

## La perspectiva intercultural: Ortega y la hermenéutica\*

### The intercultural perspective: Ortega and hermeneutics

JAVIER GRACIA CALANDÍN<sup>†\*\*</sup>

**Resumen:** En este artículo presento la perspectiva intercultural a partir de la doctrina orteguiana del punto de vista. Aunque Ortega no emplea en sus escritos el término “intercultural”, expongo de qué modo es posible entender su perspectivismo en términos interculturales. Para ello además de conectarlo con los planteamientos de dos de los principales autores de la tradición hermenéutica como son Hans-Georg Gadamer y Charles Taylor, destaco la dimensión intercultural de su perspectivismo. A lo largo del artículo critico posturas deficientes como son el relativismo, el etnocentrismo, el positivismo, el culturalismo y la beatería de la cultura.

**Palabras clave:** perspectiva, punto de vista, intercultural, José Ortega y Gasset, Charles Taylor, Hans-Georg Gadamer.

**Abstract:** In this article, I present the intercultural perspective based on José Ortega y Gasset's doctrine of the point of view. Although Ortega does not use the term “intercultural” in his writings, I explain how it is possible to understand his perspectivism in intercultural terms. In addition to connecting it with the approaches of two of the main authors of the hermeneutical tradition such as Hans-Georg Gadamer and Charles Taylor, I highlight the intercultural dimension of his perspectivism. Throughout the article I criticize deficient positions such as relativism, ethnocentrism, positivism, culturalism and the sanctimoniousness of culture.

**Key words:** perspective, point of view, intercultural, Jose Ortega y Gasset, Charles Taylor, Hans-Georg Gadamer.

## 1. La doctrina orteguiana del punto de vista

La introducción de la expresión “punto de vista” en la filosofía de José Ortega y Gasset está directamente vinculada con el deseo y la necesidad de pensar España desde el punto de vista europeo. En un breve pero enjundioso artículo del 27 de febrero de 1910, Ortega

---

Recibido: 28/06/2018. Aceptado: 21/10/2018.

\* Esta contribución se enmarca en el Proyecto de investigación con referencia FFI2016-76753-C2-1-P

\*\* Doctor en Filosofía de la *Universitat de València*, Premio extraordinario de doctorado, título de Doctor europeo y docente del área de Filosofía Moral, Política y Social del Departamento de Filosofía en dicha universidad. Sus líneas de investigación son la hermenéutica filosófica, la filosofía española, la filosofía de la educación, las éticas aplicadas y la neuroeducación moral. Recientemente ha publicado el libro *El desafío ético de la educación* (Madrid, Dykinson, 2018) y varios artículos sobre hermenéutica intercultural entre los que podemos destacar “Autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad” en *Ideas y Valores*, 2017, vol. 66, nº 164, pp. 265-280. Su correo electrónico es: Javier.Gracia@uves

sostiene que “España es una posibilidad europea. Solo mirada desde Europa es posible España” (Ortega, 2004, I, 337). Es la primera vez que en los escritos del filósofo español encontramos la introducción de la expresión “punto de vista” como una clave filosófica fundamental para pensar el problema de España, que tanto preocupó a Ortega a lo largo de toda su vida. En este escrito, ya es manifiesta la defensa de una europeización de España, pero no al modo de otras tradiciones sino para “la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana... queremos la interpretación española del mundo” (Ortega, 2004, I, 336-337). De modo muy elocuente Ortega, que recientemente había estado en Leipzig, Berlín y Marburgo y que no en vano al año siguiente volvería a Marburgo cuestionaba:

¿[D]ónde está el horizonte, dónde está realmente la rotunda línea, magnífica, de la amplia visión? ¿Es la tierra quien hace ancho el horizonte? ¿No es más bien el punto de vista? (Ortega, 2004, I, 336).

A mi modo de ver en este artículo seminal de febrero de 1910 ya podemos encontrar algunas de las principales líneas para comprender lo que posteriormente en obras más importantes como *El tema de nuestro tiempo* (1923) desarrollará y al que dedicará todo un capítulo intitulado “La doctrina del punto de vista”. Pero además también en él encontramos las claves hermenéutico-interculturales desde las que entender y desarrollar un punto de vista intercultural a la altura de nuestro tiempo, más de un siglo después.

Como es bien sabido, el décimo y último capítulo de *El tema de nuestro tiempo* lleva por título “La doctrina del punto de vista”. En él Ortega ofrece un enfoque alternativo tanto al intelectualismo como al relativismo. Un enfoque que permite una “síntesis más franca y sólida” entre cultura y vida, en el que tanto el culturalismo como el vitalismo al fundirse desaparezcan. En su lugar Ortega propone el perspectivismo o “doctrina del punto de vista”<sup>2</sup>.

El punto de vista no es la vida propiamente, pero tampoco es la negación de aquella. Más bien, a diferencia del racionalismo o del huero idealismo que ha buscado la oposición

1 En la manera de citar introduzco el número de volumen dado que algunos de dichos volúmenes de las recientes y últimas ediciones de las obras completas han sido editados el mismo año. Por ello, para que no haya confusión y se pueda identificar el lugar exacto introduzco el número del volumen correspondiente.

2 Efectivamente, la expresión “punto de vista” y el término “perspectiva” están estrechamente unidos en la lengua española donde frecuentemente se emplean como sinónimos. En ambos casos se alude al “espectador”, el que mira u observa, figura por cierto muy recurrente en la obra de Ortega, (véase, por ejemplo, Ortega, 2004, II, 159ss). La quinta acepción del término “perspectiva” en el diccionario de la RAE alude a esta sinonimia: “punto de vista desde el cual se considera o se analiza un asunto”. También Ortega los emplea en muchas ocasiones como intercambiables (véase por ejemplo, Ortega, 2005, III, 611-616, 647; 2005, IV, 185; 2006, V, 690; 2009, IX, 600-606). Sin embargo, conviene llamar la atención de que la significación del término “perspectiva” es más polisémica. El origen del término (per-spectiva) significa “relativo a lo que se mira”, que a su vez se deriva de “perspicere”, mirar atentamente o a través de algo. Lo cual contiene ya un rasgo característico del vocablo introduciendo más explícitamente la dimensión regulativa, pues no se trata solo de visión sino de “visión penetrante”. A este respecto conviene no olvidar que de “perspectiva” deriva “perspicaz”, de vista penetrante, con agudeza, que alcanza mucho (dicho de una persona, que tiene este ingenio). Así también, la sexta acepción del DRAE incide en la dimensión axiológica e incluye de modo más explícito que la “perspectiva” se trata de una “visión más ajustada de la realidad”. Este es el significado de la expresión castellana “perder o ganar perspectiva”. Asimismo cuando el vocablo perspectiva va pospuesto de la preposición “en” alude a que algo se entiende como proyecto o con posibilidades para un futuro.

