

Antropología del 'sentido histórico' de la vida. Una crítica al etnocentrismo cultural occidental desde Ortega

Anthropology on 'historical meaning' of life. Reviewing the Western cultural ethnocentrism from Ortega

Alejandro de Haro Honrubia

Profesor de Antropología Social de la Universidad de Castilla-La Mancha. Albacete.

Alejandro.Haro@uclm.es

RESUMEN

Este trabajo profundiza en cuestiones teóricas de naturaleza tanto etnográfica como etnológica. Dos vertientes del campo antropológico que aquí abordaremos desde la perspectiva antropológica filosófica de Ortega. Muchos de sus textos de los años 20 del pasado siglo, hacen de él una figura "a la altura de los tiempos" en materia cultural antropológica. Sus ideas, tanto empíricas como metafísicas, sobre la visión etnocéntrica, evolucionista y progresista de la Europa occidental acerca de la historia universal y, ante todo, la importancia que Ortega confiere en sus escritos a la apertura y sobre todo el reconocimiento de horizontes culturales históricos tradicionalmente olvidados, le convierten en un riguroso teórico antropológico. Estas aportaciones que Ortega realiza al campo de la antropología en su dominio social y cultural completan sus reflexiones sobre el sentido histórico de la vida y la perspectiva puramente vital de cada hombre y sociedad cultural de que se ocupa en concreto su antropología filosófica racional vital.

ABSTRACT

In this paper I analyse some of the outstanding aspects concerning the world of ethnography and ethnology in today's Western societies. For this, I will examine the cultural and philosophical anthropology of Ortega y Gasset, which complements exceptionally well my ideas about this topic. I defend a double perspective: empirical and metaphysical. In the present essay, I offer the reader keys to understand serious aspects of human culture. I focus on the notable importance of the cultural and anthropologic aspects upon the life of the common person. Above all, I delve into the following questions: modernity and Western ethnocentrism, classical evolutionism, and cultural progress.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

etnocentrismo occidental | progreso | etnografía | etnología | western ethnocentrism | progress | ethnography | ethnology

"La etnología era, hasta hace poco, la ciencia histórica de los pueblos sin dignidad histórica, de los llamados *salvajes*. La calificación de salvajismo era una fórmula de desdén. Salvaje significaba aquella manera de ser hombre tan distinta de la nuestra, que nos resulta incomprensible (...) La óptica etnológica se habitúa a mirar las extremas diferencias dentro de lo humano y es como una nueva distancia ante lo histórico. Es la larga vista histórica. Aplicar el punto de vista etnológico a los pueblos cultos equivale, pues, a distanciarse de éstos, a empujarlos lejos de nuestra proximidad, desentendiéndose de presuntas comunidades (...) No se trata, repito, de que el hombre antiguo y el primitivo poseyeran creencias distintas de las nuestras. Es preciso ahondar más y advertir que no sólo los contenidos de su espíritu se diferencian de los nuestros, sino que el aparato mismo espiritual es muy otro" (Ortega y Gasset [III] 2004: 769 s) (1).

1. La dimensión antropológica filosófica del "sentido histórico"

En su ensayo *Para una psicología del hombre interesante* (1932), Ortega piensa que con algún rigor sería menester desarrollar toda una nueva disciplina, "aún no intentada y que desde hace años me ocupa y preocupa. Suelo darle el nombre de *Conocimiento del hombre o antropología filosófica*. Esta disciplina nos enseñará que las almas tienen formas diferentes, lo mismo que los cuerpos" (Ortega y Gasset 2004: 182). Antropología y filosofía anuncian en la obra de Ortega, armónicamente conjuntadas, una idea completa de hombre. Ambas disciplinas jalonan en esencia el pensamiento metafísico de Ortega que

éste vuelca en trabajos como *¿Qué es filosofía?* (1929) y *Unas lecciones de metafísica* (1933). Dos ensayos de antropología filosófica cuya finalidad es adentrarse en los entresijos de la vida humana de cada cual como realidad radical. Como radicales son las categorías de la vida: existir por sí misma, el enterarse de sí, el encontrarse a sí misma, el ser transparente ante sí, darse cuenta de sí misma, saberse a sí misma, etc. Sin embargo, la antropología de Ortega también es cultural, pues estudia al hombre en circunstancia, deviniendo con ésta social, cultural e históricamente, pero ese estudio de Ortega destaca finalmente por sus rigurosas pretensiones filosóficas. Si hay, no obstante, un atributo que simbolice toda vida humana ése no es otro que su sentido histórico:

"El sentido histórico comienza -en opinión de Ortega- cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural. La diferencia es la distancia cualitativa. El sentido histórico percibe esta distancia psicológica que existe entre otros hombres y nosotros (...) El sentido histórico progresa en la medida en que va admitiendo menos cosas comunes entre el ayer y el hoy, entre el hombre de nuestro círculo histórico y el de otros círculos históricos" (Ortega y Gasset [III] 2004: 767).

Del sentido histórico que cincela la antropología filosófico cultural de Ortega versa la siguiente cita representativa por doquier de la obra de aquél: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: *salvar las apariencias*, los fenómenos. Es decir: buscar el sentido de lo que nos rodea" (Ortega y Gasset [I] 2004: 757). Es éste un sentido no exclusivamente filosófico teórico. Es igualmente cultural e histórico. Es la vida del individuo histórico, sujeto a un espacio y tiempo culturalmente concretos, la que emana sentido. La admirable palabra griega *nous* significa precisamente esto: sentido. Es el sentido histórico. Comienza éste por negar todo universalismo cultural absolutista especialmente occidental, aceptando, aun hipotéticamente y por el contrario, que múltiples son las culturas, "cada cual con vigor en un tiempo y una comarca. El pluralismo de las culturas es (...) propio de *nuestra* ciencia histórica. Progresa ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente (...) el exclusivismo de nuestra cultura" (Ortega y Gasset [III] 2004: 661).

La ejemplaridad cultural cobija esta dimensión del sentido histórico. Esto significa que para ser efectiva la Cultura, con mayúscula, hace falta llegar a ella al través "y previo reconocimiento de las otras culturas con minúscula, de todas las de hoy y de todas las de ayer" (Ortega y Gasset [III] 2004: 662). La filosofía de la cultura en Ortega, su antropología filosófica recoge con agrado esta idea del sentido histórico, que quiebra todo particularismo cultural sectario y de forma especial dilapida por dañino todo substancialismo humano radicalmente hierático, afirmando la conciencia de la variabilidad del tipo hombre. Cuanto más radical se admita esta variedad, "más agudo es ese sentido histórico. Por tal motivo, hace falta ir hasta el fondo y reconocer que las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas" (Ortega y Gasset [III] 2004: 770). Ni siempre ni en todo lugar habría que agregar para completar esta cita de Ortega, con la cual éste está, en cualquier caso, realizando una notable contribución a los estudios antropológicos etnográficos, que con estilo barniza filosóficamente. Necesitamos ensanchar conceptual y vitalmente nuestra actual y etnocéntrica, radicalmente impositiva, idea occidental de cultura y de hombre.

2. Las dos perspectivas de la obra de Ortega: empírica y metafísica

Desde todos estos mencionados planteamientos teóricos, cabe hablar de la doble perspectiva -empírico/descriptiva y metafísico/trascendental- que subyace al pensamiento de Ortega. Dos dimensiones que asimismo recogen, respectivamente, la antropología social cultural, y la propiamente filosófica, que Ortega impulsó y sobre todo dinamizó ejemplarmente. Algunos de los escritos que así lo ratifican son, para el campo de la antropología cultural empírica, los que siguen: *Las ideas de León Frobenius* (1924), que contiene los siguientes epígrafes: "La etnología africana", "Ideas elementales y nacionales", "Transmisión y convergencia" y "Cultura y culturas". Otro texto es *La etnología y la historia. A propósito de las conferencias de Frobenius en Madrid. - El carácter orgánico de las culturas* (1924). Y finalmente *Las Atlántidas* (1924), que recoge los siguientes trabajos: "La moda subterránea", "La cultura tartesia", "El horizonte histórico", "Etnología", "Los ámbitos culturales" y "El sentido histórico". La perspectiva antropológico filosófica conduce el pensamiento de Ortega en los siguientes ensayos: *Meditaciones del Quijote* (1914), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *¿Qué es filosofía?* (1929), *Unas lecciones de metafísica* (1933), *La razón histórica* (1940) o *El hombre y la gente* (1958). Desde distintos

registros filosóficos, estos trabajos atienden al binomio cultura/vida que, en sus dos dimensiones: empírica y metafísica, cincela la obra de Ortega.

