



CRISIS AND HISTORICAL REASON IN SPANISH PHILOSOPHY ACCORDING TO GIUSEPPE CACCIATORE

Resumen

El presente artículo analiza los conceptos de crisis y de razón histórica en la filosofía española a partir del último libro de Giuseppe Cacciatore. El análisis de los conceptos se lleva a cabo de la mano del análisis del lenguaje, situado en el discurso, haciendo particular referencia a: 1) la “llaneza” de la escritura cervantina; 2) el empleo de metáforas y metonimias y el recurso a la ironía en la obra orteguiana; 3) la terminologización de palabras como ‘circunstancia’, ‘pupila’, ‘naufragio’, ‘ruina’ en la elaboración de un vocabulario de la crisis; 4) los calcos léxicos, como ‘vivencia’ y ‘futurición’, que darían lugar a una postura alternativa a la fenomenología y al neokantismo; 5) la dimensión ontológica de la comunicación. El objetivo es mostrar que la díada particular-universal puede asumirse como hilo rojo de las reflexiones de Cacciatore sobre momentos cruciales de la filosofía española a partir de la revalorización del lenguaje poético y con vistas a la terminologización de la crisis como “trascendental”.

Palabras clave

Filosofía española, metáfora, ironía, lenguaje poético, crisis.

Abstract

This article analyses the concepts of crisis and historical reason in Spanish philosophy on the basis of the latest book by Giuseppe Cacciatore. The analysis of the concepts is carried out through the analysis of language, situated in discourse, with particular reference to: 1) the “plainness” of Cervantes’ writing; 2) the use of metaphors and metonymies and the recourse to irony in Ortega’s work; 3) the terminologisation of words such as ‘circumstance’, ‘pupil’, ‘shipwreck’, ‘ruin’ in the elaboration of a vocabulary of crisis; 4) lexical calques, such as ‘vivencia’ and ‘futurición’, which would give rise to an alternative position to phenomenology and neo-Kantianism; 5) the ontological dimension of communication. The aim is to show that the particular-universal dyad can be assumed as the red thread of Cacciatore’s reflections on crucial moments in Spanish philosophy based on the reevaluation of poetic language in order to terminologise the crisis as “transcendental”.

Keywords

Spanish philosophy, metaphor, irony, poetic language, crisis.

* * *

Referencia: Mollo, M. L. (2023). Crisis y razón histórica en la filosofía española según Giuseppe Cacciatore. *Cultura Latinoamericana*, 37 (1), pp. 22-40 DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.202337.1.2>

El presente artículo es resultado de un proceso de investigación desarrollado en la Universidad de Calabria.

Fecha de recepción: 30 de mayo de 2023; fecha de aceptación: 30 de junio de 2023.

CRISIS Y RAZÓN HISTÓRICA EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA SEGÚN GIUSEPPE CACCIATORE

Maria Lida Mollo

Università della Calabria

ORCID: 0000-0001-9086-9567

marialida.mollo@unical.it

DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.202337.1.2>

A sabiendas de que el ojo no sirve solo para mirar, sino también para llorar; y con la amarga carga del dilema que plantea el duelo, “el que deja al otro ser otro, en su abandono, y por lo tanto no se preocupa de él y en definitiva no lo ama; y el otro duelo, que devora al otro, lo asimila en su propia carne y sangre, pero precisamente de tal manera que sobre todo aquí del otro ya no hay nada” (Ferraris, 1992, p. 15), intentaré retomar el epílogo que acabo de escribir para el último libro de Giuseppe Cacciatore titulado *Crisis y razón histórica en la filosofía española*.

Un epílogo que había decidido no escribir, hasta que el autor del libro no cambió, como de costumbre, mis planes. La decisión primera que, ahora que todo ha cambiado, se ha vuelto pretérita, había sido impulsada por unas cuantas motivaciones: 1) la proyectada introducción de José Manuel Sevilla sería más que suficiente; 2) al concepto de “crisis” en Giuseppe Cacciatore ya había dedicado un ensayo (Mollo, 2014) y, como solía decir mi maestro, *il troppo storpia*; y 3) no quería hacerlo esperar más, porque lo había hecho esperar demasiado. No tanto como para que no lograra ver el borrador del libro, eso sí, falto de introducción y de epílogo. Lo cual para mí significa no poder contar con su cuidadosa revisión; con sus anotaciones al margen, escritas en lápiz, en grafía pequeña pero perfectamente inteligible; con sus puntos interrogativos, que siempre pretendían la explicitación de las fuentes, y con los exclamativos con los que expresaba impaciencia o enojo, el que le provocaban, por ejemplo, los demasiados neologismos zubirianos.

Con toda esta falta, intentaré sin embargo detener la mirada en el concepto de crisis y de razón histórica tomando, como punto de partida,



una díada conceptual presente en prácticamente todo lo escrito y pensado por Giuseppe Cacciatore, a saber, la tensión particular-universal que, a manera de hilo rojo, recorre también los ensayos contenidos en este último libro español. Una tensión que, por un lado, es prueba y testimonio del compromiso de un pensador riguroso y que, por otro, trae consigo todo un caudal de formas y figuras constantes en las articulaciones discursivas de textos en buena parte dedicados a la imaginación y a la fantasía. Donde estas últimas funcionan tanto de tema como de órgano cognoscitivo del tema de los temas, no solo de su autor Dilthey, pan cotidiano junto con Vico, como gustaba de decir, sino de su propia labor filosófica. Y es que la versión originalísima que Cacciatore ofrece del historicismo crítico-problemático gira siempre, con un movimiento circular, en torno al concepto de vida. Desde aquí, desde el punto cero del pensamiento que es ante todo una actitud, un acto de presencia y un punto de vista consciente del límite de perspectiva, se entiende la atención dedicada a las metáforas y a las metonimias orteguianas y zambranianas, al género del ensayo y a la meditación como estilo de pensamiento. Pero también se entiende el interés por la modulación gaussiana de la “filosofía de la filosofía” de marca diltheyana, que conlleva la crítica de toda filosofía sistemática y la adopción, en la estela de Ortega, de un estilo filosófico problemático, entre decepción y obstinación: “es el incesante oscilar entre el significado universal de las preguntas filosóficas (propias de la filosofía de la filosofía) y los contextos históricos de los que surgen las múltiples respuestas a esas preguntas lo que genera una dialéctica siempre abierta entre una actitud de decepción hacia la filosofía y una decisión de obstinación en ella” (Cacciatore, en prensa).

Me atrevería a ir más allá, afirmando que el perspectivismo, tenaz objeto de reflexión por parte de Cacciatore, toma cuerpo en su estilo de escritura. Me refiero con esto al cuidado del decir, a la *concinnitas* de las construcciones sintácticas, largas y equilibradas, en las que los marcadores del discurso ordenadores de la información —“por un lado, por otro”— no solo facilitan la traducción de los textos de Cacciatore a otras lenguas, en este caso al español, sino que sustentan un pensamiento pluralista y antidogmático, que siempre pone en juego la otra cara de la moneda: “perspectivismo gnoseológico y pluralismo ético”, según su santo y seña.

