



Cinta de moebio

ISSN: 0717-554X

ISSN: 0717-554X

Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales

De Haro, Alejandro
Contribución de José Ortega y Gasset al campo de la epistemología antropológica
Cinta de moebio, núm. 72, 2021, Octubre-Diciembre, pp. 204-214
Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales

DOI: <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2021000300204>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10169925004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



Contribución de José Ortega y Gasset al campo de la epistemología antropológica

José Ortega y Gasset's contribution to the field of anthropological epistemology

Alejandro de Haro-Honrubia (alejandro.haro@uclm.es) Universidad de Castilla-La Mancha (Cuenca, España) <https://orcid.org/0000-0003-1936-3920>

Abstract

The following pages deal with the contribution of the Spanish philosopher José Ortega y Gasset to the field of anthropological epistemology. Ortega was aware of the advances that were taking place in the field of anthropology since the beginning of this discipline in the nineteenth century, which saw the dispute that then took place between the social sciences and the natural sciences. Faced with the modern naturalistic and physical / mathematical reason and the intellectual method or clear, logical or rational thought, which prevailed in his early writings, in a second moment, Ortega, correcting his initial point of view, opts for a type of historical-narrative reason that turns into anthropological reason that rescues the idea of the "historical sense" from which it addresses cultural plurality and the visionary, mystical or fantasy method typical of some human groups, as opposed to the intellectual method by which it has chosen the so-called "civilized man" characteristic of Western culture. Ortega will end up relativizing the importance of the logical and rational method that he submits to the method of our historical science. According to Ortega, it progresses to the extent that we know how to deny methodically, fictitiously, the exclusivism of our culture.

Key words: Ortega y Gasset, epistemology, anthropology, science, historical reason.

Resumen

Las siguientes páginas versan sobre la contribución del filósofo español José Ortega y Gasset al campo de la epistemología antropológica. Ortega conocía los avances que se estaban produciendo en el campo de la antropología desde los inicios de esta disciplina en el siglo XIX, que vio la disputa que entonces se producía entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Frente a la razón moderna naturalista y físico/matemática y el método intelectual o el pensamiento claro, lógico o racional, que prevalecía en sus escritos de mocedad, en un segundo momento, Ortega, corrigiendo su punto de vista inicial, se decanta por un tipo de razón histórico-narrativa que convierte en razón antropológica que rescata la idea del "sentido histórico" a partir del cual aborda la pluralidad cultural y el método visionario, místico o fantástico propio de otros grupos humanos, frente al método intelectual por el que se ha decantado el llamado "hombre civilizado" y característico de la cultura occidental. Ortega acabará relativizando la importancia del método lógico y racional que somete al método propio de nuestra ciencia histórica. Según Ortega, progresa ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente, ficticiamente, el exclusivismo de nuestra cultura.

Palabras clave: Ortega y Gasset, epistemología, antropología, ciencia, razón histórica.



Introducción

Las siguientes páginas versan sobre la contribución del filósofo español José Ortega y Gasset al campo de la epistemología antropológica: “La voz *episteme* corresponde más bien al conjunto de significados que remueve en nosotros la voz *conocimiento*” (Ortega y Gasset 2004 tomo IV:552). Uno de esos significados corresponde al conocimiento antropológico. La antropología es una ciencia social cuyos orígenes se encuentran en el siglo XIX, época en que domina un tipo de razón científico-progresista, aunque también naturalista-darwinista, en el contexto de la cual surgirá la que será considerada como la primera gran corriente antropológica: la corriente evolucionista unilineal. Según afirman sus defensores, los denominados “antropólogos de salón o de gabinete”, la humanidad evoluciona a través de diferentes etapas o fases de desarrollo, correspondiendo la etapa más avanzada a la civilización occidental.

