

# HANS FREYER Y ORTEGA EN TORNO A LA TEORÍA DE LA CULTURA

Juan Manuel Monfort Prades  
Universidad Jaime I (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

---

## 1. Sobre la teoría de la cultura de Hans Freyer

Hans Freyer, filósofo y sociólogo formado en Leipzig donde llegó a ser profesor en 1925, publicó en 1923 *Teoría del espíritu objetivo*, una pequeña síntesis del pensamiento sobre la cultura que su maestro G. Simmel se había encargado de desarrollar durante más de diez años, quien aunque no publicó nunca un tratado dedicado exclusivamente a teoría de la cultura, suplió esta carencia con numerosos artículos y ensayos<sup>1</sup>. Otras influencias capitales que atraviesan el tratado son Hegel y Nietzsche, ambos muy presentes en todas sus páginas.

¿Cuáles son las ideas principales de esta obra? Divide Freyer el trabajo en tres partes acompañadas de una breve introducción. Ésta se ocupa, en primer lugar, de limitar los conceptos y situar al lector en el contexto adecuado. Las personas nos encontramos ante un mundo compuesto en gran medida de documentos de la humanidad, no de meros objetos. Una piedra tallada preparada para poder cortar, un código legal milenario o una fiesta inmemorial son trozos de la tierra conformados mediante la acción del espíritu humano. En la medida en que la historia del mundo nos ha transmitido las cristalizaciones de esta acción en forma de restos, podemos encontrar el espíritu humano del pasado frente al espíritu humano de nuestra época, de forma que la humanidad

---

[1] Los ensayos más relevantes de Simmel en torno a la cultura que se pueden leer en español son: “Las grandes ciudades y la vida del espíritu” (1903), “De la esencia de la cultura” (1908), “El futuro de nuestra cultura” (1909), “El concepto y la tragedia de la cultura” (1911), “Transformaciones de las formas culturales” (1916), “El conflicto de la cultura moderna” (1918). De entre todos ellos destacará especialmente el escrito en 1911 por abordar el problema de una forma más completa, pero no cabe olvidar que ya en *Filosofía del dinero*, este tema es central.

actual y la que pasó por este escenario hace miles de años, se encuentran en la herencia recibida. Este hecho de imprimir humanidad en los objetos que el ser humano encuentra es, a modo de definición inicial, la cultura.

Según Freyer, la cultura se asienta en unas determinadas características de la vida humana que son las siguientes<sup>2</sup>: el ser humano se mueve por sentimientos y sigue sus instintos, obra con finalidad, liga representaciones y acuña conceptos. Estos cinco rasgos de la persona serían el soporte de la capacidad que el ser humano tiene de crear cultura. Por tenerlas podemos proyectarnos al interior de las cosas de una humanidad extraña a nosotros y reconstruir creativamente los contenidos anímicos que hay en ellas.

Si existen unos términos que son relevantes para la teoría de la cultura, y sin los cuales ésta no se entiende, son “comprender” y “crear”. En la dinámica que es propia de la cultura, la comprensión es clave para hallar el significado de lo que otros nos legaron, en cambio, la creación es un movimiento que apunta al futuro. Del pasado al presente y del presente al futuro se va configurando la cultura, una dinámica temporal que se encuentra en la entraña de los fenómenos culturales. Existe por un lado una entrega al objeto con el que nos encontramos, una curiosidad por su vida, por su origen, pero también el hombre tiene un comportamiento activo ante el mundo, una acción creadora que modifica la realidad, que da un carácter renovado al mundo con el que se las tiene que haber para vivir. Dos reflexiones muy relacionadas con estos conceptos ponen fin a la introducción. Por un lado, la presencia de una vertiente interior en las cosas, “algo” que vive en los libros, en las obras de arte, en las Iglesias, que nosotros aprendemos al comprenderlos. Tal elemento es llamado “espíritu”, una estructura peculiar con peculiares leyes. En segundo lugar la necesidad de llevar la imagen de las cosas de un estado de visión a un estado de conceptualización, esta será la forma de acceder al “interior” de las cosas.

