

Cultura e interculturalidad en Ortega y Gasset. De la mera convivencia a la plenitud personal

Culture and interculturality in Ortega y Gasset. From mere coexistence to personal fullfilment.

JUAN MANUEL MONFORT PRADES
COLEGIO MATER DEI, CASTELLÓ

Resumen

En las líneas que siguen el autor propone una aproximación a la obra de Ortega tratando de descubrir cuáles podrían ser, a grandes rasgos, las líneas directrices de una teoría de la interculturalidad. El punto de partida es el mismo concepto de cultura en su obra y la evolución que éste presenta desde el neokantismo a la fenomenología. En un segundo momento, a través de varias obras del madrileño, se presentarán unas ideas que pueden ser representativas de su perspectiva sobre la relación entre diversas culturas.

Palabras clave: Cultura, interculturalidad, convivencia, sentido, creatividad.

Abstract

In this article the reader will find an attempt to discover which are, briefly, the most important guidelines of a theory of interculturality in José Ortega y Gasset's works. Firstly, it starts overviewing the concept of culture taking into account that it suffers an important evolution from neokantism to phenomenology. Secondly, reading some interesting works by Ortega, representative ideas of a possible theory about the coexistence of cultures will be shown.

Keywords: Culture, interculturality, coexistence, sense, creativity.

La interculturalidad es, con total seguridad, uno de los asuntos que hoy en día preocupan en mayor medida a aquellos que se dedican a las Ciencias Humanas. Los artículos y los libros se multiplican en las librerías mientras surgen nuevos debates sobre la convivencia pacífica entre culturas, la tolerancia de ciertas costumbres y la capacidad de los seres humanos para compartir unos derechos fundamentales que gocen de ciertas garantías para ser respetados.

La cultura se ha convertido en una idea clave si se desea comprender el contexto social que nos envuelve. Es una época en la que, atendiendo a las palabras de A. Kuper (2001: 19):

Aparentemente, se necesita un cambio cultural sísmico para resolver los problemas de la pobreza, las drogas, los abusos, los crímenes, la falta de legitimidad y la competitividad industrial. Se habla y se habla sobre las diferencias culturales entre los sexos y las generaciones, entre los equipos de fútbol o entre las agencias de publicidad. Cuando falla una fusión entre empresas, se explica diciendo que sus culturas no eran compatibles.

Desde los problemas entre el mundo occidental y el mundo islámico a las luchas de los colectivos feministas por un mayor reconocimiento, desde los ámbitos de pobreza extrema a los grandes imperios petrolíferos, últimas tecnologías o tradiciones inmemoriales, en todos estos asuntos asistimos a un protagonismo excepcional de este concepto.

Si se desea profundizar en la idea de interculturalidad, en primer lugar se debería hacer referencia al concepto de cultura, pues si éste no está fijado con claridad, difícilmente puede tratarse el primero con seriedad. Pero no es fácil llegar a un acuerdo sobre qué es la cultura. Desde el siglo XIX numerosos antropólogos culturales y sociales realizaron nuevas aportaciones que marcaban y hacían evolucionar el concepto inicial de Tylor.¹ Pero no sólo la antropología social y cultural tiene voz en este asunto, la filosofía también ha realizado aportaciones de gran valor en este terreno: Kant, Hegel, Herder, Fichte, Husserl, etc. Todos ellos llevaron a cabo interesantes reflexiones. Es precisamente en este plano filosófico donde tiene cabida hablar de la teoría de la cultura de Ortega y de sus reflexiones sobre la interculturalidad. Con toda seguridad, el más importante filósofo español del siglo XX puede realizar aportaciones de gran calado desde su dilatada trayectoria intelectual.²

La pretensión de éste artículo no va más allá de querer introducir al lector en las intuiciones que Ortega desarrolla sobre la idea de cultura, pues aunque no trató este tema sistemáticamente, es un concepto que atraviesa toda su obra y requiere una atención especial al estar vinculado con gran parte de sus teorías. La tarea será desarrollada en dos grandes apartados: el primero se dedicará a la idea de cultura en algunos de los escritos clave de Ortega, a través de ellos se extraerán los contenidos básicos de este concepto; el segundo tratará de presentar qué ofrece su filosofía al campo de la interculturalidad, se intentará recurrir a algunos escritos que en oblicuo abordan este asunto ya que no es un tema tratado

¹ La primera gran definición de cultura que se ofrece al mundo intelectual desde la antropología social y cultural es la de E. B. Tylor, pero no hay que olvidar que es un concepto que atraviesa la historia desde época griega y que la filosofía había trabajado ya con cierta profundidad. La definición del gran antropólogo británico decía así: «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad». El fragmento fundamental de la obra *Primitive culture* lo podemos encontrar en Bohannan y Glazer, 1992 y también en Kahn, 1975.

² Sin lugar a dudas es necesario recuperar el pensamiento de Ortega para el presente y el futuro de las humanidades en España. Vargas Llosa lo ha explicado con una claridad envidiable en Vargas Llosa, 2006: 8-14.

por Ortega intencionadamente. Con una conclusión final se llevará a cabo un intento de síntesis y recapitulación sobre sus aportaciones a la situación actual.

1. El concepto de cultura en Ortega. Evolución y notas principales

Ortega es bien conocido por sus análisis de la modernidad, por su incisiva crítica a la sociedad de masas o por su intento de superación del idealismo, pero también es cierto que no se suele hablar de la importancia que cobra en su obra el concepto de cultura. En España son pocos los expertos orteguianos que han abordado la obra de Ortega desde este flanco, Javier San Martín y Pedro Cerezo³ son, sin lugar a dudas, quienes han hecho mayor hincapié en este asunto, aunque también Ciriaco Morón Arroyo, José Lasaga o Ignacio Sánchez Cámara entre otros, han realizado sustanciosas aportaciones en el estudio de una teoría orteguiana de la cultura.

No debe extrañar que en nuestro país esta línea de investigación haya estado cegada durante muchos años si tenemos en cuenta que los intérpretes autorizados de Ortega, Antonio Rodríguez Huéscar y Julián Marías, no abordan el tema de forma directa. Aún más, en el primero de los casos es difícil encontrar referencias a esta idea de cultura en Ortega, mientras que en Julián Marías (1982: 565) prácticamente se reduce todo a un pequeño apartado de su obra *Ortega. Circunstancia y vocación*. Con la llegada de las celebraciones por el centenario del nacimiento del filósofo madrileño, se fueron introduciendo nuevas perspectivas en la comprensión de sus textos entre las que se fue asentando una visión de Ortega como teórico o filósofo de la cultura, algo que, si bien no era completamente nuevo, desde luego no se había desarrollado.

Puesto que Ortega no sistematizó su pensamiento sobre este concepto tan utilizado en los últimos años, los intérpretes deben realizar el complejo ejercicio de rastreo a través de las obras con el objetivo de conseguir perfilar en qué sentido utiliza el autor esta idea y cómo fluctúa a lo largo de su carrera intelectual. Para evitar perderse en la inmensidad del conjunto de su obra, se propone a continuación extraer con brevedad las ideas más importantes que Ortega maneja respecto a la cultura en diversos momentos de su vida, los cuales se ven representados en diferentes obras: las cartas a Unamuno y de juventud, *Meditaciones del*

³ La obra de Cerezo (1984) que lleva por título *La voluntad de aventura*, marca un nuevo rumbo en las investigaciones sobre Ortega, especialmente los primeros capítulos están dedicados a la idea de cultura y a su importancia en el conjunto del pensamiento orteguiano. Años después, Javier San Martín (1998), desde una perspectiva fenomenológica, escribirá *Fenomenología y cultura en Ortega*, trabajo que, hasta la fecha, probablemente contiene las más importantes reflexiones sobre la relación entre el gran filósofo español y la cultura.

Quijote, El tema de nuestro tiempo y otros escritos de madurez. Puesto que éste ámbito de escritura no es el más apropiado para ser exhaustivo, puede darse por suficiente este esquema siendo conscientes de la abundancia de material vinculado a este concepto.

1.1 La cultura en las cartas a Unamuno y de juventud

Los textos de juventud orteguianos revelan sus influencias neokantianas asimiladas en los primeros viajes a Alemania. Aparece en ellos un concepto de cultura fuertemente idealizado que está vinculado a la ciencia, a la moral y al arte, contenidos fundamentales de las críticas kantianas.