y negación de la vida, Ortega entiende más bien que el punto de vista aumenta la vida y dilata la realidad en torno nuestro. Es importante por lo tanto entender la doctrina del punto de vista en su vínculo con la vida, sin separarla de aquella. En un célebre pasaje de *Meditaciones del Quijote* (2004, I, 789), refiriéndose al sentido platónico originario del término, Ortega sostiene que en el fondo las “ideas” no son más que “puntos de vista”, “visiones” que dan mayor claridad, que como un nuevo órgano abre en nosotros una porción de mundo<sup>3</sup>.

Frente al “idealismo mucilaginoso y pueril” que es denunciado de modo muy elocuente en las primeras páginas de sus *Meditaciones del Quijote*, Ortega introduce de una manera decisiva el concepto de “perspectiva” para referirse a “el ser definitivo del mundo”, el cual no es por tanto ni alma ni materia, sino “perspectiva”<sup>4</sup>. Contra el egipcismo de los conceptos podríamos reivindicar la doctrina del punto de vista que se sabe en la localización y la pluralidad; no supone como “el espíritu provinciano que él está en el centro del orbe y juzga de todo como si su visión fuese central” (Ortega, 2005, III, 654). Por lo tanto, a diferencia de “[l]os egipcios [que] creían que el valle del Nilo era todo el mundo”, la doctrina orteguiana del punto de vista es una forma de superación de la momificación conceptual —ya denunciada por Nietzsche<sup>5</sup>.

Es muy interesante destacar que la doctrina orteguiana del punto de vista gira en torno al eje vertebrador de la circunstancia, concepto introducido por Ortega en sus *Meditaciones del Quijote* (Ortega, 2004, I, 754ss) y que será una constante a lo largo de toda su obra. Pues la circunstancia es el “paisaje” concreto de cada individuo, es decir, el entramado histórico y cultural, en el que el individuo ha de realizar su vida y llevar a cabo sus proyectos. A la luz del punto de vista, la realidad deja de ser “medio” para convertirse en “paisaje”. Y en tanto que paisaje posibilita y se abre a “infinitas perspectivas”. (Conviene advertir que no se trata aquí de una mala infinitud que acaba quedando indefinida y naufraga en las abstracciones del racionalismo o en las ensoñaciones del idealismo. Se trata más bien de una buena infinitud determinada por la situación y la localización espacio-temporal e histórico-cultural).

La doctrina del punto de vista, remite a la particular circunstancia, lo cual puede ser aplicado tanto a la “estructura psíquica de cada individuo” como también a “cada pueblo y cada

3 Años más tarde, en “Los aspectos y la cosa entera” (perteneciente al escrito póstumo de 1943 *Epílogo de la Filosofía*), volvería a abogar por volver a una versión más exacta del término “Idea” en relación a su sentido etimológico de “aspecto”: “conviene desalojar de la terminología filosófica el vocablo ‘idea’, palabra en último grado de degeneración y envilecimiento, puesto que ni en psicología significa ya nada preciso, auténtico, unívoco” (Ortega, 2009, IX, 604).

4 Veinte años después (1934), en su célebre “Prólogo para alemanes” a su obra *El tema de nuestro tiempo*, Ortega recordará este mismo pasaje: “La vida ‘no es ni materia ni es alma’, sino determinadísima ‘perspectiva’ espacio-temporal, lo contrario de todo utopismo y de todo ucronismo, la *species temporis* frente a la *species aeternitatis*” (IX, 152).

5 No puedo profundizar aquí en este punto pero creo que efectivamente la doctrina orteguiana del punto de vista comparte muchos aspectos decisivos con el perspectivismo nietzscheano y su crítica a la tradición racionalista. Véase por ejemplo el apartado “La razón en la filosofía” del *Crepúsculo de los ídolos* de Nietzsche. La propia noción de vida de Ortega es tomada de Nietzsche al que considera “sumo vidente” (Ortega, 2005, III, 605), porque no se trata de la vida en sentido adaptacionista darwiniano sino en un sentido ascendente y por lo tanto henchida de “valor” y “sentido”. Es la vida en perspectiva y sobre todo la perspectiva de la vida la que establece un claro paralelismo entre Ortega y Nietzsche en el marco de una “razón impura” (Conill, 2013a). Mas conviene recordar que Ortega deliberadamente tomó distancia de las lecturas relativistas nietzscheanas en su famoso “Prólogo para alemanes” al desmarcarse de la *Täuschung* y sostener la verdad como una “necesidad constitutiva del hombre” (IX, 148-149).

época”. En torno al eje vertebrador de la circunstancia, vemos que se puede hablar tanto del punto de vista individual (referido a un individuo particular) como del punto de vista cultural (referido a un pueblo y época). En ambos casos cabe decir lo mismo y es que la realidad no se impone mostrenca a las personas sino que siempre se haya mediada (inter-mediada) por la perspectiva, esto es, el peculiar y particular lugar desde el cual se interpreta y se comprende. Porque no hay que olvidar que “la perspectiva es uno de los componentes de la realidad” (2005, III, 613). En este pasaje creo que no hay lugar a dudas de que Ortega se está refiriendo al sentido etnográfico de cultura<sup>6</sup>, que es el que preferentemente nos interese en este artículo. Pues efectivamente la cultura en sentido etnográfico o etnológico constituye un punto de vista que expresa el “alma típica” de un pueblo o una época y que tiene un “perfil definido”. Un perfil que es *por definición* delimitado, es decir, que se expresa solo en la medida que es capaz de trazar sus propios límites. Por eso, la doctrina del punto de vista aplicada a las culturas (en sentido etnológico) remite a una necesaria localización y limitación del propio punto de vista para poder llegar a expresarse en su singularidad. Tanto es así que no es posible aproximarse a la realidad sino es concretándose y delimitándose, asumiendo que no se tiene la verdad entera.