Atendamos al contenido de los primeros trabajos con anterioridad citados, pues desvelan que Ortega estaba "a la altura de los tiempos" en materia cultural antropológica. En esos textos aquél reconoce, apoyándose en disciplinas como la etnografía, la etnología y la prehistoria, la multiplicidad de horizontes históricos y culturales parciales que dominan el mapa mundial y en especial el carácter policéntrico de la historia universal. Con rigor subraya Ortega en la fecha de 1924, que en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte histórico. A ello han contribuido corrientes teóricas antropológicas que no pasaron desapercibidas para Ortega, como el evolucionismo decimonónico, el particularismo histórico o el difusionismo. Esta ampliación de perspectivas históricas jalona en origen los estudios antropológicos y específicamente etnográficos, cuyo objeto es la múltiple diversidad cultural espacio temporal, sobre la que Ortega disertó ampliamente y con rigor. Éste se percató en la fecha de 1924 del aumento del área tradicional en que se movía la historia, y que, a su juicio, se ha producido casi a la par en cuatro dimensiones distintas, que han tallado otras tantas facetas de sensibilidad en el espíritu europeo:

"Una es la (...) prehistoria; otra, la penetración en las civilizaciones del Extremo Oriente; otra, la etnografía de los pueblos salvajes; otra, en fin, el descubrimiento de las Atlántidas (...) El horizonte histórico de Europa se ha ampliado súbitamente y en proporciones gigantescas (...) Jóvenes disciplinas avanzan y atraen la curiosidad de los mejores. Así la prehistoria y la etnología. Estas dos ciencias de última hornada, aun en su iniciación, han dilatado incalculablemente la línea del horizonte histórico en las dos dimensiones de espacio y tiempo. Si antes la historia era casi exclusivamente la historia del Mediterráneo, hoy se extiende horizontalmente a todo el planeta. Parejamente, en la dimensión vertical, las excavaciones y el estudio etnológico de residuos culturales en los pueblos primitivos han agrandado cronológicamente el ámbito histórico. ¡Qué son los seis mil años de la historia tradicional, comparados con las vastas lontananzas de la prehistoria!" (Ortega y Gasset [III] 2004: 747 y ss).

3. Crítica a la visión etnocéntrica occidental en clave histórica y antropológica

La apertura etnográfica de amplios horizontes históricos y culturales se superpone a todo intento de imposición étnica etnocéntrica. El pujante etnocentrismo cultural, europeo y contemporáneo, asociado en su forma primigenia al pensamiento decimonónico progresista y evolucionista, es combatido por Ortega. Éste, como vengo afirmando desde hace tiempo, se aparta de la etnocéntrica y errónea creencia occidental que dice que somos los más culturalmente avanzados del planeta. La cima de la civilización mundial. Así creía en su momento, sumida en una acentuada prepotencia biológica racial, la Inglaterra victoriana, embalsamada de elogios por los primeros antropólogos evolucionistas decimonónicos (Morgan, Spencer o Tylor). Éstos, modernos precursores del actual etnocentrismo occidental y herederos directos de una idea moderna de progreso desbordante durante el racionalmente magnificado siglo XVIII, proyectan sobre Europa y especialmente sobre la económicamente pujante y burguesa Inglaterra del siglo XIX todas sus esperanzas como teóricos antropológicos. Ven en ella la suprema forma de existencia. Ese estadio superior cultural de la civilización humana que tanto les enorgullecía y al que tendían, en principio y según ellos, el resto de culturas -no todas lo conseguían- definidas desde Occidente como más "primitivas" o salvajes. Ortega menciona la figura de Kurt Breysig para ilustrar este asunto:

"Algo más sutil fue el ensayo de Kurt Breysig en su *Historia de la cultura moderna*, donde hallamos un primer capítulo "Sobre los pueblos eternamente primitivos", es decir, sobre los salvajes (...) Siempre recaerá sobre Breysig el honor de haber sido el primero que introduce el llamado "salvajismo" como personaje esencial en el gran drama humano. Su idea es que la realidad histórica se produce en grandes ciclos, cada uno de los cuales recorre una serie de estadios siempre idéntica. Así, hay en Grecia una época primitiva, una antigüedad, una edad media, una edad moderna, una época reciente. Mas no todos los pueblos avanzan de un estadio a otro; los hay que se quedan perennemente en una determinada altura de su desarrollo histórico esperando la hora de desaparecer. Habría, pues, como razas "eternamente primitivas", naciones irremediabilmente medievales o antiguas" (Ortega y Gasset [III] 2004: 766).