En la disputa con Unamuno sobre la referencia que debe primar en la renovación de España, Ortega se refiere constantemente a una cultura alemana que debe iluminar el camino de la decadente cultura española en la que ambos autores viven. Afirma Ortega en una de sus cartas:

En algunos momentos siento vergüenza étnica; vergüenza de pensar que de hace siglos mi raza vive sin contribuir lo más mínimo a la tarea humana. Africanos somos, Don Miguel; y lo que es lo mismo enemigos de la humanidad y de la cultura, odiadores de la Idea. Por eso en nosotros perdura Aristóteles y nadie ha comprendido a Platón (Unamuno, 1987: 58).

Si esta es la actitud que Ortega sostiene respecto a la vida española, es porque él tiene los ojos puestos en Alemania, la cual encarnaría a la verdadera y única cultura que puede dar plenitud al ser humano. Y es que no hay que olvidar que Ortega se ha empapado de las doctrinas de Cohen y Natorp sobre Kant lo que se traduce en una concepción de la cultura con las características siguientes.

En primer lugar, la cultura humanizante consiste de manera primaria en la ciencia, la moral y el arte. A estos ámbitos pertenecen los objetos de la cultura, la «kultura» de las grandes esferas ideales, de las grandes cosas universales, de las cosas maestras que instituyen un orden normativo en la praxis humana y no la «cultura» de las cosas insignificantes que nos rodean. Lo explica muy bien Ortega (2007: I, 117) en un artículo titulado «Sobre los estudios clásicos», en él se puede leer:

Acaso no haya habido época de las plenamente históricas tan ajena como la nuestra al sentimiento, a la preocupación por la cultura. Hoy nos basta con la civilización, que es cosa muy otra, y nos satisfacemos cuando nos cuentan que hoy se va de Madrid a Soria en menos tiempo que hace un siglo, olvidando que, sólo si vamos hoy a hacer en Soria algo más exacto, más justo o más bello de lo que hicieron nuestros abuelos, será la mayor rapidez del viaje humanamente estimable.

Como se puede apreciar, lo importante desde el punto de vista cultural es lo exacto, lo justo y lo bello, es decir la ciencia, la moral y el arte. Estos tres ámbitos ocupan el universo de la cultura.

En segundo lugar, existe sólo la cultura humana. Ésta significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano. La cultura implica progreso, si no hay progresión de lo bajo a lo noble, no tiene sentido. En el texto anteriormente citado también afirma:

Solo traslaticiamamente puede hablarse de cultura del campo: cultura vale en propiedad como cultura del hombre, y significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano. Si no se puede apreciar la progresión, la palabra cultura no tiene sentido, y no se puede apreciar aquélla si no se supone una dirección, si no se tira una línea sobre la que luego hayan de marcarse los grados de avance (Ortega, 2007: I, 118).

La tercera idea es que la cultura significa objetividad, orden, leyes a las que atenerse, un repertorio de soluciones que el hombre pone en funcionamiento en cada época frente al reto que supone la vida. A ese repertorio Ortega lo llama «cosas», y sobre él afirma en esta época: «cuando hablo de las cosas quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados» (Ortega, 2007: I, 366). Se refiere a las «cosas» de la cultura superior, no a las cosas que encontramos a nuestro alrededor, acentuando con ello la objetividad de las cosas frente a todo subjetivismo.

Por último, cultura es lo opuesto a la naturaleza. El yo personal debe dejar lugar al yo superior de la cultura, pasando de un estado de naturaleza o barbarie a un estado de cultura, de salvación, donde la vida adquiere plenitud. De ahí que pueda decir Ortega (2007: I, 754) que la cultura es frente a la natura el reino de lo conveniente y de lo convenido.

Veamos en este texto de 1908, cómo se hace patente su propuesta idealista en lo que respecta a la cultura, afirmando la tendencia de ésta a un proceso de desarrollo ilimitado que marca su ser más profundo:

La libertad es la ley de la cultura; la cultura es lo que no cabe dentro de la Naturaleza, en la cual reina el principio de la conservación de la energía, de la igualdad entre los trabajos latentes y patentes. Ley de cultura no puede ser la conservación de la igualdad; eso será y es materialismo conservador e ingenuamente maquiavélico. El progreso exige que hoy intentemos rebosar la moralidad jurídica de ayer, y mañana la de hoy. Conservar la Libertad es pedir más Libertad, es conservar el progreso de la libertad. Tal suena el principio analógico, de la conservación de la cultura (Ortega, 2007: I, 153-154).

1.2 La cultura desde *Meditaciones del Quijote*

Tras el abandono del neokantismo y el contacto con la fenomenología, la perspectiva orteguiana sobre la cultura varía, lo que se reflejará en *Meditaciones del Quijote*. ¿Cuál es su aportación más importante a la teoría de la cultura? Ortega comienza a relacionar tal concepto no con los grandes ideales, sino con las cosas cotidianas, con las cosas que están a nuestro alcance y forman nuestra circunstancia. Ahora, para llegar a lo sublime, es necesario tener plena conciencia de lo que me rodea. Recurriendo a un símil caballeresco expresa de la siguiente forma la variación en su perspectiva:

¡La circunstancia! Circum-stantia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisionomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas. Pocas lecturas me han movido tanto como esas historias donde el héroe avanza rauda y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa, sin parar mientes que a su vera, con rostro humilde y suplicante, la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascua amarilla y roja donde en su honor se queman aromas. Quisiéramos hacer al héroe una señal para que inclinara un momento su mirada hacia aquella flor encendida de pasión que se alza a sus pies (Ortega, 2007: I, 754).

El concepto de cultura pasa de estar vinculado a las grandes empresas o ideales a tenérselas que ver con lo más cercano y circundante. Tiene que ver con el cultivo de lo inmediato y espontáneo de la vida, de forma que se puede distinguir entre la vida espontánea que hallo y la vida cultivada que voy creando. Con ese cultivar se trasciende, purifica y encauza la espontaneidad de la vida individual, se le da un sentido o conexión que establece una red de significaciones entre aquello que me es inmediato.

En este contexto se entiende que Ortega afirme que la cultura es el acto creador de sentido sobre la vida espontánea. Con la cultura se pone un sentido a esa espontaneidad, se le da una unidad, nos apropiamos de lo inmediato. Veamos este otro texto de *Meditaciones*:

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho [...] Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos* (Ortega, 2007: I, 755).

Con estas afirmaciones supera Ortega el idealismo en cuanto ruptura con la vida concreta y como absolutización de lo inmediato. Esta es la forma de salvar la circunstancia a

la que se refiere en la frase: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo» (Ortega, 2007: I, 757). La empresa de toda cultura no es otra que buscar el sentido de lo que nos rodea, equiparando sentido a plenitud, es decir, buscando que todo lo que nos rodea alcance la plenitud de su significado alcanzando así su realización completa.⁴

Al plantear Ortega esta nueva perspectiva, se va a encontrar con un problema en su teoría de la cultura que en Europa ya se estaba discutiendo y que le va a llegar por influencia de G. Simmel, pues si bien en *Meditaciones del Quijote* tiene un peso importantísimo el giro hacia las cosas cercanas que impone la fenomenología, no va a ser menor el peso del sociólogo alemán en el concepto de cultura. Simmel, alrededor de 1910 estaba desarrollando una teoría de la cultura⁵ de la que Ortega tomará elementos que después serán de suma importancia para comprender la suya propia. Los siguientes puntos resumen aquellas notas más determinantes que Simmel vincula a la cultura y que Ortega asimilará:

1. La cultura tiene dos dimensiones:

- Dimensión subjetiva: la formación de un alma que asciende de la naturaleza a la cultura (espíritu subjetivo).
- Dimensión objetiva: objetivaciones en las que se plasma la vida (espíritu objetivo).

2. La cultura tiene una dinámica. La finalidad de la cultura es el desarrollo del espíritu subjetivo, pero para ello debe seguir el esquema: sujeto-objeto-sujeto. Sin algo externo no puede haber desarrollo personal.

3. La cultura tiene una tragedia interna que implica lo siguiente: en el núcleo del proceso de culturización se da una antítesis, el enfrentamiento entre sujeto y objeto. Se da la tragedia cuando existe una imposibilidad de desarrollar el núcleo interno del sujeto porque éste queda apresado por los objetos.

Las tres características están íntimamente unidas, los sujetos hacen cultura para alcanzar su plena realización, es una tarea ineludible, de forma que es cultura tanto lo que cristaliza como obra humana como la tarea de formación humana a partir de tales obras. Pero ¿qué es

⁴ José Lasaga (1996: 82), comentando la teoría de la cultura de *Meditaciones del Quijote* destaca la novedad que esta implica al no renunciar al carácter de seguridad y claridad de la cultura pero tampoco a su condición de espejismo.