La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de una forma determinada que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mayas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que 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, 2005, III, 613).

Acudiendo a *Las Atlántidas* (1924), una obra muy poco posterior a *El tema de nuestro tiempo* (1923), podemos esclarecer el vínculo inextricable que a juicio de Ortega se establece entre el descubrimiento etnológico de la pluralidad de culturas y la “ampliación del punto de vista”. De modo muy similar, Ortega compara y crea un paralelismo entre el cuerpo vivo como unidad de un organismo y la cultura en sentido etnológico. Y de nuevo su empeño es el de localizar las culturas (en plural) en el horizonte histórico. Porque es inoperante pretender aproximarse a las culturas desde el ideal ahistórico de una razón pura y absoluta. Hace

6 Destaca Javier San Martín que “la lectura del libro [*El tema de nuestro tiempo*] resulta tortuosa por el uso metonímico que se hace tanto de término ‘cultura’ como del término ‘vida’” (San Martín, 2013, 61). Estoy de acuerdo en que *El tema de nuestro tiempo* es un libro complejo, entre otras cosas por el uso de diferentes acepciones de cultura, tanto en sentido etnográfico como de “cultura superior”. A este respecto resulta incontestable la influencia de Nietzsche en su acepción de vida y la de Simmel en su acepción de Cultura superior (Cerezo, 1984, 55). Sin embargo, no creo yo que el texto haya envejecido. Al contrario, pienso que sigue siendo enormemente actual en buena parte de sus planteamientos, entre otras cosas por el empeño orteguiano de reconducir la cultura al servicio de la vida, desbaratando los esquematismos que tratan de oponer la Cultura (en mayúsculas) a la vida; que terminan por desvitalizar la Cultura y con ello una cultura (en minúsculas) incapaz de henchir y fecundar el destino, lastrada por cierta beatería.

falta una razón histórica y cultural que ponga de manifiesto la singularidad de cada uno de los puntos de vista, más aún, que ensanche y amplíe el horizonte de la historia, superando no solo el hispanocentrismo (que excluye a Europa) sino también el eurocentrismo (que excluye a otras culturas allende Europa)<sup>7</sup>. El reconocimiento de la pluralidad de culturas y el ascenso a la perspectiva intercultural se traduce en una superación del etnocentrismo y el ensanchamiento del círculo vital.

## 2. El holismo hermenéutico y la falsedad del “ningún lugar”

La herencia filosófica de Ortega y su identificación con alguna tradición sigue siendo hoy tema de litigio (Domingo, 2013). Indudablemente que hay un fecundo intercambio con tradiciones tan importantes como el neokantismo o la fenomenología, entre otras. Mas, desde mi punto de vista, es en diálogo con la hermenéutica filosófica donde encontramos un vínculo más estrecho y fecundo. Y ello ya desde su primera gran obra *Meditaciones del Quijote*, que a mi modo de ver daría pie a hablar de una “hermenéutica española desde 1914” (Gracia, 2016)<sup>8</sup>. Ha sido frecuente comparar los planteamientos de Ortega con otros autores de la tradición hermenéutica tales como Dilthey o Heidegger. Sin embargo, por lo que a mí respecta en este trabajo me interesa detenerme en la fecunda relación entre la doctrina orteguiana del punto de vista y autores como Hans-Georg Gadamer y, sobre todo, Charles Taylor<sup>9</sup>, en el marco de una hermenéutica intercultural<sup>10</sup>.

El primer elemento característico de la hermenéutica filosófica que conviene destacar es la visión holista frente a la atomista. Y este holismo cabe aplicarlo tanto a la dimensión biológica como a la dimensión biográfica o histórica. El todo es anterior a las partes y considerar las cosas de modo aislado es perder el punto de vista desde el que cobra su significación. La realidad está interconectada y el atomismo es incapaz de alumbrar las conexiones reticulares de la realidad así como el tejido social (Taylor, 1979; Gracia, 2011). El holismo hermenéutico no renuncia a la verdad sino que considera que no se puede hablar de verdad si no es a la luz de la perspectiva o desde un determinado punto de vista. Aislar los diversos enfoques o perspectivas, negar la validez relativa de aquellos en el entramado del todo, es un modo flagrante de pérdida de perspectiva.

7 “Ello es que en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantesca y enormemente el horizonte de la historia. Se ha ampliado tanto, que la vieja pupila europea, habituada a la circunferencia de su horizonte tradicional de que era ella centro, no acierta ahora a encajar en una única perspectiva los enormes territorios súbitamente añadidos” (Ortega, 2005, III, 766).

8 Me sumo a una serie de autores que han situado la filosofía de Ortega en la tradición de la hermenéutica filosófica, como por ejemplo y entre otros, Julián Marías, Pedro Cerezo, Jesús Conill o Tomás Domingo.

9 El legado de la filosofía de Gadamer en la obra de Charles Taylor puede verse en diversos escritos. Cf. Taylor, [1971] 1985, [1983] 1985 y muy especialmente en Taylor, 2002. En el caso de Taylor ese otro de la hermenéutica adquiere una significación genuinamente intercultural. “Whatever we might identify as a fundamental common human nature, the possible object of an ultimate experience-transcending science is always and everywhere mediated in human life through culture, self-understanding and language” (Taylor, 2002, 129).

10 En el caso de Charles Taylor he publicado numerosos trabajos donde expongo y desarrollo lo que entiendo que es una “hermenéutica intercultural”. Cf. Gracia, 2010b; Gracia, 2011. Más recientemente y aunque Gadamer no se refiere directamente al concepto de “interculturalidad” a la luz de las investigaciones de Jean Grondin y con una lectura divergente a la que hace Ram Adhar Mall desde la fenomenología he desarrollado las posibilidades de una hermenéutica intercultural desde la hermenéutica gadameriana. Cf. Gracia, 2017.

