

La antropología social en la obra de Ortega. Su contribución a la etnografía moderna

Social Anthropology in Ortega's work. His contribution to modern's ethnography

Alejandro DE HARO HONRUBIA

Universidad de Castilla-La Mancha

Recibido: 12-07-2011

Aceptado: 06-12-2011

Resumen

Este trabajo versa sobre el impacto en Ortega de la antropología social como ciencia, ofreciendo su contribución a la etnografía moderna. Aquél conocía y debatía las ideas de las corrientes antropológicas de su tiempo: evolucionista, particularista, difusionista, funcionalista. Adoptando un punto de vista historicista, Ortega se opone a la visión dogmática, etnocéntrica, evolucionista y progresista de la Europa occidental acerca de la historia universal. Confiere enorme valor en sus escritos al reconocimiento de horizontes étnicos y culturales históricos tradicionalmente olvidados, lo que le convierte en un clarividente y riguroso teórico antropológico. Estas aportaciones que Ortega realiza al campo de la antropología social, pero también cultural, completan sus reflexiones sobre el sentido histórico de la vida y la perspectiva puramente vital de cada hombre y sociedad cultural de que se ocupa en concreto su antropología histórica y racional vital.

Palabras clave: Ortega, antropología, evolucionismo, historicismo, relativismo, funcionalismo, progreso, etnocentrismo.

Abstract

The following pages deal with the Ortega's anthropology. I'm going to offer the Ortega's contribution to modern's ethnography. Ortega knew and debated the anthro-

pological ideas of his time: evolutionist, particularist, difusionist, functionalist. Adopting a historical point of view, Ortega set out the reasons for his disagreement about the dogmatic, ethnocentric, evolutionist and progressive vision of the Western Europe in connection with of the universal history. He awards enormous importance in his writings to the recognition of ethnic and cultural horizons, which have been historically and traditionally forgotten, which turns him into the rigorous anthropologic theoretical one. These contributions that Ortega y Gasset realizes to the field of the anthropology in his social and cultural domain complete his reflections on the historical sense of the life and the purely vital perspective of every man and cultural society with which there deals specifically his historical and rational vital anthropology.

Keywords: Ortega, anthropology, evolutionism, historicism, relativism, functionalism, progress, ethnocentrism.

1. Algunas notas sobre la vida y obra de Ortega. A modo de introducción

Desde los comienzos de su producción intelectual, allá por el año 1902, cuando Ortega escribe su primer artículo titulado “Glosas”, de clara influencia nietzscheana, hasta el final de sus días, en la fecha de 1955, la obra de aquél se ha caracterizado por su riqueza interdisciplinar, es decir, por realizar un guiño a buena parte del campo de las humanidades y de las ciencias sociales. Pocos han sido los ámbitos sobre los que Ortega no ha escrito algo. Escritura que se nutria de sus lecturas. Aunque en un principio esto puede llegar a sorprender, si uno indaga en su biblioteca personal, rastreando las lecturas que Ortega realizaba desde su mocedad, la sorpresa inicial se difumina y se acaba reconociendo su compromiso con el orbe intelectual. Ortega leía de todo y de un modo atroz, dedicaba a la lectura, como él mismo dijo en una ocasión, unas 8 horas diarias. Leer se convirtió para él en una cuestión prioritaria durante su estancia en Alemania, país al que estuvo estrechamente ligado desde, aproximadamente, los 21 años y a donde marchó no solamente para adquirir un conocimiento y educación superiores sino también para desde allí intentar buscar una solución al problema de incultura español: al problema de achabacanamiento nacional. El profesor Javier San Martín recuerda muy asiduamente la frase de Ortega de que “España está *agarbanzada*”. En una carta que Ortega envía a sus padres apenas llegado a Leipzig, el 27 de febrero de 1905, da cuenta de su primer deslumbramiento o asombro ante la pujanza de la componente cultural en la vida cotidiana de los alemanes: “Aquí todo el mundo lee de un modo atroz: en los cafés hay centenares de periódicos y hasta bibliotecas. Hombres, niños, mujeres, se agarran al papel impreso como monomaníacos” (Ortega y Gasset, J.: “Cartas de un joven español”, edición de Soledad Ortega, Madrid, Ediciones El Arquero, 1990, p.

104). Ciertamente es que Ortega lo que principalmente lee y cultiva es la filosofía como forma de vida, nunca mejor dicho en un autor que hizo de aquella un eslabón capaz de proporcionarnos cierta orientación en un mundo de incertidumbres y en radical desorientación, en el que uno puede acabar naufragando arrastrado precisamente por las circunstancias o mundo en derredor. Un mundo así es el que Ortega nos descubre en numerosas obras, de entre las que podemos mencionar algunas de sus más famosas: “España Invertebrada” (1922) o “La rebelión de las masas” (1930), aunque se podrían citar aquí otras muchas más, como “¿Qué es filosofía?” (1929) o también “Unas lecciones de metafísica” (1933)¹, en las cuales Ortega evidencia su pesadumbre ante un mundo que deviene sin rumbo, y al que es preciso aportar una brújula capaz de orientar y que él identifica con el ejercicio de una auténtica filosofía –no dogmática como fue para él la corriente filosófica racionalista e idealista– que es lo que acabaría salvando a Europa y con ella al mundo. Si bien Ortega fue un filósofo, y él deja claro esta cuestión respondiendo a aquellos que le niegan tal condición, no por ello hay que restar valor a sus aportaciones en otros dominios científicos humanísticos. De entre ellos, destaca su notable contribución a los estudios antropológicos, tanto en su dimensión teórica como en su vertiente más “empírica”, pues aunque Ortega no cultivó la etnografía, fue un gran observador, un espectador –verdaderamente interesantes son los ocho tomos del “Espectador” escritos entre 1916-1934– que nos brindó, como aristócrata en la plazuela, la que era su visión del hombre y la cultura en reciprocidad con las circunstancias de cada uno de los momentos en que vivió. Sin embargo, como ya hiciera su admirado Sócrates en la antigua Atenas, finalmente tradujo su biografía o conjunto de experiencias vividas (“Erlebnisse”) en filosofía a través de la cual buscó dar respuesta a una de las cuestiones de más recorrido en la historia del pensamiento filosófico y científico: ¿qué es el hombre?, cobijándose para ello en el neokantismo y en la fenomenología, pero a la que solamente pudo responder desde su pensamiento antropológico racio-vitalista, evitando cualquier desvarío intelectualista, con el cual Ortega polemizó, pues era la raíz del idealismo a cuya superación dedicó buena parte de su labor. Si partimos de su rechazo a todo intento de cosificación del conjunto de la realidad del mundo en derredor, incluido el ser humano, mejor habría que decir que lo que Ortega se acabó preguntando es: ¿Quién es el hombre?, para evitar cualquier interpretación objetivista o substancialista con la que Ortega también polemizó, algo de lo que éste huyó, así como de cualquier idolatría, sea cosa, persona o idea, aunque bien es verdad que tiene una primera etapa de mocedad neokantiana objetivista (racional culturalista), donde importan más las cosas-ideas que los hechos. Sin embargo, esto no resta valor al resto de su producción, es decir, en lo que se refiere a su pensamiento global que podemos reducir a su tesis de la interacción hombre-

¹ Cuyo título original es “Principios de metafísica según la razón vital” (1933).

mundo o circunstancia, o lo que es igual: “yo soy para el mundo y el mundo es para mí”, eso sí, inseparables pero irreductibles. La vida humana, que lo es de cada cual como realidad radical, por tanto, vida individual, consta de dos ingredientes: un yo y su circunstancia. Superación del idealismo y con él del realismo.

Ortega deja claro que en relación al mundo humano como mundo histórico, no cabe en ningún caso hablar en términos sustancialistas o esencialistas, pues para Ortega el hombre no tiene esencia, sino consistencia: consiste en esto o en lo otro. O dicho de otra manera, que a muchos estudiosos del pensamiento orteguiano se les acaba olvidando, para Ortega el hombre no tiene naturaleza (un ser fijo, inmutable o eterno al modo parmenídeo que pueda ser descubierto), sino que tiene historia. El hombre es un ser histórico. Tiene conciencia o razón históricas: tiene un pasado, vive en un presente, en un aquí y en un ahora, y está abocado al futuro. El hombre es un proyecto de futuro. Por eso la vida es *quehacer*. La vida da mucho *quehacer*. En su obra, Ortega recurre al poeta griego Píndaro, como también Nietzsche –en cuya zona tórrida dice Ortega que se encontraba en su juventud–, en quien leemos lo siguiente: “llega a ser el que eres”. Esta fórmula atraviesa la obra de Ortega, que éste leyó en el mundo griego, junto a aquella otra, que aquél se apropió de Aristóteles, que dice que “seamos como arqueros que tienen un blanco”. Son metáforas que iluminan la obra de Ortega.

Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*, porque el ser es, en el hombre, mero *pasar y pasarle*. Lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre (Véase “Historia como sistema”, O.C, VI: 73)². Puesto que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia; la razón histórica ha de asumir su estudio. Ortega, interpretando la historia universal, afirma que la narración es una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es la *razón histórica*. La razón histórica no consiste para él en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es ser históricas, es *historicidad*. Su aproximación al pensamiento historicista, obliga a Ortega a combatir, a partir de 1912, el idealismo y el racionalismo (progresismo) que concedían prioridad a un sujeto racional abstracto, ahistórico y atemporal que definía desde su punto de vista absoluto (*sub specie aeternitatis*, que dice Ortega) el mundo de la realidad. El progresista universalista “con una ingenuidad específicamente moderna, cree su punto de vista definitivo y el único admisible” (“Para un museo romántico”, OC, II: 515). La génesis de este universalismo, Ortega la sitúa en el clasicismo. Atendamos al siguiente párrafo de su trabajo “Las Atlántidas” (1924):

² Las “Obras completas” de José Ortega y Gasset remiten a la edición en diez volúmenes coeditada por Taurus/Fundación e Instituto Universitario de Investigación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010.

Para los pueblos griego y romano, la historia es subjetivamente universal. El griego y el latino que emprendían la historia de los pueblos para ellos conocidos creían hacer historia universal, y si reducían su propósito a narrar el pasado de su ciudad situaban indeliberadamente a ésta –como dice Ortega en 1924– en relación con *su* universo. A este universalismo subjetivo, espontáneo, nada hay que echar en cara por lo mismo que es inevitable. Pero es el caso que en los últimos siglos el hombre europeo ha pretendido hacer historia en un sentido objetivamente universal. De hecho, siempre parecerá al hombre que *su* horizonte es *el* horizonte y que más allá de él no hay nada. Esto ha acontecido con la ciencia histórica europea durante tres siglos: ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea (“Las Atlántidas”, OC, III: 765)³.

Ortega frente a este punto de vista universal de una cultura y sujeto racional occidental, aboga por un punto de vista histórico que reconoce la diversidad cultural y que es lo que le acaba aproximando a los estudios de antropología sociocultural. En el siguiente apartado, mostraremos cómo Ortega se distancia de este punto de vista absolutista, reconociendo el valor subyacente a un mundo o universo distinto y plural. Su crítica al etnocentrismo occidental le convierte a Ortega, como decimos, en un pensador próximo a la antropología social como también ha destacado el profesor de antropología Eloy Gómez Pellón en su trabajo “Ortega y Gasset y la antropología social”, donde dice:

En la obra de Ortega hallamos observaciones epistemológicas relacionadas con la antropología social. Analiza el concepto de cultura, examina la noción de identidad, se detiene en la experiencia que supone el descubrimiento del Otro, escudriña la vida a la luz de la razón vital y de la razón histórica, y estudia la separación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento en la investigación antropológica. Percibe el peligro del etnocentrismo y la necesidad del relativismo cultural. Evidentemente, Ortega y Gasset no fue un antropólogo, y tampoco un sociólogo pero, sin embargo, el contenido socio-antropológico de su obra constituye una espléndida reflexión sobre el ser humano y una singular invitación al conocimiento de la sociedad (Eloy Gómez Pellón: “Ortega y Gasset y la Antropología Social”, en Lasaga, J. Márquez, M, Navarro Cordón, J.M. y San Martín, J.: *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después (1955-2005)*. CD-ROM. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008)⁴.

³ Dice Ortega en relación a la matriz cultural de las investigaciones etnográficas: “Es menos notorio de lo que debiera el hecho de que la ciencia, la razón, nace en Grecia como historia universal y más taxativamente como etnografía. El primer pensador jónico, Hecáteo de Mileto, se ocupa de inventariar los pueblos y su pasado” (“Las Atlántidas”, OC, III: 765).

⁴ Eloy Gómez Pellón, en su trabajo anteriormente citado, analiza la repercusión en la socio-antropología de Ortega de los hechos sociales y la vinculación de aquél con los sociólogos Max Weber y Émile Durkheim: “La socio-antropología de Ortega no puede ocultar una clara

2. Ortega y los estudios de antropología socio-cultural

En su ensayo “Para una psicología del hombre interesante” (1932), Ortega piensa que con algún rigor sería menester desarrollar toda una nueva disciplina, “aún no intentada y que desde hace años me ocupa y preocupa. Suelo darle el nombre de *Conocimiento del hombre o antropología filosófica*. Esta disciplina nos enseñará que las almas tienen formas diferentes, lo mismo que los cuerpos” (“Para una psicología del hombre interesante”, OC., V: 182) En otro lugar, dice Ortega que “la antropología filosófica, o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana. ¿Cómo es la figura y la anatomía de lo que vagamente solemos llamar “alma”? Aunque parezca mentira, la psicología de los últimos cien años no ha hecho sino alejarse de este asunto, al cual se ve hoy forzada a retornar. Pero ha llegado la hora oportuna para acometer éstas y formarnos una idea más total y compleja de la intimidad humana” (“Vitalidad, Alma, Espíritu, OC., II: 569). Y también dice Ortega en otro lugar de su obra que “en vez de representar la palabra «antropología» la disciplina tosca y ridícula que hoy significa, sería a estas alturas el nombre del saber más plenario y

filiación con la sociología de M. Weber, a quien califica sin vacilar como un sociólogo “de los mejores” (Ortega 1934-1950: 203). Toda la obra de *El hombre y la gente* está presidida por la idea de que el hecho social, y concretamente el uso social, es el resultado directo de la acción. Esa era la idea defendida por Durkheim y, con más énfasis aún, por M. Weber cuando señala este último que las acciones de los individuos, junto con el significado que ellos mismos dan a sus acciones, van configurando la sociedad. Recuérdese, empero, que en Durkheim domina la idea de que prima la sociedad sobre el individuo, mientras que en Weber parece dominar el individuo sobre la sociedad, aunque, finalmente, éste admite que el individuo se deja arrastrar por las tendencias sociales mayoritarias. No obstante, insiste Weber, cuando los individuos ordenan sus acciones y sus ideas (valores y creencias sobre todo) en un sentido u otro, terminan logrando que la sociedad se oriente en una o en otra dirección. No se olvide, a propósito, que la rica influencia de Durkheim y de Weber, unida a la de G. H. Mead (1934), dio lugar a una potentísima escuela sociológica, de grandes repercusiones antropológicas, que conocemos con el nombre de interaccionismo simbólico, la cual se desarrolla, a partir de la tesis elaborada por Berger y Luckmann (1966) en los años sesenta y setenta del siglo XX, y la corriente de adhesión que crea en los años posteriores, hasta elevarla al puesto de privilegio que posee en nuestro tiempo” (véase el completo estudio Eloy Gómez Pellón: “Ortega y Gasset y la Antropología Social”, en Lasaga, J, Márquez, M, Navarro Cordón, J.M., y San Martín, J. (Eds.): *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después (1955-2005)*. CD-ROM. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008). Sobre la sociología de Ortega y su maridaje con los estudios de antropología social me he ocupado en un trabajo titulado “Antropología de los usos sociales como constitutivos de la gente: un estudio desde Ortega”, en *Gazeta de antropología*, nº 26, 2010. http://www.ugr.es/~pwlac/G26_02Alejandro_DeHaro_Honrubia.html.

maduro de todos. Como Galileo pudo en su hora anunciar la *nuova scienza* que era la física –típica de la Edad Moderna–, cabría anunciar la antropología como la *nuova scienza*, el ejemplar y más riguroso saber del tiempo futuro” (“El silencio gran Brahman”, OC, II: 724). Antropología y filosofía anuncian en la obra de Ortega, mutuamente solapadas, una idea completa de hombre. Ambas disciplinas jalonan en esencia el pensamiento metafísico de Ortega que éste vuelca en trabajos como “¿Qué es filosofía?” (1929) y “Unas lecciones de metafísica” (1933). Dos ensayos de antropología filosófica cuya finalidad es adentrarse en los entresijos de la vida humana de cada cual como realidad radical. Como radicales son las categorías de la vida: existir por sí misma, el enterarse de sí, el encontrarse a sí misma, el ser transparente ante sí, darse cuenta de sí misma, saberse a sí misma, etc.

