
EN TORNO A ORTEGA Y LA GENTE

Ortega y la Antropología Cultural

Ricardo Sanmartín
Universidad Complutense

RESUMEN

En la amplia y variada obra de Ortega no sólo cabe encontrar referencias críticas a la Antropología de su época. Su misma *razón histórica y vital* ofrece un fundamento para una orientación metodológica de la Antropología mucho más moderna que la que practicaron sus contemporáneos. De hecho, en la obra de Ortega hay una propuesta que supone un adelanto en dos generaciones a la Antropología Interpretativa de Geertz o incluso a la atención a la Historia que Evans-Pritchard representó. Sin ser un antropólogo, Ortega ofrece amplios fundamentos para un programa de investigación y crítica cultural plenamente aplicable a nuestro tiempo.

Aproximarse a la obra de Ortega para comentar las relaciones entre su pensamiento y la Antropología Cultural o Social, dada la amplitud y variedad de tan inmensa obra, es no sólo un arriesgado esfuerzo, sino también un empeño que cabe emprender en varias direcciones. Si me propongo hablar *en torno a Ortega y la gente* a modo de título que, resumiéndola, exprese mi intención, va en ello la sugerencia del camino elegido, fundiendo en uno, no sé si acertado, dos de los principales títulos con los que Ortega presentó su pensamiento más próximo a las ciencias sociales.

No pretendo, en este acercamiento personal a su obra, ser exhaustivo, ni analizarla por entero, sino seleccionar varios de sus textos para, en el espacio del que dispongo, contemplarlos en relación con la Antropología. En esa direc-

ción, *En torno a Galileo* (1933) y *El hombre y la gente* (1958) son, a mi entender, los dos libros más significativos. Pero también lo son *Ideas y creencias* (1940), *España invertebrada* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La rebelión de las masas* (1929), *El origen deportivo del Estado* (1924), *Europa y la idea de nación* (1951), *Estudios sobre el amor* (1940), *La deshumanización del arte* (1925) o sus *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950) y tantas otras. Limitándome incluso a las obras citadas, los temas que en ellas contempla Ortega ofrecen un tan variado contenido que podría ser estudiado desde la perspectiva de varias especialidades dentro de la propia Antropología. Su preocupación por España y Europa, comentada sin duda por los historiadores, es también un conjunto de penetrantes ensayos que puede servir de fuente para una Antropología de la Historia. Sus ensayos sobre pintura y literatura, ajenos propiamente a la historia del arte, como él mismo confiesa, arriesgan interpretaciones que adelantan en la historia puntos de vista contemporáneos de la Antropología del Arte. Sus *Estudios sobre el amor* no sólo ofrecen interés para una psicología de los sentimientos, sino también para un análisis antropológico del género. Sus notas de viajes por España y Europa, sus prólogos y epílogos para franceses, ingleses o alemanes, o sus comentarios sobre los EE.UU. de América, deberían, al menos, ser tenidos en cuenta como aproximaciones para un estudio antropológico de las sociedades complejas, tanto por las comparaciones que propone como por su esfuerzo en penetrar en la singularidad cultural de cada pueblo, distinguiendo, incluso, la diversidad cultural de las distintas regiones de España.

Con todo, desde el punto de vista de la Antropología, quizá cabría destacar la radical posición filosófica de Ortega, desde la cual ofrece una lúcida fundamentación no sólo para esta disciplina, sino para el conjunto de las ciencias del hombre. Es sin duda esa lucidez radical la virtud más fértil en Ortega para la creación antropológica. De ella deriva el conjunto principal de sus aportaciones antropológicas: su crítica cultural, su enfoque hermenéutico, su consideración del hombre como un animal sin naturaleza, sino con historia y lengua, sus aportaciones metodológicas y su acuñación de nuevas categorías para el análisis cultural, todo lo cual le permite adentrarse con brillantez en el campo de la Antropología Política.

No quisiera, con este comentario introductorio, sugerir que Ortega fuese lo que cabe normalmente entender como un antropólogo. Ortega —él mismo lo confiesa en su «prólogo para alemanes»— fue quizá demasiadas cosas: «profesor de la Universidad, periodista, literato, político, tertulio de café, torero, “hombre de mundo”, algo así como párroco y no sé cuántas cosas más»¹. Si ahora añadiríamos «antropólogo», sin duda protestaría por el exceso. Parafraseando la anécdota de Víctor Hugo, que Ortega cuenta en el citado prólogo, si un ujier nos anunciase la llegada de Ortega tendríamos que comentar: «¡Ortega!, Ah, la Filosofía». Ortega es ante todo un filósofo. Ocurre que su claridad

¹ J. ORTEGA Y GASSET (1987): *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 15.

mental, su energía y originalidad, su compromiso humano con su tiempo, y la riqueza de sus intereses, le llevaron a poner su pensamiento filosófico al servicio de lo que él consideró los problemas radicales del hombre. Ésos son también los problemas que justifican el quehacer antropológico. Es ahí donde quisiera situar el punto de encuentro entre Ortega y la Antropología. Un lugar que quizá él mismo no previó, y que los lectores posteriores empezamos a percibir. El lugar o posición, desde donde Ortega contempla el fenómeno humano y los problemas culturales, resulta ser radicalmente fértil para la Antropología. Tras su crítica al racionalismo francés y al idealismo alemán, Ortega funde en el foco de su mirada la tensión de esa tan hispana escisión entre don Quijote y Sancho, y nos propone ser consecuentes, radicalmente, con la fenomenología. No cabe huida ni subterfugio alguno: cada cual tiene que vérselas consigo mismo y su circunstancia.

ORTEGA Y LA ANTROPOLOGÍA DE SU ÉPOCA

Si algo caracteriza la Antropología Cultural es el estudio de las semejanzas y diferencias culturales en base a la comparación y al trabajo de campo intensivo, en convivencia directa y prolongada con los actores. Fruto de ese estudio son monografías en las que se pretende comprender el estilo culturalmente peculiar según el cual grupos humanos concretos llegan a sostener una relativa convivencia con modos históricamente específicos en los que se encarnan los dilemas propios de la condición humana. Obviamente, el antropólogo no se sumerge en la circunstancia de los actores, en su mundo, desde la desnudez de su «yo», sino pertrechado con su propia circunstancia, tratando de producir un encuentro entre ambos mundos, el propio y el ajeno, desde el que quepa iniciar un diálogo que ilumine, por comparación y contraste, la razonabilidad de los respectivos proyectos y logros culturales, así como los procesos que tipifican la humanidad del hombre.

Para ayudarse en ese encuentro, el antropólogo, como el resto de investigadores sociales, cuenta con un *corpus* teórico-metodológico y unas técnicas de campo que se han ido perfilando a lo largo de la historia de la disciplina. De buena parte de dichas teorías hay referencias en distintas obras de Ortega, incluso el propio autor cita, aquí y allá, a modo de ejemplo, datos etnográficos aportados por los antropólogos. Ortega conocía la Antropología, pero no le dedicó atención comparable con la prestada a la Filosofía, la Historia, la pintura o la literatura. Occidente, Europa y España centraban poderosamente su atención y, en las fechas en que escribe Ortega, la Antropología apenas empezaba a ocuparse de las sociedades complejas. En sus textos encontramos referencias al Evolucionismo, al Funcionalismo o a la Escuela de Cultura y Personalidad, orientaciones vigentes en la comunidad científica en los años en que trabaja Ortega.