Frente a las pretensiones de la epistemología moderna, la hermenéutica incide en que no es posible un punto de vista “desde ningún lugar”. Si se quiere comprender la realidad no es posible despojarse de la perspectiva humana. En esto ha radicado el error del positivismo o cientificismo, en sostener que solo una perspectiva es la adecuada. Y frente a ella, ha argumentado poderosamente Ortega desde su perspectivismo, pues “la sola perspectiva falsa es la que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde ‘lugar ninguno’*” (Ortega, 2005, III, 614)<sup>11</sup>.

El perspectivismo hermenéutico es holista pero de un modo divergente a como lo es la filosofía de Hegel. Gadamer lo expone de modo muy explícito y brillante al distinguir su *Wirkungsgeschichte* (historia efectual o eficacia histórica) de la híbrida pretensión hegeliana de un saber absoluto. El holismo hermenéutico siempre tiene conciencia de la “situación hermenéutica”, pues “*ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*” y por lo tanto un saber situado y “una posición que limita sus posibilidades de ver. Al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*” (Gadamer, 1990, 307).

También Ortega años antes había denunciado el autoritarismo con el que Hegel llega a la historia pues no hay ánimo de aprender de la historia, sino de examinar si ésta se ha adecuado a la verdad descubierta por la filosofía (Ortega, 2005, V, 695ss.). El holismo hermenéutico se distancia diametralmente del absolutismo con el que la historia es pensada en la filosofía de la historia de Hegel.

El holismo hermenéutico en el pensamiento de Ortega queda muy claramente expuesto en su escrito póstumo “Los aspectos y la cosa entera” (perteneciente al *Epílogo de la filosofía*, de 1943). Su célebre ejemplo de la naranja viene a refrendar la apuesta por un perspectivismo holista. Pues la realidad nos obliga a movilizarnos, no nos deja pasivos sino que nos lleva a transitar de un “aspecto” a otro, de una “idea” a otra. El “aspecto” pertenece a la cosa, es un pedazo de la cosa. Pero no es solo de la cosa, porque no hay aspecto si alguien no mira. Es el mirar el que hace que en la cosa broten aspectos: “como ese mirar tiene en cada caso una índole peculiar –por lo pronto mira en cada caso *desde un punto de vista determinado*—, el ‘aspecto’ de la cosa es inseparable del vidente” (Ortega, 2009, IX, 602-603).

Es importante incidir en que para este holismo hermenéutico los seres humanos no somos ubicuos sino que adquirimos una visión limitada de la realidad, solo alcanzamos a ver “aspectos” de la realidad. De la realidad sólo tenemos un cierto número de puntos de vista que se van acumulando, articulando e integrando entre sí. Porque para el holismo hermenéutico no se trata de una yuxtaposición acumulativa de visiones, sino de ir articulando e integrando adecuadamente dichas visiones en el todo, en el con-junto. Saber si una idea es verdadera implica no solo confirmar la autenticidad de un aspecto sino su integración con el resto de aspectos de la realidad. Habida cuenta del lugar que ocupa en el conjunto y de que la realidad no existe fragmentada, el punto de vista se convierte con ello en perspectiva.

---

11 También Charles Taylor ha denunciado las pretensiones de la epistemología moderna citando a Nagel: “El intento se hace para ver el mundo no desde un lugar dentro de él, ni desde un punto ventajoso de un especial tipo de vida o de conciencia, sino desde ninguna parte en particular ni tampoco desde forma de vida en particular alguna” (Taylor, [1991] 1997, 97). Aunque Taylor alude a Heidegger y a Wittgenstein para denunciar la “ontologización de esta perspectiva desvinculada”, la superación de esta forma de racionalismo que desvincula la mente del mundo se encuentra ya, a mi modo de ver, de modo paradigmático en la “doctrina del punto de vista” de Ortega.

Pertenece a la realidad tener “aspecto”, “respeto” y, en general “perspectiva”, ya que pertenece a la realidad que el hombre esté ante ella y la vea. [...] Pues bien, la mayor parte de nuestras “ideas verdaderas” no representan sino sólo uno de los componentes de la cosa que en aquel momento nuestra mente halla, ve y aprehende —por tanto, un mero “aspecto” parcial, arrancado a la cosa, *abstracto*, aunque “real” en el primer sentido del término. Esta es la causa más frecuente de nuestros errores porque nos lleva a creer que asegurarnos de si una idea es verdad se reduce a confirmar ese único carácter “real” de la idea que es enunciar un “auténtico aspecto” —a no buscar su integración confrontando la idea no solo con el “aspecto” que ella enuncia, sino con el decisivo carácter de la realidad que es “ser entera” y, por lo mismo, tener siempre “más aspectos” (Ortega, 2009, IX, 604-606).

Incluso el concepto mismo de humanidad pensado desde el holismo hermenéutico queda libre de los posibles cargos de hueria abstracción, pues lo que importa no es la elevación a concepto de una definición vacía de humanidad, sino la apuesta en concreto por cada individuo con su cultura. Pues cada uno de ellos son indispensables e insustituibles para entender “lo humano”. Ortega insta a articular las diversas perspectivas en una suerte de “generosa colaboración espiritual”. No para acabar anulando cada una de las perspectivas sino más bien en una forma de contagio para que cada cual sea fiel a su perspectiva. En efecto en esta colaboración que contribuya a la comprensión del todo, es en lo que cabe situar la verdad de la perspectiva, que es la verdad de lo humano.

“Solo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano” —dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles (Ortega, 2004, II, 163).

### 3. La verdad de la perspectiva y el horizonte intercultural

Pero el holismo hermenéutico no solo habilita al reconocimiento de la pluralidad de culturas mediante el “principio de los ‘ámbitos o círculos culturales’” (Ortega, 2005, III, 750ss.). Es clave entender la “circularidad” de cada cultura en los términos de la doctrina del punto de vista. Es decir, reconociendo, a su vez, el vínculo inextricable con el resto de círculos culturales, al menos reconociendo que el acceso desde ellos solo conduce a una porción de la verdad y no a la verdad entera; ni a la verdad entera, ni tampoco a ninguna verdad. Resulta decisivo no perder de vista la verdad, esto es, la verdad de la perspectiva; que todo punto de vista comporta algo de verdad. Y es el holismo el que consigue poner cada parte en su relación con el todo y en esta inter-relación entender mejor la verdad y ganar una mayor perspectiva. Hay que superar la tendencia que conduce al relativismo cultural y a la comprensión de las culturas como si fueran círculos estancos y cerrados independientes entre sí.