Sin embargo, la antropología de Ortega también es cultural, pues estudia al hombre en circunstancia, deviniendo con ésta social, cultural e históricamente, pero ese estudio de Ortega destaca finalmente por sus rigurosas pretensiones filosóficas. La atención que presta Ortega a la idea de circunstancialidad, a lo diferencial y distinto, nos hace pensar que su concepción del conocimiento antropológico filosófico dista mucho de aquel otro de carácter más racional intelectualista como es el que se había venido cultivando desde el tradicional campo de la filosofía e incluso ejercitando también por algunos clásicos de la propia disciplina de la antropología, como es el caso de ciertos evolucionistas unilineales progresistas como Morgan o Tylor, que recibieron la denominación de antropólogos de “gabinete” o “salón”⁵. Nada moderno y muy siglo XX, Ortega, se encuentra más próximo a corrientes historicistas, difusionistas y particularistas que evolucionistas: “En general –dice Ortega en 1924– el espíritu evolucionista, tan característico del siglo pasado, tiende a ignorar las diferencias y a subrayar lo que hay de común entre las cosas” (“Las Atlántidas”, OC, III: 768). Pero ya desde 1914, Ortega, invitado por la Sociedad de Matemática, dio en el Ateneo de Madrid una conferencia, donde pronosticaba que “al siglo *evolucionista* y, por tanto, unitarista seguiría una época de mayor atención a lo discontinuo y diferencial” (“Las Atlántidas”, OC, III: 763, n.). No se equivocaba, pues es lo que ha acabado definiendo nuestra postmodernidad. Es desde el difusionismo y también desde el funcionalismo desde donde se reaccionará contra el intento de explicar las instituciones sociales en términos de desarrollo paralelo, visto idealmente como unilineal. La crítica difusionista, como destaca E. E. Pritchard, se basó en el hecho obvio de que a menudo la cultura se toma prestada y no surge por crecimiento espontáneo debido a ciertas potencialidades sociales comunes y a la naturaleza humana común (Véase E. E. Pritchard: “Antropología social: pasado y presente”, en Bohannon, P., y Glazer M.: *Antropología. Lecturas*,

⁵ A la crítica de Ortega al evolucionismo etnocentrista y progresista dedicaremos un apartado de este trabajo.

Madrid, McGraw-Hill, 2001, 2ª edición, pp. 427 y ss)⁶. El objetivo fundamental de los difusionistas no es otro que explicar la forma en que se propagan las culturas o algunos rasgos de éstas. El difusionismo debe ser entendido como una reacción contra el evolucionismo cultural defendido por L. H. Morgan y otros autores; como tal reacción, pretende contraponer su empirismo al racionalismo que caracterizaba a aquél, pero, en la práctica, “los difusionistas dejaron correr su imaginación tanto o más que los mismos evolucionistas a la hora de construir esquemas explicativos. Por otra parte, la contraposición entre evolucionistas y difusionistas no resulta adecuada para todos los autores, pues, si bien es cierto que algunos tuvieron una idea excluyente del proceso de desarrollo de las culturas, los más importantes, como Tylor, supieron valorar y dar cabida al enfoque ajeno. Un concepto básico del difusionismo es el de círculo cultural o área geográfica, zona donde se dan elementos culturales semejantes difundidos a partir de un centro o foco en el que tienen su origen. Se pueden distinguir tres escuelas difusionistas: la inglesa, la norteamericana y la alemana”. Los principales difusionistas ingleses son G. Elliot Smith, W. J. Perry y W. H. R. Rivers. La más importante figura de la escuela difusionista norteamericana fue Franz Boas, padre del particularismo histórico; entre sus seguidores figuran hombres de gran prestigio en antropología como Kroeber, Loti, Goldenweiser, Paul Rodin, etc. Los estudiosos más sobresalientes de la escuela difusionista alemana son F. Graedner y el austríaco W. Schmidt; ambos parecen haberse inspirado en la idea, presente en las obras de F. Ratzel y L. Frobenius, según la cual “existe una conexión histórica entre los elementos de las culturas en su totalidad”. Tanto Graedner como Schmidt se oponen a los esquemas evolucionistas, a los que consideran simplificadores. Comparten con el resto de los difusionistas la creencia –en las creencias estamos, vivimos y somos decía Ortega en 1940 en “Ideas y creencias”, obra susceptible de abordarse también desde la óptica antropológica– en la escasa capacidad inventiva del hombre, pero a diferencia de los británicos, “no creen en una sola expansión a partir de Egipto, sino en un desarrollo múltiple. Su idea básica es que los hombres crearon una serie de complejos culturales que con el tiempo empezaron a transmitir a otros pueblos. Al enfrentarse dos de estos sistemas, uno destruyó al otro o se fundieron. A pesar de las pérdidas y de las modificaciones, los difusionistas alemanes mantienen que los conjuntos culturales son reconocibles. De las escuelas difusionistas, es la alemana la que mayor influencia ha ejercido de forma directa o indirecta entre los autores españoles” (Véase el concepto

⁶ La teoría funcionalista destaca E. E. Pritchard ha sido mucho más radical. Condenó igualmente la teoría evolutiva y la antropología difusionista, no “simplemente sobre la base de que sus reconstrucciones históricas no podían comprobarse, sino también y simplemente, porque ambos eran enfoques históricos, ya que en la opinión de los escritores con esta creencia, la historia de una sociedad es irrelevante para un estudio de ellas como sistema natural” (Ibíd., p. 427).

“difusionismo”, en Carmen Ortiz García y Luis Ángel Sánchez Gómez (Eds.): *Diccionario histórico de la antropología española*, Departamento de Antropología de España y América, Madrid, CSIC, 1994, pp. 258-263). El difusionismo llamó la atención de Ortega, quien estuvo muy ligado a la vida cultural alemana. Al difusionismo, corriente que contribuye al desarrollo de la teoría antropológica en el siglo XX, dedica Ortega algunas líneas en dos obras: “Las Atlántidas” (1924) y “Las ideas de León Frobenius” (1924). Cita aquél al etnólogo alemán difusionista León Frobenius y al antropogeógrafo, igualmente difusionista y alemán, Ratzel⁷. El principio teórico de los “ámbitos o círculos culturales” –*Kulturkreise*– domina el pensamiento de ambos autores –especialmente de Frobenius que, como recuerda Ortega en 1924, lo introdujo en la etnología hace veinticinco años y tan fecundas cosechas ha producido–. En virtud de este principio, respaldado por ambos teóricos antropológicos alemanes, el desarrollo social y cultural obedecería a “préstamos culturales” de unos pueblos hacia otros: “Una cultura entera no se transmite de pueblo a pueblo. Una cultura nace en una región y se extiende por expansión de la raza que la creó” (“Las Atlántidas”, OC, III: 759)⁸. Cada tipo de utensilio “ha sido inventado sólo una vez, en un lugar determinado; su aparición en otros lugares implica un proceso migratorio, se ha ido extendiendo por transmisión” (“Las ideas de León Frobenius”, OC, III: 658 s). Algo que Ratzel explica, según Ortega, por la “pobreza de ideas” connatural a la especie humana: “Siempre que puede elude el hombre el esfuerzo de inventar y prefiere recurrir a la imitación, al préstamo” (“Las ideas de León Frobenius”, OC, III: 658). El difusionismo, corriente antropológica de comienzos del siglo pasado, niega el progresismo evolucionista unilineal y secuencial, entendiéndolo en rigor todo progreso social en términos de “préstamo cultural”. Pero Ortega no se detiene solamente en el difusionismo, sino que también debatió con Julio Caro Baroja sobre el funcionalismo, corriente que también se opone al evolucionismo. Dice Ortega en carta a don Julio Caro Baroja desde Lisboa, el 23 de abril de 1953: “Querido Julito: A mi juicio, lo estimable del funcionalismo es que se origina en la voluntad, bien que un poco confusa, de ver cada forma de la sociedad referida al conjunto de todas ellas, es decir, al organismo de una cultura. Es incuestionable que sólo así se percibe la realidad concreta, efectiva, de cada insti-

⁷ Véase de Lowie, R. H.: *Historia de la etnología*, México, F.C.E, 1946, pp. 149 y ss.