A principios de siglo y hasta los años veinte, durante las dos primeras eta-

pas que Ferrater Mora distingue en la obra de Ortega, la Antropología todavía es percibida con un fuerte peso del Evolucionismo y su historia conjetural. Es a partir de los años veinte cuando el trabajo de campo comienza a dar un giro que revolucionará nuestra disciplina, sobre todo a partir de Malinowski y en la universidad británica y americana, marcadas cada vez más por el empirismo y el utilitarismo anglosajón, y alejándose del universo de preocupaciones germánicas en el que se había formado Ortega. En el citado «prólogo para alemanes», uno de los textos más autobiográficos de Ortega, reconoce que en esa década anterior a la revolución de Malinowski es cuando en él y sus coetáneos comienza una «germinal presentación de los *motivos* intelectuales que van a ser más tarde su obra original... descubrimos de pronto en nosotros, instalada ya y sin que sepamos de dónde ha venido, una cierta decisión o voluntad de que la verdad posea determinado sentido y consista en ciertas cosas... Esa decisión que... hallamos en nosotros constituyendo como el suelo mental sobre el que habremos de vivir, es el nivel vital que constituye a cada generación»². Será su generación la que, con la ayuda de la Fenomenología, percibirá el neokantismo y el idealismo como filosofías «profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, *no obstante, sin veracidad*»³, por ceder a la tentación de forzar el ajuste de los problemas que consideran a la elegancia de un sistema filosófico. «Pero ahora entendemos hasta qué punto... la vida sin verdad no es vivible... sin verdad no hay hombre. Éste puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir»⁴. «Ésta fue la primera reacción que frente al neokantismo encontró formada dentro de sí aquel grupo juvenil de 1911»⁵, y que le llevará a Ortega a afirmar que «tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual». Ésta es la realidad radical. Lo demás es «abstracto, genérico, esquemático», secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, a la vida en cuanto a inmediatez... Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre «yo y sus circunstancias»⁶.

En esas mismas fechas, alrededor de 1910, cuando Kandinsky pinta su primera acuarela abstracta y Schoenberg deshace la tonalidad tradicional, inaugurando una nueva etapa que marcará el arte del siglo XX, los filósofos abandonan el idealismo, reconociendo Ortega que «con él se abandona no sólo un espacio, sino todo un tiempo: la “Edad Moderna”»⁷, titulado un breve ensayo en 1916 como *Nada moderno y muy siglo XX*. También ésas son las fechas

² J. ORTEGA Y GASSET (1987): *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., pp. 38-39.

³ *Ibid.*

⁴ *Op. cit.*, p. 45.

⁵ *Op. cit.*, p. 46.

⁶ *Op. cit.*, pp. 49-50.

⁷ *Op. cit.*, p. 47.

(1914-1920) en las que Malinowski desarrolla el trabajo de campo en las islas Trobriand, cuya publicación en los años veinte cambiará el rumbo de la Antropología. Ortega, por tanto, no sólo percibe con especial sensibilidad el signo de los tiempos, sino que fragua el núcleo de sus ideas antes de haber podido recibir influencia alguna de la nueva orientación que emprenderá la Antropología. No obstante, Ortega ya había bebido en las fuentes de las que se nutrirá la Antropología contemporánea: la tradición que arranca en Dilthey. Nos encontraremos así con la paradoja de que Ortega nos puede resultar, a los antropólogos de hoy, más contemporáneo que a los antropólogos que fueron sus coetáneos.

Ortega, en relación a la Antropología, va a destiempo; juega con ventaja y con algunas desventajas. Juega con la ventaja de ese lúcido distanciamiento que otorga la Filosofía, cuando su quehacer parte de un honesto y radical enfrentamiento con el ineludible reto de ser fiel a la verdad —a la verdad que cada cual es capaz de hallar— desde la soledad de la contemplación de la vida. Pero también juega con la desventaja de no ser él mismo un practicante de la Antropología. No teniendo experiencia del impacto que produce la inmersión del antropólogo en la alteridad cultural, no llega a percibir hasta dónde alcanza la relatividad de cada cultura o tradición, ni el etnocentrismo que, de un modo implícito, subyace como suelo mental en muchas de las descripciones y propuestas de los antropólogos anteriores y coetáneos a él mismo. No es propiamente Ortega quien cae en el error —puesto que él mismo detecta y critica en ocasiones el etnocentrismo—, sino aquellos antropólogos clásicos de quienes toma por buenos sus datos. No obstante, en varios de sus escritos afirma el respeto que toda cultura merece y cómo la misma diversidad cultural es, sin duda alguna, una riqueza, en la cual incluso se funda la construcción de los estados modernos. Es más, aun cuando algunas de sus reflexiones toman el estilo interpretativo propio del Evolucionismo, de Cultura y Personalidad o del Funcionalismo, no sólo suma a ello sus propias críticas a tales orientaciones, sino que mejora sus propuestas desde la radicalidad de su posicionamiento filosófico, llevándolas hasta un ulterior límite, siendo así más consecuente que sus proponentes. También frente a la escuela francesa repartirá sus críticas entre Durkheim y Lévy-Bruhl. Tomando lo que de cierto y coherente pueda haber en la teoría evolucionista de las supervivencias, en el integracionismo cultural de Cultura y Personalidad, o en la teoría de las necesidades del Funcionalismo y llevándolo hasta su raíz, Ortega sobrepasa el horizonte de cada una de esas orientaciones hasta alcanzar una posición próxima a la de la Antropología Interpretativa contemporánea.

Aun cuando la actitud crítica permea toda la obra de Ortega, dicha actitud no deriva de un interés específico en revisar una u otra disciplina. Responde más bien al propio talante que Ortega considera característico de la Filosofía y que en distintas ocasiones expone al presentar el papel del intelectual (*Sobre la razón histórica*, Lisboa, 1944) como una creación, anterior en setecientos años a Cristo, que nace con los profetas hebreos y los filósofos griegos, y cuya efica-

cia depende de pensar y profetizar contra su propio pueblo, contra la opinión pública. Ortega expondrá, pues, sus críticas a la Antropología al hilo de su construcción filosófica, como contrastes puntuales en los que apoyar su obra, pero sin detenerse en la elaboración de una crítica sistemática ni a uno ni a otro de los enfoques teóricos citados. Así, su crítica al Evolucionismo clásico no sólo deriva de su manifiesto interés por la Historia, de su intención reformadora para asentarla sobre fundamentos hermenéuticos, como verdadera historia efectiva —como sugirió en 1950 Evans-Pritchard y años más tarde, 1975, propondrá Gadamer— frente a los tipos ideales de etapas evolutivas que Boas criticará como Historia Conjetural. Ortega no se equivoca y nunca llega a pensar que lo que elaboraron los evolucionistas fuese historia propiamente dicha. En todo caso, es esa dimensión la que le falta al Evolucionismo. Critica, además, la linealidad del progreso como un componente valorativo implícito, propio, más bien, de la cultura del antropólogo. Considerar, como hacía Herbert Spencer, que el «espíritu industrial» contemporáneo suponía un absoluto progreso frente al «espíritu guerrero» no era, en su opinión, sino fruto de lo que hoy llamaríamos una proyección etnocéntrica, una interpretación que nace del deslumbramiento ante la madurez alcanzada por el estilo industrial de vida, en el cual el papel de la milicia es subalterno de ese nuevo estilo global de vida. Desde el punto de vista de los valores aprecia Ortega, contra su tiempo, una más alta dignidad en el entusiasmo propio de la *ética* del guerrero, en sus normas sublimes de la solidaridad por el honor y la fidelidad, frente al principio de utilidad, el espíritu cauteloso y la parcialidad de los compromisos que tipifican la *ética* industrial⁸. No se trata de que Ortega abogue en favor del militarismo o de la razón de la fuerza. El comentario hay que entenderlo formando parte de su crítica al horizonte moral de su tiempo, como uno de los intereses recurrentes en su obra. Lo que la crítica supone es la ilegitimidad de juzgar con valores contemporáneos épocas diferentes, cualificadas por otros valores, aun cuando no se compartan.

Quizá *En torno a Galileo* y *El hombre y la gente* sean dos excepciones a ese puntual y desigual reparto de la crítica orteguiana a las ciencias sociales, centrandó su esfuerzo en fundar un método de análisis, interpretativo y cultural, de la historia, por una parte, y, por otra, una crítica a la Sociología que resultan igualmente aplicables a la Antropología Social. Será en esta segunda obra donde podemos encontrar una nueva crítica a la teoría evolucionista de las supervivencias. Ortega toma como ejemplo la presentación que de la evolución del saludo hace Spencer para plantear, desde su crítica, una generalización que, desde el saludo, alcanza a todo uso social y, desde la etimología de las palabras, a la palabra misma como uso social, para terminar presentando al hombre mismo como animal etimológico, esto es, como animal histórico. Ortega parte de algo que ya sorprendió a los evolucionistas: practicamos infinidad de cere-

⁸ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1921]: *España Invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 35.

monias cuya forma específica carece de sentido para nosotros. Sabemos que estrechamos las manos como forma de saludo, pero no sabemos por qué saludamos de ese modo. En realidad, son dos los problemas contenidos en el saludo. No sólo tendríamos que averiguar por qué saludamos dándonos la mano, sino también qué es eso de saludarnos unos a otros, sea de la forma que fuere.

