de B. Arpaia, introducción de O. Lottini. Nápoles: Guida, 2000, p. 43. En la nueva edición de Gianni Ferracuti, en la editorial Ousia, la traducción es correcta.

³⁸ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 57.

³⁹ *Ibid.*, p. 59. Se refiere al artículo “Ortega: hombre y cultura”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002), pp. 85-101.

la profesora comenta que en *El tema de nuestro tiempo* Ortega contrapone la vida material a la vida espiritual, que sería la vida de la cultura. Vida cultural de acuerdo con el texto de Isabel Lafuente es vida espiritual. Así la perspectiva (cultura), que según el texto de *Meditaciones del Quijote* está más allá de la dualidad vida/alma, aquí queda identificada con “espíritu”, y después reobra sobre *Meditaciones* y ya se puede entender y por consiguiente traducir “alma” por “espíritu”. La cultura tiene que encajar con la duplicidad materia y espíritu, sin ninguna dificultad.

Cierto que, en *Meditaciones del Quijote*, frente a la materia están el alma y la perspectiva; pero como en *El tema de nuestro tiempo* a la materia se opone el espíritu, alma y perspectiva serían ambos vida espiritual, sin ningún tipo de problema. Por eso la traducción italiana no suscitaría ningún reparo: “alma”, “perspectiva”, “espíritu”, “cultura”, todos pertenecen a la misma familia.

Pues bien, una lectura minuciosa no puede olvidar estos matices. Si el mundo no es ni materia ni alma sino perspectiva, habrá que ver dónde encaja el espíritu, pues quizá sólo mirando el tema desde muy arriba y sin precisión podemos identificar alma, perspectiva y espíritu⁴⁰. La lectura que propongo tiene que fijarse en esos matices y tenerlos siempre presentes y hasta no dar una explicación rigurosa de los matices no avanzar. Es cierto que estos trabajos son propios de seminarios o de comentarios minuciosos de textos, lo que seguramente aún no hemos hecho con Ortega, pues estamos todavía en las fases de las lecturas primera o segunda. A fin de cuentas, llevamos no más de tres décadas, desde mitades de los años ochenta, centrados en los textos de Ortega y apenas hemos hecho aún labor de laboratorio sobre ellos. Es muy posible que aún estemos en las grandes panorámicas sobre la filosofía de Ortega o sobre sus conceptos, sin descender a los textos con el bisturí del cirujano o la lente del entomólogo para filiar especies.

2. Algunas notas de Ortega según G. Cacciatore

En este artículo y tras la lectura pormenorizada del denso y por más interesante artículo de Cacciatore, quiero centrarme en la lectura minuciosa de

⁴⁰ No quiero dejar de mencionar la importancia que tiene lo que Ortega dice ya en ese texto: que el mundo no es nada determinado: “no es cosa alguna determinada”. Esta frase solo tiene un sentido posible desde la fenomenología, porque supone una ruptura con la actitud natural ordinaria, en la cual tomamos el mundo como lo que es en sí mismo, sin darnos cuenta de que el mundo es el conjunto de nuestras posibles experiencias (cognitivas, estimativas y prácticas), por eso no es nada determinado, sino el conjunto de nuestras perspectivas, de las cuales en cada momento sólo tenemos una, pero que sin dificultad se desliza hacia otra y otra y otra. En realidad, es lo mismo que diría Antonio Machado en esa frase poética absolutamente genial y que no es sino la expresión, aquí diríamos con pleno acierto, más icástica, de la reducción trascendental husserliana: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”.

las afirmaciones orteguianas sobre el concepto de cultura, que es el tema fundamental del artículo del homenajeado. ¿Qué interés puede tener esta lectura minuciosa sobre el concepto de cultura? A mi modo de ver un interés máximo, porque es, a pesar de las apariencias, uno de los conceptos más problemáticos de Ortega, que por lo demás atraviesa toda su obra, pero lo hace de un modo muy peculiar: primero, siendo definida claramente su obra como una filosofía de la cultura, al principio incluso de un modo explícito⁴¹; luego, de un modo implícito. Pero, segundo, las tensiones que muestra el concepto terminan llevando a Ortega a sustituirlo por otros en lo que hemos dado en llamar la “segunda navegación”, el periodo que antes he definido como el de la razón histórica, sin que, por otro lado, quede clara la relación precisa que con el concepto de cultura tienen esos conceptos que lo sustituyen, como son la técnica, los usos e ideas y creencias. Pues, si hasta 1930 –fundamentalmente con *Misión de la Universidad* y luego en 1933 en *En torno a Galileo*– aún está este concepto muy presente, a partir de esas fechas va desapareciendo progresivamente para ser sustituido por los antes mencionados, sin que quede claro como todos ellos constituyen la cultura, o en qué medida se les aplican todos los predicados o explicaciones que Ortega ha dado sobre la cultura en los años anteriores. Esto sólo lo podemos lograr mediante un análisis quirúrgico de los diversos textos orteguianos sobre el concepto de cultura. En ese sentido el trabajo de Cacciatore sobre la cultura como “balsa de salvación en un naufragio” me sirve para profundizar en el significado de cultura en Ortega tanto en los primeros años de su trayectoria como en la segunda navegación.