⁸ Dice Ortega que según Leo Frobenius, “cada elemento etnográfico deja de ser un objeto histórico independiente, y se convierte en mero atributo o síntoma de una cultura, lo mismo que el color y el sabor, la forma y el peso no son cosas por sí, sino meros ingredientes o cualidades de una cosa. El objeto, el individuo histórico, sería, pues, la cultura. Usos, trebejos, formas jurídicas, nociones religiosas son articulaciones de esa cultura. Cada uno de ellos supone a los otros, como un miembro animal el resto de la estructura específica. Las culturas aparecen así como organismos, esto es, como unidades suficientes” (“Las Atlántidas”, OC, III: 759-760).

tución, etc. Pero padece la enfermedad de su origen, que es su inspiración biológica. De que una institución (en el sentido amplio de la palabra incluiría los objetos, la herbología) no tenga su realidad y, por tanto, su sentido sino referida al *corpus* de toda la vida de un pueblo, no se sigue que deba llamársele *función*. La mayor parte de las instituciones claro es que lo son, que sirven necesidades de la vida colectiva. Pero dudo mucho de que todas sean, en efecto, formalmente, funciones. Pero lo más grave para mí del funcionalismo es que siendo incuestionablemente el modo con que hay que comenzar el estudio de una cultura, hace que no sigamos con lo que hay que hacer después de ese comienzo. Una vez que se tiene cada institución referida por articulación al *integrum* de la cultura, hay que contemplar su conjunto y verlo no quieto, lo que es una abstracción, sino en movimiento, en variación. Toda cultura está siempre más o menos en movimiento, en cambio. Esto se advierte en que las diferentes formas adscritas a las *funciones* no se hallan en el mismo estadio: que algunas están casi atrofiadas, otras en comienzo de generación, otras, al revés, iniciándose y por eso insuficientemente articuladas con las más antiguas. Todo esto hace que en el presente de toda cultura aparezca escorzado el pretérito y esto trae consigo que el *corpus* entero de ella es una realidad histórica, esto es, móvil, que *viene de y va a*". Don Julio Caro Baroja, en carta desde Madrid el 26 de abril de 1953 responde a Ortega lo siguiente: "Querido D. José: Es un gran consuelo recibir cartas como la de V. Le pongo unas líneas sobre el funcionalismo y V. salta enseguida al campo, con un espíritu y calidad envidiables. Estoy de acuerdo completamente con V. en el fondo de la cuestión. Desde luego creo que el funcionalismo de Malinowski –que empezó pareciendo algo– ha resultado ser un utilitarismo grosero y de pocos vuelos" (Véase Soledad Ortega: "José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar", en *Revista de Occidente*, nº 184, Madrid, septiembre de 1996, pp. 7-26). Resulta evidente con todo ello que Ortega conocía y debatía las ideas antropológicas de su tiempo.

Algunos de los escritos que aproximan a Ortega al campo de la antropología sociocultural son los que siguen: "Las ideas de León Frobenius" (1924), que contiene los siguientes epígrafes: "La etnología africana", "Ideas elementales y nacionales", "Transmisión y convergencia" y "Cultura y culturas". Otro texto es "La etnología y la historia. A propósito de las conferencias de Frobenius en Madrid". – "El carácter orgánico de las culturas" (1924). Y finalmente "Las Atlántidas" (1924), que recoge los siguientes trabajos: "La moda subterránea", "La cultura tartesia", "El horizonte histórico", "Etnología", "Los *ámbitos culturales*" y "El sentido histórico". En esos textos Ortega reconoce, apoyándose en disciplinas como la etnografía⁹, la etnología y la prehistoria, la multiplicidad de horizontes históricos y cultu-

⁹ Tenemos, pues, que acudir a la etnografía para, según Ortega, "aprender a morir o a esperar. Esta ciencia, persiguiendo senderos apenas reconocibles, nos lleva a profundidades pavorosas del tiempo, a siglos de la infancia del mundo, y allí, un poco a tientas, nos reve-

rales parciales que dominan el mapa mundial y en especial el carácter policéntrico de la historia universal. Una cita lo suficientemente esclarecedora de su idea etnológica de la diferente forma social, cultural y espiritual existente entre los denominados pueblos salvajes y nosotros mismos es la siguiente:

La etnología era, hasta hace poco, la ciencia histórica de los pueblos sin dignidad histórica, de los llamados *salvajes*. La calificación de salvajismo era una fórmula de desdén. Salvaje significaba aquella manera de ser hombre tan distinta de la nuestra, que nos resulta incomprensible. La óptica etnológica se habitúa a mirar las extremas diferencias dentro de lo humano y es como una nueva distancia ante lo histórico. Es la larga vista histórica. Aplicar el punto de vista etnológico a los pueblos cultos equivale, pues, a distanciarse de éstos, a empujarlos lejos de nuestra proximidad, desentendiéndose de presuntas comunidades. No se trata, repito, de que el hombre antiguo y el primitivo poseyeran creencias distintas de las nuestras. Es preciso ahondar más y advertir que no sólo los contenidos de su espíritu se diferencian de los nuestros, sino que el aparato mismo espiritual es muy otro (“Las Atlántidas”, OC. III: 769).

Esta diversidad de formas socio-culturales y espirituales nos conduce a la idea del sentido histórico de la vida que es de lo que vamos a hablar en el siguiente apartado de este trabajo. La idea de lo histórico, referida al mundo del hombre, como sinónimo de cambiante o mudadizo dinamiza la casi totalidad del pensamiento de Ortega.

3. Ortega y el “sentido histórico” de la vida

En la fecha de 1924, Ortega sostiene que en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantesca y enormemente el horizonte histórico. A ello han contribuido corrientes teóricas antropológicas que, como vimos en un apartado anterior, no pasaron desapercibidas para Ortega: el evolucionismo decimonónico, el particularismo histórico, el difusionismo o el funcionalismo. Esta ampliación de perspectivas históricas jalona en origen los estudios antropológicos y específicamente etnográficos, cuyo objeto es la múltiple diversidad cultural espacio temporal, sobre la que Ortega diser-

la nuestra preparación” (“Al margen del libro *Los Iberos*”, OC, II: 77). La antropología y la etnografía contestan, dice no obstante Ortega, “que ellas no saben bien qué es una raza. ¿Es la lengua? Tampoco. Raza y lengua son realidades mudadizas, flúidas, que padecen constantemente interferencias” (“El genio de la guerra y la guerra alemana”, OC, II: 344-345). Y en otro lugar dice que “Mas la etnografía no se vale sólo, para clasificar las razas históricas, de la semejanza en la configuración craneana o de la analogía lingüística. Indaga, asimismo, las costumbres y halla tipos de formas sociales, de usos elementales que le sirven, donde encuentra raras coincidencias, para afianzar aquellas otras clasificaciones” (“Al margen del libro *Los Iberos*”, OC, II: 80).

tó ampliamente, con claridad de ideas y con rigor. Éste se percató en la fecha de 1924 del aumento del área tradicional en que se movía la historia, y que, a su juicio, se ha producido casi a la par en cuatro dimensiones distintas, que han tallado otras tantas facetas de sensibilidad en el espíritu europeo:

Una es la prehistoria; otra, la penetración en las civilizaciones del Extremo Oriente; otra, la etnografía de los pueblos salvajes; otra, en fin, el descubrimiento de las Atlántidas. El horizonte histórico de Europa se ha ampliado súbitamente y en proporciones gigantescas. Jóvenes disciplinas avanzan y atraen la curiosidad de los mejores. Así la prehistoria y la etnología. Estas dos ciencias de última hornada, aun en su iniciación, han dilatado incalculablemente la línea del horizonte histórico en las dos dimensiones de espacio y tiempo. Si antes la historia era casi exclusivamente la historia del Mediterráneo, hoy se extiende horizontalmente a todo el planeta. Parejamente, en la dimensión vertical, las excavaciones y el estudio etnológico de residuos culturales en los pueblos primitivos han agrandado cronológicamente el ámbito histórico. ¡Qué son los seis mil años de la historia tradicional, comparados con las vastas lontananzas de la prehistoria! (“Las Atlántidas”, OC, III: 747 y ss).

Comprometido con las ideas de diversidad cultural, historicidad, particularidad, circunstancialidad y mutabilidad como características del hombre como ser social, Ortega elabora, a partir de 1924, toda una teoría del sentido histórico de la vida humana de la cual afirmará más adelante (en 1929), como es sabido, que es la realidad radical cuyos dos componentes, inseparables pero irreductibles, son el yo que cada cual es y su circunstancia o mundo en torno. Si hay, no obstante, un atributo que simbolice toda vida humana ése no es otro para Ortega, según dice en la fecha de 1924, que su sentido histórico:

El sentido histórico comienza –en opinión de Ortega– cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural. La diferencia es la distancia cualitativa. El sentido histórico percibe esta distancia psicológica que existe entre otros hombres y nosotros. El sentido histórico progresa en la medida en que va admitiendo menos cosas comunes entre el ayer y el hoy, entre el hombre de nuestro círculo histórico y el de otros círculos históricos (“Las Atlántidas”, OC, III: 767).