Podemos mencionar, entre aquellos, la figura de Lewis Henry Morgan, un antropólogo estadounidense a quien se suele referir como el principal representante del evolucionismo unilineal decimonónico, quien subrayó que tres son los periodos étnicos a través de los cuales evoluciona progresivamente la humanidad: salvajismo, barbarie y civilización. Los evolucionistas concebían el progreso en términos de pasos o etapas en el camino de construir las normas apropiadas y el entendimiento válido, que es el que se rige por criterios lógico-científicos y abstractos. Ortega comparte en sus inicios este punto de vista epistemológico evolutivista, pues como dice en *El Imparcial*, el 27 de julio de 1908: “Si Europa trasciende en alguna manera del tipo asiático, del tipo africano, lo debe a la ciencia: el europeo no sería, de otro modo, sino una bestia rubia junto a las bestias más pálidas y de bruno pelo que pueblan el Asia, junto a la bestia negra y rizada de Goa y Victoria-Nyanza” (Ortega y Gasset 2004 tomo I:186). Como dice Gustavo Bueno en relación con esta reflexión de Ortega y el denominado problema de España: “Europa es el *Espíritu*; España, separada de Europa, aproximada a África, es la barbarie, la naturaleza” (Bueno 2002:17). Los evolucionistas también enfatizan los distintos y progresivos procesos de adaptación haciendo hincapié en la diferente resolución de problemas (las etapas anteriores constituyen fracasos adaptativos, los problemas anteriores se resuelven en los estadios siguientes). Finalmente, de los evolutivistas progresistas, como también se los llama, 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.

Ortega en un primer momento compartirá esta forma de pensamiento, muy al contrario de lo que ocurrirá cuando se libre del yugo del idealismo/racionalismo cientificista de mocedad, pronosticando en 1914, y toda vez que es invitado por la Sociedad de Matemática, para dictar una conferencia en el Ateneo de Madrid, que “al siglo *evolucionista* y, por tanto, unitarista seguiría una época de mayor atención a lo discontinuo y diferencial” (Ortega y Gasset 2004 tomo III:763), una idea que caracterizará su pensamiento de madurez intelectual, así como definirá su noción antropológica de *razón histórica* que reemplaza a la razón científica o el método intelectual que dominaba de forma exclusivista en su pensamiento europeísta de mocedad.

Europa simbolizaba para el joven Ortega la civilización de la razón científica y el progreso, pero como dirá el filósofo en 1935: “el error del viejo progresismo estribaba en afirmar *a priori* que progresa hacia lo mejor. Esto sólo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:73), siendo aquel tipo de racionalidad histórica una de las ideas que sobresaldrá en el



campo de la antropología en la contemporaneidad que, sin abandonar el afán de cientificidad, se decanta por estudiar lo diverso y plural o la historia particular de cada grupo social, que es lo que ocurre, por ejemplo, con Franz Boas, una de las figuras más influyentes de la historia de las ciencias sociales, que estableció la estrategia básica de investigación durante la primera mitad del siglo XX, periodo durante el cual la antropología en los Estados Unidos se caracterizó por la evitación programática de todas las síntesis teoréticas. Boas hizo de la investigación etnográfica de campo la experiencia central y el “atributo mínimo del estatus profesional. Sin embargo, con el paso del tiempo un determinado tema central ha acabado por quedar asociado al periodo boasiano [...]: el particularismo histórico” (Harris 2002:218). La lista de los antropólogos que de entre los discípulos de Boas alcanzaron fama e influencia da testimonio de su “importancia capital en la historia de la disciplina: Alfred Kroeber, Robert Lowie, Fray-Cooper, Cole, Edward Sapir, Melville Herskovits, Alexander Goldenweiser, Alexander Lesser, Paul Radin, Clark Wissler, Leslie Sapir, J. Alden Mason, E. Adamson Hoebel, Ruth Benedict, Margaret Mead” (Harris 2002:218). Se trata de críticos de la teoría evolucionista que recalcaron especialmente “la variedad de culturas y la falta de orden en la historia, negando consecuentemente la posibilidad de formular simples leyes históricas o siquiera considerar etapas específicas en la evolución” (Kahn 1975:12).