⁵ Los ensayos de Simmel más relevantes en torno a la cultura que se pueden leer en español son: «Las grandes ciudades y la vida del espíritu» (1903), «De la esencia de la cultura» (1908), «El futuro de nuestra cultura» (1909), «El concepto y la tragedia de la cultura» (1911), «Transformaciones de las formas culturales» (1916), «El conflicto de la cultura moderna» (1918). De entre todos ellos destacará especialmente el escrito en 1911 por abordar el problema de una forma más completa, pero no cabe olvidar que ya en *Filosofía del dinero* de 1900 (Simmel, 1976) este tema es central. Estos artículos pueden consultarse en Simmel, 1988, 1999, 2000, 2007, 1986; y en Frisby y Featherstone, 2003.

más importante lo creado o el creador? ¿La obra o el autor? Sin las obras los autores no serían nada, pero, a la vez, las obras no existirían sin autores. La tragedia consiste en que las creaciones pueden acabar esclavizando a los hombres, de forma que la realización de éste puede encontrarse en peligro. Es en definitiva el problema que Ortega va a ir perfilando en sucesivas obras y que va abordar en *El tema de nuestro tiempo*: la tensión entre la cultura y la vida, o lo que es lo mismo, el conflicto entre cultura objetiva y subjetiva.

1.3 Cultura y vida en *El tema de nuestro tiempo*

Esta obra plantea explícitamente la existencia de una lucha entre la cultura y la vida que exige solución. Ortega inicia su abordaje a partir del concepto de verdad, ante lo que se abren dos grandes tendencias que son el racionalismo y el relativismo (Mateu Alonso, 2002: 51-56).

El relativismo afirma que puesto que la vida humana ha cambiado constantemente de opinión respecto a la verdad, se llega a la conclusión de que la verdad no existe, pues no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto. Pero ello tiene consecuencias muy graves, ya que la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana y su amputación implica reducir al absurdo la misma vida. Según Ortega, es una teoría suicida que para salvar la vida sacrifica la verdad.

La tendencia antagónica es el racionalismo. Aquí queda de un lado lo vital, lo que somos, nuestra realidad palpitante e histórica. Con Descartes el mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos y atienden nuestros oídos pasa a un segundo plano. «Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio» (Ortega, 2007: III, 575).

Una afirmación que completa con la siguiente: «El hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego» (Ortega, 2007: III, 576).

Ortega ante estas dos posturas se mantiene distante, ninguna de las dos tendencias le es suficiente. El absolutismo racionalista salva la razón y hace nula la vida, por otra parte, el relativismo salva la vida evaporando la razón (Ortega, 2007: III, 577). Ortega no puede instalarse en ninguno de los términos y necesita buscar una nueva solución.

Esta cuestión que aparentemente pertenece meramente a la teoría del conocimiento, Ortega la lleva al terreno de la cultura, de forma que ambos planos se entrelazan a partir del capítulo IV de *El tema de nuestro tiempo*. El planteamiento inicial se mantiene, es decir,

Ortega va a proponer un cambio de rumbo en la sociedad, va a buscar una superación del pasado que está marcado por el relativismo y el racionalismo, pero esta tarea no va a quedar en la mera proclamación de una nueva tendencia filosófica, sino que va a enunciar también una solución a la problemática interna de la cultura siguiendo la línea de *Meditaciones del Quijote*. Dice Ortega (2007: III, 578-579):

El problema de la verdad, a que someramente he aludido, es sólo un ejemplo. Lo mismo que con él acontece con la norma moral y jurídica que pretende regir nuestra voluntad, como la verdad nuestro pensamiento. El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También los hay en arte y religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo «cultura».

Bajo este nuevo nombre, la cuestión pierde un poco de su aspecto técnico y se aproxima más a los nervios humanos. Tomémosla, pues, aquí, y procuremos plantearla con todo rigor, con todo su agudo dramatismo.

Con estas palabras Ortega da un salto desde la verdad hacia la cultura, donde va a situarse a partir de ahora en esta obra. El problema del racionalismo y el relativismo afecta a la cultura: moral, arte, al derecho, a la religión... y en la medida que encontremos solución al problema de la verdad, encontraremos solución a la problemática de la cultura, una salida a esa tensión entre la cultura objetiva y subjetiva que en otras palabras Ortega enuncia como enfrentamiento entre cultura y vida. La primera haría referencia a la cultura en cuanto creaciones objetivadas y la segunda estaría vinculada a la vida espontánea, al cultivo de la vida individual.

Para llevar a cabo el análisis, Ortega intenta perfilar un poco la idea de cultura, para lo que va a hacer referencia a Simmel. Explica cómo la labor intelectual o cultural, no puede estar separada del mundo que nos rodea, de las cosas en torno mío, y así se expresa hablando de la verdad:

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. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también viceversa: la verdad no existe si no la piensa el sujeto, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción humana. Para ser verdadero el pensamiento, necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy (Ortega, 2007: III, 580-581).

Este es el contexto adecuado para comprender una frase que puede resultar equívoca en un primer momento y que Ortega (2007: III, 581) enuncia poco después: «La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que la digestión o locomoción». La cultura, como construcciones objetivas, es una función biológica en cuanto que no tiene sentido al margen de la vida, al margen del sujeto. El hombre necesita de la cultura para alcanzar su realización y, a la vez, la cultura no es nada sin el ser humano que la crea. Reconoce Ortega en estos pensamientos la importancia de Simmel que afirmaba que la vida del hombre tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella, una dimensión que podemos llamar cultura. La vida consiste en ser más que vida, trasciende más allá de sí misma. «Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo “cultura”. Esas funciones vitales –por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos–, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura» (Ortega, 2007: III, 581).

El gran error del racionalismo es separar la vida y la cultura haciendo de la última un reino de lo espiritual que parece estar al margen de la vida, algo que Ortega considera un grave error. Lo espiritual o cultural no es una sustancia incorpórea, es una cualidad que poseen unas cosas y otras no, esta cualidad consiste en tener sentido, en tener valor propio según Ortega, superan el valor de utilidad biológica que tiene por ejemplo la capacidad secretora del páncreas. «Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo» (Ortega, 2007: III, 582). Si esta es la vida espontánea, la vida espiritual es la que adquiere un valor en sí misma más allá de lo puramente biológico, aunque sigue vinculada a la vida que la origina. De todo ello concluye Ortega (2007: III, 583): «No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más *terre à terre* que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual».

El ensayo de Ortega continúa insistiendo en las dos caras del fenómeno vital humano: la biológica y la espiritual. Se está gestando una nueva sensibilidad respecto a la vida humana que viene marcada por el hecho de que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que está sometida también a las leyes de la vida. Apunta el filósofo que «nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre, ser viviente, deber ser bueno –ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido: por tanto, compatible con la vida y necesario a ella –dice el otro imperativo, el vital. Dando a ambos una expresión más genérica, llegaremos a este doble mandamiento: la vida debe ser culta, pero la cultura debe ser vital» (Ortega, 2007: 584).

En una época que Ortega describe como de utopismo cultural, las personas reciben los principios intelectuales, morales o estéticos al margen de la vida, dándolos por buenos sin someterlos al juicio de la vida. La cultura europea actual no es vivida, sentida, sino adoptada misticamente, afirmará Ortega. Tomando como referencia los tres grandes ámbitos de la cultura, una idea científica no basta que aparezca por razones geométricas, una moral no puede dejarnos fríos, una obra de arte no puede apreciarse sólo por ser «clásica». Si el arte no deleita y la moral no excita nuestra impetuosidad, no pueden ser cultura verdadera, son una ficción colectiva y acaban anquilosándose al desconectarse del flujo vital en el que vieron la luz.⁶

Estos pensamientos llevan al autor a una reflexión que Simmel ya adelantaba una década antes:

La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. [...] En este punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse (Ortega, 2007: III, 587-588).