Del sentido histórico que impregna no sólo la antropología cultural de Ortega, sino también su antropología filosófica, versa la siguiente cita representativa por doquier de la obra de aquél: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: *salvar las apariencias*, los fenómenos. Es decir: buscar el sentido de lo que nos rodea” (“Las Atlántidas”, OC, III: 757). Es éste un sentido no exclusivamente filosófico teórico. Es igualmente

cultural e histórico. Es la vida del individuo histórico, sujeto a un espacio y tiempo culturalmente concretos, la que emana sentido. La admirable palabra griega *nous* significa precisamente esto: sentido. Es el sentido histórico:

En vez de explicar, la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido. Mas, por de pronto, nuestra mente sólo se entiende a sí misma. Entiende cada época lo que para ella es la verdad. La nuestra entiende la teoría de la relatividad. En cambio, la metafísica medieval ya casi no tiene buen sentido para nosotros y la magia del salvaje carece de él por completo para la conciencia espontánea de nuestros contemporáneos. Sin embargo, el gesto mágico es incomprensible en otra forma que lo es un movimiento físico. En aquél columbramos un sentido latente que no se nos alcanza; en éste vemos con toda claridad la absoluta ausencia de sentido. He aquí todo el problema de la ciencia histórica: dilatar nuestra perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido. En muchos pueblos africanos existe el asesinato ritual del rey. Tal uso nos parece absurdo. Mas el historiador no habrá concluido su faena mientras no nos haga entrever que no hay tal absurdo; que, dada una cierta estructura psicológica, dada una cierta idea del cosmos, el asesinato ritual de los reyes es cosa tan «lógica», tan llena de buen sentido, como el sistema parlamentario. Ésta es la antinomia de la óptica histórica. Tenemos que distanciarnos del prójimo para hacernos cargo de que no es como nosotros; pero a la vez necesitamos acercarnos a él para descubrir que, no obstante, es un hombre como nosotros, que su vida emana sentido (“Las Atlántidas”, OC: III: 769-770).

Textos como este, alusivos a la idea del sentido histórico, comienzan por negar todo universalismo cultural absolutista especialmente occidental, aceptando, aun hipotéticamente y por el contrario, que múltiples son las culturas, “cada cual con vigor en un tiempo y una comarca. El pluralismo de las culturas es propio de *nuestra* ciencia histórica. Progresá ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente el exclusivismo de nuestra cultura” (“Las ideas de León Frobenius”, OC, III: 661). La ejemplaridad cultural cobija esta dimensión del sentido histórico. Esto significa que para ser efectiva la Cultura, con mayúscula, hace falta llegar a ella al través “y previo reconocimiento de las otras culturas con minúscula, de todas las de hoy y de todas las de ayer” (“Las ideas de León Frobenius”, OC, III: 662). La antropología cultural de Ortega recoge con entusiasmo esta idea del sentido histórico, que quiebra todo particularismo cultural sectario y de forma especial dilapida por dañino todo substancialismo humano radicalmente hierático, afirmando la conciencia de la variabilidad del tipo hombre. Cuanto más radical se admita esta variedad, “más agudo es ese sentido histórico. Por tal motivo, hace falta ir hasta el fondo y reconocer que las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas” (“Las Atlántidas”, OC, III: 770)¹⁰. Ni siempre ni en todo lugar habría que agregar

¹⁰ Dice Ortega: “El australiano del *totem* canguro se cree a sí mismo, a la vez, hombre y canguro. Para nosotros, esta confusión es ininteligible. Por lo mismo constituye un problema

para completar esta cita de Ortega, con la cual éste está, en cualquier caso, realizando una notable contribución a los estudios antropológicos etnográficos, que con estilo barniza filosóficamente. Necesitamos ensanchar conceptual y vitalmente nuestra actual y etnocéntrica, radicalmente impositiva, idea occidental de cultura y de hombre. Una de las ideas que resume su pensamiento al respecto es la que a continuación expongo. Uno de los síntomas más hondos asociados a la transformación histórica del pasado siglo XX fue, piensa Ortega, el cambio en la configuración del horizonte étnico: su dilatación. Desde aquí, Ortega rompe intelectualmente con la visión arcana de los estudios históricos europeos, que auspician un etnocentrismo racional cultural desde hace siglos consolidado y especialmente reforzado desde el siglo XIX. En “Las Atlántidas” (1924), Ortega comenta lo siguiente:

Evitemos, pues, suplantar con *nuestro mundo* el de los demás. Otra cosa lleva irremediablemente a la incompreensión del prójimo. Hoy empezamos a advertir cuánto hay de limitación provinciana en este punto de vista. Tal vez uno de los hechos más característicos de la época que ahora vivimos es el despertar de la sensibilidad europea, hasta ahora reclusa en su sueño *provincial*, a un horizonte de radio mucho más vasto y más *universal* (...) Diríase que de pronto le ha nacido al europeo un apetito extraño por percibir en su peculiaridad vital los pueblos más distantes y el pasado más brumoso (“Las Atlántidas”, OC, III: 753 s).

La curiosidad que despierta en Ortega el conocimiento de la sensibilidad vital de cada uno de los pueblos conocidos en el mapa mundial abona intelectualmente el campo de la antropología sociocultural. Ortega se interesa con precisión por la perspectiva vital y el sentido histórico de la vida, que desfoga cada grupo popular o étnico cultural en su más inmediato contexto circunstancial. Aportaciones recogidas en su doctrina filosófica antropológica de la razón histórica y vital. Bien es cierto que antes de llegar a semejantes reflexiones sobre la vida, la cultura y el hombre, Ortega transitó por horizontes que concedían prioridad a la cultura occidental y su racionalidad, y a un sujeto como ser dotado de razón o intelecto a través del cual poder organizar el mundo de la realidad. Es el caso del neokantismo con su constructivismo, filosofía ejercitada por Ortega durante largos años, y que para él no fue otra cosa que una aventura que acabó siendo una prisión de la cual logró su evasión, arribando a tierras más en relación con su teoría de la razón vital e histórica como es el caso del historicismo al que Ortega se aproximó a través de W. Dilthey. La idea de la razón histórica, donde según Ortega Dilthey se quedó, supone la superación del naturalismo, del psicologismo y del subjetivismo, característicos, en varios frentes, de la razón moderna. En su intento de fundamentación gnoseológica y lógico-metodológica de las ciencias del espíritu de cara a un mayor conocimiento de la realidad histórico-social, Dilthey manifiesta al mismo tiempo su oposición al intelectualismo de las teorías convencionales del conocimiento. Postula, en cambio, una

filosofía de la vida en la que se abandona la idea de un sujeto cognoscente puro, ahistórico, abstracto y restringido a sus facultades intelectuales. Dilthey destaca la constitución histórica de la razón. Se afana fundamentalmente por comprender los “hechos espirituales que se han desarrollado históricamente en la humanidad y a los que el uso común del lenguaje ha aplicado la designación de ciencias del hombre, de la sociedad, de la historia, el material de estas ciencias está constituido por la realidad histórico-social. La resolución de esta tarea podría denominarse crítica de la razón histórica, es decir, la facultad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y la historia creadas por él” (Véase Dilthey, W.: “Crítica de la razón histórica”, Barcelona, Península, 1986, pp. 30 y ss). El historicismo diltheyano posiblemente influyó en Ortega, pero éste sostiene que sus ideas no coinciden con las de Dilthey, o lo que es lo mismo, que sus ideas parten de una estación más allá en lo que se refiere a la idea de la vida, aun cuando hablamos del hombre –Dilthey– a quien más debemos sobre la idea de la vida “y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX” (“Historia como sistema”, VI: 72). Según el filósofo madrileño, “la idea de la razón vital representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la razón histórica, donde Dilthey se quedó” (“Guillermo Dilthey y la idea de la vida”: VI, 231). Ortega considera que el raciovitalismo es algo que Dilthey quiso pensar sin acabar de poseerlo, o sea, que la razón vital fue algo entrevisto por Dilthey: “La pura verdad –afirma Ortega en referencia a Dilthey– es que éste se quedó prisionero del irracionalismo vital frente al racionalismo intelectual y no acertó a descubrir ese nuevo racionalismo de la vida” (*Ibid.*, p. 250, n.). Aun cuando Ortega nos habla de un racionalismo de la vida como teoría de la razón vital, bien es cierto que combatió el racionalismo dogmático de la modernidad que encuentra cierta continuidad en el evolucionismo unilineal occidental.

4. La crítica de Ortega al progresismo, racionalismo y etnocentrismo evolucionista occidental

La apertura etnográfica de amplios horizontes históricos y culturales se superpone a todo intento de imposición étnica etnocéntrica¹¹. Etnocéntricos son todos los pueblos y lo han sido en todos los tiempos. Es un universal cultural. En “Las

¹¹ Conducirse etnocéntricamente significa, dice Adela Cortina, “dividir el género humano en aquellos ante los que podemos justificar nuestras convicciones y el resto” (Cortina, A.: *Ética sin moral*, Madrid Tecnos, 1989, p. 241). Para el tema del etnocentrismo y su opuesto, el relativismo cultural, y también moral, véase la excelente obra de Javier San Martín: “Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica”, Madrid, Tecnos, 2009.