Sin embargo, antes de llegar a Boas y el legado que este dejó, la antropología, en sus orígenes, y en un contexto evolucionista que impregnaba el campo de la ciencia en general, fue una antropología unitarista: “En general el espíritu evolucionista, tan característico del siglo pasado, tiende a ignorar las diferencias y a subrayar lo que hay de común entre las cosas” (Ortega y Gasset 2004 tomo III: 768). La antropología evolucionista se regía por las ideas entonces dominantes, como fueron el positivismo y el cientificismo, o lo que es igual, el culto al método científico experimental y a la idea de progreso que aparece estrechamente vinculada a los avances en el campo de la ciencia, de la que dice Paul Hazard que “se convierte en un ídolo, en un mito. Se empiezan a confundir ciencia y felicidad, progreso material y progreso moral” (Hazard 1988:294).

El desarrollo científico-positivo, así como tecnológico, caminaba indisolublemente unido a la idea de progreso que imperaba en la Europa Moderna y en el siglo XIX, donde este último hizo “del avance su ideal. ¡El siglo del progreso! ¡El siglo de la modernidad!” (Ortega y Gasset 2004 tomo II: 166). La época moderna hizo “del progreso el centro de nuestras preocupaciones. El siglo progresista no concibe que se dé el progreso en otra forma que en estado de alma progresista” (Ortega y Gasset 2004 tomo II: 166). La idea de progreso (la más influyente, dominante y omnipresente en el pensamiento moderno) es una idea que aparece en el siglo XVII, ligada al universo burgués, a la filosofía moderna del progreso y a la cultura científica como cultura progresista que parte del siglo XVI. Los tiempos modernos desde su aurora “están animados por la fe en un progreso indefinido” (Ortega y Gasset 2004 tomo I:266).

La idea del progreso, según recuerda Ortega, fue inventada por una de las figuras más delicadamente venerables y geniales, ante la cual todo buen europeo que sepa bien su *Europa* tiene que conmoverse. Esa figura no es sino Monsieur De Turgot. La idea de progreso fue, por lo tanto, rigurosamente formulada por el gran Turgot, maestro de Condorcet, en 1750. Sin embargo, quien desarrolló esta idea fue este último, discípulo de aquel. Se trata de la idea de que el *hombre* marcha hacia el futuro en inevitable progreso, como un astro a lo largo de su órbita. Es la gran idea de que han vivido dos centurias. Según ella, es ineludible el avance de la humanidad hacia formas de vida cada vez más satisfactorias y perfectas. Nunca, pues, se ha sentido una gran porción de la humanidad, todo Occidente, con un porvenir más seguro. La idea de progreso es, dice Ortega, como



la *Equitativa*, una sociedad de seguros filosófica. En esta *fe*, dice aquél, ha sido educada toda su generación. La fe en el progreso, como también afirmó el sociólogo Karl Mannheim, “fue desde siempre el fiador de todo esfuerzo por reedificar el Hombre o la Sociedad en dirección hacia algo mejor [la fe en el poder de la razón] en cuanto formadora de la sociedad” (Mannheim 1934:22). En la época moderna se habla de un progreso continuo y necesario en el ámbito del saber y del conocer que no tiene límites. Paul Hazard, uno de los grandes teóricos del progreso a quien ya hemos citado, añade: “¡Que sentimiento de triunfo y que 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 1988:293).

Así, y dentro de la filosofía del progreso, cabe destacar las tesis de Kant, a quien Ortega sigue en su mocedad considerándolo, como veremos, una de las estaciones de su pensamiento. Fue Kant quien afirmó que la humanidad debe evolucionar/progresar hacia un estado de perfección moral y social en el tiempo, esto es, hacia un estado *nouménico*, donde todos los hombres en cuanto seres morales, racionales y autónomos se conviertan en legisladores universales movidos únicamente por una libertad moral o interior. Es Kant, a juicio de García Morente, quien “puso las bases para el pensamiento del progreso y la creencia en el progreso” (García Morente 2002:96). Lo que se debe a que “Kant, al distinguir y contraponer el conocimiento de lo empírico y la idea de lo absoluto, recluye lo absoluto, lo perfectamente bueno, a lejanías inaccesibles, que orientan el esfuerzo humano y le señalan dirección, rumbo y sentido. Desde este instante la historia de la humanidad puede ya desplegarse como un progreso, puede pensarse como una educación del género humano” (García Morente 2002:96).