Si la cultura y la vida no están unidas, la primera pierde su capacidad de conducir al ser humano hacia su plenitud, se deshumaniza. Sócrates y Don Juan son para Ortega dos grandes

⁶ Hans Freyer, discípulo de Simmel, en su trabajo *Teoría del espíritu objetivo* realizó un intento de sistematización de la teoría de la cultura de su maestro. En él se explica con acierto la dinámica entre la cultura objetiva y la subjetiva. «Hay un mundo objetivo. Éste no es simplemente caos: a base de su orden categorial tiene una estructura autónoma. Pero el mundo en cuestión es relativamente un caos: no es algo ordenado en el sentido de una totalidad. Y ahora (con ello comienza la creación), el sujeto viviente establece entre ciertos contenidos de este mundo una conexión objetual de tensiones; no de tal manera que los contenidos se incluyan vitalmente en la vida y en cierto modo quedasen apuntalados en los actos, sino de forma tal que una parte de la tensión subjetiva de la vida se traslade a los objetos, se transforme por medio de una ofrenda en tensión objetual y de esa manera se logra en el mundo objetivo, más allá de la estructura que yace en él, un avance de la forma, a partir de la energía vital del sujeto. A esta primera proposición elemental puramente activa sigue ahora, en el acto, la reacción del mundo objetual. Toda la estructura objetiva de este mundo pone de relieve su vigencia. Lo que en el primer acto de creación quedó establecido como tensión objetiva, actúa como núcleo de cristalización en la relación de los contenidos objetivos entre sí, que se conjugan en el sentido de la autonomía de su conexión material. Después que el sujeto creador ha dado la orden, tiene que obedecer; después de haber establecido, encuentra. A su vez, este juego recíproco no procede como un período simple de sólo dos golpes, sino como un ir y venir de variada repetición. La primera proposición concepcional es complementada por el sujeto mediante nuevas objetivaciones de tensiones que se subordinan a la primera, se integran en ella, la rodean. Y cada vez responde el mundo objetivo de conformidad a sus necesidades estructurales inmanentes. En este juego recíproco la obra se hace necesariamente tanto más fuerte cuanto más progresa el proceso. Pues todo lo que el creador ha objetivado como tensión vital dentro de la obra, pertenece ya no a él, sino que opera en cierto modo contra él: como forma objetiva, a cuyas exigencias de convicción tiene que someterse en sus posteriores actividades, que se agreguen a la primera» (Freyer, 1973: 111-112).

ejemplos para resaltar la importancia de un imperativo o de otro. Si Sócrates intenta desalojar la vida espontánea para sustituirla por la pura razón, Don Juan apuesta por la vida frente a la cultura y se revuelve contra aquella que no cuente con la plenitud vital como norma principal. La vida no debe estar el servicio de la cultura, sino que hay que conseguir que la cultura sea vital, tal es el tema de nuestro tiempo en opinión del madrileño.

La vida da sentido a la cultura y no al revés, primero es la vida, aunque hay que aceptar que ésta espera que la cultura revierta sobre sí misma (Pérez Quintana, 2005). La vida vale por sí misma, es altruista, posee un valor supremo. Por definición está vertida hacia lo que no es ella, su circunstancia, y tal es el origen de la cultura. Afirma Ortega (2007: III, 610):

Los valores de la cultura no han muerto, pero sí han variado de rango. En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás. Del mismo modo, el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor –lo vital–, que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en que ésta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva total de nuestro corazón.

El último capítulo de *El tema de nuestro tiempo* lo dedica Ortega a la doctrina del punto de vista, teoría que llevaba planteando desde hacía unos años (Ortega, 2007: II, 159-164) para reformar la filosofía en su vertiente más especulativa y que ahora queda integrada perfectamente en su teoría de la cultura. Ante el relativismo y el racionalismo Ortega habla de perspectivismo, una síntesis que anuncia que la realidad es de tal forma que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. Cada hombre y cada cultura sostienen un punto de vista sobre la realidad, cada uno es distinto, debido a que cada uno centra su atención en unas peculiaridades de lo que les rodea. «Todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia» (Ortega, 2007: III, 613).

El mundo queda dotado de una dimensión vital, queda referido al sujeto viviente, de forma que la peculiaridad de cada ser no es un problema para alcanzar la verdad, sino que precisamente su peculiaridad es el órgano por el cual puede captar una porción de la verdad del mundo que le rodea. Cada individuo o pueblo queda constituido como un punto de vista

esencial que espera yuxtaponerse con el resto en busca de una verdad completa que se simboliza en Dios, punto de vista supremo y razón absoluta.

1.4 La madurez de Ortega y el crepúsculo de la idea de cultura

Tras este importantísimo trabajo de Ortega, el tema de la cultura se sigue moviendo en la misma tesitura durante unos años. Será la lectura de Heidegger un hecho de tal importancia que va a provocar un cambio de rumbo en la teoría de la cultura orteguiana. Cómo se suele indicar, si hasta 1929 Ortega se dedicaba a hacer filosofía de la cultura, más allá de esa fecha, tras la lectura de *Ser y tiempo*, su filosofía se convierte en una metafísica.⁷ La cultura como tal pierde protagonismo en esta etapa final de Ortega, pero su presencia continúa pese a haber pasado a un segundo plano. Tanto en la vertiente subjetiva como en la objetiva, la cultura se hace un hueco entre los ensayos del filósofo madrileño aunque paulatinamente vaya desapareciendo de sus trabajos.

Dos casos que se pueden considerar ejemplares en cuanto a la presencia del concepto de cultura en los últimos años de Ortega son: *En torno a Galileo* y *El hombre y la gente*. En la primera se encuentran importantes referencias sobre la cultura en sentido subjetivo como es la siguiente:

La cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y necesidades. Entiéndase bajo estos vocablos lo mismo los de orden material que los llamados espirituales. Creadas aquellas soluciones para necesidades auténticas, son ellas también auténticamente soluciones, son ideas, valoraciones, entusiasmos, estilos de pensamiento, de arte, de derecho que emanan sinceramente del fondo radical del hombre (Ortega, 2007: V, 77).

Por otra parte, el estudio de la cultura como fenómeno objetivo adquiere la forma de sociología en *El hombre y la gente*, donde Ortega decide estudiar los usos sociales.⁸ Los usos serían aquellas acciones nuestras que se realizan sin ningún sentido para nosotros como es el

⁷ «El año 1929 marca el comienzo de una sustancial inversión intelectual por parte de Ortega en la investigación del problema del ser, impulsado por el revolucionario *Ser y tiempo*, obra que logró transformar la olvidada pregunta por el Ser en función de un análisis existencial del ser-en-el-mundo, de la existencia de lo *Dasein* o *ser-ahí*. [...] Ortega descubrió como lo hizo todo el mundo en la obra de Heidegger las posibilidades de una hermenéutica fundamentada en la temporalidad radical del *ser-ahí* o *Dasein*, lo que además le abrió las puertas a una comprensión de Dilthey en el contexto contemporáneo de la fenomenología y de la filosofía de la vida» (Regalado García, 1990: 127-128).

⁸ La edición actual de las *Obras* de Ortega (Taurus, 2006) presenta, cronológicamente y separando los inéditos, todos los materiales referidos a las lecciones sobre el hombre y la gente, de forma que se supera la versión que Garagorri preparó para Revista de Occidente. Si bien la nueva edición separa y parcela los contenidos frente a la unidad de la antigua, facilita la lectura situándola en el contexto adecuado de producción intelectual orteguiana.

caso del salud.⁹ Acciones que no tienen su origen en nuestra voluntad y que se hacen porque simplemente se tienen que hacer, están mandadas así. Es la cultura objetiva, separada de la vida, la protagonista de este trabajo de Ortega.

Se puede decir en definitiva que la cultura es uno de los ejes principales en torno a los cuales gira todo el pensamiento de Ortega, atraviesa su obra de principio a fin, si bien con distintas intensidades. Con esta primera parte queda suficientemente fijada la idea de cultura que maneja Ortega, partiendo de ella a continuación se puede iniciar una reflexión sobre la interculturalidad en la obra del gran catedrático de Madrid.

2. Esbozo de una teoría orteguiana de la interculturalidad

La obra de Ortega está salpicada de referencias a las relaciones entre culturas especialmente en los años veinte, si bien no suele ser muy explícito. ¿Qué puede aportar su pensamiento a la convivencia entre culturas, a la mejora de las relaciones interculturales? Los grandes conflictos humanos actuales suelen vincularse a diferencias culturales, lo que exige una búsqueda de soluciones a este tipo de enfrentamientos. De la obra de Ortega se pueden extraer algunas claves que pueden resultar de utilidad a la hora de profundizar en el análisis teórico del origen, las consecuencias y la superación de este tipo de problemas humanos.

Cuando hablamos de interculturalidad, nos movemos especialmente en el ámbito de la cultura objetiva: conjunto de costumbres, leyes establecidas, usos sociales, etc. Unos complejos culturales mantienen diferentes o incluso contrarias tradiciones respecto a otros conjuntos de pueblos o civilizaciones, lo que genera enfrentamientos o choques. Ante ello Ortega va a responder apelando precisamente a la otra vertiente de la cultura, a la subjetiva. La superación de los conflictos pasa por una revitalización de las personas, una reforma moral y cultural que las lleve a buscar su propia perfección más allá de las culturas establecidas, las cuales acaban asfixiando la vida individual y la colectiva.