La culturalmente soberbia visión histórica y evolucionista decimonónica soportaba una idea del progreso recalitrante. Toda existencia cultural planetaria o mundial era juzgada según su mayor o menor colaboración en ese progreso que simbolizaba modernidad. Cuando un pueblo parecía no haber contribuido a él, se le negaba -en opinión de Ortega- "positiva existencia histórica y quedaba descalificado como *bárbaro* o *salvaje*. Ahora bien; ese progreso era simplemente el desarrollo de las aficiones específicamente europeas: las ciencias físicas, la técnica, el derecho racionalista, etcétera" (Ortega y Gasset [III] 2004: 765). Durante los siglos XVIII y XIX, el mundo dominado por la civilización europea vivía sostenido por la fe en el progreso. Creía que la humanidad había por fin montado "en un convoy llamado *cultura*, el cual por necesidad mecánica, había de llevarla en incesante avance a formas de existencia cada vez mejores y así hasta el infinito [...]. La fuerza creadora de esa cultura progresiva o progrediente era la razón, la inteligencia" (Ortega y Gasset [XII] 1983: 246). El europeo no entiende más historia que la que va movida por "la idea del progreso, la que consiste en el servicio de una cultura creciente" (Ortega y Gasset [II] 2004: 762). Occidente sacraliza la idea moderna del progreso pues, desde hace siglos, impulsa la civilización europea -según se piensa- hacia cotas culturales y humanas cada vez mejores y "prohibidas" a otros pueblos denominados "primitivos" de los que nada se conoce. El progresismo occidental etnocentrista conduce en este sentido a que porciones gigantescas de vida humana, en el pasado y aun en el presente, nos sean desconocidas y los destinos no europeos que han llegado a ser noticia sean tratados, todavía hoy, como formas marginales de lo humano, "como accidentes de valor secundario, sin otro sentido que subrayar más el carácter substantivo, central, de la evolución europea" (Ortega y Gasset [III] 2004: 765).

Los evolucionistas sociales progresistas, aun cuando en principio combaten todo universalismo dieciochesco y humano cultural por falso, no logran escapar a ciertos postulados ilustrados que impulsan un tipo de etnocentrismo occidental racional cultural que somete otros modos de estar en el mundo. Siguen aquéllos pensando que Europa simboliza cultura superior y razón. Presos de un determinismo biológico racial y sobre todo de una soberbia cultural sin precedentes inmediatos, categóricamente afirmaban que las culturas del pasado se encontraban en una fase evolutiva retrasada. Salvajismo o barbarie. Primitivismo. Culturas que, por tanto, no habían contribuido al progreso. Esta actitud supone sentir, como advierte Ortega, "fobia hacia el pasado, sobre todo hacia el hombre primitivo". Implica creer que "el pretérito no puede enseñarnos nada, y mucho menos ese pasado absoluto (...) que habita el hombre prehistórico" (Ortega y Gasset [II] 2004: 408). El progresismo unilineal evolucionista es, como piensa Ortega, falso porque se refiere exclusivamente al porvenir. En él pone todas sus esperanzas. Está ciegamente seguro de que el hombre progresará "con astronómica necesidad" (Ortega y Gasset [VI] 2004: 321).

Con la posterior, ya entrado el siglo XX, parcial crisis de un, a veces, delirante e impositivo progresismo racional occidental, el evolucionismo unilineal y secuencial antropológico sufrirá un claro desdén por parte de determinadas y por entonces ascendentes corrientes teóricas antropológicas [particularismo histórico, difusionismo cultural, funcionalismo o estructuralismo] menos dañadas por la perspectiva progresista etnocéntrica occidental y más atentas a lo discontinuo y diferencial cultural. Semejanzas e identidades pasan a un segundo plano: "En general -dice Ortega en 1924- el espíritu evolucionista, tan característico del siglo pasado, tiende a ignorar las diferencias y a subrayar lo que hay de común entre las cosas" (Ortega y Gasset [III] 2004: 768). Pero ya desde 1914, Ortega, invitado por la Sociedad de Matemática, dio en el Ateneo de Madrid una conferencia, donde pronosticaba que "al siglo *evolucionista* y, por tanto, unitarista seguiría una época de mayor atención a lo discontinuo y diferencial" (Ortega y Gasset [III] 2004: 763, n.). No se equivocaba.