La ya mencionada arquitectura del texto, con sus correspondencias simétricas y paralelismos, se conjuga con el gusto por la palabra, en su corporalidad icónica, en su verdad sonora y significante; y al respecto valga de ejemplo la frecuencia de aparición del adjetivo “icástico” referido a las expresiones que funcionan de aliciente para la reflexión. Cabe destacar que la sensibilidad a la superficie de iconicidad de la palabra



va de la mano del interés por la estratificación semántica, más que por la etimología, tal y como lo evidencian las consultas lexicográficas, con particular atención al orden de las acepciones de los lemas ‘ingenio’ y ‘meditación’.

Retomando el hilo de la reflexión de Cacciatore, a la luz de la díada particular-universal, ha llegado ahora el momento de entrar en el primer capítulo del libro postrero, ahí donde se expone la extraordinaria tesis filosófica de Vico, uno de sus *auttori*, como ya se ha dicho, a saber, “la construcción consciente de una teoría de la historia que en la medida en que atribuye a la fantasía y al pensamiento mítico la facultad de activar procedimientos de formalización conceptual, es capaz de mantener el equilibrio, delicado y necesario, entre la metafísica de los principios y la insoslayable empiricidad del mundo humano” (Cacciatore, en prensa). Y aún más explícitamente, al señalar la afinidad entre Cervantes y Vico, en aras de la afirmación de la función mediadora desempeñada por lo verosímil: “Tanto Cervantes como Vico toman el derrotero que Aristóteles había señalado en la *Poética*, donde se afirmaba el principio revolucionario de que la poesía era mucho más filosófica que la misma historia, ya que mientras que la primera mira las cosas desde el punto de vista de lo universal, la segunda las considera a partir de lo particular” (Cacciatore, en prensa).

En la obra maestra cervantina, además, universal y particular toman cuerpo en las figuras de don Quijote y Sancho, vistos, por otra parte, como encarnaciones de dos universales fantásticos, de esos universales de la viquiana lógica poética que en lugar de ir hacia lo común, una vez liberados del principio de identidad y de no contradicción, van hacia lo individual: “Por un lado, la locura, la utopía generosa que se mueve entre tradición y futuro, la transfiguración de lo real en la alucinación y en el sueño; por otro, la sabiduría del trabajo cotidiano, el realismo de la aceptación resignada del presente, pero también la inteligencia de sobrevivir a las asperezas del mundo” (Cacciatore, en prensa).

Universales fantásticos encarnados, pero también dotados de palabra, cada uno con su lenguaje, y con su discurso, universal el de don Quijote, particular el de Sancho¹, si bien expuesto a progresiva “quijotización”². No es por ende casual que, en la estela de Hidalgo-Serna (1991), Cacciatore halle el signo del humanismo cervantino

1. Para Martín Morán, don Quijote representa la escritura y Sancho sería la voz (cfr. Martín Morán, 1997).

2. “El acomodarse el escudero a los usos de su señor es una de las formas de quijotización del personaje, o viéndolo desde una perspectiva lingüística, de su integración *heteroglósica*. Todos cuantos aparecen en la novela están expuestos a las interferencias del lenguaje del caballero” (Pascual, 2004, p. 1135).



en el empleo estratégico de la ironía, no solo como “condimento del estilo”³, sino como recurso motivado por la voluntad filosófica de alejarse de la ineficaz locución racional –y de la afectación– con vistas al *sermo communis*.

Y es así que los discursos imprimen a la primera novela moderna, junto al ya descubierto carácter polionomástico (Spitzer, 1948), el carácter heteroglósico y fraseológico de un conflicto que es ante todo vital, lo cual en términos de Cacciatore, estudioso de Dilthey, equivale a *multilateral*, *inobjetivable* y constitutivamente *problemático*.

A la vitalidad⁴ y llaneza⁵ de la escritura cervantina, finísimo arte que “consiste precisamente en que pueda parecer que no existe, como el más fino cristal del vaso es el que menos se deja ver” (Menéndez Pidal, 2005, p. 967), contribuye también la elección del discurso común y variadamente fijado de la fraseología. Baste parar mientes en las colocaciones y locuciones de don Quijote, por un lado, *enderezar tuertos*, *desfacer agravios* y *velar las armas*, entre otras, y en los enunciados fraseológicos de Sancho, por otro, recurso este, que bien caracteriza el “lenguaje de quienes han de defenderse dejando en suspenso la información” (Pascual, 2004, p. 1134). Pero adviértase que no se trata de oír real o fonográficamente, sino de dejarse guiar por un concepto de imitación y de verosímil, por el que la naturalidad se carga de sentido metafísico, el sentido de una metafísica poética⁶. Y que el interés de Cacciatore por la obra cervantina sea también lingüístico, lo demuestran las ya mencionadas consultas lexicográficas. Ahondando en el artículo lexicográfico de ‘ingenio’ y en la etimología de marca viquiana que apunta a destacar la virtualidad de *invenire* de esta facultad, en el sentido de hallazgo y de invención, Cacciatore encuentra el signo de una misma batalla emprendida por Vico y por Cervantes que sí, por un lado, es exigida por la crisis del paradigma metafísico tradicional,

3. “La ironía no es, pues, sólo un condimento del estilo o, mejor, no termina en el estilo: presenta las ideas con la precaución de lo que es opinable y que, como tal, no tiene por qué verse como definitivo” (Pascual, 2004, p. 1138).

4. “El estilo típico de Cervantes es el de la narración realista y el diálogo familiar. La frase corre suelta, holgada en su sintaxis, con la fluidez que conviene a la pintura cálida de la vida, en vez de la fría corrección atildada. Esta facilidad inimitable, compañera de un humorismo optimista y sano, superior a todas las amarguras, es la eterna lección del lenguaje cervantino” (Lapesa, 1981, p. 332).

5. “Íntimamente unido al concepto de naturalidad como guía de conducta personal, aparece en el siglo XVI el fenómeno importantísimo de la *dignificación de lo popular*: el pueblo, sus palabras y sus cantares van unidos a la exaltación de lo natural y primitivo [...]. El modelo lingüístico más frecuente en el *Quijote* es el que deriva de la representación de la lengua coloquial en un proceso de estilización que es constitutivo de la lengua literaria, ya que no es posible representar con exactitud la lengua de la conversación tal como aparece en la realidad” (Blecuá, 2004, pp. 1116-1117).