El perspectivismo de Ortega se distancia también del relativismo precisamente porque este último renuncia a la verdad y considera que todas las afirmaciones son igualmente

relativistas (no es un problema de “relatividad” sino de “relativismo”)<sup>12</sup>. Pero no es posible considerar el grado de verdad o falsedad de cada una de ellas. Y sin embargo –como sostiene Ortega– el relativismo no puede tomarse a sí mismo en serio y termina siendo una “teoría suicida”. “La fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana” (Ortega, 2005, III, 573). El relativismo elimina la dimensión de la perspectiva de la realidad, porque considera cada cultura como un universo cerrado y por lo tanto separado del resto. Mientras que el perspectivismo considera que “una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar” (Ortega, 2005, III, 646).

El holismo sostiene una verdad que es fundamental, a saber, la localización de todo punto de vista. Lo cual es muy distinto a pensar que es posible localizar y postular un lugar desde el que se pueda acceder a un punto de vista del todo (algo así como una omnisciencia divina concebida fuera de la vida humana<sup>13</sup>). Por el contrario, el holismo hermenéutico sostiene que todo punto de vista se halla situado y es desde su particular lugar que se abre (*erschliessen*, en la terminología de Gadamer) y se aprecia (*ansehen*) un nuevo horizonte y una nueva y única perspectiva de visión. No es posible escapar del área de visión humana, no es posible hablar de un punto de vista “desde ninguna parte”, absoluto, “suelto” de toda realidad vivida y pensada.

Toda deslocalización del punto de vista es una forma de dis-localación, porque solo en el entramado concreto de la realidad vivida, en la que se vive y desde la que se piensa, es posible articular con sentido y autenticidad la propia visión del mundo. El racionalismo inauténtico y negador de la vida ha creado una concepción de cultura vacía y mucilaginoso; exclusivista y estática; ha momificado en conceptos abstractos la cultura como si de productos acabados se tratara, anulando el punto de vista desde el que cobra su sentido y valor. A mi modo de ver, esta deslocalización del punto de vista es el peligro positivista de la ciencia que pretende situarse “desde ninguna parte”, que radica en que cuanto más pensamos que hemos neutralizado nuestra visión del mundo, más funciona inconscientemente y con efectos etnocéntricos.

La verdad de la perspectiva se pone de manifiesto de modo muy elocuente en el caso de la comprensión intercultural. Como en diversos lugares expone Charles Taylor el problema de algunos enfoques que se presentan como científicos (según el modelo de las ciencias naturales) es que eliminan la dimensión del punto de vista de los agentes. Además del con-sabido etnocentrismo, se proyecta una realidad que anula el punto de vista de los agentes, del que no pueden prescindir las ciencias humanas si lo que buscan es una comprensión adecuada del fenómeno humano, social, histórico y cultural (Taylor, [1971]<sup>14</sup> 1985). Es

12 Es conocida la defensa por parte de Ortega de la teoría de la relatividad de Einstein, precisamente en los apéndices de *El tema de nuestro tiempo*, en el que había dedicado el tercer capítulo a criticar el “relativismo”. Cf. Ortega, 2005, III, 642 ss.

13 Frente a esta concepción humanamente alejada de la omnisciencia divina, es ciertamente muy elocuente la belleza con la que Ortega expresa la visión divina bajo la égida de su doctrina del punto de vista: “Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad!” (Ortega, 2005, III, 616).

14 Entre corchetes indico la fecha de la versión original del artículo.

el problema de las pretensiones de una ciencia libre de valor (*wertfrei*) que no tiene en consideración “la manera como la comprensión da forma a la práctica, la perturba o la facilita” (Taylor, [1983] 1985: 116)<sup>15</sup>.

Frente a la ciencia libre de valor Taylor propone que “una explicación adecuada de la acción humana debe hacer que los agentes sean más comprensibles”, es decir, “tomar a los sujetos como agentes de autodefinición, cuya comprensión da forma a su práctica”. Pues “tenemos que explicarlos como agentes y no podemos hacerlo a menos que los entendamos, esto es, que captemos la comprensión de sí mismos” (Taylor, [1983] 1985: 117).

Pero conviene no olvidar el otro lado de la cuestión y es que “comprender a alguien no puede significar simplemente adoptar su punto de vista” (Taylor [1983] 1985: 118). Efectivamente, partir de las comprensiones y definiciones que de sí mismo tienen los agentes no quiere decir que no se puedan corregir, es decir, que hayamos de comprender a los agentes en sus auto-interpretaciones como “no equivocados”. Esta es la “tesis de la incorregibilidad” que Taylor denuncia en diversos lugares, por ejemplo, en su crítica al relativismo de Peter Winch. El relativismo incorregible hace vano cualquier intento por examinar y descubrir la verdad del asunto y conduce la doctrina del punto de vista al borde del precipicio relativista, donde nada se le puede criticar al agente y donde se pierde toda perspectiva. Porque no se trata de hacer añicos la doctrina del punto de vista a la manera relativista del “todo vale y vale por igual”, lo cual supone una ceguera, sino de descubrir la verdad de la perspectiva, que más bien dice que lo que vale, lo vale desde donde lo vale y en el marco de un horizonte concreto. Un horizonte que como vamos a ver en virtud de la comprensión intercultural siempre puede ampliarse.

La verdad de la perspectiva en el marco de la hermenéutica intercultural incide en que el punto de vista es relativo a cada horizonte cultural pero no queda recluso y prisionero en dicho horizonte cultural sino que se cobra una mayor visión de dicho punto de vista en el entramado de otros puntos de vista. Cuando se adquiere ese prisma estereoscópico es cuando se alcanza a comprender mejor el punto de vista inicial y la verdad que en él yacía. Tanto el subjetivismo como el relativismo cultural, pero también el cientificismo o el positivismo pierden de vista la perspectiva, son cortos de miras, adolecen de la miopía de desconectar los puntos de vista del tipo de comprensión humana pluriforme y perspectivista.