Antes de continuar quiero decir que, como ha pasado tantas veces en el caso de Ortega, hay muchos estudios sobre el tema, pero pocos eficaces. La tesis doctoral de Juan Manuel Monfort, que ya he citado, es hasta el momento la investigación más exhaustiva que hay sobre el tema. En ella se puede encontrar una presentación total de todo cuanto Ortega dice sobre la cultura desde el principio hasta el final. Está claro que una de las cosas fundamentales que detecta el doctor Monfort es la diferente presencia del concepto en la primera y la segunda navegación, siendo en esta sustituido por los conceptos que antes he mencionado, tal como él mismo los pone en los excelentes esquemas que incorpora al final de su tesis.

Hasta su trabajo había otras dos tesis citadas por el título por Isabel Lafuente⁴², sin que nada sepamos de su contenido porque parece que ni siquiera

⁴¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Teoría del clasicismo” (1907), I, 120.

⁴² Ver María Isabel LAFUENTE, “Ortega: hombre y cultura”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, 5 (2002), 85-101. Los autores señalados son María José CLAVO SEBASTIÁN, con la tesis *Filosofía de la educación y de la cultura en Ortega y Gasset*, Universidad de Navarra, 1979; la otra es de Miguel ESCUDERO ROYO, con el título *Tribunal de naufragos. Ensayo de razón histórica sobre un proyecto de cultura española*, Universidad de Barcelona, 1999.

habrían dado lugar a algún artículo por parte de sus autores. Este texto quiero dedicarlo a la lectura de Giuseppe Cacciatore, por lo que me voy a centrar en su estudio. En las líneas que siguen expondré los puntos fundamentales de la visión de Ortega que expone Cacciatore para pasar después a la exposición de su comprensión de la cultura, si bien en este tercer punto del trabajo ampliaré, de acuerdo con lo que ahora sabemos sobre ese concepto de cultura en Ortega, la exposición de la problemática de ese concepto tal cual Ortega lo maneja.

Para comprender la lectura de Cacciatore quiero empezar señalando la importancia que tiene el concepto de “hombre entero”, “*uomo intero*”⁴³, que Cacciatore atribuye a una influencia de Dilthey. El tema es muy interesante, si tomamos como hombre entero, como dirá Marcel Mauss, en el ámbito de la antropología y sociología, el “hombre total”, o como también podríamos decir, el “hombre concreto”, porque lo que cuenta fenomenológicamente es tomar la realidad como es; y en el caso propio, tomándonos como punto de partida, yo soy el sujeto que soy, es decir, una vida concreta, en la que entra todo lo que esta vida es; todo lo que yo soy, y lo más importante es que yo soy cuerpo –sensibilidad y afecto, vitalidad–, alma y espíritu: soy animalidad –cuerpo físico y alma– y perspectiva espiritual. Nada debe quedar fuera. Precisamente este punto podría ser en lo que Ortega, de acuerdo con su concepción, se distinguía de Husserl, en que, siempre según Ortega, Husserl, como heredero de la modernidad –por más que yo he mostrado que es una falsa visión– tomaría sólo como referente una conciencia “pura”, que sería algo abstracto meramente teórico. Para Cacciatore una de las directrices básicas de Ortega es atender al hombre “entero”, un hombre que comprende en sí los múltiples lados de la vida⁴⁴. Este rasgo de “totalidad” es lo que Ortega convertiría en su lema al hablar de razón vital, de raciovitalismo y de la necesidad de superar una razón desvitalizada o “enrarecida”, metáfora que utiliza Cacciatore para referirse a una razón sin oxígeno, por tanto, sin vida y, por eso, atrofiada. La vida de la que habla Ortega es una vida que, por un lado, tiene una función racional, porque tiene que ajustarse a las necesidades que le impone el medio, pero, por otro, incluye elementos propios como la fuerza vital, los sentimientos de angustia, de desorientación o eróticos, así como el impulso hacia el otro.

El raciovitalismo, de manera consecuente con la propuesta de hombre íntegro, tiene una forma de realizarse o llevarse a cabo en el perspectivismo. El grueso de la primera parte del artículo de Cacciatore está dedicado a perfilar este perspectivismo orteguiano. Para el profesor napolitano el raciovitalismo es perspectivismo. La vida está situada en un espacio y tiempo y sólo desde

⁴³ Ver Giuseppe CACCIATORE, “Ortega y Gasset e Dilthey”, ob. cit., sobre todo pp. 299 y ss., donde se filia la conexión con Dilthey del rasgo de la “multilateralidad” de la vida humana.