6. “La *imitación*, ya lo sabemos, se aparta de lo particular fonográfico en busca de lo universal poético, y la imitación cervantina es como profunda teología de la naturalidad en la que se abisma el ánimo más que comprende” (Menéndez Pidal, 2005, p. 968).



por otro, reclama el advenimiento de una edad nueva, en la que la defenestración del esquema representativo de la realidad haga posible la puesta en el centro de la experiencia histórica, lingüística y poética del mundo.

El mundo se manifiesta entonces articulado en sub-universos, cada uno de ellos con su propio esquema de interpretación de la realidad: el castillo es el sentido de la venta, las damiselas son el sentido de las “pobres campesinas” (así dice Cacciatore en lugar del más generalizado “prostitutas”) y el yelmo lo es de la bacía de barbero⁷. Sentido o “lado profundo” o también “lado íntimo”, según Ortega. De ahí la necesidad de la habilidad traductora como principal estrategia de convivencia, según el carácter mágico que, en la lectura de Schütz (1955), cobra el sentido común en la obra cervantina y el carácter ético-civil que ese mismo órgano de sabiduría práctica adquiere en Vico.

Resulta a esta altura fácil tomar la vía de la disyunción ‘sabiduría práctica’ para ahondar más en el capítulo segundo, el mismo que Cacciatore indica como capítulo clave de todo el libro, no solo por la afinidad temática, también en el segundo la reflexión, al igual que en el primero, se ejerce sobre el *Don Quijote*, “libro perspectiva”, a su vez leído a partir de un dispositivo hermenéutico pluralista, sino también para captar la vocación civil y la crítica de la posmodernidad implicadas en el llamamiento a la sabiduría práctica y poética como antídoto contra la esterilidad del dogmatismo, la soberbia del pensamiento calculador y las crueldades a las que puede dar lugar el etnocentrismo en una Europa a la deriva y necesitada de imaginación, como de un salvavidas, empezando por esa que permite ver, en el Otro, en los brazos agitados en el medio del mar, otro yo.

En este mismo marco, y bajo el impulso de esta misma preocupación, se sitúan los numerosos trabajos, muchos de los cuales hallan su origen en conferencias pronunciadas en América latina⁸, especialmente

7. Riley ha señalado tres fases en las formas de presentación de los encuentros de don Quijote. La venta y las prostitutas pertenecerían a la primera, en la que “primero se nos dice en qué consiste el objeto y luego cómo lo interpreta Don Quijote”, no sin advertirnos de la actitud del Caballero que “ya estaba en busca de ‘algún castillo o alguna majada de pastores’”. Riley, además, se detiene en la expresión “vio...se le representó”, que indicaría “un minúsculo pero perceptible retraso entre la impresión visual y la interpretación mental de la imagen, lo que sugiere un elemento casi de deliberación en su engaño”. A la segunda fase pertenecería el yelmo-bacía, fenómeno incierto de “algo que brilla como oro en la cabeza de un hombre”, necesitado de interpretación, y por eso de la colaboración del lector. La tercera fase estaría caracterizada por la dificultad del mismo narrador en identificar las cosas (Riley, 1990, pp. 184-186).

8. Algunas de ellas han confluído en Cacciatore, 2011, cuyo título, “El búho y el cóndor” se debe a una sugerencia de Antonio Scocozza, que en las imágenes metafóricas de las dos aves ha visto la filosofía europeo-occidental y la filosofía americana, esto es, la filosofía que se hace historia, el ave del crepúsculo, por un lado, y el ave del alba, por otro, “el cóndor, con sus vuelos altos y largos, con su vista aguda y profunda, con sus garras fuertes y con sus largas alas que parecen abrazar esos Andes donde grandes civilizaciones fueron martirizadas para que dos mundos se encontraran y formaran el Gran Occidente Latino” (Scocozza, 2011, p. 10).



en México, consagrados a la fundamentación filosófica de una teoría y práctica de la interculturalidad a partir de la tradición del historicismo crítico-problemático.

Creo haber aportado un complemento a esta tradición acentuando, por un lado, su perfil teórico en la estela de Dilthey (la cuestión de la individualidad, la relación universalismo/particularismo y la reanudación del discurso acerca de la esencia de la filosofía) y, por otro, su declinación ético-civil y estética (con Vico y Croce a la cabeza, pero también los intereses por el tema de la imaginación y de la filología como investigación no solo histórica sino también y sobre todo ética). Con base en una parte de estas premisas, se me ha antojado utilizable filosóficamente el historicismo crítico para proporcionar una contribución a la filosofía de la interculturalidad.

Y más adelante:

Creo que en una investigación semejante no se puede evitar hacer referencia al proceso social, político y cultural que, más que otros, ha caracterizado nuestra época: me refiero a las grandes oleadas de migrantes, prófugos, refugiados, explotados, que cada vez más afluyen a las costas del opulento occidente y, de manera particular, de Italia [...]. El fenómeno migratorio es precisamente el elemento de hecho que se muestra capaz de quebrar la pretendida compasión del principio de verdad relacionado con tradiciones culturales “auténticas” y originariamente “puras” y con ideologías, más o menos abiertamente, fundamentalistas. [...] El humanista de hoy debe ser consciente de la no homogeneidad de las culturas, de su pluralidad interna, de la complejidad y no linealidad de sus historias, y para ello es preciso que cuestione las concepciones fuertes, esencialistas y “verdaderas” de la identidad cultural⁹.

Que el talante de la filosofía de Giuseppe Cacciatore no sea solo el mirar, sino también el actuar; mediando, comprendiendo y andando, como un caballero de nuestro tiempo, lo demuestra su compromiso político, un compromiso de familia que viene de antaño que da sentido al presente y que se proyecta hacia el futuro¹⁰, ejercido también en la

9. Así Cacciatore en un texto inédito que lleva por título “Teorías y métodos de la interculturalidad en la perspectiva de un nuevo humanismo”.

10. El tío Luigi figura entre los padres del *Partito Socialista Italiano*, ha sido ministro y vicesecretario nacional del sindicato italiano (CGIL); el padre Francesco, diputado del *Partito Socialista Italiano*, ha sido fundador y exponente del *Partito Socialista Italiano di Unità Proletaria*, ambos fueron detenidos por haber participado en una manifestación antifascista el primero de mayo de 1925 (cfr. Cacciatore, 1979) y uno de sus hijos, Fortunato Maria, entre otras cosas, ha dedicado una monografía a los indistintamente llamados “inmigrantes” (Cacciatore, 2013).



escritura de innumerables artículos en periódicos italianos. Se comprende de esta forma la especial sintonía con uno de los pensamientos filosóficos acerca del *Quijote*, tal como resuena en las palabras del escritor Erri De Luca: “A nosotros que escuchamos como espectadores los noticieros de la tarde, nos haría bastante bien enjuagarnos los ojos con el colirio visionario de don Quijote, para ser un poco menos espectadores y un poco más miembros de una caballería errante, conmovida e irritable” (De Luca, 2004). De lo cual también se desprende la heterogeneidad de las fuentes, la distinta procedencia de los pensamientos filosóficos acerca del *Quijote*, a las que Cacciatore alude plásticamente con la imagen del “palco” dispuesto en su mesa de trabajo atestada de libros de Mann, Castro, Menéndez y Pelayo, Schütz, Croce, Fuentes, Unamuno, Ortega, Zambrano, Hidalgo-Serna, Lottini. Y también esta es ocasión para captar la profundidad filosófica de algunos momentos y pasajes de la literatura crítica sobre el *Quijote*.