El trabajo de Freyer se desarrolla en tres capítulos, pero ya que el tercero tiene una importancia menor, nos centraremos en los dos primeros pues constituyen el corazón de la obra. Si el primer capítulo hace hincapié en el ser de la cultura, en su objetividad, el segundo procura responder al problema de los procesos por los que atraviesa ésta, como realidad dinámica. Veamos primero este “ser” de la cultura.

Lo que nos rodea como seres humanos no es la “naturaleza”, dice Freyer:

“El escenario de nuestra vida es esa tierra sobre la que se ha posado el trabajo de varios miles de generaciones, aquella “aerugo nobilis” aquella noble pátina de la historia humana; construido y destruido de nuevo, cultivado y abandonado otra vez, plaza variada de todos los estilos y de retazos de éstos, retocado a grandes líneas, preparado, regulado y penetrado de vías y caminos de tal manera que sólo en los desiertos lejanos y en los bosques queda al descubierto la tierra madre de la naturaleza”<sup>3</sup>.

[2] Ver Freyer, H., *Teoría del espíritu objetivo*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973, p. 9

[3] *Ib.*, p. 25

Parte Freyer de la evidencia que supone echar un vistazo a nuestro mundo y detectar la presencia a nuestro alrededor de un mundo cultural que constituye el ambiente de nuestra vida. Para poder entender esta circunstancia que rodea a cada persona es necesario, en primer lugar, estudiarla como un hecho que está ahí frente a nosotros y encontrar conceptos capaces de apresar con determinación esa realidad.

Si hay un concepto importante para poder penetrar en la cultura, ese es el de “sentido”. Freyer lo analiza y lo pone al servicio de las investigaciones culturales. Existe sentido donde están presentes dos cosas: algo exterior y algo interior, un signo y lo mentado, y entre ellos la vida humana ha establecido una conexión por la que al percibir el primero puede comprenderse el segundo. Ambas partes son dependientes, el sentido está en el signo igual que la vida en el cuerpo viviente, vivifica y anima, pero, a la vez, el signo es lo que del sentido aparece en el mundo material, su fenómeno.

Según Freyer existen dos clases de contenidos de sentido que son: los movimientos de expresión (un estado de ira en que se cierran los puños y se descompone el rostro) y los gestos expositivos (como alargar el dedo índice e indicar el lugar que busco). En los primeros actúa el organismo vivo, pero los objetos que le rodean no entran en juego para comprender el gesto. El sentido está vinculado sólo al proceso anímico de la persona. Los segundos, no expresan nada de la situación anímica de quien los produce, el mundo de los objetos es el punto central. Comprender un gesto de indicación implica tener capacidad de encontrar relaciones dentro de la esfera de los objetos. Esto es lo que Freyer llama el “giro objetivo” y es el primer presupuesto para la actividad cultural. El ser humano está en el mundo de una forma peculiar, pues los objetos no están ante él cosificados o ahuyentados de su realidad. Más bien, el yo y los objetos están en continua relación, ya que mi percibir o mi querer intervienen en él.

Si este “giro objetivo” es el primer paso hacia la comprensión de la cultura, Freyer hace referencia a dos momentos más en el proceso de objetivación de las configuraciones culturales, de forma que nos encontramos con tres momentos:

Primero, la estructura del ser humano permite el aprender objetual. Creamos signos que tienen su sentido a partir de la esfera objetual. Segundo, es peculiar de estos signos que su significado quede objetivado, es decir, que se comprendan al margen de su proceso de génesis. Tercero, los signos no actúan en forma de acciones provisionales sino que se fijan mediante la modificación del mundo circundante, se concreta en una construcción material. De forma que estas construcciones contienen un significado espiritual en su interior. Unas rayas en el suelo no son sólo pintura, indican el camino.

El resultado de este proceso de objetivación es la aparición frente al ser humano de unos mundos objetivos que Freyer describe así:

“Las especies típicas de actividad de nuestro espíritu permiten que surja como su correlato objetivo un contexto respectivo de contenidos, al que ya el uso precientífico del lenguaje llama, profunda y felizmente, “mundo”. Cuando y en la medida en que pensamos y hacemos confluir nuestra energía vital en actos de naturaleza específicamente cognoscitiva, emerge para nosotros el mundo de las ciencias. Cuando, y en la medida en que nuestra vida anímica se mueve en la forma del comportamiento religioso, entonces nace de allí el mundo de la religión. En la medida en que tenemos una actitud estética vivimos completamente en el mundo del arte”<sup>4</sup>.