⁴⁴ Ver también Giuseppe CACCIATORE, “Il fondamento dell’intersoggettività tra Dilthey e Husserl”, en *Storicismo problematico e metodo critico*, ob. cit., p. 261.

ese momento y lugar tiene acceso sensible e intelectual al medio. Este perspectivismo orteguiano es comparable con el relativismo historicista de la vida de Dilthey, pero no es para caer en un relativismo escéptico o anárquico. El gran esfuerzo de Ortega —que subraya Cacciatore— es tratar de mostrar cómo el perspectivismo no termina en un relativismo escéptico.

Para mostrar que el perspectivismo no es escéptico, Cacciatore acude y resalta en Ortega una fenomenología de la mirada. Y es que, en efecto, el perspectivismo es ante todo visual; y por eso se basa en una fenomenología de la mirada. Como decía José Jiménez, la perspectiva visual es el modo como conectamos con el cosmos. El cosmos se ordena en perspectivas, que se intercambian por el cambio de posición, no de modo aleatorio, sino según un orden, al que, por ejemplo, el pintor sabe acceder en su obra. Por eso la verdad no es del sujeto sino del mundo; la verdad es un aspecto del mundo, independiente del tiempo. La perspectiva que tiene como correlato un mundo verdadero trasciende lo puntual espacial porque integra todos los espacios; y trasciende el momento temporal porque todos los tiempos están también implicados en ese momento. De este modo la fenomenología de la mirada implícita en la perspectiva del perspectivismo, antes de caer en el escepticismo, es un antídoto frente a él. La perspectiva representa la integración del individuo en el cosmos.

Pero al vincular vida y perspectiva y ésta con la verdad, estamos superando una noción monista de verdad, porque ésta sólo se da en la multilateralidad de las perspectivas, y así el universo no es versión hacia la unidad, sino hacia la multiplicidad, hacia el multiverso.

Cacciatore relaciona, además, esta teoría perspectivística, vinculada a una fenomenología de la mirada, con una fenomenología de la corporeidad, en lo que se manifestaría una “clara diferencia con la fenomenología de la corporeidad”⁴⁵: la diferencia estribaría en que para Ortega las cosas no son meros cuerpos sino cosas agradables o desagradables; en definitiva, cosas insertas en nuestra vida. Y cita el texto de la lección décima⁴⁶ de *¿Qué es filosofía?* de acuerdo con el cual el vivir, que se encuentra con cosas o términos de tareas, es un “hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan”, y así “todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia”⁴⁷, lo que, por otro lado, se corresponde con la definición de mundo ordinario que había hecho Husserl en el §27 de *Ideas I*⁴⁸.

⁴⁵ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofía e crisi in Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 53.

⁴⁶ En la nueva edición, señalada como la lección IX.

⁴⁷ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 355.

⁴⁸ Ver Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Husserliana III/1. Texto de la 1.ª y 3.ª edición. Editado por Karl Schumann. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977, p. 58. Traducción en español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

Y aquí podemos pasar ya al último punto señalado por Cacciatore, porque, si vivir es ocuparse en las tareas, vivir no es algo hecho sino algo que se está haciendo y que hay que hacer. Por eso vivir es algo histórico, un *faciendum*, y en la medida en que el hombre es ese tener que hacer o estar haciendo no tiene naturaleza sino historia.

3. La cultura como una dimensión trascendental de la vida

Pues bien, con estas armas aborda Cacciatore, en la segunda parte del artículo, el tema de la cultura y la crisis que, personalmente, voy a aprovechar para dar un repaso a las ideas orteguianas de cultura, partiendo de la idea del título de este apartado, que me parece muy importante señalar, y en la que de varias maneras insiste Cacciatore, de que la cultura es una *dimensión trascendental* de la vida humana⁴⁹.

La idea de cultura es en Ortega omnipresente hasta los primeros años de la segunda navegación, para ir desapareciendo, al menos de modo explícito, a partir de 1933, después de las lecciones de *En torno a Galileo* y la primera lección de *Principios de metafísica según la razón vital*, siendo sustituida, como ya lo hemos dicho y muy bien lo enuncia Juan Manuel Monfort, por los conceptos de técnica, creencias, ideas y usos.