Pero no solo de esto se trata, sino de enriquecer, afinar y delinear ulteriormente la idea que como una *vis a tergo* impulsa las pesquisas de Cacciatore infatigable lector de la obra maestra cervantina y de ensayos sobre don Quijote, a su vez, infatigable lector de libros de caballería. La conexión entre lectores, uno de carne y hueso –a su vez entrelazado con los miembros de generaciones de lectores– y otro de ficción, una conexión hecha posible, en la óptica de Dilthey, por el mismo carácter metamórfico de la vivencia y de la poesía o, en palabras de Croce, basada en la simpatía que brota del corazón conforme se hojean las páginas de la novela (Croce, 1941), se objetiva en una idea ampliada de racionalidad humana, articulada en razón histórica, razón poética, razón práctica y razón narrativa.

Cacciatore, tras situar la primera novela moderna en el marco del humanismo italiano, español y europeo (de Ariosto a Erasmo, de Vives a Gracián y Vico), ofrece una nueva modulación de la díada particular-universal poniendo de relieve el contraste entre universal lógico y universal fantástico y haciendo hincapié en el poder de este último de captar y de dar sentido a lo particular. De lo cual se desprende no solo otra idea de racionalidad, una racionalidad comprensiva de las facultades del ingenio y de la fantasía, sino también otra idea de realidad; una realidad dinámica, intersubjetiva, abierta y cargada de posibilidades por realizar. Es esta una operación conjunta que se realiza a partir de un mismo intento:

El intento consciente de captar y de interpretar la realidad pero no con el empleo del universal lógico del pensamiento racional, sino con el universal fantástico de la poesía y de la invención, capaz, más que el primero, de captar lo individual a través de las circunstancias y de las relaciones, las



analogías y las diferencias, pero, más aún, capaz de dar cuerpo y sustancia a mundos lejanos y a experiencias ajenas, de dar vida a lo que todavía no es y que está en germen en nuestro presente. (Cacciatore, en prensa)

Una idea ampliada de racionalidad no puede sino tomar cuerpo en un nuevo estilo de pensamiento, el mismo con el que Ortega irrumpe en el escenario filosófico europeo con *Meditaciones del Quijote*. Un libro multilateral como la realidad y un libro estratificado según distintos niveles de profundidad, y de misterio, como el bosque. Un ensayo en el que todo es filosofía (de la experiencia, del conocimiento, de la realidad, del tropo, de los géneros literarios), y en el que todo confluye hacia una teoría de la cultura.

Un libro presentado, a nivel metafísico, como fármaco y antídoto contra el aislamiento, la separación y el odio; y, a nivel nacional, como propuesta política de solución de la crisis y del “problema España”, alternativa a las menos equilibradas propuestas de europeístas y casticistas¹¹. Pero hay más.

Sí, por un lado, la tercera vía de Ortega tiene el carácter histórico-vital de la beligerante generación del '14, cuyo certificado de nacimiento lleva la fecha del año de fundación de la *Liga de Educación Política*, pensada en contraste con la generación del '98, la de la terrible fecha de la pérdida de las últimas colonias para la que todo sería, según

11. Francisco Rico señala a este respecto el carácter paradójico de la estrategia de salvar España con una interpretación romántica y germánica del Quijote: “Cuando don Quijote o el *Quijote* son contemplados como síntesis de la ‘filosofía española’; cuando se les pide un modelo para la ‘regeneración’ de España; cuando se lee en ellos ‘el problema de nuestro destino’ o ‘un signo de interrogación’ sobre el ‘secreto español’, Unamuno, Maeztu, Ortega, tantos más, quizá no siempre son conscientes de estar destilando una interpretación llegada, con el romanticismo, del otro lado de los Pireneos” (Rico, 1991, p. 149). De la conciencia de Ortega hay varios testimonios, uno de ellos, por cierto, precioso, es el relato de las visitas al maestro Cohen, que había interrumpido la redacción de su *Estética*, para volver a leer el *Quijote*: “Me dirigía a casa del maestro, y le hallaba inclinado sobre nuestro libro, vertido al alemán por el romántico Tieck. Y casi siempre, al alzar el rostro noble, me saludaba el venerado filósofo con estas palabras: ‘¡Pero, hombre!, este Sancho emplea siempre la misma palabra de que hace Fichte el fundamento para su filosofía’. En efecto: Sancho usa mucho, y al usarla se le llena la boca, esta palabra: ‘hazaña’, que Tieck tradujo *Tatbandlung*, acto de voluntad, de decisión”. Y más adelante: “Mas ¿adónde puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho, sólo a una: a la melancolía” (Ortega y Gasset, 2004c, pp. 663-664). Otro testimonio es el epígrafe de *Meditaciones del Quijote*, una cita sacada de la *Ethik des reinen Willens*, el segundo libro del *System der Philosophie* de Cohen, quien se preguntaba “Ist etwa der Don Quixote nur eine Posse?”. Con Cohen, Ortega comparte la necesidad de sustituir el “esfuerzo puro” de los románticos por la “voluntad pura” (cfr. Cammarota, 2014). Pero más allá de la presencia del maestro Cohen en las *Meditaciones del Quijote*, Ortega, al entender la voluntad conjuntamente con su objeto, a saber, la aventura, ensaya una forma española de descripción fenomenológica de la tensión real-irreal, esa que anima una “naturaleza biforme” hecha de dos “mundos contrarios”: “Podrán a este vecino nuestro quitarle la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible. Serán las aventuras vahos de un cerebro en fermentación, pero la voluntad de la aventura es real y verdadera. Ahora bien, la aventura es una dislocación del orden material, una irrealidad. En la voluntad de aventuras, en el esfuerzo y en el ánimo nos sale al camino una extraña naturaleza biforme. Sus dos elementos pertenecen a mundos contrarios: la querencia es real, pero lo querido es irreal” (Ortega y Gasset, 2004b, p. 816).