En el siguiente apartado nos ocuparemos del pensamiento del joven Ortega racionalista y cientificista, para posteriormente estudiar el tránsito que se produce en su pensamiento a partir de los años 20, cuando comienza a sistematizar su idea de la razón histórica (que también es razón vital) realizando, a partir de entonces, una notable contribución al campo de la epistemología antropológica en la contemporaneidad, donde se ocupará de analizar el método fantastical, místico o visionario que opone al método intelectual.

El evolucionismo antropológico del joven Ortega *uropeísta* y *cientificista*

En sus inicios Ortega no esconde su mentalidad europeísta y cientificista y así dice en 1910 en *Las revoluciones*: “Europa, señores, es ciencia antes que nada” (Ortega y Gasset 2004 tomo I:324), aunque ya antes, en 1907, nos instaba el filósofo al repetir “el vetusto apotegma socrático, aún no refutado: Virtud es ciencia” (Ortega y Gasset 2004 tomo I:114). En su mocedad Ortega está próximo al pensamiento evolucionista, pues, como más adelante veremos, para él la civilización occidental, que representa Europa, es símbolo de ciencia y progreso frente a la barbarie y salvajismo de otros pueblos que se estaban comenzando a descubrir en el mapa mundial como parte del proceso de colonización por parte de la Europa occidental.

Durante su estancia en Alemania, símbolo de su europeísmo inicial, Ortega descubre el gran secreto alemán: “el método” (Ortega y Gasset 2004 tomo I:51). El método nos obliga al estudio de las ciencias superiores, como son para Ortega las matemáticas y la filosofía. Lo que para Ortega marcará la diferencia entre aquellos pueblos que se ‘están descubriendo’ y ‘nosotros’ es la ciencia o la razón



científica, que incluye, como decimos, las matemáticas y la filosofía. Una filosofía con fundamentos epistemológicos o científicos como es aquella que Ortega descubrió en la obra de Kant y también en la corriente neokantiana a la que se aproxima el filósofo en su mocedad y así dice que: “el hombre es el ser capaz de lógica, de ética y estética en cuanto ciencias análogas a las matemáticas” (Ortega y Gasset 1991:671). El de Ortega es un punto de vista moderno y cientificista/progresista. Es aquel heredero de un pensamiento que “durante los tres últimos siglos de historia occidental, reconocía como su más depurada e intensa representación, las tres ciencias: física, matemática y lógica. De su solidez sustanciosa se nutría la fe en la razón, que ha sido la base latente sobre que ha vivido en toda esa época el hombre más civilizado” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:6).

Ortega es heredero de esa mentalidad que dominó el ambiente intelectual “moderno” dieciochesco, pero también decimonónico y que caracterizará su pensamiento de mocedad, siendo así que reproduce en sus primeros años como intelectual el viejo esquema eurocentrista/evolucionista, salvaje/primitivo, moderno/civilizado, propio de la antropología en su etapa inicial. Ortega se adhiere a este esquema antropológico inicial en su mocedad, utilizando expresiones como las siguientes, “bestia metafísica asiática” o “bestia totemista de África”. Según él, gracias al avance en el conocimiento desde Grecia, habríamos superado esas formas inferiores de existencia. No asimilarse la cultura griega, dice Ortega en 1910, “equivale a ser menos hombre, y significa una mayor aproximación al canguro” (Ortega y Gasset 2004 tomo I:334), “los nervios del antropoide” alcanzaron, dice el 28 de octubre de 1907, “vibraciones científicas y vibraciones éticas, en suma, vibraciones humanas” (Ortega y Gasset 2004 tomo I:117). Y en 1912 también afirma el filósofo español que “conviene decir con algún acento que el *homo asiaticus* y el *homo europeus* no son primariamente dos maneras de cráneos ni dos semblantes de teces distintas, sino que son primariamente dos irreductibles maneras de pensar” (Ortega y Gasset 2004 tomo VII:221).

Para Ortega el ejercicio de la ciencia que caracterizaba a Europa tenía como fin contrarrestar las disposiciones naturales e incultas que eran propias del salvaje, o de aquellos grupos o sociedades que se encontraban más próximas a la barbarie, y que Ortega identifica con determinados grupos asiáticos y africanos. Se trata de un binomio barbarie/salvajismo, cultura/civilización, deudor del espíritu de la época.