Cacciatore empieza señalando el motivo que quiere abordar: cómo Ortega ve la crisis. También yo citaré los dos tipos de crisis, la que representa un cambio en el mundo y la que significa cambio de mundo. En ambos casos hay que contar con el concepto de cultura. Cacciatore habla de “fenomenologías históricas”, que serán descripciones de aquello que ocurre en la historia. Una parte de esa fenomenología es el hecho de que las crisis individuales, que pertenecen a la vida del individuo de modo estructural porque la vida personal está sometida a esos cambios –verdaderas crisis en las que cambia la época de la persona: infancia, adolescencia, juventud, madurez, vejez– se dan también en la colectividad, de manera que las sociedades pasan también por crisis semejantes, como las personas.

Para entender la crisis apela Cacciatore al sentido de libertad de Ortega, una libertad a la que hace depender de las circunstancias. Libertad es la ca-

Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de A. Ziri6n. México D. F.: Universidad Aut6noma de M6xico / Fondo de Cultura Econ6mica, 2013, p. 137.

⁴⁹ Con esta formulaci6n doy un paso adelante en mi propia antropologí, que, por m6s que estuviera implícito en ella, no estaba formulado. En efecto, entre las dimensiones trascendentales de la vida pongo la historicidad, lo que me parece obvio (ver Javier SAN MARTÍN, *Antropología filos6fica II. Vida humana, persona y cultura*, Unidad didáctica primera. Madrid: UNED, 2015). Pero la forma en que la historicidad se hace real es en la cultura, lo que en el caso de Husserl est6 claro en la medida en que en *El origen de la geometría* la definici6n de la historia y de la cultura coinciden. Por tanto, la historicidad como dimensi6n trascendental de la vida humana debe incluir la cultura, porque la historicidad se hace real en la cultura.

pacidad de elegir entre posibilidades, pero para ello hace falta que las necesidades dejen abierto un espacio de posibilidades, pero justamente ese espacio abierto con la posibilidad de elegir aumenta la inquietud, que lleva a la crisis como crisis de tránsito, de un cambio en el mundo, por más que no sea un cambio de mundo. Con estas ideas emprende la descripción de las crisis y el rasgo sociológico de la cultura como tabla de salvación. Empezamos diciendo que la crisis es un elemento *persistente* en la vida humana, pues a ella le pertenece esencialmente la inquietud de tener que elegir. La crisis pertenece ontológicamente al hombre porque hace “uno con el carácter indefinido y dinámico, dramático e inconcluso del ser humano”⁵⁰.

Ortega, como se sabe, estudia la crisis en *En torno a Galileo*, ya que le interesa mostrar hasta qué punto la *crisis es un rasgo trascendental de la vida*. Voy a proceder destacando algunos puntos significativos de la aproximación de Cacciatore. Tal vez lo más interesante sea determinar la trayectoria de su tratamiento: de la definición de crisis a la definición de cultura, y el entrelazo o conexión con la historia, porque tanto la crisis como la cultura son los cauces en los que se ve la historia. Así, en la lectura de Cacciatore, crisis, cultura e historia van absolutamente de la mano.

La crisis surge cuando la cultura pierde su vitalidad⁵¹, y justo explicando esto nos habla de “una verdadera y propia visión trascendental de la crisis”⁵². Esto significa que la crisis no es un azar, un acontecimiento externo, sino una quiebra que se da en la vida personal o colectiva que, en la medida que sea, cambia el mundo. Ahora bien, en esta fase Cacciatore parece genial, porque nos lleva a preguntar si el rasgo trascendental de la crisis no obliga igualmente a plantear el *carácter trascendental* de la cultura, cuestión no planteada explícitamente por la filosofía. Ciertamente que para hacer esa pregunta necesitaremos antes saber con precisión qué es la cultura y justo ahí es donde la aproximación de Ortega se hace problemática y la interpretación caritativa de Cacciatore, en el sentido que he explicado en el apartado dos, puede resultar insuficiente. Por eso, lo fundamental de la lectura de Cacciatore desemboca en la consideración de la cultura como la balsa que nos salva del naufragio. Para ello hay que asumir que somos náufragos y que en medio del mar proceloso la cultura nos salva. Una crisis significa que la cultura ha dejado de ser esa balsa o tabla de salvación, que se ha problematizado y que hemos caído en un mar de dudas, y que para salir de ellas nos hace falta una recomposición o arreglo de la balsa de salvación.

Tenemos, por tanto, aquí varias metáforas en acción, cuyo poder explicativo deberemos comprobar. Es cierto que la metáfora es un potente instrumento de

⁵⁰ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 59.

⁵¹ *Ibid.*, p. 62.