Esto significa que de todas las formas de actividad del ser humano se separa un aspecto del contenido que crece hasta convertirse en un contexto vertebrado, en un “mundo”. Éstos se han emancipado de los actos en los que nacieron y tienen su consistencia al margen de los mismos. Los mundos estarían constituidos fundamentalmente por formas objetivas en el sentido del tercer paso de objetivación. Dice Freyer:

“Designamos el carácter de ser de las configuraciones objetivo-espirituales, de las que aquí seguimos su huella, como “forma” y podemos ahora ampliar nuestro concepto del tercer paso de objetivación diciendo: no es que la configuración significativa esté fijada materialmente de alguna manera, pero sí que haya adquirido una forma, que como forma se enfrente al decurso de la experiencia de la vida, que como forma salga al encuentro de ésta y recibe de ésta su contenido. La nota esencial de su carácter como espíritu objetivo es precisamente ésta. Un significado espiritual se ha objetivado en forma: esto significa para nosotros que este contenido se ha liberado de los actos en los que es experimentado vitalmente, ha adquirido una existencia que trasciende la experiencia de la vida indiferentemente de si lo ha hecho mediante corporización externa o en la más sublime forma de una regularidad que obliga a las actuales experiencias de la vida a discurrir por sus carriles”<sup>5</sup>.

Lo definitivo de la forma es que las configuraciones culturales ya no van y vienen en el acto singular de ejecución, sino que son encontradas previamente por éste como si fuera un esquema ya dispuesto. De esta forma se crean mundos espirituales (religión, derecho, etc.) que uno al actuar en la vida ya se encuentra.

La segunda parte del libro la dedica Freyer a estudiar el espíritu objetivo como proceso. Esta dinámica la estudia Freyer desde tres perspectivas: en primer lugar, desde el punto de vista del receptor o recreador; en segundo lugar, desde la perspectiva del creador original; finalmente, lo estudia desde los posibles procesos que pueden darse en el interior de las formas culturales. Veamos cada una de ellas.

Las configuraciones objetivo-espirituales llevan la imborrable solicitud de volver a ligarse a la vida, necesitan la vida actual porque ella es la fuente que las regenera. Son piezas finales en una circulación que va de alma a alma, de vida a vida. Ello indica que se da un triunfo del espíritu subjetivo sobre el objetivo que al menos tiene tres direcciones. En primer lugar, las configuracio-

---

[4] *Ib.*, p. 45

[5] *Ib.*, p. 66

nes objetivas que el espíritu subjetivo produce, nunca se liberan totalmente de él, sino que siempre piden volver a él para ser reales. Segundo, el espíritu objetivo debe ser aprehendido como portador de una significación para que sea espíritu objetivo. Por último, la materia que se presenta al receptor está cargada de espíritu, el significado que la forma ofrece al alma recipiente en cada caso, no proviene, sino de otra alma. La obra no es más que vía de conexión vital.

El receptor de un objeto cultural, ni realiza una nueva creación, ni lleva a cabo una repetición de los actos que dieron origen a la forma cultural, pero si practica unos ciertos impulsos escultóricos que van dejando su huella en las configuraciones objetivas. Sin ellos no alcanzaría el alma la conexión gracias a la cual asimila el significado objetivado. En este sentido sí es una creación. De ahí que Freyer afirme: “Sólo en la creación puede integrarse la forma objetiva de nuevo en la vida anímica”<sup>6</sup>.

La vida en circulación, fluyendo a través de los objetos culturales, no simplemente realiza el significado de las formas objetivas, sino que le da vida, lo reconstruye y lo disuelve en la vida actual, trabaja en su lenta transformación, con sus impulsos activos trabaja sobre la forma objetiva como un escultor la escultura. El ejemplo más claro es el lenguaje que encontramos en nuestra sociedad, pero que a la vez la vida de las personas va modificando y recreando.