Ortega, “tragedia” (2004a, p. 710); por otro, esa tercera vía cobra el sentido de la adopción de un estilo mental inusitado, con todo lo que esto implica. Ante todo, un lenguaje nuevo y renovado por las figuras retóricas en su capacidad por así decirlo “metalúrgica” de fundir materiales conservando de las cosas su esquema ideal con vistas a objetos híbridos y a lados íntimos; una nueva modulación del género ensayo, que transforma el límite de espacio del artículo breve en recurso para valorizar el poder de la parte de aludir al todo; y una nueva actitud filosófica, ni impresionista ni conceptualista, ni sensualista ni racionalista, sino justamente meditativa. La meditación, en su virtualidad de transitar y de elevarse de las superficies hacia lo etéreo, volátil e ingrátido, se presenta entonces como la forma de pensamiento más apta para superar el conflicto entre el ideal objetivo de la verdad y el poder de la imagen.

Y es así que la díada particular-universal cobra nuevas modulaciones: superficie-profundidad, real-virtual, claro-oscuro, presente-com presente, lado visto-lado íntimo. Independientemente de la particular perspectiva que se adopte en la lectura de *Meditaciones del Quijote*, fenomenológica, historicista, crítico-literaria, pragmatista, hermenéutica o metafísica, todas ellas citadas por Cacciatore, hay algo que parece ser incontrovertible, esto es, el dinamismo que, en el pensamiento de Ortega, adquieren los elementos de la díada conceptual que hemos escogido como guía, según una dialéctica que, pensando en la famosa metáfora de los Dióscuros, cabe caracterizar como abierta y quiasmática. Pero no es necesario aludir a otros textos, basta con fijar la mirada en la archiconocida frase, que ha recibido análisis de todo tipo, incluso el sintáctico de Julián Marías, y por medio de la cual Ortega tempranamente indica el fundamento para una posible metafísica no esencialista basada en la vida entendida como lucha y contraste, choque y peligro, tensión insoluble entre elementos irreducibles: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

Una vez evidenciado el carácter innovador del estilo meditativo, Cacciatore recorre otras etapas del pensamiento orteguiano, deteniéndose en “Ensimismamiento y alteración”, texto del año 1939, en el que Ortega denuncia el peligro de los peligros, la deshumanización implicada en la alteración, esto es, en la incapacidad de recogerse, de meditar, y por ende de salvarse. Así como la díada ensimismamiento-alteración, en el nivel filogenético, conduce a mostrar una facultad del hombre que no es don ni característica garantizada y que por eso mismo puede perderse, del mismo modo Cacciatore capta “una modulación ontogenética triádica que recuerda a Vico” y añade: “Ortega describe el itinerario que recorre el hombre para llegar al último nivel, o sea, el del pensamiento, el de la meditación”, pero no sin detenerse



en los tres momentos del “naufragio”-“vida contemplativa”-“vida activa”. Y también esta reflexión sobre el estilo del pensamiento entre meditación y ensayo es ocasión para Cacciatore de hacer hincapié en el peso que tiene una nueva idea de vida, de racionalidad, de estilo de pensamiento y de escritura —vida en peligro, racionalidad no conceptualista, estilo meditativo, género ensayístico— en el plano de la praxis.

Temas que aparecen en uno de los capítulos más profundos y bellos del libro, “El ‘salvavidas de la cultura’. Filosofía y crisis en Ortega y Gasset”. A esta altura, el entrelazamiento de temas se torna aún más claro. “Cuerpo”, “perspectiva”, “vida”, “circunstancia”, “inquietud”, “generación”, “transición”, “idea”, “creencia”, “realidad”, “valor”, “cultura” y “verdad” van articulando un auténtico vocabulario de la crisis, no exento de metáforas y metonimias. Y aunque el tropo no sea la aventura de una sola palabra, sino la valoración (metáfora viva) o disolución (metáfora convencional, metonimia y sinécdoque) de un conflicto conceptual (Prandi, 1995; 2021) señalo, sin embargo, los siguientes focos: “pupila”, “retina”, “ruína”, “bisturí”, “semáforo”, “caza”. Por lo que concierne a la metafórica marítima, sobremanera productiva, destacan los siguientes: “naufragio”, “natatorio”, “salvavidas”, “remolino”, “ola”, “resaca”.

La articulada trama elaborada por Cacciatore no responde, empero, solamente a un interés por el aspecto semántico, léxico y retórico de la crisis, sino que funge de combustible para un esfuerzo de formalización en virtud del cual la crisis sale a la luz como “trascendental”. Como símbolo bipolar, lógico-histórico, y por eso mismo capaz de asir la duplicidad del cambio histórico-vital: “1) cuando cambia algo en nuestro mundo, 2) cuando cambia el mundo”, según la cita textual de *En torno a Galileo* (Ortega y Gasset, 2006, p. 421).

Pero vayamos por orden. Cacciatore no desatiende las acuñaciones terminológicas presentes en los primeros escritos orteguianos, entre las que destaca la traducción de *Erlebnis* con “vivencia”, así como no se le escapa la procedencia neokantiana del término “futurición”. Y, sin embargo, lejos de remitir la filosofía madura de Ortega a “Lazaretos” o “cárceles” (el “Lazareto de la conciencia”, “la cárcel neokantiana”) y lejos de querer entrar en debates acerca de filiaciones y abandonos, de etapas y de fechas de despedida, Cacciatore arroja una mirada sinóptica sobre la obra orteguiana, para la que se torna indispensable ampliar el radio de las referencias a los diez tomos de las *Obras completas* que, en la elegante edición de Taurus, ocupan un puesto de honor en la sección de filosofía española de su biblioteca personal.

Se podría decir que lo que busca y lo que al final encuentra es un concepto de crisis como suma del raciovitalismo, la crisis como tema



de nuestro tiempo, pero también como tema de todo tiempo y más ampliamente y con vistas a excluir que el signo bajo el cual ha de entenderse la crisis sea el escepticismo o el pesimismo: “una visión trascendental de la crisis (como si fuera la condición de posibilidad de la vida misma), una suerte de esquema fenomenológico-pragmático que conduce la idea de crisis en las cercanías de la experiencia de la transición más que en las de la experiencia traumática de la catástrofe” (Cacciatore, en prensa). Pero no solo de esto se trata. Este de Cacciatore es uno de los ensayos en los que, tras años de estudios y confrontaciones críticas que se remontan a los años 80, y que confluyen en un primer estudio sobre Ortega y Dilthey (Cacciatore, 1993, pp. 289-318), ofrece su personal lectura de la filosofía orteguiana. Pero ello no sin sacar a relucir conexiones y afinidades con otros intérpretes, entre los cuales destaca José Manuel Sevilla, discípulo citadísimo por el maestro.