El giro epistemológico en la obra de Ortega. De la razón científica a la razón histórico-narrativa o la vida como biografía

En un segundo momento, sobre todo a partir de los años 20 del siglo que dejamos atrás, la reflexión antropológica de Ortega pivotará en torno a la idea del *sentido* o *la razón histórica*, en base a la cual el filósofo afirmará que el *hombre no tiene naturaleza*, es decir, no un ser fijo y estático, inmutable y eterno susceptible de ser aprehendido intelectualmente, sino que tiene historia. Por lo que, para hablar, pues, “del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:66).

El *hombre* es más que un ser natural/biológico, es un ser histórico/biográfico. Cuando Ortega utiliza el término genérico “hombre” se está refiriendo “a una vida humana individual” (Ortega y Gasset 2004 tomo IX:378). El individuo más que razón pura es razón histórica. La historia es la realidad de la vida humana. La historia como razón histórica se pregunta por el porqué de las cosas humanas, que es una de las dimensiones de lo que entendemos por su “sentido”. El 2 de abril de 1933 escribe



Ortega: “En la historia, pues, es el descubrimiento del «porqué» más ineludible que en física, ya que no sólo el historiar es, a fuer de conocimiento, pesquisa de por qué las cosas son como son, sino que lo historiado, lo conocido, la cosa misma de que ella habla, está hecha de «porqués»” (Ortega y Gasset 2004 tomo V:261). Este afán de entender es propio de la razón histórica que es, no se olvide “*ratio, logos*, riguroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta [pues] La física renuncia a entender aquello de que ella habla” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:80).

La razón pura, físico/matemática o lógica, o lo que es igual, la razón naturalista o científica, que sustentaba su teoría del conocimiento o epistemología de mocedad con interferencias, como vimos, en el campo de la antropología social en su etapa inicial, *ha vivido de excesivas ambiciones*, dirá Ortega y ya no nos sirve, pues fracasa ante lo humano, es decir, la ciencia física no puede explicar las realidades humanas pues estas son realidades mudadizas: “La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:56).

Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, “poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo -que es una cosa- y se apresura a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es ciencia natural” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:56). Pero el caso, advierte Ortega, es que así llevamos trescientos años, y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre “no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:56). Mal podía la razón fisicomatemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo afrontar los problemas humanos, dice Ortega. Por su misma constitución, “no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama -su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:56). La vida es “un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:56). Un *faciendum*, por lo tanto, algo mutable o cambiante. Eso es la vida humana de cada cual como realidad radical, como biografía y no tanto como biología. La vida de que empezamos a hablar “no es la biológica. El conjunto de fenómenos orgánicos que la biología llama «vida» es ya una creación teórica del hombre biólogo que viviendo, no biológicamente sino biográficamente, viviendo su primario y fundamental vivir hace, como una de tantas cosas, biología” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:56).



Nos hará falta, por tanto, un tipo de razón que nos ayude a entender las realidades humanas como realidades biográficas, o el conjunto de experiencias vitales que comprende la vida de cada individuo. Ese modelo de razón no es otro que la razón vital e histórica que es también una razón narrativa, pues para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar/narrar una historia. La vida solo 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. Puesto que el hombre *no tiene naturaleza*, sino que tiene historia, la razón histórica ha de asumir su estudio. La razón histórica no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente en narrar. Es, dice Ortega, la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es ser históricas, es *historicidad*. Y así ha de entenderse en todo su rigor la expresión *razón histórica*, tratando de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón: “No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías. Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:79).

Esta nueva forma de racionalidad o sentido histórico comprende las ideas de diversidad y pluralidad. Entre esas realidades humanas se encuentra la cultura de cada grupo social con su particularidad y/o diferenciabilidad, si bien: “Cuando hayamos entendido agudamente cada época y cada pueblo en su personalidad diferencial, no habremos agotado la posible perfección de la sensibilidad histórica” (Ortega y Gasset 2004 tomo III:771). Es menester que de esta fina comprensión “se saquen consecuencias de orden estimativo. Advértase, la enorme ampliación del mundo espiritual que este afinamiento de la inteligencia trae consigo. Hasta ahora, el mundo de lo que tiene sentido se reducía a nuestra época y a un pequeño círculo de pueblos afines. (El alma oriental nos es todavía un arca cerrada). Tal privilegio del «tener sentido» se extenderá pronto a los pueblos y edades más diversos y remotos. Será la gran conquista de nuevos mundos espirituales, será dotar de la plenitud humana que hoy goza sólo el presente de ciertas naciones próximas a todos los ámbitos étnicos y a todos los siglos” (Ortega y Gasset 2004 tomo III:771).