Spencer, tomando ejemplos de distintas sociedades y épocas, trata de imaginar una probable serie que describa la evolución desde el cadáver yacente del enemigo derrotado hasta nuestro actual apretón de manos. En vez de aniquilar al enemigo, esclavizarlo fue sin duda una señal de civilizado progreso. En un nuevo paso hallaríamos al siervo no ya tendido en el suelo, ante su dueño, sino de rodillas poniendo juntas sus manos en las de su señor. Posteriormente, de pie ya ante el superior, inclina el inferior la cabeza para besar la mano del saludado. Finalmente, en un contexto actual más igualitario, cada cual se resiste a que su mano sea besada por el otro retirándola a tiempo, quedando el gesto —como en una caricatura de Buster Keaton, como el propio Ortega comenta— en un simple agitar juntas ambas manos. Darnos la mano sería, cabe suponer, una supervivencia que nos permite viajar hacia atrás en el tiempo y reconstruir momentos originarios de la Humanidad, en los que sí tendrían un sentido explícito gestos similares expresivos del homenaje debido a quien, sometiéndonos, reconocemos. De modo similar, los evolucionistas intentaron reconstruir los orígenes de las instituciones de parentesco, hasta llegar a situaciones originarias en las que una supuesta promiscuidad primitiva haría imprecisa la paternidad. En tales contextos tendría sentido la aplicación de un mismo término de parentesco, observable en ciertos sistemas terminológicos, para designar a los parientes varones de la generación superior a la nuestra, como si todos ellos fuesen «padres» nuestros. El rechazo de Ortega ante tales planteamientos no sólo se funda en la falta de continuidad espacio-temporal que pruebe la concatenación histórica, como también criticará en 1952 Lévi-Strauss (si bien el caballo procede, sin duda, del *Hipparion*, «un hacha no da nacimiento físicamente a otra hacha»⁹), sino, además, en no extraer todas las consecuencias socioculturales del problema. Si algunos hechos sociales se caracterizan por haber tenido un sentido que han perdido, «tendríamos que a los usos sociales les es *constitutivo* haber perdido su sentido»¹⁰. Si eso es así, resulta que «ahora divisamos algo de gran calibre, a saber: que tener etimología no es cosa exclusiva ni siquiera peculiar de las palabras, sino que todos los actos humanos la tienen... Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos... el hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, *el animal etimológico*. Según esto, la historia toda no sería sino una inmensa etimología»¹¹.

⁹ C. LÉVI-STRAUSS (1979): *Antropología Estructural*, Madrid, Siglo XXI, p. 311.

¹⁰ J. ORTEGA Y GASSET (1958): *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 202.

¹¹ *Ibid.*, p. 207.

No sólo Ortega, también los evolucionistas sabían que una supervivencia si pervive es porque, lejos ya de aquel sentido original y olvidado, también cumple algún papel en el presente. Mientras ese papel pierde interés ante la mirada evolucionista, ése será precisamente el foco de atención de la mirada sincronista del Funcionalismo. No pretende Ortega, sin embargo, enfrentarnos a la decisión de elegir entre una y otra de tales miradas, tomando una por buena y dejando la otra como errónea. En ambas hay algo de cierto que ni una, ni otra, consiguen esclarecer. Ni lo uno, ni lo otro. Pero la síntesis no es todo lo contrario. Es verdad que los usos cambian y nos llegan habiendo ya perdido el sentido que tuvieron allá cuando nacieron. Como también es cierto que ahora sirven y resultan de algún modo eficaces. Pero afirmar la dualidad, la eficacia de un sinsentido, es una proposición que el propio Ortega califica de tremenda. Ortega, perplejo, no se arredra ante tremendo hallazgo. No se contenta con la específica función de una u otra forma de saludo, ni con el perdido sentido originario que tuvieron. Compara nuestro saludo con los vigentes en otras culturas; recorre el arco de variaciones que el saludo ofrece en nuestro propio mundo y concluye que lo único que en común poseen es su carácter formal: «el saludo es lo primero que hacemos con las personas que encontramos, antes de hacer todo lo demás que con ellas pensamos hacer. Es, pues, un acto inaugural, inicial o incoativo... es preludio... una técnica de la aproximación, que... se ha ido simplificando... vemos que él no significaba nada por sí..., sino que el saludo es... el acto inaugural de nuestra relación con la gente en que mutuamente nos declaramos dispuestos a aceptar todos los demás usos vigentes en ese grupo social... es el uso simbolizador de todos los demás, es el uso de los usos, la consigna o señal de la tribu»¹². Uso usado como símbolo, pero usado sin saber lo que simboliza, sin reparar en ello, a pesar de contar con él.

Los evolucionistas también calificaron las supervivencias como «símbolos», pero no desarrollaron un análisis adecuado del simbolismo. De modo similar, los funcionalistas sabían que toda sociedad tiene su pasado, pero consideraban que no era imprescindible su conocimiento para entender cómo cada parte del sistema social contribuye a su relativo equilibrio. Lo que a los dos enfoques antropológicos les falta, según los percibe Ortega, y al margen ya del específico ejemplo del saludo, es una verdadera dimensión histórica.

La verdadera circunstancia del hombre nunca es abstracta, sino definida por espacio y tiempo concretos, en los que el acontecer de la vida no puede suplantarse por unas supuestas etapas construidas imaginativamente con rasgos extraños de distintos contextos, como hicieron los evolucionistas, ni tampoco por una duración en equilibrio que, aun cuando por durar consume tiempo, prescinde de los cambios específicos de la marcha de la historia, perdiendo así de vista lo que, para Ortega, tipifica la realidad social de la vida: nacemos en un mundo hecho que heredamos y que otros construyeron, un mundo que nos

¹² *Ibid.*, pp. 209-211.

es dado ya como «la solución intelectual»¹³ hallada por quienes nos precedieron ante los problemas inexorables, inexcusables que a ellos les planteó su anterior circunstancia. La historia de los distintos pueblos es, sin duda, diversa, y la historia toda da muchos pasos y en muchas direcciones, contiene épocas de larga duración y crisis, pero, en cualquier caso, toda historia contiene, intrínsecamente, un mínimo factor común de dinamicidad, de cambio específicamente humano, que condensa en sí tanto el logro más humano como su radical y dramática inhumanidad. Si al heredar un mundo heredamos una cultura, heredamos una solución, no su problema. Si al heredar esos mundos simbólico-semánticos en que las culturas consisten —esa interpretación o comentario del texto de la vida— economizamos una ingente energía humana, que ya no tenemos que emplear para resolver lo que se nos da resuelto, también es cierto que no heredamos el problema al que aquella solución responde. Si por ser herederos nos socializamos, nos hacemos miembros del género humano, nos humanizamos, encuentra en ello Ortega la tremenda paradoja de que aquello con lo que eficazmente somos humanizados es, en gran medida, algo que no sólo ha perdido ya su sentido original, sino también el vigor vital de ser solución a un problema efectivamente sentido como tal. «La cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar sus problemas y necesidades vitales... Pero la creación de un repertorio de principios y normas culturales trae consigo un inconveniente constitutivo y, en rigor, irremediable. Precisamente porque se ha creado una efectiva solución... las generaciones siguientes *no* tienen que crearla, sino recibirla y desarrollarla. Ahora bien, la recepción que ahorra el esfuerzo de la creación tiene la desventaja de invitar a la inercia vital»¹⁴. Si una solución sólo lo es por resolver problemas que efectivamente lo son, heredar una cosa sin la otra implica la transformación de la solución heredada en algo de distinta naturaleza. En esta observación fundará Ortega su crítica cultural.

Una solución no es verdadera solución sino en tensión con su problema, con el problema ante cuya sentida urgencia quienes nos precedieron acertaron a proponerla, encarnándola como creación histórica de entre las posibilidades que llegaron a imaginar. La cultura, pues, según Ortega, no es auténtica si se toma sólo la solución que en sí misma ella propone. Solamente sería auténtica mientras conservase de algún modo la tensión entre la percepción del problema y su solución, mientras la resolución del problema al que responde conservase su sentido solvente, mientras de algún modo se conserve viva la áspera noticia de una pregunta como efectivamente existente, todavía formulada desde el horizonte de la época. Heredar una solución sin percibir a qué responde es, paradójicamente, un recurso enormemente eficaz que nos distingue de

¹³ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1933]: *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 29.

¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

otros animales, pero que va restando fuerza, energía y vitalidad en la medida en que se relaja aquella tensión original entre el problema y la idea de su solución, en la medida en que se consolida como uso social, transformándose la solución ideada en creencia, lo interpersonal en social, lo humano en inhumano, la construcción en mundo, en realidad. Si por tropezar con un problema nos percatamos de ello, resulta que «darse cuenta de una cosa sin contar con ella eso es, en su forma más típica, una idea; y contar con una cosa sin darse cuenta de ella eso es, en su forma más típica, una creencia. Son, pues, dos comportamientos humanos distintos»¹⁵. Si la realidad nos viene definida por el conjunto de nuestras creencias y los usos nos definen el modo de comportarnos con ella, ocurre también que los usos y creencias que hemos heredado ni los hemos pensado por nosotros mismos ni son de nadie en concreto, sino de todos, de la gente. Resulta, pues, que la historia es el medio humano por excelencia en el que las ideas se transforman en creencias, lo interpersonal y humano en uso social e inhumano, el artificio de la idea en realidad del mundo. Si queremos entender el mundo del hombre en su efectiva realidad, no podremos prescindir de la historia. Es a la historia donde Ortega nos remite para ensayar la comprensión de los fenómenos sociales y culturales. De hecho, en una carta del 19-X-1949 en la que Ortega sugiere a Julio Caro Baroja un posible esquema para un curso en Aula Nueva del Instituto de Humanidades, todo el plan de trabajo está diseñado sobre una concepción dinámica de la historia, sugiriéndole, al entonces joven antropólogo, «perseguir reculando la historia»¹⁶. Por otra parte, en carta a J. Caro del 23-IV-1953 formula varias críticas al funcionalismo cuando se pretende aplicar a la historia, pues eso sería, a juicio de Ortega, «juntar los dos irreconciliables enemigos»¹⁷. Del funcionalismo aprecia su pretensión «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 institución, etc. Pero padece la enfermedad de su origen, que es su inspiración biológica... Incluso en biología, desde hace bastante tiempo, se ha visto que hay formas... que no hay modo de explicar suponiendo que son funciones útiles al organismo... es el caso que con frecuencia sirven tan mal que en realidad son más bien un estorbo, un daño, y sin embargo existen... Pero lo más grave 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... Todo esto hace que en el presente de toda

¹⁵ J. ORTEGA Y GASSET (1983) [1940]: *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., pp. 23-24.

¹⁶ Soledad ORTEGA (1996): «José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar», *Revista de Occidente*, núm. 184, p. 14.

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

cultura aparezca escorzado el pretérito y esto trae consigo que el *corpus* entero de ella es una realidad histórica»¹⁸.

No son el Evolucionismo ni el Funcionalismo, por tanto, enfoques adecuados o suficientes. Quizá, dada su insistencia en la dimensión histórica, y por hallar en ella ese mínimo factor común de la transmisión de la cultura, pudiéramos creer que Ortega se decantase hacia esa orientación que, fruto del Particularismo Histórico de F. Boas, desarrollaron sus alumnos bajo el nombre de Cultura y Personalidad. De hecho, alude en distintos escritos al estilo cultural, al talante diferente de unos u otros pueblos, subrayando diferencias caracterizadoras del modo de ser de los vascos o los andaluces, de los castellanos o los alemanes, de los ingleses o los americanos, del estilo oriental o del occidental, del carácter étnico de los pueblos, temas todos ellos próximos a los planteamientos de dicha orientación. Así, por ejemplo, en *España Invertebrada*, señala Ortega que, «trátese de un hombre o trátese de una nación, su destino vital depende en definitiva de cuáles sean sus sentimientos radicales y las propensiones afectivas de su carácter»¹⁹. En esa misma dirección propone Ortega que, para comprender ese carácter nacional, centremos la atención «en los órdenes más cotidianos de la vida, en su manera de pensar sobre las cosas de que se habla en las tertulias... en los sentimientos con que se afrontan las situaciones más vulgares de la existencia»²⁰, cosa que él mismo practicó en *El Espectador* o en sus notas de viaje y que, en gran medida, centró también la atención de Ruth Benedict en su estudio de los Indios Pueblo. Es más, aun cuando tome de Goethe la idea de modelo, la propuesta de su uso interpretativo sigue siendo muy similar a la de Benedict: «Goethe observó que entre los fenómenos de la naturaleza hay algunos, tal vez de humilde semblante, donde aquélla descubre el secreto de sus leyes. Son como fenómenos modelos que aclaran el misterio de otros muchos, menos puros o más complejos. Goethe los llamó *proto-fenómenos*»²¹. Es así como procedía Benedict, observando temas de conversación o la preocupación ceremonial, que ocupaban un amplio margen de la experiencia cotidiana de los actores, induciendo de ellos un cierto modelo interpretativo del estilo de esa conducta que luego trasladaba a otros ámbitos del comportamiento, interpretándolo en coherencia con tal modelo. La aplicación de un mismo modelo a distintos ámbitos de conducta, la encuentra Ortega justificada porque «el espíritu es siempre solidario de sí mismo. No puede en unos órdenes comportarse de una manera y en otros de otra. Un módulo único y central actúa en él y es aplicado a todos los temas, asuntos y materias de la vida»²². Aun cuando desde ahí fuese tentador llegar a suscribir con Durk-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 23-24.

¹⁹ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1921]: *España Invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 112.

²⁰ *Op. cit.*, p. 114.

²¹ *Ibid.*, p. 115.

²² J. ORTEGA Y GASSET (1987) [1923-25]: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 223.

heim la existencia de un tal espíritu o alma colectiva, Ortega, sin embargo, no da ese paso. Hará como hizo con los dos enfoques ya comentados: llevar la propuesta más allá de adonde llegaron sus proponentes y, al hacerlo, la transformará en algo que comenzará a tomar la forma de propuestas antropológicas más modernas.

Si las distintas versiones que va tomando la Escuela de Cultura y Personalidad preparan el camino de la Antropología Cognitiva, con la propuesta por parte de A. Wallace sobre el «mapa cognitivo», algo muy similar contempla Ortega al señalar «cómo la idea del mundo o universo es el plano que el hombre se forma, quiera o no, para andar entre las cosas y realizar su vida, para orientarse en el caos de la circunstancia»²³. Por eso también, a semejanza de Wallace, ante los cambios importantes o *crisis históricas* constata Ortega que «no se tienen aún nuevas creencias positivas con que sustituir las tradicionales. Como aquel sistema de convicciones o mundo era el plano que permitía al hombre andar con cierta seguridad entre las cosas y ahora carece de plano, el hombre se vuelve a sentir perdido, azorado, sin orientación»²⁴.

Si bien ese sistema de convicciones o mundo, operando como un plano o mapa que nos orienta, es un sistema compartido que facilita la vida colectiva, ello no permite, sin más, hablar de un *alma colectiva*. El *Volkegeist* o espíritu de la nación es un concepto del romanticismo alemán heredado de Voltaire, «pero eso del *alma colectiva*, de la *conciencia* social es arbitrario misticismo. No hay tal alma colectiva, si por *alma* se entiende... algo que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos»²⁵. Para Ortega, por el contrario, lo social, lo colectivo, está constituido por aquellos elementos humanos, interpersonales, que la historia ha ido desalmando, consolidando en usos y creencias que ya no son de nadie sino de la gente, y de lo que nadie propiamente puede responder. Por eso, frente a la hipótesis durkheimiana de la conciencia colectiva, Ortega termina afirmando «que la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado»²⁶. Sólo de un modo alegórico utilizó Ortega, y en fechas más tempranas a esa última afirmación, la idea de alma colectiva, utilizándola, además, con una intención muy diferente a las propuestas de Cultura y Personalidad o del Funcionalismo, sugiriendo un estudio categorial del lenguaje próximo ya a la Antropología del Conocimiento. Para él, por ejemplo, tendría enorme interés «estudiar la divergente evolución semántica, esto es, las biografías paralelas de una serie de vocablos comunes al portugués y el español. Pocas cosas podrían fijar con mayor precisión el diferente perfil de ambas almas colectivas»²⁷.