Pero si el triunfo del espíritu subjetivo sobre el objetivo es patente, también cabe destacar que existe un cierto triunfo del espíritu objetivo sobre el subjetivo. Pese a la acción del sujeto, el espíritu objetivo sigue siendo algo que está en frente y que tiene una naturaleza que le distancia de los sujetos. Dice Freyer:

“Nuestros actos comprensivos son mágicamente atraídos por el significado de la forma objetiva, en el roce con ellos despierta el sentido latente de la vida, propone nuevas incógnitas, permite sospechar nuevas profundidades, a las que a su vez se orientan nuevos actos y así continúa entre dos polos, que se potencian uno a otro, la reciprocidad de la vivificación del uno por el otro”<sup>7</sup>.

El espíritu subjetivo puede ser arrebatado a grandes alturas o llevado a profundidades por las formas culturales, a unas dimensiones del mundo que no se pueden alcanzar con las experiencias primarias. Las obras de cultura ofrecen a cada vida humana una oportunidad de formación, ese espíritu objetivo se muestra como un universo de significaciones que pueden hacer crecer a las personas, ya que dan la sensación de tener una superioridad sobre ellas por su capacidad de desarrollarlas y de hacer posibles sus aspiraciones. Se llega a comprender el espíritu objetivo no tanto por propia fuerza sino en mayor parte por la atracción con que él eleva al ser humano.

---

[6] *Ib.*, p. 97

[7] *Ib.*, p. 100

Pero ¿cómo se originen las creaciones culturales? Freyer responde desde dos flancos; recurre al concepto de “concluyente” y también a la objetivación de tensiones anímicas. La creación se daría cuando el contexto objetual cristaliza espontáneamente, es decir, nuestra voluntad incide sobre los elementos, pero estos se corresponden y se encuentran en virtud de una afinidad. Esta sensibilidad propia de la materia se da porque tales elementos son concluyentes, con lo que se muestra el proceso no activo de creación. Dice Freyer: “Lo objetivo mismo coopera en el proceso de creación, antes de que aquel se presente, lo objetivo mismo se crea a sí mismo en forma exactamente igual a como él es creado”<sup>8</sup>.

La objetivación de tensiones creativas humanas es la otra explicación que Freyer presenta para explicar la génesis de los objetos culturales. Toda vida humana lanza actos orientados, arrojados hacia el mundo que le separan de su centro. Pero esos actos de vida no caen en el vacío, sino que de alguna manera retornan al sujeto, se da una retroactividad que va del sujeto al objeto para volver al primero. Pero en el proceso de creación las cosas no se dan de esta manera, la tensión de la vida se sacrifica al mundo objetivo y no retorna como provecho inmediato. Lo que se sacrificó se reúne en algo que posee su propia convicción y reclama continuamente la acción de la vida. “Se constituye como centro propio de fuerza y exige aquella categoría que primariamente sólo le corresponde a la vida: la de resultar convincente, es decir, la de poseer una conexión que no se deja incluir en otras, sino que puede incluir otras en sí”<sup>9</sup>. La creación entroniza al objeto y éste toma de la vida lo que necesita para ser convincente, la creación es la santificación del objeto y el autosacrificio del sujeto ante él.

Esta capacidad de creación y entronización de los objetos es una gran perversión de la vida, pero también puede verse la obra cultural como el centro entre la acción de dos almas. De esta forma, la existencia de más personas hace que los actos creadores tengan sentido, ya que la trayectoria que atraviesa el objeto es una genial desviación de la vida hacia sí misma. Ser heredero es algo clave para el ser humano.

Por último, vale la pena hacer referencia a unos procesos que pueden padecer los objetos culturales que completan la descripción de su dinámica. En la comprensión cada significado es reactivado por un sujeto, éste busca con sus propias fuerzas el contacto con la forma objetiva, y ésta atrae hacia sí al sujeto capacitándole para que haga conexiones de sentido que no podría alcanzar en soledad. Ante esta situación caben dos opciones, o que triunfe la forma objetiva o que triunfe la subjetiva. Si vence la primera, la obra puede transformar la realidad del viviente, arrebatándonos desde nuestro terreno hacia el suyo y, en

---

[8] *Ib.*, p. 109

[9] *Ib.*, p. 110

lugar de servir, se convierte en tirana. La otra posibilidad es que, gracias al poder del sujeto comprensivo, se deshaga el poder de convicción del significado objetivo, así triunfe la vida sobre la cultura por la fuerte creatividad del ser humano y se provoquen cambios en el significado de las formas.