De tal forma que la razón o el sentido histórico se caracterizará por su apertura e intento de comprensión de la diversidad cultural, del pluralismo de las culturas que es, dirá Ortega, una y misma cosa con el método propio de nuestra ciencia histórica. Progresará ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente, ficticiamente, el exclusivismo de nuestra cultura. De tal manera que en 1924 dirá Ortega que: “Hace falta que la razón histórica avance en dos direcciones. Una de ellas sería lo que empieza ahora a llamarse «psicología de la evolución». Se trata en ella de reconstruir la estructura radicalmente diferente que ha tenido la conciencia humana en sus diversos estadios. 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. Mientras no se llega a esta diferenciación radical, el sentido histórico se hallará en puro balbuceo. Es él 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. La «psicología de la evolución» se propone reconstruir esos varios sistemas de categorías que históricamente han aparecido. 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 histórico. Sin entrar de lleno en la cuestión, he de decir que, a mi juicio, las categorías de la mente primitiva son, en parte, las mismas que aún



actúan en nosotros cuando soñamos. En los sueños son, en efecto, muy frecuentes esas contradicciones. A lo mejor nos parece ver una persona amiga que, sin dejar de ser quien es, resulta ser un árbol. La génesis de los mitos sólo así podrá un día averiguarse. Durante milenios fue el ensueño maestro, guía y poeta del hombre” (Ortega y Gasset 2004 tomo III:770).

La lógica del primitivo o el método *fantastical*, *místico* o *visionario* frente a la lógica racional o el método intelectual del “hombre occidental”

La última cita, como hemos visto, versa sobre la concepción mágica del mundo que vinculamos al pensamiento salvaje o primitivo, ampliamente estudiado por Levy-Strauss. En algunos de sus trabajos de madurez intelectual, Ortega profundizará en esta temática, así como en otras de naturaleza antropológico social, realizando con ello una aportación sustancial al pensamiento antropológico contemporáneo, que entonces se encontraba en uno de sus momentos más álgidos, mostrándose Ortega crítico del pensamiento cientificista, racionalista logicista y eurocentrista unilineal por el que mostró afinidad en su mocedad, cuando compartía algunas ideas de la antropología clásica, pero enfrentándose ahora en la revista Logos (octubre-diciembre de 1941) a Lévy- Bruhl, eminente sociólogo y antropólogo francés. Pues, según Ortega: “No caben, pues, ya devaneos como los de Lévy-Bruhl, en que a nuestro pretendido «pensar lógico» se opone el pensamiento de los primitivos como un «pensar prelógico», cosa que siempre debió parecer monstruosa. Al averiguar que el pensar lógico es mucho más ilógico de lo que sospechábamos, se nos abren los ojos para advertir que el pensamiento primitivo es mucho más lógico de lo que se presumía. Desaparecen, pues, las diferencias absolutas entre un tipo del pensamiento y los demás que el hombre ha ejercitado en la historia y queda establecida entre ellos continuidad. O lo que es igual: que retirada la pantalla del pensar lógico como único representante del Pensamiento, nos aparece éste en su autenticidad consistiendo por fuerza en alguna otra cosa que exclusivamente en identidad, no contradicción y tercio excluso. Porque, repito, que si el Pensamiento consistiese últimamente en la presencia de esos atributos, nos sería forzoso reconocer que no lo ha habido nunca. Y el hecho es que el hombre de un modo o de otro, queriendo o sin querer, con brío o tenuemente, ha pensado siempre” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:13).