En el pasaje de *Las Atlántidas* Ortega alude tanto a Spengler como a los ámbitos culturales de Frobenius, y se distancia de ellos, toma perspectiva, precisamente debido al “relativismo extemporáneo” que aquellos practicaron. El modo hermético y absoluto de considerar la cultura es deficiente y solo es posible superar las limitaciones en la medida en que se alcance el punto de vista histórico capaz de comprender y ver cada una de las épocas en su singular figura y fisonomía. Se trata de neutralizar el “espíritu evolucionista” que busca a toda costa la continuidad entre los fenómenos y evitar asimilar las otras formas de vida a la nuestra. Sólo a la luz de este nuevo sentido histórico, esto es, sólo desde la razón histórica y cultural es posible dejar de ver a los otros pueblos como “salvajes”. Se trata de abogar por una lectura profunda, estereoscópica y no plana de sus propias culturas. Es precisamente ese punto de vista histórico el que humaniza al hombre y lo reconoce en su condición de ser cultural,

15 A juicio de Taylor este es el caso paradigmático de la teoría de Edward Evans-Pritchard en el célebre caso de la comprensión de los rituales de la magia en la tribu Azande. En las antípodas relativistas encontraríamos a Peter Winch. Pero entre el planteamiento etnocentrista de Evans-Pritchard y el relativista de Peter Winch, Taylor propone el de una hermenéutica intercultural (Gracia, 2011, 182-254).

a diferencia del mundo plano del recién nacido que no sabe de distancias ni de profundidad; el sentido histórico introduce a la persona en la mirada cóncava de la perspectiva cultural.

El recién nacido no sabe de distancias: su mundo es un plano pegado a sus ojos. Necesita de un aprendizaje de la acomodación ocular para ir situando los objetos en perspectiva. Al cabo de él, el plano del mundo se hace cóncavo y adquiere profundidad (Ortega, 2005, III, 767).

Para evitar tanto el peligro relativista como el peligro cientificista, el horizonte histórico y cultural ensanchado desde el punto de vista intercultural consiste precisamente en el adecuado reconocimiento de las diferencias; en dejar ser a los otros en su singular diferencia, en desencasillarlos y evitar proyectar sus propios esquemas culturales sobre los otros. Ortega lo expresa diciendo que “el historiador necesita justamente elevarse sobre lo que constituye el almacén mismo de su existencia, necesita trasponer el horizonte de su propia vida, desvalorar las convicciones y tendencias más radicales de su espíritu” (Ortega, 2005, III, 767).

En términos muy similares se expresará Charles Taylor al afirmar que “la comprensión del otro cambia la autocomprensión y en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura” (Taylor, 1997, 203). El reto hermenéutico de comprender al otro correctamente radica en ser capaz de relativizar algunas características de nuestra propia autocomprensión. La fusión de horizontes gadameriana, tal y como es presentada por Taylor, presenta una fecunda aplicación a las cuestiones del reconocimiento de las diferencias culturales y la perspectiva intercultural.

La “conciencia de la historia efectual” y el principio de la eficacia histórica brillantemente expuestos por Gadamer en *Verdad y método* giran precisamente en torno a la significación del concepto de “horizonte”, que “no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él” (Gadamer, 1990, 250). Pues “horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto [...] El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficientemente y que en consecuencia sobrevalora lo que le cae más cerca” (Gadamer, 1990, 307). A la luz de la “elaboración de la situación hermenéutica” el propósito es “abrirse a nuevos horizontes”, esto es, “ganar en cada caso el horizonte histórico”. Lo cual implica “la obtención del horizonte correcto de la pregunta [*des rechten Fragehorizontes*] para las cuestiones que se nos plantean de cara a la tradición”. De modo singular para Gadamer la “tradición” (*Überlieferung*) ocupará un lugar preeminente para llevar a cabo la “experiencia hermenéutica”. El concepto de horizonte histórico remite a la tradición y la hermenéutica se expresa principalmente en esa desplazarse históricamente para evitar los malentendidos.

Como el concepto de horizonte gadameriano, también el concepto de “perspectiva” de Ortega incide en ese “desplazarse al paso de quien se mueve”. Porque de lo que se trata no es de acumular puntos de vistas en términos cuantitativos, pues bien podría ser que todos estos fueran cerrados e ignorantes del lugar que ocupan respecto al resto, en el conjunto. Más bien la clave de la diversidad de los puntos de vista está en la ganancia de perspectiva y ello solo se consigue conectando unos puntos de vista con otros, reconociendo el lugar desde el que mira cada uno, su lugar dentro del conjunto y alcanzando una visión más completa. La verdad de la perspectiva no tiene tanto que ver con la multiplicidad cuantitativa cuanto

con la interconexión entre los diferentes puntos de vista. Podríamos decir que se trata de una visión de con-junto que crea puentes, “fusiona horizontes”, genera contrastes y es capaz de ver en relieve (*Abhebung*). Existe un paralelismo innegable entre la perspectiva orteguiana y el horizonte gadameriano y ambos son especialmente fecundos para enfocar las culturas (en plural) desde un enfoque hermenéutico que aspira a una comprensión intercultural.<sup>16</sup>

Con todo, conviene destacar que uno de los rasgos más característicos de la doctrina del punto de vista de Ortega no es tanto mirar al pasado, a la tradición ya hecha como apuntar al futuro, entender que la cultura no es un producto sino algo que hay que hacer, un auténtico quehacer. A mi juicio, esto le da a Ortega una cierta ventaja respecto a Gadamer para repensar sus escritos en términos interculturales, porque el objetivo no es tanto comprender a los clásicos de la antigüedad como fecundar el propio futuro, “abriendo España a Europa” (y al resto del mundo). La cultura no es vista como un objeto sino siempre vinculada con el sujeto, es decir, con la perspectiva del sujeto. A Ortega la experiencia hermenéutica de tender hacia lo otro de sí, de procurar entender las diversas formas de vida, siempre apunta a la capacidad de cada uno de los individuos de fecundar su propio futuro. Esta capacidad para superar las parcialidades de puntos de vista particulares y autocentradas es lo que se consigue con perspicacia intercultural.