La obra de Ortega a la que se suele aludir cuando se aborda algún tema de antropología cultural es *Las Atlántidas*, un trabajo en el que Ortega se decide a reflexionar sobre las culturas que han desaparecido a lo largo de la historia o que supuestamente no están a la altura de Europa, de ahí precisamente toma el título. Ahora bien, en el presente artículo se busca,

⁹ Los usos tienen tres características principales: son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social, son acciones cuyo preciso contenido no es ininteligible, por último, son formas de conducta que son a la vez presiones que vienen de fuera de nosotros o de cualquier otro, es decir, son extraindividuales o impersonales. Ver Ortega, 2007: V, 649. De gran valor para el estudio de los usos sociales es la obra de Ferreiro Lavedán, 2005.

más allá de esta obra, explorar en otros escritos que aparentemente no versan sobre temas culturales, así podrá apreciarse cómo la cultura y la relación entre pueblos son asuntos que palpan constantemente bajo la pluralidad de ensayos de Ortega. A *Las Atlántidas* se realizarán las pertinentes referencias en el momento adecuado.

Una propuesta de síntesis orteguiana sobre la interculturalidad, podría constar de tres partes: Ortega apuesta por una superación del idealismo cultural, está decidido a superar también los particularismos y, por último, apuesta por una reforma moral del ser humano como base de una sana convivencia entre pueblos. Estos tres podrían ser los principios básicos de una filosofía orteguiana de la interculturalidad entendiendo ésta en sentido positivo, es decir, en cuanto convivencia pacífica, solidaria y no violenta entre diferentes culturas, superación de particularidades por la importancia otorgada a lo que se puede compartir, creación de lazos de fraternidad entre pueblos, etc.

2.1 Superación del idealismo cultural

Parece muy interesante tomar como primera referencia un pequeño ensayo de 1916 que lleva por título *Estética en el tranvía* para comprender la importancia que Ortega da a la superación del idealismo moral, científico o artístico, en definitiva cultural. Este es el punto de partida para cualquier reflexión en torno a la interculturalidad, sin esta premisa no puede construirse ningún edificio sólido. Debe recordarse que es precisamente el abandono del idealismo neokantiano lo que marca la carrera de Ortega a principios de los años diez y ello lo va a aplicar a todos los campos de la cultura.

Estética en el tranvía es un análisis de cómo los hombres, al subir a este medio de transporte, no pueden dejar de dirigir una mirada a las mujeres que allí viajan para examinar su belleza. Se trata, según Ortega, de uno de los hábitos más arraigados y característicos de los españoles que a él mismo le provoca una gran repugnancia, ahora bien, si este acto se ve depurado en su grosería y potenciado en su nobleza, quizá pueda llevarnos a alguna conclusión interesante. Dice Ortega (2007: II, 176-177):

Hoy he tomado el tranvía, y como nada español juzgo ajeno a mí, he ejercitado esa mirada de especialista arriba dicho. He procurado desembarazarla de insistencia, petulancia y tactilidad. Y me ha causado gran sorpresa advertir que no han sido menester tres segundos para que las ocho o nueve damas incluidas en el vehículo quedase filiadas estéticamente y sobre ellas recayese firme sentencia. Esta es muy hermosa; aquélla, incorrecta; la de más allá, resueltamente fea; etc., etc.

Se pregunta Ortega sobre este fenómeno que le lleva a calcular la belleza femenina a partir de una idea de belleza predeterminada, como la idea de Platón, una unidad de medida preexistente y aparte de las realidades con la que medimos éstas. Al reflexionar sobre ello y admitir que todo ese fenómeno es una construcción personal, puesto que no existen modelos únicos y generales a los que imitan las cosas, busca una explicación por otro cauce. Si no tenemos en nosotros ese modelo arquetípico único de belleza, se pregunta si quizá existe una pluralidad de ellos, como sería la perfecta rubia o la morena ideal. Pero desecha este camino por multiplicar las dificultades que se apreciaban en el anterior aunque se ha dado un importante avance:

No obstante, algo nos interesa subrayar en esta doctrina que dispersa el modelo único en una pluralidad de modelos ejemplares típicos. Pues ¿qué es lo que ha invitado a esa dispersión? Sin duda, la advertencia de que, en realidad, cuando calculamos la belleza femenina, no partimos del esquema único ideal para someterle la fisonomía concreta, sin otorgar a ésta voz ni voto en el proceso estético. Al contrario: partimos del rostro que vemos, y él, por sí mismo, según esta teoría, selecciona entre nuestros modelos el que ha de aplicársele. De esta suerte, la realidad individual colabora en nuestro juicio de perfección y no permanece, como antes, totalmente pasiva (Ortega, 2007: II, 178).

Para Ortega no consiste tanto este proceso en tener una idea de la belleza y aplicarla sobre las mujeres, sino en estar constantemente buscando esa belleza. De los rostros que encuentra quiere indagar qué es la hermosura de la cual cada rostro ofrece una perspectiva única. Cuando observa a una mujer que no parece aportar nada a tal búsqueda de la belleza, se propone detallar qué le ha llevado a esa conclusión y a detenerse en el proceso. Afirma Ortega (2007: II, 179):

La mirada se fija primero en el rostro entero, en el conjunto y parece tomar una orientación; luego elige una facción, la frente acaso, y se desliza por ella. La línea es suavemente curva y mi espíritu la sigue como placentero, sin enojo ni interna disconformidad. La frase que describe más certeramente mi estado de ánimo en este momento sería: ¡Esto va bien! Más de pronto, al poner mi vista su etéreo pie en la nariz, percibo como una dificultad, vacilación o estorbo. Algo análogo a lo que experimentamos en un bivio, donde nacen dos caminos. La trayectoria de la frente parece –no sé bien por qué– como si exigiera ser continuada en una línea de nariz distinta a la real. Pero ésta impone otra trayectoria a mi mirada. Si no hay duda; yo veo dos líneas, una sutil y como espectral sobre la nariz de carne, que es, digámoslo con franqueza, algo roma. Entonces, ante esta dualidad, la conciencia sufre un *piétinement sur place*; vacila, oscila y en ese titubeo mide la distancia entre aquella facción que debía ser y la que es.

A partir de estos pensamientos llega a Ortega a la idea de que el modelo no puede ser único para todos, sino que cada rostro suscita un exclusivo ideal. Cada cosa trae su ideal propio y no puede forzarse la realidad en pos de un ideal común construido a priori. De la

misma forma que se ha analizado la belleza femenina, se puede centrar la atención en la diversidad cultural y su problemática haciendo caso a Ortega (2007: II, 181) cuando dice: «El cálculo de la belleza femenina, una vez analizado, sirve de clave para todos los demás reinos de la valoración. Como en belleza, así en ética».

Llevando lo dicho al terreno de las culturas, se pueden extraer interesantes conclusiones.

Existe una tendencia, especialmente en las culturas de origen europeo a valorar las culturas que ocupan el tranvía de nuestro mundo. Cuando el europeo ocupa su asiento inmediatamente dirige su mirada hacia el resto concluyendo con firmeza que tal pueblo es bárbaro, tal otro es atrasado, aquel se halla bajo los mínimos de humanidad, etc. Aplica en primera instancia un juicio directo sobre las culturas que le rodean a partir de un ideal de cultura que juzga como correcto y humano. Con él mide y valora al resto de pueblos, sometiéndolos a su parecer.

Como bien advierte Ortega, esta postura es del todo errónea. Cada cultura tendría su propio ideal que alcanzar. No existe un ideal único de plenitud, refiriéndonos especialmente al europeo, que satisfaga a todos los conjuntos culturales. Más bien, hallar la cultura más plenamente humana es una tarea en proceso de ejecución, es un ideal buscado y no realizado.

Es inevitable descubrir en las diferentes culturas que ocupan nuestro mundo, diferentes elementos que no permiten reconocer en ellas el ideal de belleza o de bondad buscado. En estas situaciones, el trabajo no consiste en sustituir esa cultura por otra mejor, sino en conseguir que alcance su propia plenitud a partir de sí misma buscando soluciones que broten de su propio ser. Con un ejemplo muy preciso, afirma Ortega (2007: II, 181-182) en los párrafos finales del ensayo comentado:

Al leer un libro, sobre el cuerpo que forma lo leído, va golpeando como un íntimo martilleo de agrado o desagrado: «Esto va bien, decimos; es como debía ser». «Esto va mal; su perfección designa otra trayectoria». Y automáticamente, sobre la obra, inscrito o circunscrito en ella, vamos dejando un respunte crítico que es el esquema por ella pretendido. Sí, todo libro es primero una intención y luego una realización. Con aquélla medimos ésta. La obra misma nos revela a la par su norma y su pecado. Y el mayor absurdo fuera hacer a un autor metro de otro.