La idea de Lévy-Bruhl, vuelve Ortega sobre él una y otra vez, según la cual al hombre racional habría precedido un hombre prelógico “es una mala inteligencia, una pura *asneira*, y me permito expresión de tanta crudeza porque un día estudiaremos aquí lo más a fondo posible esa mentalidad primitiva y entonces enfrentaremos minuciosamente la tesis de aquel laborioso autor. Lo único que hay de verdad en esa opinión es este hecho incuestionable: que el hombre primitivo no consideraba su intelecto -puesto que ignoraba su existencia- como método para descubrirle la efectiva realidad, sino que creía, opuestamente, que es el pensamiento visionario quien nos revela la realidad más decisiva. Los primeros pedagogos y maestros del hombre han sido los sueños y los delirios” (Ortega y Gasset 2004 tomo IX:639).

De ahí, dice Ortega, que el hombre primitivo haya preferido siempre a nuestro método intelectual o pensamiento claro, racional o lógico, este otro que podemos llamar “*fantastical* o *visionario*. Por eso desarrolló las técnicas delirantes para obtener el sueño vivaz, la embriaguez y el trance” (Ortega y Gasset 2004 tomo IX:644). Unas veces es la danza orgiástica que produce el vértigo y dementa al danzarán haciéndole caer en trance extático. Otras veces es la ingestión de bebidas alcohólicas o la masticación de sustancias estupefacientes. Otras es pasar la noche tendido “sobre la piel de las víctimas sacrificales en los templos de los dioses, donde aromas y esencias provocan sueños vivaces,



lo que los romanos llamaban la *incubatio*” (Ortega y Gasset 2004 tomo IX:644). La finalidad de todas estas técnicas es, dice Ortega, apagar en el hombre los estados mentales que constituyen la normalidad cotidiana y suscitar estados anormales “que van del ensueño hasta la alucinación. Se trata, pues, de dejar de ver las cosas que nos rodean y llegar a ver visiones” (Ortega y Gasset 2004 tomo IX:647).

Ortega reconoce, pues, la existencia de dos equipos de actividades mentales: un equipo que denomina intelectual, que desde Grecia prevalece en la cultura occidental, y el equipo que podemos llamar fantástico, el pensamiento, visionario o místico que vinculamos al denominado “pensamiento primitivo” y en que rige, para nosotros, la otra potencia humana que es la fantasía y lo que ella nos presenta no es realidad, sino fantasmas, “fantasmagorías creadas por ella”, así como son dos los mundos (el patente que no basta y el latente que se busca), el mundo y el trasmundo en los que el individuo habita, “dos géneros de realidad diferentes, dos mundos distintos pero que, en principio, tienen igual derecho a ser reconocidos como reales. ¿Qué hará el hombre ante esa dualidad? ¿A cuál de esos equipos mentales otorgará mayor crédito? ¿De cuál de ellos se fiará? Y, paralelamente ¿cuál de esos dos mundos dispares le parecerá el decisivo, el más importante y auténtico, esto es, el más real?” (Ortega y Gasset 2004 tomo IX:638).

Conclusiones

Con este artículo de investigación hemos tratado de aquilatar la aportación de Ortega al campo de la epistemología antropológica a partir de una lectura atenta de la nueva edición de sus *Obras completas*. Aun cuando la suya es principalmente una antropología filosófica o conocimiento del *hombre* que, como dice en 1932, se nos presenta como disciplina que nos enseñará que “las almas tienen formas diferentes, lo mismo que los cuerpos” (Ortega y Gasset 2004 tomo V:182), en este trabajo lo que hemos tratado de mostrar es su contribución al campo de la teoría antropológica clásica y contemporánea.

Ortega conocía los avances que se estaban produciendo en el campo de la antropología desde los inicios de esta disciplina en el siglo XIX, que vio la disputa que entonces se producía entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, poniendo aquel de relieve en sus inicios las virtudes de la razón científica occidental, en que incluye las matemáticas y la filosofía como disciplinas centrales en lo que sería su *européismo* inicial y su *fe viva* en la idea de progreso de la *modernidad*, distanciándose de este punto de vista eurocentrista / occidentalista y racionalista / cientificista / progresista en un segundo periodo de su producción intelectual.