#### 4. Perspicacia intercultural como superación de la “beatería de la cultura”

En la raíz misma del término “perspectiva” late el de “perspicacia”. Si anteriormente hemos diferenciado el perspectivismo del subjetivismo y del relativismo que se pretenden incorregibles es precisamente por esa verdad que yace en el concepto mismo de perspectiva y que le confiere un eminente carácter normativo a la perspectiva. En virtud de ella se alcanza una mayor agudeza y penetración, pero también es posible ver con mayor claridad, es decir, de modo más “perspicuo”. Dicha claridad, agudeza y penetración del entendimiento se alcanza cuando se consigue establecer la conexión entre los diversos puntos de vista. Aplicado al ámbito de la hermenéutica intercultural, podríamos referirnos a la perspicacia y perspicuidad intercultural.

El perspectivismo orteguiano es radicalmente intercultural. Lo es porque combate un concepto de cultura aislado, exclusivista, estático y también “extático”. En su lugar propone el intercambio plural y fecundo de los diversos y heterogéneos puntos de vista culturales. Y lo hace a sabiendas de que no se puede renunciar a la verdad (y menos aún a la vida). Si bien una verdad situada en el contexto, radicada en la propia matriz cultural, pero que de ningún modo conviene confundir con el relativismo. El prefijo “inter-” de la interculturalidad es el casco de la proa de toda cultura que se sabe en la singladura de la vida y que aspira a superar los antagonismos de los exclusivismos estableciendo puentes y contrastes perspi-

16 Por ejemplo, en *Meditaciones del Quijote* es muy significativa la crítica de Ortega por el “grave defecto” de “falta de perspectiva” y “falta de experiencia de lo profundo” a los autores de la Restauración como Menéndez Pelayo o Valera por su visión miope y plana de España, negando su conexión y alimentando el rechazo respecto de Europa: “De buena fe esos hombres aplaudieron la mediocridad porque no tuvieron la experiencia de lo profundo” (Ortega, 2004, I, 772). “Como este es el caso de España, tiene que parecernos perverso un patriotismo sin perspectiva, sin jerarquías, que acepta como español cuanto ha tenido a bien producirse en nuestras tierras, confundiendo las más ineptas generaciones con lo que es a España esencial” (Ortega, 2004, I, 793).

caces. A esa verdad de la vida es a la que renuncian aquellos que consideran la cultura de modo estático y extático, como si la cultura fuera algo que haya que conservar en formol.

Frente a este rancio culturalismo, una fecunda comprensión intercultural consiste, a juicio de Charles Taylor, en generar un “lenguaje de contrastes perspicaces” (*language of perspicuous contrasts*). Para lo cual hay que comenzar por tomar en serio las autodefiniciones de los propios agentes de dicha cultura, pero no para considerarlas de modo definitivo, sino para cuestionar su lenguaje de la autocomprensión. Solo que para hacerlo también nosotros hemos de cuestionar el nuestro. Generar un nuevo contraste es precisamente re-definir las diferencias y contrastes de modo “relevante”, es decir, descubrir el “relieve” de los significados en toda la significación que cobra para las formas de vida de los propios agentes. (Taylor, [1983] 1985, 125).

Conviene destacar que la perspicacia de la hermenéutica intercultural a la que apunta Charles Taylor introduce un potencial crítico extraordinario porque la comprensión es inseparable de la crítica y ésta, a su vez, también de la autocrítica. Esta crítica no es de ningún modo la objetividad espuria del modelo explicativo de las ciencias naturales, sino la propia de la intersubjetividad (humana), que se expresa como interculturalidad (siempre de nuevo el “inter-” del holismo hermenéutico) y que amplía nuestro lenguaje de las posibilidades de lo humano, generando nuevos contrastes y redefiniendo los significados de ciertas formas de vida. Creo que esta perspicacia intercultural es la que permite superar lo que Ortega de modo muy elocuente llama “beatería de la cultura”.

Ortega expresa la falta de crítica y autocrítica con la elocuente expresión “beatería de la cultura”, que emplea en diversos lugares de su obra para expresar una negación de la vida que no solo estuvo presente en cierta actitud medieval sino también en el idealismo y en el positivismo moderno (Ortega, 2005, III, 599). Esta forma de beatería cultural recibe también el nombre de culturalismo en la medida que anula y desintegra la cultura del proceso íntegro de la vitalidad. Pero también porque la cultura se convierte en algo estático, que existe por y para sí misma, con independencia de la vida y en algunas ocasiones contra la vida y sus humanos vivientes; contra aquel capaz de tomar el pulso a la vida y proyectarse hacia al futuro. La beatería es una especie de embriaguez negadora de la vida y, sobre todo, incapaz de cuestionar críticamente los productos culturales. La cultura se toma como algo completamente acabado, per-fecto. Los síntomas de la beatería cultural son siempre los mismos: “tendencia al deliquio y al aspaviento, postura de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico infiel, privado de la gracia suficiente” (Ortega, 2009, IX, 133).

Por ejemplo, en el “Prólogo para alemanes”, Ortega sostiene que para entender, por fin, a Grecia y superar el helenismo de Werner Jaeger y sus discípulos, el cual impide enfocar adecuadamente la relación entre los antiguos y Europa, “lo más urgente es alejarla de nosotros, subrayar su exotismo y declarar su enorme limitación”. De nuevo, por lo tanto, la de-limitación de un contexto, la lógica del contraste. Este pasaje constituye una llamada de atención a cierta hermenéutica filológica que ha tendido a generar cierta beatería irreflexiva y acrítica de los clásicos. Frente a esta tendencia, la hermenéutica intercultural recalca en la dimensión crítica de toda comprensión, destacando las limitaciones de cada horizonte cultural y siempre reorientándolo en términos del imperativo de la vida humana en su doble faz, como vivencia y como convivencia.