Atlántidas” (1924) cuenta por ejemplo Ortega que “el chino y el egipcio, en la época de su génesis, se creen la humanidad. En torno suyo hallan sólo algunas tribus bárbaras, sin poder ni prestigio, que contribuyen únicamente a subrayar la singularidad de su gran nación. Por esto, toda la civilización egipcia y china parte en sus principios básicos de suponer que es cada uno de ellos el pueblo central. El horizonte chino es cósmico, incluye todo el horizonte para ellos” (“Las Atlántidas”, OC. III: 754). Si bien, el pujante etnocentrismo cultural, europeo y contemporáneo, asociado en su forma primigenia al pensamiento decimonónico progresista y evolucionista, es combatido con mayor fuerza por Ortega. Los evolucionistas sociales, herederos de la idea de progreso universal dieciochesca, van a defender que la humanidad en su conjunto ha pasado por una serie de etapas o fases de desarrollo¹². Y lo harán de una forma deliberadamente etnocéntrica denunciada por Ortega. Éste, como vengo afirmando desde hace tiempo, se aparta de la etnocéntrica y errónea creencia occidental que dice que somos los más culturalmente avanzados del planeta. La cima de la civilización mundial. Así creía en su momento, sumida en una acentuada prepotencia biológica racial, la Inglaterra victoriana, embalsamada de elogios por los primeros antropólogos evolucionistas decimonónicos (Morgan, Spencer o Tylor). Éstos, modernos precursores del actual etnocentrismo occidental y herederos directos, como hemos dicho, de una idea moderna de progreso desbordante durante el racionalmente magnificado siglo XVIII, proyectan sobre Europa y especialmente sobre la económicamente pujante y burguesa Inglaterra del siglo XIX todas sus esperanzas como teóricos antropológicos. Ven en ella la suprema forma de existencia. Ese estadio superior cultural (que identifican con el desarrollo económico y tecnológico material que les dota, según ellos, de superioridad moral) de la civilización humana que tanto les enorgullecía y al que tendían, en principio y según ellos, el resto de culturas –no todas lo conseguían– definidas desde Occidente como más “primitivas” o salvajes. Ortega menciona la figura de Kurt Breysig para ilustrar este asunto:

Algo más sutil fue el ensayo de Kurt Breysig en su *Historia de la cultura moderna*, donde hallamos un primer capítulo “Sobre los pueblos eternamente primitivos”, es decir, sobre los salvajes. Siempre recaerá sobre Breysig el honor de haber sido el primero que introduce el llamado “salvajismo” como personaje esencial en el gran drama humano. Su idea es que la realidad histórica se produce en grandes ciclos, cada uno de los cuales recorre una serie de estadios siempre idéntica. Así, hay en Grecia una época primitiva, una antigüedad, una edad media, una edad moderna, una época reciente. Mas no todos los pueblos avanzan de un estadio a otro; los hay que se quedan perennemente en una determinada altura de su desarrollo histórico esperando la hora de desapare-

¹² Para los evolucionistas sociales del siglo XIX existía una equivalencia entre progreso, desarrollo y evolución.

cer. Habría, pues, como razas “eternamente primitivas”, naciones irremediamente medievales o antiguas (“Las Atlántidas”, OC, III: 766).

La culturalmente soberbia visión histórica y evolucionista decimonónica soportaba una idea del progreso recalcitrante¹³. Toda existencia cultural planetaria o mundial era juzgada según su mayor o menor colaboración en ese progreso que simbolizaba modernidad¹⁴. Cuando un pueblo parecía no haber contribuido a él, se le negaba –en opinión de Ortega– “positiva existencia histórica y quedaba descalificado como *bárbaro* o *salvaje*. Ahora bien; ese progreso era simplemente el desarrollo de las aficiones específicamente europeas: las ciencias físicas, la técnica, el derecho racionalista, etcétera” (“Las Atlántidas”, OC, III: 765). Durante los siglos XVIII y XIX, el mundo dominado por la civilización europea vivía sostenido por la fe en el progreso. Creía que la humanidad había por fin montado en un convoy llamado *cultura*, el cual por necesidad mecánica, había de llevarla en incesante avance a formas de existencia cada vez mejores y así hasta el infinito. La fuerza creadora de esa “cultura progresiva o progrediente era la razón, la inteligencia”. El europeo no entiende más historia que la que va movida por “la idea del progreso, la que consiste en el servicio de una cultura creciente” (“Abenjaldún nos revela el secreto (Pensamientos sobre África menor)”, OC, II: 762). Occidente sacraliza la idea moderna del progreso pues, desde hace siglos, impulsa la civilización europea –según se piensa– hacia cotas culturales y humanas cada vez mejores y “prohibidas” a otros pueblos denominados “primitivos” de los que nada se conoce. El progresismo occidental etnocentrista conduce en este sentido a que porciones gigantescas de vida humana, en el pasado y aun en el presente, nos sean desconocidas y los destinos no europeos que han llegado a ser noticia sean tratados, todavía hoy, como formas marginales de lo humano, “como accidentes de valor secundario, sin otro sentido que subrayar más el carácter substantivo, central, de la evolución europea” (“Las Atlántidas”, OC, III: 765).

¹³ Véase mi trabajo “Análisis evolutivo de la idea de progreso. Proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset”, en Revista de Estudios Orteguianos, nºs 8/9, 2004, Madrid, pp. 185-219. O también mi otro trabajo: “Progreso, colonialismo, indigenismo y *Proyecto de Diversidad del Genoma Humano. Reflexiones desde la Antropología Moral y Sociocultural*”, en Fernández Juárez, G. (coord.): *Salud e interculturalidad en América Latina. Prácticas Quirúrgicas y Pueblos Originarios*, Quito (Ecuador), Editorial Abya-Yala, 2009, pp. 233-249.

¹⁴ Podemos recordar la célebre obra de Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, donde aquél dice: “¡Qué sentimiento de triunfo y qué gozosa espera en esta sola palabra: el progreso!. Nuestros métodos progresan. Nuestra ciencia progresa. Nuestro poder de acción aumenta. Incluso la calidad de nuestro espíritu mejora. Todas las ciencias y todas las artes, cuyo progreso estaba casi completamente detenido desde hace dos siglos, han recuperado nuevas fuerzas y han comenzado una nueva carrera” Hazard, P.: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, traducción de Julián Marías, Madrid, Ediciones Pegaso, 1988, p. 293).

Tanto en el siglo XVIII, con la idea de progreso y la teoría de la historia y el derecho natural-racional, como en el siglo XIX, desde la perspectiva de los evolucionistas, las palabras progreso, desarrollo, avance e historia natural se consideran análogas¹⁵. En los siglos XVIII y XIX, también se pensaba que ese progreso se debía a fuerzas inmanentes a la propia humanidad. Los evolucionistas sociales (Marx, Maine, Tylor, Morgan, Spencer, etc.) utilizaban el método comparativo, que aparece ligado a la noción de progreso de la Ilustración (*Aufklärung*) y al desarrollo de la teoría científica, en tanto que la ciencia física y la biología, que en esos momentos ejercían una soberanía absoluta dentro de un marco positivo o científico, servían de modelo a las Ciencias Sociales, que adoptaron los métodos de estas ciencias de la naturaleza, con el objetivo de adquirir el rigor y la objetividad que éstas poseían, pero sobre todo con la mente puesta en el progreso.

Desde este a veces intelectualmente enfermizo progresismo europeo universalista, Lewis Henry Morgan (1818) subraya, desde los dominios de la antropología cultural, que tres son los periodos étnicos por los que evoluciona progresivamente la humanidad: Salvajismo, barbarie y civilización. Subdivisiones cabe hacer, según aquél tres, de los dos primeros estadios: inferior, medio y superior. El determinismo biológico y el etnocentrismo cultural de los evolucionistas unilineales implican que la palabra salvajismo aparezca cargada con una significación excesivamente peyorativa. Esto es en términos absolutos un error. Llamar salvaje al hombre primitivo porque, por ejemplo, posee menos instrumentos tecnológicos, materiales, políticos e intelectuales que nosotros, es –a juicio de Ortega– condenarlo íntegramente. Llamar al hombre actual civilizado significa, de paso, hacer, su completa apología. La cultura y la civilización son, he aquí una de las aportaciones de Ortega a los estudios antropológicos,

creación del hombre salvaje y no del hombre culto y civilizado. La vida no organizada crea la organización, y todo progreso de ésta, su mantenimiento, su impulsión constante, son siempre obra de aquella. Esto aclara el hecho paradójico de que todas las grandes épocas de creación y renovación cultural han coincidido, o fueron precedidas, por una explosión de salvajismo: el siglo VI de Grecia, el siglo XIII, las centurias del Renacimiento, el friso del siglo XIX (“Ensayos Filosóficos: Biología y Pedagogía”, OC, II: 407-408)¹⁶.

Los evolucionistas sociales progresistas, aun cuando en principio combaten todo universalismo dieciochesco y humano cultural por falso, no logran escapar a

¹⁵ La teoría de la evolución social del siglo XIX es una continuidad de la idea de progreso general de los siglos XVII y XVIII.