El historicismo crítico-problemático se torna entonces en cristal a través del cual Cacciatore elige mirar la orteguiana metafísica de la vida, desde las reflexiones en torno al ser ejecutivo y su vínculo con la metáfora por la cual los sustantivos se convierten en verbos y el ciprés en “cipresar”, hasta el rasgo diferencial que adquiere no solo el concepto de crisis, sino todo símbolo en el marco del raciovitalismo. No se trata, empero, de mero paso del *ser* al *hacer* (*Sein* y *Tun* en palabras de Cassirer), de construcción, ni tampoco de hechos desnudos, sino de un hacer exigido y demandado por la vida misma y para el cual la forma gramatical más idónea es la del gerundio frente al participio pasado: “un *faciendum* y no un *factum*”. Un ir haciendo, que es: pensar, creer y actuar, según el carácter salvífico y provisorio que Ortega atribuye a las creencias en tensión dialéctica con las ideas. Y al respecto, yendo hacia el final del libro de Cacciatore, cabe señalar que esta misma dialéctica reaparecería en la tensión mitos-ideas de Abellán: el mito como convicción vivida por el sujeto y el logos que sitúa esta misma convicción en el plano de la búsqueda intelectual (Abellán, 1979).

Claro que la visión a través de semejante cristal se ha podido realizar superando la instancia antimetafísica del *Historismus* con el reconocimiento de otras formas de metafísica, que no fueran estáticas sino de la vida, de la realidad, de la expresión; de categorías, que no fueran abstractas, sino reales y vitales; de racionalidad, que no fuera pura, sino poética e histórica; todo ello a la luz de una idea de realidad que no es monolítica ni unilateral, sino constitutivamente problemática, de un concepto de ser que no es ni materia ni alma, sino perspectiva; y de una noción de hombre “entero”, *der ganze Mensch*, en palabras de Dilthey siempre presentes en las reflexiones de Cacciatore, que quiere, siente y conoce y que está hecho de historia, no de naturaleza.



Sale a la luz de esta forma el vínculo, estrechísimo, entre multilateralidad y problematismo, entre crisis y razón histórica, tal como señala Cacciatore desde el título del libro, así como el antídoto contra el dogmatismo y el relativismo que ofrece un renovado concepto de cultura: “la cultura es multiplicidad de puntos de vista y cada uno de ellos representa un pedazo, aunque mínimo, de la racionalidad de la vida. La superación tanto del racionalismo como del relativismo no puede sino pasar por el perspectivismo vital” (Cacciatore, en prensa).

El perspectivismo, como es notorio, representa un rasgo diferencial de la Escuela de Madrid, donde la ley de no sustituibilidad del punto de vista y la no ubicuidad de la pupila resuena también en las páginas introductorias de la *Historia de la filosofía* de Julián Marías:

El punto de vista de cada filósofo está condicionado por su situación *histórica*, y por eso cada sistema, si ha de ser fiel a su perspectiva, tiene que incluir todos los anteriores como ingredientes de su propia situación; por esto, las diversas filosofías *verdaderas* no son intercambiables, sino que se encuentran determinadas rigurosamente por su inserción en la historia humana. (Marías, 1973, p. 6)

Pero no aquí se detiene la corriente eléctrica del pensamiento de Cacciatore. La torsión, sobremanera fértil, que imprime al historicismo crítico-problemático, con una no ocultada vocación ontológica, es la misma que lo impulsa a estudiar la metafísica de la expresión de Eduardo Nicol, en su intento de reconciliar el ser con el cambio, con el tiempo y con el Otro, sin mengua de la presencia; la misma que lo lleva a recorrer el camino que va de las reflexiones zubirianas sobre las dimensiones del ser humano (con particular atención a la histórica) a la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría, no sin señalar, refiriéndose a *Inteligencia y razón*, la responsabilidad que conlleva la doble cara de la verdad como “encuentro” y como “cumplimiento” del esbozo y de lo incumplido; la misma que lo lleva a empaparse de tropos zambranianos pero no para quedarse en el delirio y en la penumbra, y de esto es prueba la limitación de los tonos espiritualistas de otros intérpretes, sino más bien para mostrar la luz que puede arrojar otra idea de racionalidad (la razón poética) y de dimensión onírica (el sueño creador) en las relaciones entre individuo y sociedad pero también el valor perlocutivo que puede vehicular un renovado concepto de libertad.

Quien conoce el compromiso político de Cacciatore y su labor docente, quien ha oído sus clases y visto sus brazos que se abrían, el cuerpo que parecía aún más grande, con las manos apoyadas sobre la cátedra, quien conoce por experiencia que su apertura no era solo del



gesto, sino que concernía al peso nulo que en la elección de sus alumnos y colaboradores tenía la clase social de pertenencia, comprende perfectamente el sentido del capítulo “Ortega y la ‘misión’ de la Universidad”. Se trata de uno de los últimos textos escritos por el maestro, en el que se parte del principio, el principio de educación del que no es posible prescindir y que en palabras de Ortega suena así: “la escuela, como institución normal de un país, depende mucho más del aire público en que íntegramente flota que del aire pedagógico artificialmente producido dentro de sus muros. Solo cuando hay ecuación entre la presión de uno y otro aire la escuela es buena” (Ortega y Gasset, 2005, p. 533). Un poco más adelante, la metáfora del “aire público” queda perfectamente desambiguada con una atribución directa de funciones y de responsabilidad: “la tarea de hacer porosa la Universidad al obreiro es en mínima parte cuestión de la Universidad y es casi totalmente cuestión del Estado” (Ortega y Gasset, 2005, p. 536).

Pero no es solo de clases sociales ni de las relaciones entre Estado y sociedad de lo que trata el ensayo orteguiano, y el capítulo de Cacciatore, sino también de un modelo educativo centrado en el estudiante y guiado por el principio de economía. De ahí la necesidad de cortes y de podaduras, no solo de contenidos muertos y resecos, por mantener la metáfora orteguiana del “bosque tropical de enseñanzas”. El corte prescinde de lo superfluo y precisa lo necesario. Una suerte de abstracción hipostática o de reducción fenomenológica si se prefiere. Comoquiera que se corte, lo que queda es lo buscado, lo valioso, el resultado de la operación de corte, aislamiento o reducción, esto es, lo que el estudiante puede y necesita saber para vivir. Cacciatore en este preciso punto pone de relieve la coherencia que guarda el ideal de educación con la metafísica de la vida, con el raciovitalismo, en fin, con una idea de cultura puesta al servicio de la vida. Lo cual lleva a Ortega a arrojar luz sobre una distinción entre funciones y sobre la necesidad de garantizar cada una de ellas: “I. Transmisión de la cultura. II. Enseñanza de las profesiones. III. Investigación científica y educación de nuevos hombres de ciencia” (Ortega y Gasset, 2005, p. 542).

Una universidad con tan ambiciosa y diversificada misión debería ser también y sobre todo salvaguarda del hombre y cautela contra la caída en un nuevo estado de barbarie, según una dialéctica histórica transversalmente reconocida. Y al respecto Cacciatore pone en relación las reflexiones orteguianas sobre la educación con las contenidas en *La rebelión de las masas*, no sin mencionar explícitamente la figura de hombre masa que corresponde al hombre de ciencia. Claro que, si la dialéctica entre la vida y el peligro de deshumanización concierne a todo lo humano, parece que, en un órgano consagrado a la transmisión del saber, el peligro y el riesgo de no salvarse alcanza el máximo grado.