La “beatería de la cultura” ha sustraído a las gentes de sus contextos vitales, que son los compromisos fundamentales con sus circunstancias y sus circunstancias. El intercambio

fecundo está a la base de todo punto de vista que se concreta y contextualiza, que se sabe en su juicio y vital eficacia. Cuando la cultura se aleja de las necesidades vitales de las personas es cuando comienza a pervertirse, extasiarse y convertirse en un fetiche que fácilmente se vuelve contra las personas. Aunque Ortega emplea preferentemente la expresión “beatería de la cultura” para incidir en el antivitalismo de la tradición occidental. Sin embargo, yo creo que en el plano de la cultura en sentido etnográfico también se podrían detectar formas corruptas de observancia cultural que se basan también en el fanatismo de formas de pensar divinizadoras de las propias tradiciones y/o la demonización del resto de tradiciones. De hecho a menudo ambas formas se encuentran estrechamente conectadas.

La propia biografía de Ortega expuesta en el citado “Prólogo para alemanes” es un claro ejemplo de cómo superar la beatería de la cultura y aproximarse a las culturas para enriquecer la propia tradición. Es esta perspicacia de la perspectiva intercultural la que la filosofía de Ortega invita a practicar. Solo desde esta perspectiva intercultural es posible —como el propio Ortega lleva a cabo en su época— un rebasamiento de los estereotipos de la cultura alemana caracterizada como “nieblas germánicas” y un auténtico diálogo con la cultura y pensamiento alemanes. El resultado es de sobra conocido, uno de los pensamientos más fecundos de nuestra tradición española de siempre y de innegable talla universal. No fue negando la tradición alemana (ni la francesa, ni la inglesa, ni la griega, ni la romana...), sino incorporándolas (“devorándolas” como buen “verdábora”), articulándolas y sin renunciar a la misión de pensar España con hondura y radicalidad.

## **5. Conclusiones**

La filosofía de José Ortega y Gasset ofrece una matriz extraordinariamente fecunda para desarrollar la perspectiva intercultural. Su perspectivismo constituye una clave fundamental para la hermenéutica intercultural porque introduce la pluralidad de puntos de vista de la cultura sin renunciar a la verdad. En esto radica la perspectiva intercultural, en entender la diversidad de puntos de vista culturales no en términos excluyentes sino en conexión. Esto significa el holismo hermenéutico, que cada punto de vista está situado y localizado en un horizonte determinado. Sin alusión a este contexto se pierde de vista el punto de vista. Y esto es lo que ocurre con el etnocentrismo que pierde de vista el resto de puntos de vista y al hacerlo pierde la perspectiva intercultural.

También el relativismo es deficiente a la luz de la perspectiva intercultural, porque pierde de vista la realidad entera, atomiza los puntos de vista en círculos cerrados y acaba renunciando a la verdad del asunto. La perspectiva intercultural destaca la diversidad de aspectos siempre en relación al conjunto y teniendo en cuenta el carácter “móvil” de la comprensión; se sabe en un horizonte móvil, reconoce que las culturas no son compartimentos cerrados y estancos. Pero además, está dispuesta a reconocer las limitaciones y de-limitaciones del propio punto de vista y de otros; de unos respecto de otros.

Frente a toda beatería de la cultura, la perspectiva intercultural está dispuesta a desencasillar a los otros y a estimular el entendimiento entre los culturalmente diferentes aunque ello vaya acompañado de crítica y autocrítica. Pues el entendimiento intercultural desde la perspectiva hermenéutica no se traduce en una actitud condescendiente y menos si cabe de indiferencia hacia el extranjero. Al contrario, el entendimiento al que insta la perspectiva

intercultural supone una auténtica fusión de horizontes en el entramado de la vida (en su doble faz de vivencia y convivencia). Pues a la luz de la crítica de Ortega al culturalismo podemos afirmar que no es la vida para la cultura sino la cultura para la vida humana, para que las personas desarrollen plena y auténticamente su vida.

## Referencias

- Cerezo, Pedro (1984), *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona: Ariel.
- Cerezo, Pedro (2011), José Ortega y Gasset y la razón práctica, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Conill, Jesús (2013a), “Mörgerrote der unreinen Vernunft. Nietzsche bei Ortega y Gasset”, *Nietzsche-Studien*, Volumen 42, Issue 1, pp. 330-342, DOI: <https://doi.org/10.1515/niet.2013.42.1.330>.
- Conill, Jesús (2013b), “Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana”, en Javier Zamora (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, pp. 207-230.
- Domingo, Tomás (2013), “Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo”, en Javier Zamora (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, pp. 331-354.
- Gracia, Javier (2010b), “La interculturalidad en el quicio de la hermenéutica filosófica”. *Recerca no10*, 2010, pp. 101-120.
- Gracia, Javier (2011), *Antropología filosófica en Charles Taylor. Perfil hermenéutico del ser humano*, Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Gracia, Javier (2016), “El escorzo orteguiano y la *Abhebung* gadameriana. Hacia una hermenéutica española desde 1914”, en Hugo Aznar, Elviar Alonso y Manuel Menéndez (eds.) *La Generación del 14. España ante su modernidad inacabada*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Gracia, Javier (2017), “Autosuperación hermenéutica de la cultura en la interculturalidad. Hacia una lectura intercultural de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer”. *Ideas y Valores*, 66 (164), 265-280.
- Gracia, Javier (2018), *El desafío ético de la educación*. Madrid, Dykinson.
- Ortega y Gasset, José (2004-2010). *Obras completas*. Madrid, Fundación José Ortega y Gasset/Taurus. (Diez volúmenes, I-X).
- San Martín, Javier (2013), “La recepción de su filosofía en torno a El tema de nuestro tiempo”, en Javier Zamora (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, pp. 47-68.
- Taylor, Charles ([1971] 1985), “Interpretation and the sciences of man”, *Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 15-57.
- Taylor, Charles (1979), “Atomism”, en Alkis Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom*, Toronto: University of Toronto Press, pp. 39-61.
- Taylor, Charles ([1983] 1985), “Understanding and ethnocentrism”, *Philosophy and the Human Science. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press. pp. 116-133.
- Taylor, Charles ([1991] 1997), “*Lichtung* o *Lebensform*: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein”. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 91-114.
- Taylor, Charles (2002), “Gadamer on the Human Science”, en R. J. Dostal (ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press.