¿Qué finalidad pueden tener estos procesos culturales? En opinión de Freyer, se trata de que aflore aquello “eternamente humano”, es decir, que el ser humano alcance su plenitud. Ello pone de relieve la importancia que para este autor tiene la cultura, de la que ya se pueden presentar dos textos que aclaran su definición y su valor para un ser humano que Freyer define como un animal que marcha por caminos indirectos<sup>10</sup>:

“La cultura (en cuanto suma de todos los valores humanos) es el intento de la humanidad de encontrar por el camino desviado del objeto un sentido supravital a su vida”<sup>11</sup>.

“Si la cultura no es en modo alguno un asunto de carácter técnico, sino el camino creador de la vida hacia sí misma; si el hombre, por el desvío a través de los objetos hace real y convincente a lo más profundo que él encuentra en sí mismo, y si profesamos este concepto de cultura, entonces resulta de todo ello el derecho y el deber de la vida de vigilar constantemente el significado de las configuraciones, de las que está rodeado, y en cierto modo de mantenerlas en la verdad.”<sup>12</sup>.

## **2. Ortega y la teoría de la cultura. Paralelos y conexiones con Freyer**

Que en Ortega existe una teoría de la cultura es algo conocido, ya que va a marcar su pensamiento hasta la lectura de *Ser y tiempo* que provocarán un viraje hacia la metafísica. Hasta finales de los años veinte, la idea de cultura tiene un protagonismo notable en sus escritos, pero está sujeta a cambios, revisiones e influencias constantes.

La idea de cultura antes de 1911 está vinculada exclusivamente al neokantismo, como bien expuso el profesor San Martín<sup>13</sup>, pero tras esa fecha dos influencias marcan la teoría de la cultura de Ortega: la fenomenología y G. Simmel. Estas dos influencias junto a Hegel (en quien Ortega pone mucho interés en los años veinte), van a ser las más importantes también en Freyer<sup>14</sup>.

---

[10] *Ib.*, p. 76

[11] *Ib.*, pp. 114-115

[12] *Ib.*, pp. 146-147

[13] Ver San Martín J., *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 39 y ss.

[14] Sobre la importancia de Simmel en la teoría de Freyer se puede leer Muller, J.Z., *The other god that failed*, Princeton, New Jersey, 1987, p. 45 y ss. Por otra parte, Antonio Regalado afirma sobre la importancia de la fenomenología: “Caso ejemplar de una fenomenología del mundo social impulsada por el pensamiento de Husserl y coincidiendo con la primera versión de la razón vital

Ello nos lleva a detectar una gran sintonía entre ambos autores en torno a la idea de cultura. Lo que Ortega no sistematizó nunca, Freyer lo plasmó en una obra que puede darnos más de una clave interpretativa valiosa para volver sobre Ortega y profundizar en su teoría de la cultura.

No se trata de ver qué elementos del libro de Freyer podemos encontrar en Ortega, esta es una tarea estéril. El madrileño no hace referencias a Freyer porque la lectura de su libro no le descubriría nada interesante, ya que él llevaba más de diez años trabajando esos temas. A lo sumo le servirá como catalizador de una serie de ideas que Ortega intenta ordenar en los años veinte y que no consigue cuadrar. Ahora bien, el interesado en la teoría de la cultura orteguiana descubrirá en el libro de Freyer unas claves de gran interés que le permitirán investigar en Ortega nuevos alcances de la influencia de la sociología alemana de principio del siglo XX. Veamos algunas intuiciones que ponen en relación a ambos autores.