²³ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1933]: *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 89.

²⁵ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1958]: *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 178.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ J. ORTEGA Y GASSET (1983) [1940-44]: *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 140.

Con todo, nuevamente, la dimensión a la que finalmente Ortega nos remite para en ella situar, como en su verdadero contexto, el estudio de ese perfil, la penetración comprensiva de las categorías, su semántica, el sentido de los usos y las creencias que nos definen nuestro mapa y mundo, es la historia: «Cuando se habla, pues, del carácter étnico, no se entienda nada absoluto y definitivo. El carácter de un pueblo no es sino la acumulación de su peculiar pasado hasta aquí —su particular limitación, que no procede, en última instancia, de una imposición absoluta con que se ha encontrado: raza, clima, etc., sino de lo que ha hecho libremente de sí frente a esas circunstancias... En este radicalísimo sentido es un pueblo su historia»²⁸. Pero «acumulación del pasado» no es, sin más, algo ya pasado, sino algo que ha llegado así, acumulado, hasta aquí, hasta el ahora de nuestra circunstancia. Por tanto, es algo que ahora tenemos aquí, como una determinada limitación ante la que no podemos evitar el tener que contar con ella. No es todo lo que pasó, sino algo de aquello que pasó que aún sigue pasando, que sigue vivo, afectándonos como una limitación, no absoluta sino como un reto, como algo que condiciona el ejercicio ineludible de tener que seguir decidiendo. Ese pasado está, pues, en nuestro presente como una de sus partes, una parte heredada que contiene tanto soluciones consolidadas en forma de usos y creencias como tensiones aún vivas y auténticas entre proposiciones y problemas.

Hablar de «acumulación» no supone referirnos a un proceso que, desde la contemplación de las variadas concreciones en que el pasado consiste, abstraemos lo general. La comprensión de la historia, como comenta Gadamer apoyándose en Dilthey, es similar a la comprensión de una melodía musical. El sentido de una melodía no reside en la última nota que acabamos de escuchar. No está en ninguna de ellas, sino en el conjunto, en ese conjunto que se forma aquí y ahora al acumularse aún vivas las notas pasadas, ya sonadas, con las actuales, en ese estado de tensa atención a la espera de las notas que aún quedan por sonar. Al escuchar la melodía de la historia, lo que percibimos no es una serie de elementos homogéneos, de igual valor. «Hay —nos dice Gadamer— ciertos temas significativos desde cuyo centro se efectúa la construcción del todo y se confluje en la unidad. También la comprensión de la historia es una comprensión desde el centro»²⁹. Si el tiempo está estructurado de modo que cada época representa una totalidad unitaria de sentido, no podemos fundar nuestra comprensión en «meras influencias o repercusiones de tiempos o circunstancias... [sino] que todos los fenómenos de ese tiempo deben comprenderse desde su estructura»³⁰. La coincidencia entre Ortega y Gadamer es, pues, notable. «El ser de la existencia humana es un ser histórico. Pero esto significa que no está ahí dado como la existencia de los objetos de la ciencia natu-

²⁸ J. ORTEGA Y GASSET (1993) [1940]: *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., pp. 185-186.

²⁹ H. G. GADAMER (1992) [1943]: *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, S.A., p. 37.

³⁰ *Ibid.*

ral, sino de un modo más precario y cambiante. La historicidad, es decir, la temporalidad, significa ser en un sentido más originario que el estar ahí dado y que la ciencia natural trata de conocer. Hay una razón histórica porque la existencia humana es temporal e histórica»³¹. Años antes, en 1935, había escrito Ortega que «la razón había prometido resolver al hombre todos sus problemas; releed el *Discours de la Méthode* que es el programa de la nueva fe. Pero ha ocurrido que mientras los resolvía —más allá aún de lo previsto— los problemas que plantean los objetos corporales, ha fracasado una y otra vez ante los problemas propiamente humanos. Esto nos ha hecho caer en la cuenta de que la famosa razón no era toda la razón sino sólo la razón física o naturalista... la razón física tenía que fracasar ante los problemas humanos. *Porque el hombre no tiene "naturaleza"*, no tiene un ser fijo, estático, previo o dado... El hombre necesita una nueva revelación y esa revelación sólo puede venirle de la razón histórica»³².

ORTEGA Y LA ANTROPOLOGÍA DE NUESTRA ÉPOCA

Si Ortega, desde su radical posición filosófica, fue sobrepasando las propuestas de la Antropología de su época, ¿hacia qué tipo de Antropología nos lleva su crítica? Si, aplicando su *razón vital* al campo de las ciencias sociales, nos ofrece como alternativa a la razón naturalista la *razón histórica*, ¿está acaso con ello proponiendo una vuelta al Particularismo Histórico anterior a Cultura y Personalidad? Tendríamos aquí que recordar el *no es eso* orteguiano. Más bien coincide, adelantándose unos años, con la propuesta que Evans-Pritchard formuló desde Oxford en 1950, cuando, repitiendo las palabras de Maitland, advertía que «pronto la antropología tendrá que elegir entre ser historia o no ser nada»³³. Claro está que ni uno, ni otro, está concibiendo la Historia como un puro ejercicio de rigor que se limite a probar documentalmente una serie ordenada de hechos en el tiempo ya transcurrido, sino como dimensión en la que el ser inacabado del hombre se manifiesta, y sobre cuyo acontecer puede desplegarse otro ejercicio, el de la comprensión interpretativa. Dirá Ortega que la Historia no puede consistir en «averiguar... cómo efectivamente han pasado las cosas... porque al hombre le pasan muchas cosas, infinitas cosas... [En ese sentido] la historia sería puro y absoluto empirismo... lo que al hombre acontece..., la realidad de ese hecho no es la que éste como suceso bruto, aislado y por sí parezca tener, sino lo que signifique en la vida de ese hombre... tiene en ella un valor y un significado... La historia en su primaria labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación... inclusión de

³¹ *Ibid.*, p. 39.

³² J. ORTEGA Y GASSET (1983) [1935]: *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., pp. 236-237.

³³ E. E. EVANS-PRITCHARD (1978): *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo XXI, p. 20.

todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida, de un sistema vital»³⁴. «El supuesto mínimo de la historia es que el sujeto de quien habla puede ser entendido... Según esto, la historia no es propiamente tal, no cumple con su misión constitutiva si no llega a entender el hombre de una época, sea ésta la que sea, incluso la más primitiva. Pero no puede entenderlo si el hombre mismo de esa época no lleva una vida con sentido»³⁵. Ortega nos lleva, pues, de una razón a otra: de la razón naturalista, eleática, a la razón cartesiana; y de éstas con su crítica, nos conduce hasta la suya, a la razón vital y a la razón histórica. Obviamente, tras la razón late una imagen del hombre, en parte ya apuntada, una razón antropológica de la que nace su crítica a su tiempo, a nuestro tiempo, a la invertebración de España o a la indocilidad de las masas.

Recordemos cómo Ortega seleccionaba una necesidad básica en el hombre. Si Wallace tomaba la necesidad de orden, para en ella fundar la idea del mapa cognitivo; si Malinowski proponía una sucesión de necesidades a las que la cultura respondía, Ortega destaca la necesidad de verdad, la necesidad de que la vida tenga sentido: «La vida como enfrente con la circunstancia es “inquietud”, “oscuridad”, “tiniebla”, “problematismo”, “preocupación”, “inseguridad”. Por lo mismo la vida necesita “claridad”, “seguridad”, “poseerse a sí misma”. “Pues bien..., toda labor de cultura es una *interpretación* —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida»³⁶. Es más, «vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas: esta articulación de convicciones últimas hacen de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo... Estar yo... en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella... impone... que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es... interpretándolo»³⁷. A interpretar esa interpretación parece, pues, conducirnos Ortega. Y si en ese ejercicio debiera consistir la tarea de la Antropología, resulta sorprendente el revuelo causado por C. Geertz cuando, en 1973, señaló que «los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden: se trata de *su* cultura)»³⁸. Si los antropólogos hubiesen estudiado a Ortega en 1933 ó 1934, cuando redactó su primera versión del Prólogo para alemanes, o la publicación de 1958, la actual Antropología Interpretativa hubiese podido nacer (por usar su cómputo del tiempo) una o dos generaciones antes. No resulta exagerado afirmar que la obra de Ortega ofrecía bue-

³⁴ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1933]: *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Universidad, pp. 21-22.