⁵² *Ibid.*, p. 63.

conocimiento, pero también es cierto que puede arrastrar inexactitudes que hay que tener en cuenta. Empezaré recordando que la metáfora de la balsa o tabla de salvación no es una metáfora muy usada por Ortega. En realidad, sólo nos habla de ella en tres lugares, que a la postre son dos, porque uno se repite; el primero es el *En torno a Galileo*, y el otro, “Ensimismamiento y alteración”⁵³, y, por eso, se repite tanto en el texto *Meditación de la técnica* como en *El hombre y la gente*, donde recupera este primer capítulo de la reflexión sobre la técnica. Por otro lado, la *balsa* de salvación en español queda desplazada por la *tabla* de salvación, pero tampoco la tabla de salvación es una metáfora muy usada por Ortega; en realidad aparece en los primeros escritos como tabla donde salvarse sin una aplicación a la cultura, y sólo aparece en *El tema de nuestro tiempo*, en el “Epílogo sobre el alma desilusionada”, donde se habla de un espíritu que, incapaz “de mantenerse por sí mismo en pie, busca una tabla donde salvarse del naufragio”⁵⁴.

¿Cuál es el principal problema de la metáfora de la balsa o tabla de salvación? Que el sujeto que se salva ya está constituido, ya está hecho, con lo que la cultura y, por tanto, todo lo que de ella depende, por ejemplo, las crisis, ya no son dimensiones trascendentales de la vida. Por eso se hace necesario investigar esta faceta de la cultura a través de las definiciones que de ella nos da Ortega. Cacciatore cita una de ellas: “La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura”⁵⁵. Como hemos visto, en un momento nos habla Cacciatore de frases “icásticas”. ¿No es esta una de ellas? ¿Qué puede significar esta frase, que el acto inicial de la cultura es la elección de un punto de vista? Pocos años antes en *Meditaciones del Quijote* nos había dicho que “El acto específicamente cultural es el creador”⁵⁶. El acto creador siempre es inicial, crear es empezar algo, el acto específico cultural es el acto creador de sentido. Si lo unimos a la anterior definición, podríamos decir que el acto inicial de la cultura como acto creador de sentido es la elección de un punto de vista. Para que esta definición sea trascendental tendríamos que asumir que no hay presencia o estancia en el mundo más que mediante el acto creador de sentido o desde un punto de vista, es decir, desde una perspectiva, lo que es rigurosamente cierto, pero precisamente en ese momento la metáfora del naufragio y la correspondiente de la balsa o tabla de salvación son parciales, porque consideran ya constituido al sujeto que sólo después crea un sentido o elige un punto de vista.

Vamos a tratar de estudiar detenidamente el asunto. En otro momento nos dice, y cita Cacciatore⁵⁷, que la cultura “es el conjunto de reacciones intelectuales

⁵³ En VI, 388 y V, 541, respectivamente.

⁵⁴ José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 640.

⁵⁵ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 62. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III, 594.

⁵⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 756.

⁵⁷ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 74.

y prácticas en que se realizan ciertas normas ungidas para nosotros de un valor absoluto y decisivo”⁵⁸. Dejemos lo de “valor absoluto”, porque puede ser que esas reacciones intelectuales y prácticas sean válidas solo en un momento y espacio determinados, pero asumamos que son ciertas reacciones intelectuales y prácticas que dan sentido a una situación y generan un punto de vista desde el que se va a enfocar esa situación. Para que sean eficaces deben estar ajustadas a un principio de realidad, pues de lo contrario serían inmediatamente desechadas, tal como Ortega mismo dice en *El tema de nuestro tiempo*⁵⁹, refiriéndose al ajuste de los pensamientos, pero que vale para toda la cultura que sirva a la reproducción personal y social.

La cuestión está entonces en la relación constituyente de esas “reacciones intelectuales y prácticas” con la vida humana presente en el mundo. Para que la metáfora del naufragio y la balsa o tabla de salvación sea válida, necesitaríamos pensar al sujeto constituido “antes” de la creación de sentido, de la adopción de un punto de vista o de esas reacciones prácticas e intelectuales ante el mundo, y esto es lo que creo que la historia de la especie —externa o interna— pone en tela de juicio, porque no hay vida humana más que configurándose en esas tres vertientes que hemos descubierto en la cultura: creación y asunción de sentido, adopción de un punto de vista desde ese sentido y reacciones prácticas ante una demanda o problema que nos plantea la realidad y que se nos impone tras una reacción intelectual. Por otro lado, no es otra cosa lo que piensa Ortega cuando dice, y lo cita Cacciatore⁶⁰, que: “La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre”⁶¹. Con esto podemos dar otro paso y asumir la definición de cultura que hace Ortega en este último texto citado, donde “Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive”⁶², por tanto, las ideas que rigen una sociedad, porque, efectivamente, ese conjunto de sentido que organiza la vida o que determina el punto de vista, o que encauza las reacciones intelectuales y prácticas, esas ideas, ya están dadas en la sociedad y el proceso de formación consiste precisamente en asumirlas como propias e ir configurando la personalidad desde ese conjunto.

Pero todo esto impide concebir la vida al margen de la cultura, como parece ser el postulado en el que Ortega trabaja más de una vez y sobre todo

⁵⁸ José ORTEGA Y GASSET, “El sentido histórico” (1924), III, 696.