La existencia de una cultura ideal que sirve de canon para medir al resto, no tiene sentido en la óptica de Ortega. Cada cultura tiene un valor en sí misma y debe buscar su ideal, de ahí que Ortega (2007: II, 181) afirme con contundencia: «No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. “Llega a ser el que eres”. He ahí el justo imperativo...». Con ello se alcanza el primer principio sobre la interculturalidad que Ortega podría formular; no es otro que el valor que poseen todas las culturas en cuanto actividad humana por sí mismas y no por referencia a un ideal preexistente

que las mide y confiere cierta sacralidad. El etnocentrismo europeo quedaría así fuera de juego.¹⁰

2.2 Superación de los particularismos

Si partimos pues de la importancia que tienen todas las culturas y no podemos prescindir de ninguna, ¿cómo avanzar juntas hacia un clima de convivencia pacífica? ¿Cómo alcanzar un ambiente intercultural que favorezca las relaciones y a la vez permita que cada grupo pueda buscar su plenitud como conjunto llegando a ser quien debe ser?

En *España invertebrada* descubrimos algunos pensamientos que pueden arrojar una gran luz en torno al tema de la interculturalidad. En este trabajo, busca Ortega dar respuesta a la pregunta por el origen de la crisis generalizada que atraviesa España, para ello explora su historia y entra en el problema del nacionalismo catalán y vasco. De la misma forma que Ortega busca una solución al tema de la unidad de España debido a las diferencias culturales, se puede llevar este discurso al terreno de la convivencia entre culturas que hoy es apremiante, pues algunas de sus intuiciones podrían ser algo más que aprovechables.

Dos ideas cabe destacar especialmente de la primera parte de esta obra: la noción de particularismo por una parte, y, por otra, la necesidad de que exista un proyecto común entre los pueblos que quieren convivir.

Repasando la historia de Roma y su desintegración, explica Ortega en los dos primeros apartados de la obra que el gran imperio sólo pudo forjarse no a partir de la dilatación de un núcleo central, sino de la articulación de diversas colectividades y manteniendo su estilo de vida. Según Ortega, las incorporaciones históricas no pueden seguir otra ruta que la de la articulación¹¹, a lo que hay que añadir que si los pueblos deciden convivir, no es simplemente por estar juntos, sino para hacer algo juntos. La articulación de diversas culturas en una cierta convivencia exige un proyecto de organización, no es suficiente el pasado con sus tradiciones para mantener los pueblos unidos, sino que se necesita un programa para el futuro que les una,

¹⁰ Un interesante artículo sobre la crítica al etnocentrismo cultural europeo a partir de la filosofía de Ortega y en diálogo con la Antropología Cultural es el de De Haro Honrubia, 2009. En su conclusión destaca especialmente la importancia que Ortega da a la diversidad cultural y la gravedad de querer mantener posturas etnocentristas: «Resumiendo, la curiosidad que despierta en Ortega el conocimiento de la sensibilidad vital de cada uno de los pueblos conocidos en el mapa mundial abona intelectualmente tanto el campo de la antropología filosófica como cultural. Ortega se interesa con precisión por la perspectiva vital y el sentido de la vida, tanto histórico empírico como metafísico, que desfoga cada grupo popular o étnico cultural en su más inmediato contexto circunstancial. Y esto es en esencia su doctrina filosófica antropológica de la razón histórica y vital».

¹¹ «La incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes en una nueva estructura. El núcleo inicial, ni se traga los pueblos que va sometiendo, ni anula el carácter de unidades vitales propias que antes tenían» (Ortega, 2007: III, 439)

ya que las tradiciones y el pasado son el punto de diferenciación más importante. En este sentido une más el futuro por hacer que lo llevado a cabo en el pasado.¹²

De estas ideas que Ortega lanza sobre la unidad de los estados y de las naciones, puede extraerse un interesante principio para llevar a cabo un proyecto de interculturalidad a gran escala. Si las diferentes culturas desean alcanzar una convivencia que dé ciertos frutos, es necesario que esta articulación entre pueblos se dé de forma que no se pierdan las identidades particulares, sino que se integren en un todo mayor. Ahora bien, ¿cuál es la fuerza integradora si sus tradiciones y sus costumbres son diferentes? No cabe duda que la solución está en el futuro, en la construcción de un futuro que ilusione y que cree grandes expectativas, un proyecto común que unifique esfuerzos y que consiga estar por encima de intereses particulares, caprichos, vilezas o prejuicios colectivos.

La otra gran idea que cabe destacar de la primera parte de *España invertebrada* es la del particularismo, gran enemigo de la articulación y de la convivencia, el mayor obstáculo de las relaciones interculturales.

¿Qué es el particularismo en este contexto? Dice Ortega (2007: III, 454): «La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán». Si nos trasladamos al ámbito de la interculturalidad, no quiere decirse que todas las culturas deben coincidir en deseos e ideas, lo importante es el conocimiento de las otras. El desconocimiento es la base de la desconexión y el gran óbice de las relaciones interculturales, provoca que cada cultura piense que es la única que existe, que lo es todo. No querer saber nada los unos de los otros es, sin duda, el gran enemigo de la convivencia entre culturas. Particularismo es un no querer saber, no estar dispuesto a recibir nada de los otros porque se cree estar ya en posesión de la totalidad del conocimiento, conformando así, en palabras de Ortega, compartimentos estancos.¹³ El peligro que generan los grupos particularistas no es otro que el uso de la acción directa, pues desean imponer por encima de todo su señera voluntad y aspiran a tener medios suficientes para llevar a cabo con éxito su proyecto propio.

¹² Insiste Ortega en que la potencia verdaderamente sugestiva que impulsa y nutre el proceso de incorporación es un proyecto sugestivo de vida en común.

¹³ Hablando de los particularismos de clase como problema de España, afirma Ortega (2007: III, 460): «No es necesario ni importante que las partes de un todo social coincidan en sus deseos y sus ideas; lo necesario e importante es que conozca cada una, y en cierto modo viva, los de las otras. Cuando esto falta, pierde la clase o gremio, como ciertos enfermos de la médula, la sensibilidad táctil; no siente en su periferia el contacto y la presión de las demás clases y gremios; llega consecuentemente a creer que sólo ella existe, que ella es todo, que ella es un todo. Tal es el particularismo de clase, síntoma mucho más grave de descomposición que los movimientos de secesión étnica y territorial».

2.3. Necesidad de una profunda reforma moral

La segunda parte de *España Invertebrada* trata de encontrar alguna vía de solución al problema español a partir de la cual podemos inferir intuiciones válidas para el campo de la interculturalidad. «La ausencia de los mejores», título de la segunda parte, tiene como eje vertebrador la relación entre minorías y masas, juego de poderes indispensable en cualquier tipo de sociedad organizada.¹⁴ Un proyecto de interculturalidad pasaría en opinión de Ortega, con toda seguridad, a través de la dinámica minoría/masa. El tema ahora es ver que tipo de relación debe darse entre ambas para crear una sólida base en vistas a una convivencia entre culturas.¹⁵ Para ello Ortega responde a varias preguntas: ¿en qué consiste ser masa o minoría? ¿Cuáles deben ser sus papeles para que tenga éxito cualquier intento de articulación entre culturas?

Partamos de la siguiente afirmación: «Donde no hay minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya» (Ortega, 2007: III, 481). Estas palabras tan tajantes de Ortega llevan a pensar en qué sentido utiliza los términos masa y minoría en este tipo de frases, pues interpretaciones erróneas podrían llevar a colocar a Ortega al lado de los movimientos totalitarios de la época. Nada más lejos de la realidad. Detrás de estas palabras se halla una carga significativa de corte moral, no política o económica. La existencia de unas minorías directoras tiene que ver con un liderazgo moral, ejemplar. Así lo explica el autor:

Cuando varios hombres se hallan juntos, acaece que uno de ellos hace un gesto más gracioso, más expresivo, más exacto que los habituales, o bien pronuncia una palabra más bella, más reverberante de sentido, o bien emite un pensamiento más agudo, más luminoso, o bien manifiesta un modo de reacción sentimental ante un caso de la vida que parece más acertado, más gallardo, más elegante o más justo. Si los presentes tienen un temperamento normal sentirán que, automáticamente, brota en su ánimo el deseo de hacer aquel gesto, de pronunciar aquella palabra, de vibrar en pareja emoción. No se trata, sin embargo, de un movimiento de imitación [...] En la imitación actuamos, por decirlo así, fuera de nuestra auténtica personalidad, nos creamos una máscara exterior. Por el contrario, en la asimilación al hombre ejemplar que ante nosotros pasa, toda nuestra persona se polariza y orienta hacia su modo de ser, nos disponemos a reformar verídicamente nuestra esencia, según la pauta admirada. En suma, percibimos como tal la *ejemplaridad* de aquel hombre y sentimos *docilidad* ante su ejemplo (Ortega, 2007: III, 489-490).