³⁵ J. ORTEGA Y GASSET (1971) [1958]: *¿Qué es Filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, p. 27.

³⁶ J. ORTEGA Y GASSET (1987) [1958]: Prólogo para alemanes, en *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, p. 52.

³⁷ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1933]: *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., pp. 28-29.

³⁸ C. GEERTZ (1987) [1973]: *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, p. 28.

nos fundamentos para una práctica antropológica que se adelantaba a su tiempo. No quiero con esto sugerir que la Antropología no haya desplegado el ejercicio hermenéutico hasta la aparición en escena de Geertz. En realidad, los antropólogos no han tenido más remedio que interpretar siempre, desde la misma construcción de su etnografía, ayudándose al hacerlo de los distintos esquemas teóricos que suministraba cada uno de sus enfoques. Ayudándose, pero limitándose también por la respectiva estrechez de uno u otro enfoque, y sin una clara conciencia del ejercicio hermenéutico. Fue Evans-Pritchard, antes que Geertz, uno de sus primeros proponentes al subrayar el talante humanístico de la disciplina y, en España, es en las obras de Julio Caro Baroja y de Carmelo Lisón donde con más clara evidencia podemos encontrar los primeros frutos de la lectura de la obra de Ortega, con su atención a las creencias, a la historia y las generaciones.

Decía que tras la razón orteguiana late una imagen del hombre en la que aquélla se funda. Ya vimos cómo Ortega, dada la humana plasticidad, llegaba a la conclusión de que el hombre, propiamente, no tiene naturaleza. Afirmación que completaba señalando que lo que tiene es historia. El ser del hombre encaja mal con la imagen del ser que la filosofía heredó desde Parménides, construida bajo el modelo que las cosas ofrecen en la naturaleza, bajo el modelo de la identidad y fijeza. Siguiendo con la crítica a la visión naturalista, sostiene Ortega que el animal humano no posee un medio, sino un paisaje o mundo. No hay medio que se nos dé hecho y acabado. Ante él no tiene el hombre prefijada su tarea. No es una única cosa lo que el hombre puede hacer. El medio, convertido en circunstancia más o menos hostil y ajena, es una serie de tan distintos paisajes cuantos hombres o pueblos distintos la enfrenten como su mundo. Esa constitutiva indefinición del hombre y su circunstancia, su misma variabilidad, implica que el hombre es un ser perpetuamente incoado, *in fieri*, tipificable por no tener más remedio que estar haciéndose continuamente. La vivencia, pues, de su radical situación es la del perdimiento, la de tener que esclarecerse a sí mismo y su circunstancia, el tener que orientarse, de modo que «el hombre no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir, lo que va a ser»³⁹. Es así cómo, no poseyendo naturaleza sino historia, el hombre, no obstante, se ve irremisiblemente arrojado hacia el futuro. Una parte fundamental de ese mundo son los demás, la gente, los otros que nos preceden en la historia y que en ella nos reciben desde el mismo nacimiento. El hombre, ya lo decía Ortega más arriba, es un heredero. Los otros, pues, preceden al yo. No sólo me preceden, sino que es estando en esa circunstancia ajena como, frente a ellos, alcanzo a percibirme como sujeto.

Pero ese conjunto de caracterizaciones es algo lo que caracteriza. No tener naturaleza no significa no tener nada, no ser nada, sino que el ser del hombre tiene que percibirse desde otro modelo de ser, no eleático, sino vital. Aparece

³⁹ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1933]: *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 28.

así una imagen del hombre en gerundio, entre el participio pasado y el futuro, sin un entorno dado pero con un mundo como paisaje, en buena parte heredado. Un hombre que, reclusándose en la intimidad de su soledad, no puede escapar de tener que enfrentar su perdimiento y de algún modo satisfacer su hambre de verdad, de sentido. ¿Qué es, pues, lo que tiene el hombre? Lo que Ortega nos dice es que el hombre sólo tiene su vida. Que su vida es un dramático gerundio que, como el movimiento, se demuestra andando entre el pasado y el futuro. Que es un dinámico despliegue de vitalidad no prefijado. Despliegue no de un yo *en* su circunstancia —ya que lo que ambas cosas fueren no tiene una existencia en sí misma separada—, sino del yo y su circunstancia, de esa tensa dualidad. Que el motor de esa vitalidad es una búsqueda, una averiguación que parte de la efectiva vivencia de un tremendo problema: tener que aceptar ese destino consistente en decidir un modo de vivir la vida con sentido, con un sentido verdadero.

Por eso dirá Ortega que «no hay vida sin últimas certidumbres»⁴⁰. «Dicho de otro modo: se vive siempre *desde* ciertas creencias. Más propiamente que en la Tierra, donde el hombre *está* es en sus creencias»⁴¹. Claro que lo que Ortega entiende por creencias no es esa noción que vulgarmente se contrapone a lo real, como si una cosa fuese la realidad y otra lo que la gente se cree. La escisión entre realidad y creencia, o procede de una visión etnocéntrica de las creencias ajenas, o de la acrítica complacencia en la inautenticidad de unos usos sociales heredados en los que ya no se percibe el problema al que respondían. Por el contrario, «si las creencias son —según Ortega— la realidad misma —pues creer de verdad algo y sernos ese algo realidad, son una misma cosa— quiere decirse que el plano de nuestra vida en que las creencias funcionan y que a ellas obedece, es el plano realmente serio de nuestra vida; en comparación con el cual, todo lo demás son sólo vida imaginaria»⁴². Pero una cosa es que las creencias verdaderas, aquello en lo que de verdad se cree, constituya la realidad sin la cual no hay eso que el hombre tiene, su vida concreta, y otra cosa diferente es el conocimiento que de esa realidad, o de esas creencias, tengan sus propios portadores. Las más de las veces, las verdaderas creencias no son percibidas con claridad por los propios actores, como tantas veces podemos comprobar en el trabajo de campo. El hombre no es tan fácilmente un ser racional. La potencia cognoscitiva humana no se despliega sin un duro trabajo, incluso para conocer aquello que del más sólido modo constituye la realidad de nuestra vida. Para llegar a saber, algo tiene que haber despertado previamente nuestra atención bajo la forma de problema. Conocemos por necesidad, desde la incomodidad del problema. Y el problema incomoda porque altera la redondez del mundo en que creíamos. La realidad, la creencia, no está hecha

⁴⁰ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1933]: *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 30.

⁴¹ J. ORTEGA Y GASSET (1983) [1944]: *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 234.

⁴² *Ibid.*, p. 24.

para saberse, sino para algo previo: para vivirla. En las creencias estamos como sobre algo sólido, aun sin saberlo ni quererlo. Si empezamos a poder conocer las creencias que constituyen nuestra realidad será, pues, porque hemos empezado a dudar de ellas, porque empieza a fallarnos el suelo real que ellas sostenían. La manzana ha sido mordida y ha perdido su redondez, y con ella hemos sido expulsados del Paraíso. Es entonces cuando dirigimos nuestra atención, guiados por valorar no tanto aquello que perdimos, puesto que cuando lo teníamos no lo sabíamos, sino el estado cierto, tranquilo o pleno que nos permitía. Sólo después empezamos a conocer. Por eso, reconoce Ortega que «en una operación de conocimiento... vamos dirigidos por un sistema previo de intereses... No somos, pues, en última instancia, conocimiento, puesto que éste depende de un sistema de preferencias que más profundo y anterior existe en nosotros. Una parte de ese sistema de preferencias nos es común a todos los hombres, y gracias a ello reconocemos la comunidad de nuestra especie y en alguna medida conseguimos entendernos; pero sobre esa base común cada raza y cada época y cada individuo ponen su modulación particular del preferir, y esto es lo que nos separa, nos diferencia y nos individualiza»⁴³.

Así pues, de la imagen del hombre que Ortega nos presenta, y en coherencia con su razón vital, con la razón histórica, se desprende un objetivo, una tarea para la Antropología: interpretar la vida concreta de los hombres, cuya trama está hecha de valores y creencias.