⁵⁹ “No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos, si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero, nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido” (III, 580).

⁶⁰ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofía e crisi in Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 64.

⁶¹ José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad* (1930), IV, 558.

⁶² *Ibid.*, 556.

en *El tema de nuestro tiempo*. Si consideramos la crisis desde una perspectiva trascendental, debemos aceptar también que la cultura es una noción trascendental. La oposición vida/cultura solo cabe si, como Ortega dice más de una vez, por ejemplo, en el artículo sobre Scheler, entendemos la cultura como un “rincón” de la vida⁶³. Pero en ese caso la noción de cultura queda reducida a la de cultura superior: la ciencia, la moral y el arte. Evidentemente entonces esos ámbitos de la cultura sí pueden oponerse a la vida, pero sólo porque se tiene de cultura aquella noción romana⁶⁴ de cultivo de un espíritu ya constituido; pero justo entonces la cultura deja de ser dimensión trascendental de la vida, para convertirse en un rasgo particular de un grupo dentro del conjunto de la sociedad.

Si la metáfora de la cultura como balsa o tabla de salvación tiene problemas porque deja fuera de sí la verdadera función constituyente de la cultura, veamos si eso no afecta también a su contraparte, la vida como naufragio, como desorientación o inseguridad. Esta consideración está dirigida a situar con precisión esos términos. Que en la vida humana hay momentos en los que parecemos naufragar, en los que estamos desorientados, en los que nos sentimos inseguros, es obvio. El problema está en si los convertimos en momentos trascendentales en el sentido en que estamos empleando la palabra “trascendental”.

Cuando aseguramos que la vida es naufragio estamos diciendo que toda vida es naufragio y que sólo desde esa idea se puede entender la vida humana. Y aquí se abre el punto fundamental de la cultura, al que termina aludiendo Cacciatore, porque la cultura, desde la visión trascendental de la crisis de una creencia, nos pone “en el cruce de la realidad y las creencias”⁶⁵. Y aquí sí nos surge un problema filosófico fundamental: la relación de cultura, creencia y realidad. Con esto toma sentido también otra frase de Cacciatore que en su momento podría haber permanecido sin fundamentación, que de las ambiguas resoluciones de la crisis nace “la verdadera esencia de los grandes problemas de la filosofía (la verdad, el conocimiento, el ser)”⁶⁶. En efecto, es en la relación

⁶³ José ORTEGA Y GASSET, “Max Scheler.— Un embriagado de esencias (1874-1928)” (1928), en *Goethe desde dentro*, V, 218.

⁶⁴ Hay de cultura dos nociones, una de origen romano, ciceroniano, en la que cultura es cultivo de un espíritu que ya está formado, porque en todo caso habla latín. De lo que se trata es de perfeccionarlo. Es la idea básica del humanismo, que pasó al Renacimiento y al Siglo de Oro español, y de ahí a la Ilustración. La otra idea es la que proviene de la *paideia* griega, que no consiste tanto en formar buenos ciudadanos, como en hacerlos ciudadanos, empezando por enseñarles el idioma haciéndolos griegos. Esta noción de cultura es de la que se apropian las ciencias humanas, y es el sentido fundamental de “cultura”, porque antes del cultivo del espíritu, en sentido romano, ya tenía que haber una cultura básica. Sobre estas dos orientaciones del concepto de cultura, ver del autor *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis, 1999, cap. 1.

⁶⁵ Giuseppe CACCIATORE, “La «zattera de la cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 76.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

de la crisis con la cultura como creencia y realidad donde se hace visible el carácter trascendental en que nos estamos moviendo.

En efecto, para entender el profundo sentido de la metáfora del naufragio debemos aproximar la cultura a la creencia y ésta a la realidad. En ese momento ya estamos en el punto más problemático y profundo de la filosofía orteguiana y en este sentido vemos también la perspicacia de Cacciatore de poner de relieve el valor filosófico de la aproximación orteguiana. De ahí la importancia de la confesión del carácter necesario de la cultura en *Misión de la Universidad*, nada menos que como “constitutiva de toda vida humana, sea la que sea”⁶⁷. Esas ideas como convicciones “constituyen el suelo donde se apoya su existencia”⁶⁸. El suelo es lo que confiere seguridad, el punto cero fundamental para toda orientación. Al poco de esas frases de octubre de 1930, esas convicciones o ideas vivas terminarán siendo lo que Ortega llamará las “creencias”. Creencia será uno de los elementos básicos de la cultura; en esa misma medida las creencias son elementos trascendentales de la vida y por lo mismo la cultura en su nivel más profundo es también elemento trascendental y la pérdida de una creencia es la pérdida de una realidad. Según el nivel en el que esa realidad juegue en nuestra vida, la crisis será mayor o menor. Por eso el tema de la crisis nos hace ver el entrelazo de la creencia y la realidad, que es a donde nos lleva Cacciatore.