¹⁶ En algunos de sus escritos Ortega deja claro que en el hombre culto y civilizado perdura, como base de sustentación vital, el hombre salvaje, pues el progreso cultural procede de forma paralela a un progreso en salvajismo.

ciertos postulados ilustrados que impulsan un tipo de etnocentrismo occidental racional cultural que somete otros modos de estar en el mundo. Siguen aquéllos pensando que Europa simboliza cultura superior y razón. Presos de un determinismo biológico racial y sobre todo de una soberbia cultural sin precedentes inmediatos, categóricamente afirmaban que las culturas del pasado se encontraban en una fase evolutiva retrasada. Salvajismo o barbarie. Primitivismo. Culturas que, por tanto, no habían contribuido al progreso. Esta actitud supone sentir, como advierte Ortega, “fobia hacia el pasado, sobre todo hacia el hombre primitivo”. Implica creer que “el pretérito no puede enseñarnos nada, y mucho menos ese pasado absoluto que habita el hombre prehistórico” (“Ensayos Filosóficos: Biología y Pedagogía”, OC, II: 408). El progresismo unilineal evolucionista es, como piensa Ortega, falso porque se refiere exclusivamente al porvenir. En él pone todas sus esperanzas. Está ciegamente seguro de que el hombre progresará “con astronómica necesidad” (“Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del Conde de Yebes, OC, VI: 321). El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana “ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado” (“Historia como sistema”, OC, VI: 22).

Aproximémonos breve pero concisamente al pensamiento progresista evolucionista desde E.B. Tylor (1871) y J.G. Frazer (1890), dos muy importantes antropólogos clásicos que se interesan por la “mente primitiva”. Son los promotores de la distinción entre “modernos” (civilizados) y “primitivos” (salvajes o bárbaros). Figuras asociadas también al “iluminismo” (Shweder, Richard .A.: “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia”, en Clifford Geertz, James Clifford, y otros (eds.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilación de Carlos Reynoso, México, Editorial Gedisa, 1991, pp. 78-113)¹⁷, época que define un patrón de pensamiento eminentemente racional en la historia de la mente, ambos autores, aun cuando sostienen que todos los pueblos son intencionalmente racionales y científicos, que los dictados de la razón son igualmente vinculantes a despecho de la época, el lugar, la cultura, la raza, el deseo personal o el patrimonio individual, y que en la razón se encuentra un estándar universalmente aplicable para juzgar la validez y el mérito, la sola autoridad de la razón y la evidencia (unidad psíquica de la humanidad), finalizan su discurso antropológico afirmando que pueblos más primitivos, “extraños”

¹⁷ Destacadas figuras del denominado “iluminismo” son también Voltaire, Diderot y Condorcet; antes de ellos Sócrates, Spinoza y Hobbes; después de ellos Frazer, Tylor y el Wittgenstein temprano, Chomsky, Kay, Lévi Strauss y Piaget. Sobre las principales características de este conglomerado de ideas y conjunto de supuestos que aparecen bajo el término “iluminismo” véase. Shweder, Richard .A 1991 “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia”, en Clifford Geertz, James Clifford, y otros (eds.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilación de Carlos Reynoso, México, Editorial Gedisa, 1991, pp. 78-113.

(por ejemplo, los azande, etnográficamente estudiados por Evans Pritchard) no lo hacen en este sentido demasiado bien. Tylor y Frazer, como muchos otros antropólogos de la época, sustentan sus ideas en el “enorme montón de observaciones singulares que se han recogido sobre costumbres y creencias de los pueblos primitivos” (“Las ideas de León Frobenius”, OC. III: 657).

Tylor y Frazer legaron a la antropología la imagen del extraño (del primitivo)¹⁸ como un lógico deficiente, un estadístico que comete errores y un científico empírico imperfecto. Según ambos, los primitivos respetan la razón y la evidencia pero fracasan en la aplicación de los cánones apropiados de lógica, estadística y ciencia experimental. De este modo, por ejemplo, el primitivo es proclive, entre otras cosas, al pensamiento mágico. Para los autores defensores de la perspectiva iluminista evolutivista, las creencias y prácticas del hombre se inclinan ante la razón y la evidencia, y el dictado de ambas es el mismo para todos, pero no todos aplican, no de la misma forma, estos cánones de evidencia y razón. Niegan aquéllos típicamente que los dictados universalmente válidos de la razón y la evidencia estén “disponibles” por igual para todas las personas y todos los pueblos. Tylor y Frazer afirman que los estándares normativos (por ejemplo, la lógica) experimentan desarrollo. Todos los pueblos poseen estándares normativos para regular el pensamiento, pero el conocimiento de los estándares adecuados, el conocimiento de esas normas merecedoras de respeto universal, es alcanzado sólo por unas pocas culturas: las civilizadas. De los evolutivistas *iluministas* heredamos el concepto de progreso. Progreso entendido en términos de pasos o etapas en el camino de construir las normas apropiadas y el entendimiento válido. Enfatizan aquéllos también los distintos y progresivos procesos de adaptación haciendo hincapié de igual manera en la culturalmente diferente resolución de problemas [las etapas anteriores constituyen fracasos adaptativos; los problemas anteriores se resuelven en los estadios siguientes]. Finalmente, de los evolutivistas progresistas destaca su visión de la historia de las ideas como una historia de representaciones de la realidad más y más adecuadas, y que la historia de las prácticas del hombre es una historia de adaptaciones cada vez mejores a las demandas múltiples del ambiente (Shweder, Richard .A.: “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia”, en Clifford Geertz, James Clifford, y otros (eds.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilación de Carlos Reynoso, México, Editorial Gedisa, 1991, pp. 78-113).

¹⁸ Soy partidario del significado del término “primitivo”, tal y como es utilizado por los antropólogos Stanley Diamond y Bernard Belasco, en el sentido técnico de *prelitterario*, para indicar las sociedades sin escritura y con tecnología simple. Por tanto, desmarcan el término de toda connotación negativa. Para ellos la connotación de inferior capacidad de razonamiento y de forma de vida atrasada es “absolutamente ajena a la significación científica del término. Algunos antropólogos llaman a los pueblos preliterarios *nuestros superiores primitivos*” (Diamond, S., y Belasco, B.: *De la cultura primitiva a la cultura moderna*, Barcelona, Anagrama, 1982, p. 116, n.).

Con la posterior, ya entrado el siglo XX, parcial crisis de un, a veces, delirante e impositivo progresismo racional occidental, el evolucionismo unilineal y secuencial antropológico sufrirá un claro desdén por parte de determinadas y por entonces ascendentes corrientes teóricas antropológicas (particularismo histórico, difusionismo cultural, funcionalismo o estructuralismo) menos dañadas por la perspectiva progresista etnocéntrica occidental y más atentas a lo discontinuo y diferencial cultural. Corrientes de las que ya hemos hablado con anterioridad.

Desde nuestra perspectiva y en este trabajo nos inclinamos por la siguiente tesis: no hay razón para negar, en cualquiera de los casos teóricos abordados, la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro ese progreso. Más congruente con los hechos es pensar, como hace Ortega, “que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso. Todo es posible en la historia –lo mismo el progreso triunfal que la periódica regresión” (“La rebelión de las masas”, OC, IV: 422). El decimonónico evolucionismo radicalmente progresista es sobre todo futurismo. El futurismo o afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca, fue, como afirma Ortega, una de las enfermedades de ese tiempo pasado –que todavía hoy en este siglo XXI seguimos en cierto sentido arrastrando– (“Para un museo romántico”, OC, II: 624 s).