Frente a la razón moderna naturalista y físico/matemática y el método intelectual o el pensamiento claro, lógico o racional, que prevalecía en sus escritos de mocedad, en un segundo momento, Ortega, corrigiendo su punto de vista inicial, se decanta por un tipo de *razón histórico-narrativa* que convierte en *razón antropológica* rescatando la idea del “sentido histórico”, a partir de la cual aborda la pluralidad cultural y el *método visionario, místico o fantástico* frente al método intelectual por el que se ha decantado el llamado “hombre civilizado”. Ortega acabará relativizando la importancia del método lógico y racional que somete al método propio de nuestra ciencia histórica. Progresa ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente, ficticiamente, el exclusivismo de nuestra cultura, dice aquel.



Por lo tanto, frente al paradigma epistemológico antropológico evolucionista/progresista unilineal decimonónico de mocedad, que establecía como cima o meta de la humanidad aquella que representaba la civilización occidental, europea en particular, y que simbolizaba para Ortega la razón científica en la que este confía, en un segundo momento, toda vez que Ortega ha dejado de creer con *fe viva* en la razón científica y acabará depositando su fe en la *razón histórica*, así como focalizará su atención en la diversidad cultural en sintonía con la antropología de la contemporaneidad en que sobresale no tanto una racionalidad científica, cuanto un tipo de razón histórica narrativa en que Ortega confía, realizando notables aportaciones a diversos campos de la antropología desde esta su nueva propuesta antropológico historicista.

Ortega contribuyó al desarrollo de la teoría antropológica a través de muchos textos, como por ejemplo cuando refiere al *sentido o logos* en los primeros usos históricos del dinero, el cual “fue en un principio la aplicación de objetos ornamentales: el primer dinero consistía en las conchas, caracoles y cuentas de color que habían servido para collares y brazaletes” (Ortega y Gasset 2004 tomo VII:831), a cuyo estudio se dedicó también Malinowski, antropólogo polaco fundador de la antropología social británica y quien destaca por su trabajo de campo etnográfico en las Islas Trobriand en la actual Papua Nueva Guinea, donde se ocupó en los años veinte del siglo pasado de la economía primitiva de los isleños en lo que se conoce como el *anillo del kula*, en cuyo ceremonial se intercambian valiosos ornamentos fabricados con conchas, y a cuya figura se refiere en varias ocasiones Ortega, como cuando dice en el año 1946, que “la más reciente etnografía –la Escuela de Malinowski, profesor de Antropología en Londres– insiste en que la investigación etnográfica tiene que ser muy acentuadamente *estudios sobre el terreno*, ver y oír a los primitivos, hablar, convivir con ellos” (Ortega y Gasset 2004 tomo IX:866). Así como también en 1954, cuando dice Ortega que “la idea de Malinowski de querer entender las formas de vida de los pueblos por su función -y esto implica por su conveniencia- es una desafortunada idea” (Ortega y Gasset 2004 tomo VI:845).

Ortega plantea que se requiere de un “sentido histórico” frente al método tradicional científico o intelectual de la ciencia natural, cuyo fin es explicar. Con el primero tratamos de entender los fenómenos o hechos humanos como hechos con sentido: “La historia no es, como la física, un ensayo de explicar fenómenos materiales que por sí carecen de sentido: el movimiento de los cuerpos, la luz, el sonido, etcétera. 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” (Ortega y Gasset 2004 tomo III:769). Mas, por de pronto, añade Ortega, nuestra mente solo 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” (Ortega y Gasset 2004 tomo III:769). Sin embargo, concluye el filósofo, “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” (Ortega y Gasset 2004 tomo III:769).



Bibliografía

- Bueno, G. (2002). La Idea de España en Ortega. *El Basilisco*, (32), 11-22.
- García Morente, M. (2002). *Ensayos sobre el progreso*. Encuentro Ediciones.
- Harris, M. (2002). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Siglo XXI.
- Hazard, P. (1988). *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Ediciones Pegaso.
- Kahn, J.S. (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama.
- Mannheim, K. (1934). *El hombre y la sociedad en la época de crisis*. Ediciones Leviatán.
- Ortega y Gasset, J. (1991). *Cartas de un joven español (1891-1908)*. El Arquero.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras completas*. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.

Recibido el 7 Sep 2021

Aceptado el 15 Nov 2021