Pero con esto podemos recuperar las anteriores definiciones de cultura: primero, como creación de sentido; después, como elección de un punto de vista y, por fin, como reacciones intelectuales y prácticas ante los problemas de la realidad. Pero en la evolución de Ortega no queda claro que todas esas definiciones desemboquen en la posición de realidad, en la definición de lo que el mundo sea. La cultura, al poner y elegir el punto de vista, o al crear o formular el sentido de la vida espontánea, es la que nos da la realidad; y en esa misma medida, la crisis es siempre crisis de realidad.

No podríamos estar en un nivel más profundo en la filosofía. Con esto estamos llegando al núcleo de los problemas filosóficos de la verdad, el conocimiento y el ser. Y justamente, si la realidad puesta o dada en una creencia es la realidad que nos concierne íntimamente, la inseguridad, el naufragio o por lo menos la inmersión en un momento de indecisión está asegurado. Ciertamente que tendremos que distinguir niveles de realidad o, si se quiere, la realidad y las realidades, o el mundo y los mundos particulares, porque pueden desmoronarse las creencias religiosas, pero no por ello necesariamente desmoronarse el mundo. O al revés, un ser muy religioso puede quedarse a la deriva si pierde su fe religiosa o su fe política y vagar por el mundo como un sonámbulo incapaz de percibir la realidad.

⁶⁷ IV, 556.

⁶⁸ *Idem.*

También puede ocurrir que la realidad ya no esté definida desde la fe religiosa sino desde la ciencia, y aunque aquélla siga valiendo para las postrimerías, su pérdida puede no afectar a la vida más que en una proporción limitada. En estos temas caben todas las variaciones que se quiera.

En todo caso, hemos llegado a comprender el carácter trascendental en el que nos desenvolvemos, y la profunda relación que la cultura mantiene en la constitución de la vida humana. Sin embargo, una cosa queda clara: la evolución del concepto de cultura en Ortega creo que se va profundizando desde un concepto neokantiano de cultura superior, el concepto romano frente al griego, hacia un concepto de cultura más ajustado al griego, a través de la asunción en el seno de la cultura de la noción de creencia como posición de realidad. Mas en ese momento, que aparece fundamentalmente en la segunda navegación, ya no tiene sentido la contraposición entre vida y cultura, que sólo vale para una noción de cultura en el sentido romano. Como Ortega tal vez nunca se desprendió de esa noción de cultura como algo superior —el concepto romano frente al griego—, poco a poco el concepto de cultura fue cediendo paso al concepto de creencia y al concepto de uso, que constituyen a la postre su verdadero contenido, pero con esto los problemas que podemos detectar en el concepto de creencia serán a la vez problemas para entender el lugar mismo de la cultura y a la postre su lugar trascendental. ●

Fecha de recepción: 10/04/2023

Fecha de aceptación: 27/06/2023

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOLADO, Gerardo (2016): "La Scuola di Ortega e la filosofia spagnola contemporanea", en Lucia PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 57-106.
- CACCIATORE, Giuseppe (1984): "Ortega y Gasset e Dilthey", en Lorenzo INFANTINO y Luciano PELLICANI (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*. Florencia: Le Monnier, pp. 89-113, recogido como capítulo IX, en *Storicismo problematico e metodo critico*. Nápoles: Guida, 1993, pp. 289-318.
- CACCIATORE, Giuseppe (1993): *Storicismo problematico e metodo critico*. Nápoles: Guida.
- CACCIATORE, Giuseppe (1993): "Il fondamento dell'intersoggettività tra Dilthey e Husserl", en *Storicismo problematico e metodo critico*. Nápoles: Guida, pp. 249-287.
- CACCIATORE, Giuseppe (2002): *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*. Berlín: Akademie Verlag.
- CACCIATORE, Giuseppe (2005): "María Zambrano: ragione poetica e storia", *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, 1, pp. 107-126.
- CACCIATORE, Giuseppe (2010): "Vita e storia tra Zubiri e Vico", en Armando MASCOLO y María Lida MOLLO (coords.), *Xabier Zubiri*, monográfico de la revista *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, 5, pp. 101-108.