Todo depende de cómo se interprete la ya mencionada primera función, esto es, la transmisión de la cultura o, mejor dicho, todo depende del ideal de cultura en el que se está inmerso, como en el aire que se respira y del objetivo al que se apunte, que para Ortega es convertir al hombre medio en un hombre capaz de situarse a la altura de los tiempos. El ideal de cultura que anima estas páginas orteguianas es el mismo que hemos visto en obra en su primer libro y más explícitamente en *El tema de nuestro tiempo*: salvavidas para el naufrago, salvación de la vida, de una vida cuyo sentido principal no es el biológico, sino el biográfico.

El sentido biográfico de la vida me permite rozar los capítulos dedicados a María Zambrano, la discípula de Ortega y Zubiri hacia la que Cacciatore expresa una acentuada empatía filosófica. Entre los motivos de semejante afinidad, se pueden mencionar los siguientes: el uso de metáforas y metonimias; la teorización, como ya se ha dicho, de la razón poética; el tema simmeliano, mediado por el maestro Ortega, de “las ruinas”, y en esta misma línea, la atención dedicada al paisaje, en particular a la isla, atención con la que Cacciatore está familiarizado por sus lecturas de Dilthey; la elección, que fuera también de Vico, de escribir la autobiografía en tercera persona (la “no persona” de Benveniste) y, finalmente, un historicismo de las huellas y de los resabios, de las centellas y de las excedencias. Y una idea de historia cuyo sustrato es el pueblo, un sujeto profundamente escindido: por un lado, la fuerza de oposición al opresor, por otro, su debilidad cuando se rinde ante los ídolos de la demagogia y de la ideología.

Esta dualidad interna al sustrato de la historia está estrechamente relacionada con el tratamiento de los conceptos de “utopía” y de “esperanza”, del que Cacciatore subraya la afinidad con el que estos mismos conceptos reciben en Ernst Bloch, haciendo por otra parte hincapié en la metáfora de la centella. Queda también en este punto reconfirmada la atención al lenguaje que, al ser de la masa, pierde la tensión entre norma y fantasía, pierde la dirección al destinatario, para convertirse en un lenguaje de “sí” y “no” absolutos. Y a este propósito el lector podrá percibir la plena vigencia de la que gozan estas reflexiones en la actualidad, donde todos parecen estar impulsados por la imperiosa necesidad de expresarse, pero sin dirigirse a nadie en particular, sin comprometerse en buscar y cuidar la forma, sin averiguar si el momento es oportuno y, las más de las veces, sustituyendo las palabras por componentes extraverbales, los así llamados emoticonos, especializados en vehicular una representación estandarizada de las emociones.

Nada que tenga que ver con la expresión propiamente dicha, o auténtica, y por eso nada que tenga que ver con el ser y con las cinco



relaciones simbólicas de la nicoliana *Metafísica de la expresión*: 1) El símbolo y su productor; 2) El símbolo y su intérprete; 3) El símbolo y su objeto; 4) El símbolo y su propio sistema; 5) El símbolo y sus antecedentes. Cacciatore, tras una minuciosa confrontación de Nicol con Dilthey, muestra un punto de posible conciliación en la idea de símbolo que es conjuntamente “revelación”, “presentación” del ser al otro y “creación”, caracteres que se corresponden con los tres estratos que el filósofo catalán señala en todo acto comunicativo y cognoscitivo: *apofansis*, *apodeixis* y *poiesis*. Y al respecto cabe por lo menos mencionar la *pars destruens* de la *Metafísica de la expresión*, haciendo referencia al capítulo que en la primera edición (1957) lleva por título “El principio del ser”, donde Nicol denuncia la falsedad del principio ontológico y del principio lógico a partir de los cuales el ser ha sido conceptualizado como invisible, inmóvil, intemporal, inalterable, inmaterial.

En un cuerpo a cuerpo con Aristóteles, el principio del ser queda deconstruido reconduciéndolo a su origen parmenideo, pero también señalando la peculiaridad de la falla interna de la construcción teórica de la *Metafísica* aristotélica que, no obstante la “perfección formal, y hasta si se quiere la belleza”, no lograría “concluir según su propio plan”, puesto que “subsiste el hecho de que el concepto de ser es más universal que el concepto de Dios, mientras que Dios es el principio del ser y el que permite explicarlo” (Nicol, 1957, p. 68).

También el principio lógico de no contradicción queda desvirtuado en su “principalidad”. En pocas palabras, a Nicol se le antoja ilegítimo hablar de principio para un axioma que “aparte de que presupone una evidencia apodíctica del ser, involucra nada menos que tres supuestos diferentes: el supuesto ontológico de la identidad (la mismidad de la cosa), el supuesto igualmente ontológico de la intemporalidad (‘al mismo tiempo’); y el supuesto lógico de la univocidad (‘en el mismo sentido’)” (Nicol, 1957, p. 74).

Se percibe de esta forma la relación estrechísima que en la obra de Nicol guarda la metafísica del ser expresivo con la ontología de las ciencias. Relación que motiva la búsqueda, tras la previa identificación y exclusión de axiomas y de hipótesis operativas, de los auténticos principios que, si son tales, no pueden sino ser primeros, principales y dados, de acuerdo con la peculiar modulación nicoliana de la evidencia: 1. Principio de unidad y comunidad de lo real; 2. Principio de unidad y comunidad de la razón; 3. Principio de racionalidad de lo real y 4. Principio de temporalidad de lo real (Nicol, 2001).

El rasgo fenomenológico-dialéctico que caracteriza el método nicoliano y uno de los motivos implicados en el objetivo de conciliar el ser con el cambio, con el otro, con la visibilidad, esto es, dar cuenta del entrelazamiento entre lo dado y lo construido, representa entonces



una respuesta a la crisis de los principios. Una crisis determinada por el propio progreso científico, que ha traído consigo la conciencia de la pluralidad de sistemas simbólicos y, lo que ha sido aún más perturbador respecto del viejo paradigma, el reconocimiento de la “impureza” de la razón. La razón entonces, como ya para el Dilthey de la *Crítica de la razón histórica*, demanda, tras las tres kantianas, una “cuarta crítica”, la *Crítica de la razón simbólica*, según reza el título de una de las últimas obras de Nicol. Pero la crisis que impulsa la reflexión nicoliana no es solo la de un paradigma científico determinado, sino también una crisis del ser, de su libertad, de su humanidad, provocada por el advenimiento de la “razón de fuerza mayor”. Es este un punto en el que se torna aún más clara y evidente la tensión particular-universal interna a la expresión y su traducción en los términos individuo-comunidad, ya realizada a la hora de presentar las ocho formulaciones de principio (Nicol, 1957, pp. 307-313), pero también la íntima relación que guarda con los conceptos de razón práctica, libertad e historicidad: “El ser se humaniza en la historia. La acción histórica es la libertad. Esta no es una facultad pre-histórica, cuyo ejercicio sea requerido en cada uno para la constitución de una comunidad de todos” (Nicol, 1975, p. 83).