Ortega llega a este punto tras la larga crítica a que somete la historia de la Filosofía. Y ello porque en aquella época, decisiva para su generación, en que termina la Edad Moderna y comienza el siglo XX, el mismo desarrollo que alcanza la Filosofía, la Física y hasta la misma Lógica Matemática, desvela limitaciones en sus fundamentos y respectivos saberes que abren una honda crisis en el corazón mismo de la ciencia. La fe en la razón cartesiana, moderna, se tambalea. La inseguridad radical que Ortega percibe le lleva hacia atrás, hasta encontrar un principio más primero que halla en la razón vital. Desde ella cuestiona la razón moderna y descubre su debilidad en las creencias acríticamente asumidas por Descartes⁴⁴. Pero ese descubrimiento tiene consecuencias metodológicas para la Antropología. Si «hemos sorprendido en [Descartes] “una creencia”, a pesar de que él no nos la declara o dice... significa que podemos descubrir las creencias del prójimo, presente o pretérito, aunque él no nos las comunique. Y esto implica algo todavía más radical: que podemos descubrir las creencias de otro hombre aunque él no se dé cuenta de que actúan en él. Este principio... me permite fundar sobre nuevas bases la metodología de la historia [o de la Antropología], y esperar que esta admirable ocupación huma-

⁴³ J. ORTEGA Y GASSET (1993) [1940]: *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., pp. 142-143.

⁴⁴ Descartes duda de la realidad del mundo, pero no duda de la realidad de su dudar, porque cree y asume acríticamente «que la realidad tiene por fuerza que consistir en [algo] independiente de nosotros»: J. ORTEGA Y GASSET (1983) [1940]: *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 51.

na llamada “historia” [o Antropología] deje de ser un cuento o, a lo sumo, una técnica maravillosa —admirable, imprescindible, respetabilísima, pero... una técnica y nada más—, y llegue a convertirse de verdad en una ciencia»⁴⁵.

Así pues, no sólo por la imagen del hombre de la que parte o por el tipo de razón en que se funda, sino incluso por sus propuestas metodológicas, la obra de Ortega encaja más y mejor con la Antropología contemporánea que con la practicada por sus coetáneos. Además de lo indicado, Ortega, como Malinowski, percibe la diferencia entre la cultura ideal y la real, entre «lo que la gente piensa y dice» y «sus verdaderos sentimientos»⁴⁶; o lo distinto que puede ser «contemplar el lenguaje desde el que habla y no desde el que oye»⁴⁷, tomando también —como años después hará K. Pike, a partir de la Fonémica y de la Fonética— una diferencia que poco después pasará al estudio del distinto significado de los fenómenos culturales para los actores (*emic*) o para el investigador (*etic*). Es más, aun cuando Ortega propone para el estudio de la Historia el método de las generaciones, tanto éste como otras de sus propuestas son plenamente aplicables para el ejercicio de una Antropología Interpretativa. Sabe que a la historia o a la etnografía «no le basta hallarse ahí para que rezume: hay que exprimirla»⁴⁸. No se trata, pues, de una «cuestión de datos...», sino de un peculiar análisis a que éstos son sometidos»⁴⁹, de modo que a «los hechos cruciales... se los contempla por dentro, se les dota de transparencia... y merced a todo esto nos sirven como nuevos órganos oculares, como lentes de aumento que esclarecen la pululación innumerable del resto»⁵⁰.

De manera similar al uso que Ortega proponía de los *protofenómenos* goethianos, esos hechos cruciales, una vez aprehendidos por el investigador en una primera interpretación, operan como protomodelos que el subsiguiente análisis irá corrigiendo al intentar usarlos como ayuda para la comprensión. La idea, aunque Ortega la refiere a la historia, podemos aplicarla no sólo para hechos cruciales de la misma, sino también para el análisis del conjunto de fenómenos recurrentes en la vida de una comunidad que sometamos a la observación antropológica. Es así como el antropólogo parte de una primera aprehensión de imágenes sobre aquellas últimas creencias, sobre principios básicos o valores, o grandes símbolos que, en su compleja y específica configuración local, por ser elementos culturales de una alta condensación semántica, por su densidad vital, atraen, gravitando hacia sí, esa pululación innumerable del resto de conductas, resultando, por ello, de un alto poder estructurante en la configura-

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1921]: *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 46.

⁴⁷ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1949]: *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 225.

⁴⁸ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1921]: *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 151.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁰ *Ibid.*

ción del mundo de los actores. Obviamente, esta comprensión procede paso a paso, mediante lo que cabría llamar un método de aproximaciones correctivas, que Ortega expone como mera técnica pedagógica en la exposición de su filosofía⁵¹. Con semejantes método y técnica, lo que Ortega exige a la mirada del investigador es «lo más difícil, lo que sólo puede hacer el hombre que posee plenitud de humanidad: que deje de ser ella misma y se convierta transitoriamente en otra. De mirada castellana (por ejemplo) tiene que tornarse mirada asturiana. Esta actitud transmigratoria de la personalidad que va recorriendo las cosas y siendo cada una de ellas durante un rato es el don más delicado del hombre [del observador de campo]... Seguro de no disolverse en lo ajeno, se lanza a la aventura de trashumar por todos los corazones y hecha la presa vuelva a sí mismo, como el halcón al puño»⁵².

Así pertrechados, y con la comprensión de la vida ajena a la que trashumamos como objetivo, Ortega suministra en su obra una serie de categorías para el análisis de la época y del mundo de los actores, con las que podemos acercarnos a la práctica antropológica contemporánea. Si los sistemas de valores, por guiarlo, preceden al conocimiento, «la sensación radical ante la vida, [el] cómo se sienta la existencia en su integridad... [o] esta que llamaremos “sensibilidad vital” es el fenómeno primario... y lo primero que habríamos de definir para comprender una época»⁵³. *Sensibilidad vital* que varía en función de cada *generación*, de esa comunidad de destino y *estilo vital* que reúne a los hombres en un mismo lugar y tiempo, que parte de un *suelo mental* hasta alcanzar su *altitud vital*, y cuyo *espíritu generacional* dependerá del modo como acierte a compaginar lo heredado de las generaciones precedentes y su propia espontaneidad⁵⁴. Pero para poder penetrar y comprender dicha sensibilidad vital, tendremos también que desplegar nuestra investigación no sólo sobre los componentes del mundo de los actores, sino sobre el modo cómo dicho mundo está estructurado: «El mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas... pero que podríamos tenerlas en presente»⁵⁵. Es más, ese panorama de presencia al que atendemos se destaca siempre sobre un fondo: «Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos *horizonte*. Toda cosa advertida, atendida, que miramos y con que nos ocupamos tiene un horizonte desde el cual y dentro del cual nos aparece»⁵⁶. Pero la línea fronteriza o límite que el horizonte

⁵¹ Véase J. ORTEGA Y GASSET (1993) [1932]: *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 51.

⁵² J. ORTEGA Y GASSET (1988) [1915-16]: *Notas de andar y ver. Viajes, gentes y países*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 86.

⁵³ J. ORTEGA Y GASSET (1987) [1923]: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 77.

⁵⁴ Véase *op. cit.*, pp. 78-80.

⁵⁵ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1949]: *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 71.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 72.

demarca separa un *contorno* o «porción del mundo que... me es presente... y... una inmensidad latente... tapada por nuestro contorno y que envuelve a éste (y que actúa) en nuestra vida como habitualidad»⁵⁷. Mundo presente, horizonte, contorno y ese latente más allá del horizonte no es algo que quepa predicar tan sólo de los objetos físicos del mundo, sino también —y de ahí su interés para nuestra disciplina— del conjunto de conductas y creaciones culturales de los actores, que constituyen el material sobre el que trabaja la Antropología. El mundo de los actores no está, pues, constituido tan sólo por toda una serie de conductas observables, normas conscientes, racionalizaciones explícitas y opiniones. Eso es la punta de un iceberg que se destaca sobre un fondo, que queda enmarcado en un horizonte y abrazado por un inmenso más allá de sí que se constituye en verdadero marco y contexto para la comprensión. Del conjunto de todo ello bien podemos decir que constituye todo un programa de investigación.