- CACCIATORE, Giuseppe (2011): *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, prólogo de Antonio Scocozza. Bogotá: Planeta / Universidad Católica de Colombia.
- CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.) (2012): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- CACCIATORE, Giuseppe (2013): *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bologna: Il Mulino.
- CACCIATORE, Giuseppe (2013): "La «zattera della cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset", en *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bologna: Il Mulino, pp. 47-77. Publicado antes en Giuseppe CACCIATORE y Armando MASCOLO (eds.), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di Ortega y Gasset*. Bergamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 37-67.
- CACCIATORE, Giuseppe (2016): "Il posto della parola: lo stile filosofico di Ortega tra meditazione e saggio", en Giuseppe CACCIATORE y Clementina CANTILLO (eds.), *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*. Nápoles: Guida, pp. 31-47.
- CEREZO, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- CLAVO SEBASTIÁN, María José (1979): *Filosofía de la educación y de la cultura en Ortega y Gasset*. Tesis doctoral dirigida por Jesús García López. Pamplona: Universidad de Navarra.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2016): "La filosofía della serenità malinconica contro la superbia filosofica. Su José Gaos e l'indebolimento del pensiero", en Lucía PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 137-156.
- ESCUDERO ROYO, Miguel (1999): *Tribunal de naufragos. Ensayo de razón histórica sobre un proyecto de cultura española*. Tesis doctoral dirigida por Francisco Javier López Frías. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- ESTEBAN, José Emilio (2016): "L'allievo dimenticato di Ortega: la filosofía di Antonio Rodríguez Huéscar", en Lucía PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 205-240.
- FERRATER MORA, José (1967): *Tres maestros*, en *Obras selectas*, tomo 1. Madrid: Revista de Occidente, pp. 35-197.
- FOX, Edward Inman (1984): "Revelaciones textuales sobre las «Meditaciones» de Ortega", *Ínsula*, 455, p. 4.
- GAOS, José (1992): "La profecía en Ortega y Gasset", en *Obras completas*, tomo IX. México D. F.: Universidad Autónoma de México, pp. 43-112. Actualmente en *Los pasos perdidos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 57-126.
- GAOS, José (1992): "Salvación de Ortega", en *Obras completas*, tomo IX. México D. F.: Universidad Autónoma de México, pp. 113-128. Ahora en *Los pasos perdidos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, pp. 127-142.
- GAOS, José (2013): *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, ed. de José Lasaga. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HEIDEGGER, Martin (2005): *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 4.ª ed.
- HUSSERL, Edmund (1977): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband. Husserliana III/1. Texto de la 1.ª y 3.ª edición. Editado por Karl Schumann. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de A. Ziriñón. México D. F.: Universidad Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica.
- LAFUENTE, Isabel (2002): "Ortega: hombre y cultura", *Revista de Estudios Orteguianos*, 5, pp. 85-101.
- LASAGA, José (2016): "La Scuola di Madrid: un'interpretazione", en Lucía PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 107-124.
- MASSÓ, Noé (2006): *El joven José Ortega. Anatomía del pensador adolescente*. Castellón: Editorial El Lago.
- MONFORT, Juan Manuel (2011): *La cultura en Ortega: ámbito en el que se realiza la vida humana*. Tesis doctoral dirigida por Javier San Martín. Madrid: UNED.
- MONFORT, Juan Manuel (2014): *Filosofía de la cultura en Ortega y Gasset. Entrevistas con expertos*. Londres: Editorial Académica Española.

- MORÓN ARROYO, Ciriaco (1968): *El sistema de Ortega*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- ORTEGA Y GASSET, José (1991): *Cartas de un joven español*, ed. de Soledad Ortega, prólogo de V. Cacho Viu. Madrid: Ediciones El Arquero.
- ORTEGA Y GASSET, José (2000): *Meditazioni del Chisciotte*, trad. de B. Arpaia, introducción de O. Lottini. Nápoles: Guida.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PARENTE, Lucia Maria Grazia (ed.) (2016): *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Prólogo de Lane Kauffmann. Epílogo de J. San Martín. Milán: Mimesis.
- SALMERÓN, Fernando (1959): *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México D. F.: Colegio de México.
- SAN MARTÍN, Javier (1994): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- SAN MARTÍN, Javier (1997): "La fenomenología de Ortega y Gasset", en *Ortega y Gasset, cien años después*. Málaga: Centro de la UNED, pp. 95-137.
- SAN MARTÍN, Javier (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.
- SAN MARTÍN, Javier (1999): *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- SAN MARTÍN, Javier (2011): "El primer capítulo de *La rebelión de las masas*: análisis crítico", en *Fenomenología y política, Investigaciones fenomenológicas*, monográfico, 3, pp. 169-187.
- SAN MARTÍN, Javier (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, Javier (2015): *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid: UNED.
- SAN MARTÍN, Javier (2016): "Epílogo", en Lucia PARENTE (ed.), *Su la Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, pp. 255-264.
- SCOCOZZA, Antonio y D'ANGELO, Giuseppe (eds.) (2016): *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura*, 2 vols. Bogotá: Taurus / Universidad de Salerno / Universidad Católica de Colombia.
- SILVER, Philip (1978): *Fenomenología y Razón Vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.