En ambos autores se presenta como presupuesto fundamental de su teoría de la cultura la vuelta hacia las cosas mismas que implica la fenomenología: el giro hacia lo objetivo de Freyer o el cambio de perspectiva que implica *Meditaciones del Quijote* en Ortega. Más aún, podría decirse que en ambos autores se pone en marcha una personal reducción trascendental al colocar al sujeto frente a un mundo de conexiones de sentido, un mundo reconducido al sujeto, a su perspectiva. Comprender, crear, la capacidad de ligar representaciones y acuñar conceptos todo aquello que para Freyer es fundamental, lo es también en *Meditaciones*. Recordemos un texto: “El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el logos de algo que todavía era insignificante”<sup>15</sup>. Íntimamente conectado a ello dice también: “Y como espíritu, logos no son más que «sentidos», conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circundante, parece casual y falto de significación”<sup>16</sup>.

La distinción entre lo interior y lo exterior aparece en Ortega especialmente bajo la forma de profundidad y superficie, lo latente y lo patente. Por otra parte, también en *Meditaciones* se dedica un apartado a la importancia del concepto: “Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni donde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras”<sup>17</sup>. El concepto es la herramienta principal que utiliza el hombre creador, algo patente en los dos autores.

---

fue la obra de Hans Freyer, *Teoría del espíritu objetivo*”, ver Regalado García, A., *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, pp. 179-180.

[15] O.C. I, p. 756 (Las citas de la obra de Ortega pertenecen a la nueva edición de Taurus 2004)

[16] Ib., p. 755

[17] Ib., p. 784

La tensión entre cultura y vida que marca la segunda parte del trabajo de Freyer, es un tema muy trabajado por Ortega desde *Meditaciones del Quijote* hasta *El tema de nuestro tiempo*<sup>18</sup>. Cuando Ortega afirma que “es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándonos más de repetirla que de aumentarla”<sup>19</sup>, debe interpretarse como ese triunfo de la vida sobre la cultura del que Freyer habla. Ese triunfo no tiene otro sentido que llevar al ser humano a la plenitud de su ser creando y recreando la cultura en bien del hombre. Como decía Ortega, la tarea principal es: “dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor-, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de significado”<sup>20</sup>.

El medio principal para realizar esta tarea no es otra que la cultura, como bien lo ve Freyer y Ortega expresa en varias ocasiones: “la cultura no sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas vitales”<sup>21</sup>.

Pero también le da importancia Ortega a la otra vertiente del problema, cuando la cultura se impone sobre la vida y los sujetos creadores de sentido brillan por su ausencia. Se puede interpretar desde esta perspectiva un texto como *La rebelión de las masas*, pues la época que este trabajo describe es precisamente un tiempo en que domina la cultura sobre la vida, una etapa donde los sujetos no son capaces de recrear la cultura en la que viven y acaban siendo esclavos de su incapacidad para dar sentido a su existencia. Este poderío de la cultura sobre la vida y sus consecuencias es explicado perfectamente por Ortega en *En torno a Galileo*:

“la cultura, producto el más puro de la autenticidad vital, puesto que procede de que el hombre siente con angustia terrible y entusiasmo ardiente las necesidades inexorables de que está tramada su vida, acaba por ser la falsificación de la vida. Su yo auténtico queda ahogado por su yo ‘culto’, convencional, ‘social’ ”<sup>22</sup>.

Tras estas breves pinceladas sobre la teoría de la cultura en Ortega y Freyer, ¿qué se puede concluir? En primer lugar, la teoría de la cultura de Ortega está muy en la línea de lo que se estaba haciendo en Europa a principios del siglo XX, no es un trabajo aislado. En segundo lugar, todo parece apuntar a que si bien no existen influencias de ideas concretas sobre Ortega por parte de Freyer, si puede en la actualidad servir su lectura para comprender el contexto de la teoría de la cultura que se hacía en Europa y que Ortega aplica a su

---

[18] En *El tema de nuestro tiempo* dice Ortega: “No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más *terre à terre* que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual”. En O.C. III, p. 583

[19] O.C. I, p. 755

[20] *Ib.*, p. 747

[21] O.C. VI, p. 428

[22] *Ib.*, p. 429

circunstancia. Por último, con toda seguridad, y debido a su sistematización, el libro de Freyer es un recurso valioso en la comprensión de la teoría de la cultura de Ortega, ya que permite, en cierta medida, profundizar y ordenar los conceptos que usa el español.