CRÍTICA CULTURAL

Ortega, como decía, no fue un antropólogo. Fue un filósofo. Pero, si procuramos ser consecuentes con sus propios planteamientos, convendremos en reconocer que antes que filósofo, más primariamente, fue un hombre cuya forma de presentarse en su mundo fue la del intelectual, entendida esta tarea bajo esa forma *profética* que él mismo consideró característica de ese ejercicio crítico. Testigo y testimonio de su época, ni quiso ni pudo evitar ser un hombre de su tiempo y contra su tiempo. Su análisis del género, por ejemplo, aun cuando presente el amor como una forma especial, intensa, de la atención, discrimina, sin embargo, las respectivas figuras del hombre y la mujer prescindiendo en exceso de la relatividad cultural a lugar y época, a pesar de afirmar la necesidad de investigar en la historia la específica configuración de dichas imágenes⁵⁸. Pero, si bien sesgos como el apuntado nos testimonian la época a la que inevitablemente pertenecía, el conjunto de problemas morales, políticos y culturales que denuncia configura a Ortega como un excepcional testigo de su época. La aplicación de su pensamiento a su tiempo, a nuestro tiempo, le permite reconocer que «nuestro análisis de la realidad radical que es la vida de cada cual nos ha llevado a descubrir que, normalmente, no vivimos en ella, sino que pseudovivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en “sociedad”»⁵⁹. Al vivir en sociedad vivimos como de prestado, asumiendo acríticamente creencias y usos heredados. Todo aquello que me ayuda a insertarme en la historia y la sociedad, me despersonaliza y «normalmente no

⁵⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁸ Véase J. ORTEGA Y GASSET (1964) [1940]: *Estudios sobre el amor*, Madrid, Espasa-Calpe, Austral.

⁵⁹ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1949]: *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 151.

me doy cuenta de mi vida auténtica, de lo que ésta es en su radical soledad y verdad, sino que vivo presuntamente cosas presuntas... nuestra vida normal consiste en ocuparnos con... cosas o asuntos e importancias que no lo son propiamente sino meras interpretaciones irresponsables de los demás... no vivimos efectivamente nuestro auténtico vivir, el que tendríamos que vivir si, deshaciéndonos de todas esas interpretaciones recibidas... tomásemos... enérgico, evidente contacto con nuestra vida en cuanto realidad radical... En la realidad auténtica del humano vivir va incluido el humano deber de la frecuente retirada al fondo solitario de sí mismo. Esa retirada en que a las meras verosimilitudes, cuando no simples embelesos e ilusiones en que vivimos, les exigimos que nos presenten sus credenciales de auténtica realidad, es lo que se llama... *filosofía*. La filosofía es retirada, *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo»⁶⁰.

Obvia y coherentemente con lo indicado, es ése el lugar en el que se sitúa Ortega para escribir, retirado en la soledad en la que se encuentra a sí mismo frente a sí mismo. Pero Ortega nunca pretendió escribir una autobiografía. Ocurre que el lugar singularmente humano al que se llega en la intimidad de esa retirada, en soledad, es la atalaya desde la cual cabe otear el mundo; el lugar en el que el mundo, desde su alteridad, nos rinde la verdad de su estructura; el tímpano en el que cabe escuchar los problemas o preguntas que la época formula, en el que cabe detectar aún viva la tensión entre el problema y la solución. Lugar, pues, de la autenticidad y lugar en el que cada generación habrá de probar la altitud de su sensibilidad vital al formular sus respuestas. Si Ortega desde ahí, en sí mismo, observa la época, nuestro tiempo, para formular su interpretación y comprendernos, nos dirá que «se trata de hacer yo la *autobiografía* de ustedes»⁶¹, como una formulación condensada de la fusión de horizontes a la que el ejercicio antropológico aspira, desde la dualidad *emic* y *etic* de su enfoque.

La obra de Ortega, en su conjunto, además pues de permitir un fundamento para las ciencias sociales y de ofrecer un actualizado programa de investigación, es una campanada en la conciencia, un despertador de nuestra adormecida sensibilidad, acunada entre fantásticos algodones de comodidad occidental que nos han hecho creer que ésa es nuestra naturaleza. Ortega nos recuerda que no tenemos tal naturaleza y que la historia sigue estando en nuestras manos; que si es inescindible del progreso la inautenticidad y la decadencia —por limar hasta el exceso los ásperos bordes de la realidad, los límites que a todo dan su forma—, resulta ser ése un peculiar problema, un problema que oculta subrepticamente su innegable presencia, que se formula a sí mismo acallando la voz de su pregunta. Por ello, si «las decadencias, como los nacimientos, se envuelven históricamente en la tiniebla y el silen-

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 104-106.

⁶¹ J. ORTEGA Y GASSET (1983) [1944]: *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 200.

cio»⁶², frente a ese intrínseco silencio, Ortega toma la palabra y nos avisa de que «el hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura: ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona»⁶³. Si el hambre de verdad es expresión de la más auténtica y básica necesidad humana, de esa necesidad de dotar de sentido a nuestra vida, pues en su búsqueda realizamos ese dramático gerundio de nuestro ser humanizándonos, el corolario que se desprende apunta hacia una sostenida tarea que, recuperando la conciencia de la historia, ponga en práctica la crítica de la cultura asumiendo la responsabilidad de crear el futuro, elevando nuestra sensibilidad a la altura del reto de nuestro tiempo.

Si la invertebración de esta aristofóbica España, unida por Castilla, sólo ha alcanzado logros cuando el pueblo ha superado sus particularismos de clase, nacionalistas o profesionales, no está pensando Ortega, sin embargo, en una unidad uniformizadora, en una igualdad homogénea, sino en una construcción europea e hispana fundada en su propia diversidad interna, en la rica vitalidad que de ella se deriva. Al principio del siglo XX, y tras atribuir el inicio del particularismo al propio poder central⁶⁴, la profética mirada de Ortega iluminaba así nuestra hora presente: «¿No sabes tú que el mundo todo no es Castilla, que el mundo es muy rico, vario, múltiple?... El mundo es de muchas maneras... Hay en Castilla grandes virtudes; durante siglos, los poetas las han cantado. Hora es de que te vuelvas, mirada, a esos otros pueblos que dentro de España presentan virtudes y vicios complementarios de los nuestros. Más aún: si hace nueve centurias fue la misión de Castilla reducir a unidad las variedades peninsulares, acaso sea su menester de hogaño hacer que la vida española retorne de esa unidad a una variedad más fuerte y fecunda que la primitiva. Mira y quiere la diversidad en torno tuyo, que puede ser espléndida. Digna de la antigua es ésta tu nueva misión de empujar a los pueblos para que cada cual cobre la voluntad de sí mismo. ¡Pupila castellana, abre bien el iris para que España multiforme y entera penetre en tu retina y, si preciso fuere, quiébrate en seis mil facetas, como el ojo de las abejas de tu Alcarria»⁶⁵.

⁶² J. ORTEGA Y GASSET (1987) [1923]: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 180.

⁶³ J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1933]: *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 229.

⁶⁴ Véase J. ORTEGA Y GASSET (1994) [1921]: *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., p. 48.

⁶⁵ J. ORTEGA Y GASSET (1988) [1915-16]: *Notas de andar y ver. Viajes, gentes y países*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Ed., pp. 85-86.

BIBLIOGRAFÍA

- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978): *Ensayos de Antropología Social*, Madrid, Siglo XXI.
- GADAMER, H. G. (1992): *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.
- GEERTZ, C. (1987): *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1979): *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Madrid, Siglo XXI.
- ORTEGA, Soledad (1996): «José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar», *Revista de Occidente*, núm. 184.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964) [1940]: *Estudios sobre el amor*, Madrid, Espasa-Calpe, Austral.
- (1971) [1958]: *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1983) [1940-44]: *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1987) [1923]: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1988) [1915-16]: *Notas de andar y ver. Viajes, gentes y países*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1993) [1932]: *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1993) [1940]: *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1994) [1921]: *España invertebrada*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1994) [1933]: *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1994) [1949]: *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial.

ABSTRACT

The extensive and varied works of Ortega not only contain critical references to the Anthropology of his time. The historical and essential mainspring of these works provides the basis for a far more modern methodological orientation of anthropology than that of his contemporaries. Indeed, Ortega's work contains one proposal which shows that he is two generations ahead of Geertz's interpretative anthropology or even of Evans-Pritchard's focus on the history of anthropological thought. Without being an anthropologist, Ortega provides broad foundations for a programme of cultural research and criticism which is entirely applicable to the present day and age.