Al difusionismo, corriente que contribuye al desarrollo de la teoría antropológica en el siglo XX, dedica Ortega algunas líneas en dos obras: *Las Atlántidas* (1924) y *Las ideas de León Frobenius* (1924). Cita aquél al etnólogo alemán difusionista León Frobenius y al antropogeógrafo, igualmente difusionista y alemán, Ratzel. El principio teórico de los "ámbitos o círculos culturales" -*Kulturkreise*- domina el pensamiento de ambos autores -especialmente de Frobenius que, como recuerda Ortega en 1924, lo introdujo en la etnología hace veinticinco años y tan fecundas cosechas ha producido-. En virtud de este principio, respaldado por ambos teóricos antropológicos alemanes, el desarrollo social y cultural obedecería a "préstamos culturales" de unos pueblos hacia otros: "Una cultura (...) nace en una región y se extiende por expansión de la raza que la creó" (Ortega y Gasset [III] 2004: 759). Cada tipo de utensilio "ha sido inventado sólo una vez, en un lugar determinado; su aparición en otros lugares implica un

proceso migratorio (...), se ha ido extendiendo por transmisión" (Ortega y Gasset [III] 2004: 658 s). Algo que Ratzel explica, según Ortega, por la "pobreza de ideas" connatural a la especie humana: "Siempre que puede elude el hombre el esfuerzo de inventar y prefiere recurrir a la imitación, al préstamo" (Ortega y Gasset [III] 2004: 658). El difusionismo, corriente antropológica de comienzos del siglo pasado, niega el progresismo evolucionista unilineal y secuencial, entendiendo en rigor todo progreso social en términos de "préstamo cultural".

Desde nuestra perspectiva y en este trabajo nos inclinamos por la siguiente tesis: no hay razón para negar, en cualquiera de los casos teóricos abordados, la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro ese progreso. Más congruente con los hechos es pensar, como hace Ortega, "que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza de involución y retroceso. Todo es posible en la historia -lo mismo el progreso triunfal [...] que la periódica regresión" (Ortega y Gasset [IV] 2004: 422). El decimonónico evolucionismo radicalmente progresista es sobre todo futurismo. El futurismo o afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca, fue, como afirma Ortega, una de las enfermedades de ese tiempo pasado -que todavía hoy en este siglo XXI seguimos en cierto sentido arrastrando- (Ortega y Gasset [II] 2004: 624 s).

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

"Aquellos usos *bárbaros* y aun *salvajes*, aquellas ideas grotescas o absurdas, tenían un profundo sentido, una exquisita cohesión. Eran, a la postre, una manera de responder al cosmos circundante muy distinta de la nuestra, pero no menos respetable. Eran, en suma, otras culturas. Gracias a la etnología, el singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente. Hoy la noción de cultura deriva hacia la biología y se convierte en el término colectivo con que denominamos las funciones superiores de la vida humana en sus diferencias típicas. Hay una cultura china y una cultura malaya y una cultura hotentote, como hay una cultura europea. La única superioridad definitiva de ésta habrá de ser reconocer esa esencial paridad antes de discutir cuál de ellas es la superior (...) Las culturas, no los hombres, no las razas o pueblos, serían los protagonistas históricos. Los pueblos quedan como meros portadores de ellas, como los vientos del polen vegetal. Un mismo individuo humano sería históricamente distinto si, en vez de nacer en el ámbito de una cultura, naciera en el de otra. Todo hecho humano es un brote de ellas y en ellas radica su sentido. Por eso, el etnólogo, el historiador, tienen que acostumbrarse a considerar las culturas como los fenómenos fundamentales. Lo demás es sólo fragmento de ellas" (Ortega y Gasset [III] 2004: 757 y ss).