¹⁴ Llega a tal punto de importancia la presencia de masas y minorías en una sociedad que Ortega (2007: III, 479) dice: «Se trata de una ineludible ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física».

¹⁵ Como Sánchez Cámara (1986) propuso hace ya unos años en el libro que recogía el núcleo de su tesis doctoral, el binomio minoría/masa puede recuperarse en la actualidad y arrojar luz a las teorías democráticas contemporáneas. No son conceptos nada desdénables para poder hablar del funcionamiento de las sociedades.

En las palabras resaltadas por Ortega (ejemplaridad y docilidad), se oculta el gran secreto del funcionamiento de las sociedades. Por una parte, la obligación de las minorías selectas es dar ejemplo¹⁶, tal actividad es la que les constituye, pero a la vez la masa debe poner algo muy importante de su parte: dejarse arrebatar por lo mejor, entusiasmarse en lo óptimo, ser dócil a una forma ejemplar. Si escasean personas ejemplares y las masas deciden suplantarlas, se dan las condiciones óptimas para hacer inviable cualquier proyecto de convivencia en sociedad.

Si buscamos la aplicación que tienen estas apreciaciones en el campo de la interculturalidad se podrían realizar diferentes aportaciones. En primer lugar se debe remitir el triunfo de un proyecto de pacífica relación entre culturas a una renovación moral individual y colectiva.¹⁷ Insiste Ortega en la importancia de una regeneración moral de los ciudadanos para constituir un pueblo capaz de grandes proyectos. Tal moral no consiste en la asimilación de unas fórmulas ideales y preestablecidas que deben ser asumidas por cada uno, sino en buscar el perfeccionamiento personal a partir de las circunstancias en las que a cada uno le ha tocado vivir, llegar a ser el que se es en la propia circunstancia.¹⁸

¹⁶ El libro de Javier Gomá (2009) es una propuesta actual que está en continuidad con la línea marcada por Ortega. Una teoría de la ejemplaridad pública de base igualitaria se opone al presupuesto que reserva el monopolio de «lo público» a una élite de políticos profesionales y a determinadas celebridades. Por el contrario, para Javier Gomá, todo «yo» es potencial y vocacionalmente persona pública. Significa que la ejemplaridad aristocrática debe dejarse de lado, no se puede dividir la realidad entre unas minorías dirigentes y una masa obediente, es incompatible con la igualdad actual de los ciudadanos. Si la ejemplaridad aristocrática no es posible, debemos poner en práctica una ejemplaridad pública igualitaria. ¿Qué rasgos presenta?

- El presupuesto inicial es que todos podemos ser ejemplo para todos porque vivimos en un sistema de relaciones que no puedo obviar.
- Sabiendo de nuestra influencia moral sobre los otros, somos conscientes de nuestra responsabilidad y se siente el deber de reformar la vulgaridad que preside las sociedades occidentales actuales.
- Las personas ejemplares enuncian necesidades morales, algo que debería ser, algo que todas las personas con un gusto no afectado por la vulgaridad deberían en conciencia aceptar con aplauso. El ejemplo se hace ejemplar y adquiere capacidad de persuadir. La ejemplaridad del ejemplo nos golpea y nos obliga a tomar conciencia de la vulgaridad de la vida.
- Las acciones ejemplares que se observan interpelan y conmueven el corazón. Sacuden las malas conciencias. El mal ejemplo nos absuelve, pero el bueno me condena.
- Ejemplaridad y publicidad no pueden separarse. Cualquier ejemplo es público. El yo ejemplar que ha encontrado un sentido a su vida es para todos los demás una oferta de sentido. La coerción cambia la conducta externa, pero no el interior, éste puede cabiarse por la imitación de ejemplos.
- Esta ejemplaridad va más allá de la actual abstracción que hace la ética sobre qué hacer para alcanzar felicidad. Ofrece algo muy concreto, una verdad narrativa que movilizará a la audiencia y generará un cuerpo de buenas costumbres.
- Es una ejemplaridad igualitaria, pues no brota de experiencias exóticas sino en el suelo de las experiencias compartidas por todos, ya que sólo éstas pueden generalizarse.

¹⁷ Se puede ver también sobre este punto el trabajo de PORCEL DIESTE, D., “La interculturalidad como problema: esbozo de una propuesta filosófica”, *Ábaco. Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, nº 43. Puede consultarse en www.revistasociales.com y resulta interesante cómo este autor también vincula la regeneración moral con las posibilidades de éxito de un modelo de convivencia intercultural en el marco de la filosofía de Ortega.

¹⁸ Cuando en su obra *La redención de las provincias*, Ortega se pregunta si es más urgente reformar el estado o la sociedad para salir de la crisis española, es partidario en primer lugar de una reforma de la sociedad. Afirma el filósofo madrileño: «mientras el tipo medio de español y sus modos de vida sigan siendo los mismos, no es lícito

De la misma forma, los pueblos o culturas deben buscar su propia perfección, pero para ello necesitan estar constituidos por unas minorías ejemplares y unas masas capaces de captar lo mejor de éstas. Si los pueblos que tienen que aprender a convivir entre sí están dominados por masas ingobernables que no atienden a razones, que asumen el poder y aplastan a todo el que sobresale, es improbable que sea capaz de soportar la presencia de otros pueblos a los que calificarán de competencia y no descubrirán en ellos unos colectivos capaces de compartir un proyecto común.

La pregunta es pues, ¿existen actualmente personas ejemplares en las diferentes culturas que sean capaces de transmitir entusiasmo a las masas en pos de una sana interculturalidad? Posiblemente la respuesta será afirmativa, pero igual de importante que esta pregunta es la siguiente: ¿son las masas dóciles a este tipo de pautas o intentan imponer sus criterios mediocres? Si las masas se han vuelto rebeldes, las personas ejemplares no tienen cabida en la sociedad, no se les permite respirar y la situación degenera rápidamente. Todo apunta a que el diagnóstico¹⁹ que Ortega realizó en su obra *La rebelión de las masas* ha resultado estar bastante cerca de la realidad que hoy se conoce, de ahí que los choques entre civilizaciones o culturas sean sucesos constantes en los días que corren.

¿En qué deben destacar las personas ejemplares que constituyen las élites sociales? Para responder es necesario recurrir a la idea de cultura que se ha trabajado en la primera parte. Especialmente hay que tener en cuenta el giro que Ortega dio a su teoría en *Meditaciones*, la vuelta a lo inmediato y la cultura como capacidad creativa. La persona ejemplar debe destacar por su fuerte vitalidad²⁰, energía sin la cual es imposible la creación de verdaderas novedades, de ideas originales. Debe ser ejemplar, precisamente, en el desarrollo de una fuerte cultura subjetiva, con una vitalidad creadora que les permita estar por encima de las formas culturales

esperar que el destino de España varíe. Quien quiera variar los efectos tiene que modificar las causas. Otra cosa fuera magia. Y tener fe en la magia es, intelectualmente, una indecencia» (Ortega, 2007: IV, 678).

¹⁹ El diagnóstico principal de Ortega (2007: IV, 375) en *La rebelión de las masas* sobre su tiempo es el siguiente: «Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia y menos regenerar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer». Y al final de la obra concluye: «Ésta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna» (Ortega, 2007: IV, 496).

²⁰ «Yo quisiera que mis lectores entendiesen por vitalidad simplemente el poder de creación orgánica en que la vida consiste, cualquiera que sea su misterioso origen. Vitalidad es el poder que la célula sana tiene de engendrar otra célula, y es igualmente vitalidad la fuerza arcana que crea un gran imperio histórico» (Ortega, 2007: IV, 498). Para profundizar en el concepto orteguiano de vitalidad desde un intento de construcción de una antropología filosófica, se puede leer «Vitalidad, alma, espíritu» en *El espectador VI* (Ortega, 2007: III, 566-593).

objetivas. Éstas suelen hacer de las personas una masa informe cuando las apresa y convierte en sus esclavas instilando en ellas el veneno del odio a los mejores o aristofobia.

Las personas ejemplares son las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes frente a las que no se exigen nada especial y piensan que vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas (Sánchez Cámara, 1986:49-78). Decía Ortega (2007: IV, 413) en *La rebelión de las masas*:

Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre –no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte.