Con Ortega, y en este contexto de crítica a toda perspectiva radical etnocéntrica y progresista, asimismo coincidimos en el positivo valor antropológico asociado al progreso de la etnología, disciplina que ha ocasionado una esperanzadora transmutación en nuestra idea etnocéntrica de cultura, reforzada especialmente a partir del siglo XIX. La visión provincial, mediterránea y europea del cosmos histórico, donde cultura simboliza una manera ejemplar de comportarse, ha sufrido un zarpa-zo correctivo etnográfico. No debemos pensar que solamente produce alta cultura, simbólica o material, Occidente actualmente, ni debemos tachar de inculto cualquier otro sistema de formas religiosas, intelectuales o políticas ajeno al nuestro. No hay sólo una cultura social global étnicamente paradigmática que desde hace siglos, por cierto, afincamos erróneamente en Occidente. Esto no significa, no obstante, apostar a ciegas y sin más por el relativismo moral cultural que aboca necesariamente al nihilismo, pero menos aún sacralizar el despótico afán de universalismo racional, cultural y etnocéntrico occidental que germinó en la Modernidad. Etnógrafos y especialmente etnólogos, acumulando datos y vivencias, fruto de haber ido penetrando en el secreto de pueblos completamente dispares de los europeos y mediterráneos, han llegado, como en efecto afirma Ortega, a intimar con sus modos de pensar y sentir. Como especialista en análisis descriptivos y comparativos en materia histórica cultural, el etnólogo fue advirtiendo, según Ortega, lo siguiente:

Aquellos usos *bárbaros* y aun *salvajes*, aquellas ideas grotescas o absurdas, tenían un profundo sentido, una exquisita cohesión. Eran, a la postre, una manera de responder al cosmos circundante muy distinta de la nuestra, pero no menos respetable. Eran, en suma, otras culturas. Gracias a la etnología, el singular de la cultura se ha pluralizado,

y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente. Hoy la noción de cultura deriva hacia la biología y se convierte en el término colectivo con que denominamos las funciones superiores de la vida humana en sus diferencias típicas. Hay una cultura china y una cultura malaya y una cultura hotentote, como hay una cultura europea. La única superioridad definitiva de ésta habrá de ser reconocer esa esencial paridad antes de discutir cuál de ellas es la superior. Las culturas, no los hombres, no las razas o pueblos, serían los protagonistas históricos. Los pueblos quedan como meros portadores de ellas, como los vientos del polen vegetal. Un mismo individuo humano sería históricamente distinto si, en vez de nacer en el ámbito de una cultura, naciera en el de otra. Todo hecho humano es un brote de ellas y en ellas radica su sentido. Por eso, el etnólogo, el historiador, tienen que acostumbrarse a considerar las culturas como los fenómenos fundamentales. Lo demás es sólo fragmento de ellas (“Las Atlántidas”, OC, III: 757 y ss).

5. A modo de breve conclusión

En este trabajo hemos ofrecido al lector un bosquejo de pensamientos sobre la antropología de Ortega. Concretamente, como anunciamos en el resumen al principio, éste ha versado sobre el impacto en Ortega de la antropología social (léase sociocultural) como ciencia. Éste conocía y debatía las ideas de las corrientes antropológicas de su tiempo: evolucionista, particularista, difusionista, funcionalista. Adoptando un punto de vista historicista, Ortega, como vimos, se opone a la visión dogmática, etnocéntrica, evolucionista y progresista de la Europa occidental acerca de la historia universal. Confiere enorme valor en sus escritos al reconocimiento de horizontes étnicos y culturales históricos tradicionalmente olvidados, lo que le convierte en un clarividente y riguroso teórico antropológico. Estas aportaciones que Ortega realiza al campo de la antropología en su vertiente social y cultural completan sus reflexiones sobre el sentido histórico de la vida y la perspectiva puramente vital de cada hombre y sociedad cultural de que se ocupa en concreto su antropología histórica y racional vital. Sin embargo, Ortega también traza ciertos pensamientos sobre la antropología biológica o física, a tenor de lo que dice en el siguiente escrito, “La querrela entre el hombre y el mono”:

En una reciente conferencia dada ante el Congreso de Antropología (Salzburg, septiembre de este año), y en un artículo que publica el *Archivo de Ginecología*¹, aduce el profesor Westenhofer nuevas pruebas para la tesis, según la cual, no es el hombre quien procede del mono, sino el mono quien se deriva del hombre. Ya en 1924 había tratado con este fin del mentón humano y, en 1923, de ciertas particularidades internas, como los lóbulos del riñón y las muescas del bazo, que revelan la extrema antigüedad de nuestra especie (...). La idea de que el hombre es oriundo del mono nos lleva a concebir la especie humana como una de las más recientes y avanzadas en el proceso de adaptación biológica. A la luz de la idea contrapuesta —el mono oriundo del hombre— aparece nues-

tra especie como una de las más antiguas entre los mamíferos, tal vez la más antigua que hoy existe. Su organización revelaría una sorprendente supervivencia de formas arcaicas y una energía conservadora incalculable. Sería el hombre un caso extremo de resistencia a la variación, una especie retardataria e inadaptada, extrañamente detenida y fija: en cierto modo, un estancamiento biológico y un callejón sin salida de la evolución orgánica (“La querrela entre el hombre y el mono”, OC, IV: 151-152).

En fin, y al margen de estas disquisiciones de Ortega sobre cuestiones de antropología biológica o física, que quedarían para otro trabajo, con el artículo aquí elaborado se ha recuperado la contribución de aquél a los estudios de antropología sociocultural y en concreto su aportación al campo de la etnografía moderna. Su aportación etnográfica más relevante no es otra que su reconocimiento de la diversidad cultural y la necesidad, antes de valorar y jerarquizar en el ámbito cultural, de comprender las distintas culturas. Voy a finalizar con un párrafo de Ortega, de su ensayo “Las Atlántidas” (1924), que muestra su clarividencia y compromiso en este sentido:

Nuestra predilección actual por la cultura grecoeuropea sería respetable como efusión espontánea de nuestro sentimiento. Se comprende que el pequeño burgués de Occidente sienta una especie de ideal patriotismo europeo. Pero elevar esa preferencia espontánea a dogma científico es un puro capricho. La valoración de las distintas culturas, su jerarquización en una escala de rangos, supone la previa comprensión de todas ellas. Pero es harto probable que una mayor intimidad con el alma de otros tiempos y razas, nos proporcione fértiles descubrimientos. Verosímilmente hallaremos que cada cultura ha gozado de una genialidad sobresaliente para algún tema vital. Y entonces, de esa gigantesca inducción histórica que estas páginas postulan y anuncian, nacerá un nuevo clasicismo, muy diverso del que se arrastra estéril sobre el pensamiento moderno, un clasicismo verdaderamente ecuménico de radio planetario. Cada época, cada pueblo será nuestro maestro en algo, será en un orden o en otro nuestro clásico. Cesará el privilegio arbitrario que otorgamos a nuestro rincón del espacio y el tiempo, privilegio que convierte en absurda superfluidad la existencia de pueblos y edades «bárbaros», «salvajes», etcétera. La «barbarie», el «salvajismo» adquirirán su punto de razón y de insustituible magisterio. Esas perfecciones espumadas de todo el pasado humano, esas normas y módulos ejemplares tendrán un carácter sobrehistórico, precisamente por haber sido descubiertos mediante la Historia (“Las Atlántidas”, OC, III: 771).

Bibliografía

- CORTINA, A. (1989): *Ética sin moral*, Madrid Tecnos.
 DIAMOND, S., y BELASCO, B. (1982): *De la cultura primitiva a la cultura moderna*, Barcelona, Anagrama.
 DILTHEY, W. (1986): *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península.

- GÓMEZ PELLÓN, E. (2008): “Ortega y Gasset y la antropología social”, en Lasaga, J., Márquez, M., Navarro Cordón, J.M., y San Martín, J.: *Ortega en pasado y en futuro: medio siglo después (1955-2005)*, CD-ROM. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- HARO HONRUBIA, A. de (2010): “Antropología de los usos sociales como constitutivos de la gente: un estudio desde Ortega”, en *Gazeta de antropología*, nº 26. Dirección Web: http://www.ugr.es/~pwlac/G26_02Alejandro_DeHaro_Honrubia.html.
- HARO HONRUBIA, A. de (2004): “Análisis evolutivo de la idea de progreso. Proyección actual de *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, nºs 8/9, Madrid, pp. 185-219.
- HARO HONRUBIA, A. de (2009): “Progreso, colonialismo, indigenismo y Proyecto de Diversidad del Genoma Humano. Reflexiones desde la Antropología Moral y Sociocultural”, en Fernández Juárez, G. (coord.): *Salud e interculturalidad en América Latina. Prácticas Quirúrgicas y Pueblos Originarios*, Quito (Ecuador), Editorial Abya-Yala, pp. 233-249.
- LOWIE, R. H. (1946): *Historia de la etnología*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004): *Obras completas*. Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset (10 tomos).
- ORTEGA SPOTTORNO, S. (1996): “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar”, en *Revista de Occidente*, nº 184, Madrid, septiembre de 1996, pp. 7-26.
- ORTIZ GARCÍA, C., y SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Á. (Eds.) (1994): *Diccionario histórico de la antropología española*, Departamento de Antropología de España y América, Madrid, CSIC, pp. 258-263.
- PRITCHARD, E.E. (2001): “Antropología social: pasado y presente”, en Bohannon, P., y Glazer M.: *Antropología. Lecturas*, Madrid, McGraw-Hill, 2ª edición.
- SAN MARTÍN, J. (2009): *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y Antropología filosófica*, Madrid, Tecnos.
- SHWEDER, R.A. (1991): “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia”, en Clifford Geertz, James Clifford, y otros (eds.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, compilación de Carlos Reynoso, México, Editorial Gedisa, pp. 78-113.

Alejandro de Haro Honrubia
 Universidad de Castilla-La Mancha
 Alejandro.Haro@uclm.es