De ahí el alcance ontológico del peligro de la instauración de un régimen tecnocrático mundial: “La preeminencia de la tecnología, como institución independiente, estriba en que ella asume, como órgano de la especie, la misión de hacer *lo necesario*, que corresponde al orden biológico, y no *lo mejor posible*, que corresponde al orden histórico o comunitario”. Es así que Nicol acude al adjetivo ‘local’, cuyo uso por otra parte resulta afín al que Cacciatore en varios de sus trabajos hace del adjetivo ‘contextual’: “el problema de la justicia ha sido siempre, y sólo puede ser, un problema *local*, es decir, circunscrito por los términos de la situación concreta en un cierto lugar y un tiempo histórico. La injusticia no se produce sino en una relación humana directa, en la cohesión de un régimen comunitario” (Nicol, 1975, p. 88).

A la luz de estas afirmaciones, se comprende el lugar que hacia el final del capítulo dedicado a Nicol ocupa la trilogía compuesta por *El porvenir de la filosofía* (1972), *La primera teoría de la praxis* (1978) y *La reforma de la filosofía* (1980). Y en este esfuerzo, doloroso e integral, de memoria y escritura, no puedo sino recordar que *La primera teoría de la praxis* es el libro que, en el momento de mayor entusiasmo por la filosofía de Nicol, Cacciatore había proyectado y empezado a traducir.

He escrito estas páginas con la ilusión de que fuera un trabajo de los de antes, de esos corregidos con lápiz, en grafía pequeña pero perfectamente inteligible. Ahora que he llegado al final, me sorprende al



no encontrar mejor cierre que las palabras de Benedetto Croce, un filósofo que siento muy lejano y con el que no me he relacionado sino a través de mi querido maestro:

“Todo hombre [...] siempre está envuelto en ilusiones, y cuando, llegado al final de su acción y de su obra, las reconoce como ilusiones, para seguir obrando y viviendo tiene que quererlas de nuevo y proyectar delante de él otras distintas pero semejantes”. (Croce, 1941, pp. 250-251)

Referencias

- Abellán, J.L. (1979). *Historia crítica del pensamiento español*. Espasa-Calpe.
- Blecua, J. M. (2004). El “Quijote” en la historia de la lengua española. En M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha* (pp. 1115-1122), ed. y notas de F. Rico. REA-ASALE.
- Cacciatore, F. M. (2013). *Coloro che arrivano. Ricerche storico-filosofiche tra isogonia e isonomia*. Mimesis.
- Cacciatore, G. (1979). *La sinistra socialista nel dopoguerra: meridionalismo e politica unitaria in Luigi Cacciatore*. Dedalo.
- Cacciatore, G. (1993). Ortega y Gasset e Dilthey. En Id., *Storicismo problematico e metodo critico* (pp. 289-318). Guida.
- Cacciatore, G. (2011). *El búho y el cóndor*, prólogo de A. Scocozza, trad. y epíl. de M. L. Mollo. Universidad Católica de Colombia-Planeta.
- Cacciatore, G. (s.f.). *Teorías y métodos de la interculturalidad en la perspectiva de un nuevo humanismo*. [documento inédito].
- Cacciatore, G. (en prensa). *Crisis y razón histórica en la filosofía española*. Athenaica.
- Cammarota, G. P. (2014). Etica della volontà pura e critica dello sforzo puro. Cohen e Ortega y Gasset. *Rocinante*. 8, 21-39.
- Croce, B. (1941). *Poesía antigua e moderna. Interpretazioni*. Laterza.
- De Luca, E. (2004). *Il Mattino*.
- Ferraris, M. (1992). *Mimica. Lutto e autobiografía da Agostino a Heidegger*. Bompiani.
- Hidalgo-Serna, E. (1991). Linguaggio ironico e umanesimo di Vives e Cervantes. Il dramma della follia razionale di Don Chisciotte. En E. Grassi, E. Hidalgo-Serna (Eds.), *Filosofare poetico non metafisico. L'Alceste e il Don Chisciotte* (pp. 31-54). Congedo Editore.
- Lapesa, R. (1981). *Historia de la lengua española*. Editorial Gredos.
- Mariás, J. (1973). *Historia de la filosofía*. Revista de Occidente.



- Martín Morán, J. M. (1997). Don Quijote en la encrucijada: oralidad/escritura. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. 45, 337-368.
- Menéndez Pidal, R. (2005). *Historia de la lengua española*, ed. de D. Catalán. Fundación Menéndez Pidal-Real Academia Española.
- Mollo, M. L. (2014). Il trascendentale della crisi nei saggi e nelle ricerche di Giuseppe Cacciatore sulla filosofia spagnola. *Archivio di Storia della Cultura*. XXVII, 309-324.
- Nicol, E. (1957). *Metafísica de la expresión*. FCE.
- Nicol, E. (2001). *Los principios de la ciencia* (1965). FCE.
- Nicol, E. (1975). *El porvenir de la filosofía*. FCE.
- Ortega y Gasset, J. (2004a). Vieja y nueva política. En *Obras completas*, I (pp. 707-737). Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2004b). *Meditaciones del Quijote*. En *Obras completas*, I (pp. 745-825). Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2004c). Meditación del Escorial. En *Obras completas*, II (pp. 658-664). Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2005). Misión de la Universidad. En *Obras completas*, IV (pp. 529-568). Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006). En torno a Galileo. En *Obras completas*, VI (pp. 367-506). Taurus.
- Pascual, J.A. (2004). Los registros lingüísticos en el “Quijote”: la distancia irónica de la realidad. En M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha* (pp. 1130-1138), ed. y notas de F. Rico. REA-ASALE.
- Prandi, M. (1995). *Gramática filosófica de los tropos*. Visor.
- Prandi, M. (2021). *Le metafore tra le figure: una mappa ragionata*. Utet Universitaria.
- Rico, F. (1991). *Breve biblioteca de autores españoles*. Seix Barral.
- Riley, E.C. (1990). *Introducción al Quijote*. Editorial Crítica.
- Schütz, A. (1955). Don Quijote y el problema de la realidad. *Diánoia*. 1, pp. 312-330.
- Scocozza, A. (2011). Prólogo. En G. Cacciatore, *El búho y el condor* (pp. 9-10). Universidad Católica de Colombia-Planeta
- Spitzer, L. (1948). Linguistic perspectivism in the *Don Quijote*. En Id., *Linguistics and Literary History* (pp. 41-85). Princeton University Press.