En definitiva, la persona ejemplar debe adquirir el calificativo de héroe realista, fiel a sí mismo y reformador de la realidad. Personaje que se la juega ante la resistencia que le plantea la cultura ya fosilizada, aunque dentro de las posibilidades que le ofrece su circunstancia (Díaz Álvarez, 2005).

Se entiende pues, tras lo expuesto, que un paso previo fundamental en la filosofía de Ortega para alcanzar relaciones interculturales satisfactorias, es la reforma moral de los ciudadanos.²¹ Una interculturalidad exitosa pasa necesariamente por una moral ciudadana depurada donde la ejemplaridad de al menos unos pocos sea el punto de referencia.²²

3. Conclusión

En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega (2007: III, 614) ofrecía al lector este pensamiento: «Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad». Esta es quizá una de las frases que mejor pueden resumir el pensamiento de Ortega a propósito del tema que se está investigando. Las culturas tienen un valor insustituible, lo que indica que su erradicación o desprecio son asuntos que no pueden pasar

²¹ Sobre la moral en Ortega se ha escrito desde diferentes puntos de vista. Cf. Aranguren, 1958; Lasaga, 2006; Sánchez Cámara, 2000, 2001, 2003.

²² En el ensayo de Ortega titulado *Conversaciones en el golfo la idea de Dharma* expresa perfectamente Ortega cual es la clave del cambio de mentalidad que debe producirse en materia moral. De acuerdo con su propuesta perspectivista reconoce que «es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral» (Ortega, 2007: II, 524). Como puede comprobarse, este es el inicio de cualquier proceso de convivencia, es un principio de tolerancia que Ortega sostiene en los años veinte.

desapercibidos para aquellos que están interesados en el conocimiento del ser humano y de sus posibilidades.

Los medios tecnológicos actuales nos permiten ampliar más si cabe la operación de descubrimiento que Ortega señalaba en *Las Atlántidas*. Si Ortega se maravillaba tras la lectura de las informaciones referidas a pueblos lejanos en el tiempo o en el espacio, las nuevas formas de comunicación actuales ofrecen una infinitud de posibilidades de ampliar el abanico de conocimientos culturales. Hoy más que nunca resuenan con fuerza las siguientes palabras conclusivas del trabajo arriba mentado:

Cada época, cada pueblo será nuestro maestro en algo, será en un orden o en otro nuestro clásico. Cesará el privilegio arbitrario que otorgamos a nuestro rincón del espacio y el tiempo, privilegio que convierte en absurda superfluidad la existencia de pueblos y edades «bárbaros», «salvajes», etcétera. La «barbarie», el «salvajismo» adquirirán su punto de razón y de insustituible magisterio (Ortega, 2007: III, 771).

La solución a los conflictos interculturales no pasan por un mero pacifismo, un pacifismo hueco no aporta nada a la sociedad, la guerra y el enfrentamiento deben ser sustituidos por algo, de lo contrario el problema se perpetuará. «La paz no “está ahí”, sencillamente, presta sin más para que el hombre la goce. La paz no es fruto espontáneo de ningún árbol. Nada importante es regalado al hombre; antes bien, tiene él que hacérselo, que construirlo» (Ortega, 2007: IV, 508). Su trabajo debe pasar por el esfuerzo, por la exigencia, por la ejemplaridad que sea capaz de empapar al resto de personas de ánimo y entusiasmo. Sin una reforma moral y un proyecto que llevar a cabo juntos que se vaya solidificando que sustituyan el enfrentamiento armado, es complicado conseguir una paz efectiva.

Puesto que esta tarea no se realiza por sí sola, se necesita que alguien tome la iniciativa. Qué duda cabe que la cultura occidental, y en especial la europea, tiene en todo ello una responsabilidad especial, pues su proyecto original no buscó destacar sus particularidades, al contrario, su sentido fue, desde el principio, legislar para el mundo entero partiendo de un concepto de razón universal, sacrificando si era preciso elementos propios.²³ Si debe

²³ Esta idea está presente en la primera etapa de la filosofía de Ortega. Se pregunta: «¿Es o no preciso que desaparezcamos como pueblo a fin de salvarnos como cultura?». Si los pueblos, representantes de los grandes nacionalismos, son unidades casi naturales para él, la verdadera cultura que permitirá alcanzar una convivencia pacífica, es un ideal a alcanzar que exige sacrificios de costumbres propias (Ortega, 2007: VII, 157). Otro momento en el que se recoge esta idea es en *La estética del enano Gregorio el botero* donde se puede leer: «La cultura, que es un eterno cambio progresivo, es, a la vez, una eterna destrucción de los pueblos mismos que la crean. Y la terribilidad del caso se hace más patente allí donde un pueblo se niega a consentir la amputación de su carácter y centra todas sus energías, antes ocupadas con producir cultura, en el puro instinto de conservación contra la cultura misma, contra el nuevo orden férreo y fatal» (Ortega, 2007: II, 122). Pese a ser textos de los años 1909 y 1911 respectivamente y por lo tanto enmarcados en el neokantismo, qué duda cabe que arrojan gran luz a un asunto como el de la interculturalidad, proyecto que en sí mismo tiene mucho de ideal.

establecerse un centro gravitatorio de la labor intercultural, éste no puede ser otro que el viejo continente, en torno a él debe realizarse la labor de integración y articulación cultural, pero sólo tendrá éxito si Europa se mantiene fiel a su vocación inicial (San Martín, 2006).

Bibliografía

- ARANGUREN, J. L. (1958): *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus.
- BOHANNAN, P. Y GLAZER, M. (1992): *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGrawHill.
- CEREZO, P. (1984): *La voluntad de aventura*, Madrid, Ariel.
- DE HARO HONRUBIA, A. (2009): «Antropología del “sentido histórico” de la vida. Una crítica al etnocentrismo cultural occidental desde Ortega», *Gazeta de Antropología*, nº 25. También disponible en www.ugr.es.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2005): «El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset», *Circunstancia*, nº 6, Fundación José Ortega y Gasset.
- FERREIRO LAVEDÁN, M. I. (2005): *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREYER, H. (1973): *Teoría del espíritu objetivo*, Buenos Aires, Ed. Sur.
- FRISBY, D. Y FEATHERSTONE, M. (eds.) (2003): *Simmel on culture. Selected writings*, London, SAGE.
- GOMÁ, J. (2009): *Ejemplaridad pública*, Madrid, Taurus.
- KAHN, J. S. (1975): *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama.
- LASAGA, J. (1996): «Cultura y reflexión en torno a Meditaciones del Quijote», *El Basilisco*, 2ª Época, nº 22.
- (2006): *Figuras de la vida buena. Ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset*, Madrid, Enigma Editores.
- MARÍAS, J. (1982): *Ortega. Circunstancia y vocación*, en *Obras IX*, Madrid, Revista de Occidente.
- MATEU ALONSO, J. A. (2002): «La idea de cultura: El tema de nuestro tiempo», *El Basilisco*, 2ª Época, nº 32.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2007): *Obras completas*, Madrid, Taurus.
- PÉREZ QUINTANA, A. (2005): *El raciovitalismo: La cultura como función de la vida*, Oviedo, Eikasía Ediciones.

- PORCEL DIESTE, D. (2005): «La interculturalidad como problema: esbozo de una propuesta filosófica», *Ábaco. Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, nº 43.
- REGALADO GARCÍA, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial.
- SAN MARTÍN, J. (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid, Tecnos.
- (2006): *Para una filosofía de Europa*, Madrid, UNED.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (1986): *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset*, Madrid, Taurus, 1986.
- (2000): «Ortega y Gasset y la filosofía de los valores», *Revista de estudios orteguianos*, nº 1, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset.
- (2001): «De la rebelión a la degradación de las masas», *Revista de Occidente*, nº 241.
- (2003): *De la rebelión a la degradación de las masas*, Madrid, Ediciones Altera.
- SIMMEL, G. (1976): *Filosofía del dinero*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- (1988): *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península.
- (1986): *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península.
- (1999): *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona, Alba editorial.
- (2000): «La crisis de la cultura» *Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 89.
- (2007): *De la esencia de la cultura*, Buenos Aires, Prometeo.
- UNAMUNO, M. DE. (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, (edición de Laureano Robles), Madrid, Ed. El Arquero.
- VARGAS LLOSA, M. (2006): «Rescate liberal de Ortega y Gasset», *Letras libres*, año V, julio de 2006.

Recibido el 1 de septiembre de 2010.
Aceptado el 20 de septiembre de 2010.