4. A modo de breve conclusión

La precocidad y el rigor antropológico de las ideas etnográficas de Ortega es una cuestión manifiesta. Sus textos, especialmente aquellos de la década de los años 20 del pasado siglo, son el mejor testimonio en este concreto sentido. Delatan que Ortega se encontraba en materia antropológica cultural empírica "a la altura de las ideas de su tiempo", siendo gran conocedor de los avances a la humanidad aportados por los estudios etnológicos y etnográficos que representan las distintas corrientes teóricas antropológicas

contemporáneas. La génesis de aquellos estudios Ortega la sitúa, no obstante, en la Grecia clásica con su universalismo subjetivo. Narrando la historia de los pueblos para latinos y griegos conocidos, creían estos últimos hacer historia universal (2). Dice Ortega en relación a la matriz cultural de las investigaciones etnográficas: "Es menos notorio de lo que debiera el hecho de que la ciencia, la razón, nace en Grecia como historia universal y más taxativamente como etnografía. El primer pensador jónico, Hecáteo de Mileto, se ocupa de inventariar los pueblos y su pasado" (Ortega y Gasset [III] 2004: 765).

Con este trabajo se recupera la antropología cultural de Ortega y en concreto su aportación al campo de la etnografía moderna. La idea que resume su pensamiento al respecto es la que a continuación expongo. Uno de los síntomas más hondos asociados a la transformación histórica del pasado siglo XX fue, piensa Ortega, el cambio en la configuración del horizonte étnico: su dilatación. Desde aquí, Ortega rompe intelectualmente con la visión arcana de los estudios históricos europeos, que auspician un etnocentrismo racional cultural desde hace siglos consolidado y especialmente reforzado desde el siglo XIX. En *Las Atlántidas* (1924), Ortega comenta lo siguiente:

"Evitemos, pues, suplantar con *nuestro mundo* el de los demás. Otra cosa lleva irremediamente a la incompreensión del prójimo (...) Hoy empezamos a advertir cuánto hay de limitación provinciana en este punto de vista. Tal vez uno de los hechos más característicos de la época que ahora vivimos es el despertar de la sensibilidad europea, hasta ahora reclusa en su sueño *provincial*, a un horizonte de radio mucho más vasto y más *universal* (...) Diríase que de pronto le ha nacido al europeo un apetito extraño por percibir en su peculiaridad vital los pueblos más distantes y el pasado más brumoso" (Ortega y Gasset [III] 2004: 753 s).

Resumiendo, la curiosidad que despierta en Ortega el conocimiento de la sensibilidad vital de cada uno de los pueblos conocidos en el mapa mundial abona intelectualmente tanto el campo de la antropología filosófica como cultural. Ortega se interesa con precisión por la perspectiva vital y el sentido de la vida, tanto histórico empírico como metafísico, que desfoga cada grupo popular o étnico cultural en su más inmediato contexto circunstancial. Y esto es en esencia su doctrina filosófica antropológica de la razón histórica y vital.

Notas

1. Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten, salvo cuando se especifique lo contrario, a la edición de *Obras completas*, Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004. Tras los apellidos del autor se indica entre corchetes y en números romanos el tomo y en arábigos la(s) página(s). Cuando se cite por la edición de *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983 (doce tomos), se seguirá el mismo orden de citación indicando únicamente el año.

2. Para los pueblos griego y romano, la historia es subjetivamente universal. El griego y el latino que emprendían la historia de los pueblos para ellos conocidos creían hacer historia universal, y si reducían su propósito a narrar el pasado de su ciudad situaban indeliberadamente a ésta -como dice Ortega en 1924- "en relación con *su* universo (...) A este universalismo subjetivo, espontáneo, nada hay que echar en cara por lo mismo que es inevitable. Pero es el caso que en los últimos siglos el hombre europeo ha pretendido hacer historia en un sentido objetivamente universal. De hecho, siempre parecerá al hombre que *su* horizonte es *el* horizonte y que más allá de él no hay nada (...) Esto (...) ha acontecido con la ciencia histórica europea durante tres siglos: ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea" (Ortega y Gasset 2004: 765).

Bibliografía

Ortega y Gasset, José
2004 *Obras completas*. Madrid, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset (10 tomos, en curso de edición).

1983 *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial (12 tomos).

Gazeta de Antropología