



La teoría de los símbolos en la obra de José Ortega y Gasset. Perspectivas antropológicas¹.

The theory of symbols in the work of José Ortega y Gasset.
Anthropological perspectives.

Recibido: 28-03-2023 Aceptado: 26-12-2023 Publicado: 30-06-2024

Alejandro de Haro Honrubia

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

 0000-0003-1936-3920

Resumen: Este artículo de investigación versa sobre la teoría de los símbolos en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955) a partir de una lectura atenta de la nueva edición de sus *Obras completas*. Trataremos de profundizar en una temática todavía por explorar, prestando especial atención a la reflexión teórica del filósofo español sobre el pensamiento simbólico desde un punto de vista antropológico, dando a conocer los ejemplos etnográficos que Ortega menciona en el conjunto de sus *Obras*.

A partir de sus múltiples lecturas etnográficas, Ortega ha realizado importantes contribuciones a este ámbito del conocimiento, lo que delata su interés por la ciencia de la antropología, que tanto incidió desde sus inicios en la importancia de los símbolos, los cuales resultan fundamentales para entender la cultura de los diferentes grupos o colectivos.

¹ Este trabajo forma parte de las actividades que desarrolla el Grupo de Investigación: Filosofía y Antropología: Cosmopolitismo, Globalización y Derechos Humanos (Universidad de Castilla-La Mancha), que dirige el autor de este trabajo.

Citación: de Haro, A. (2024). La teoría de los símbolos en la obra de José Ortega y Gasset. Perspectivas antropológicas. *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 34(1), 189-208. doi.org/10.15443/RL3408



Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Ortega considera el símbolo una categoría cultural de enorme relevancia para entender el imaginario social de la vida grupal, dando buena cuenta de ello a través del ejemplo etnográfico al que el filósofo hace referencia en múltiples trabajos. El pensador español coincidiría con los principales teóricos de la antropología social en la universalidad cultural del símbolo, siendo su característica principal el “tener sentido”, así como también coincidiría con aquellos en que los símbolos se constituyen en redes que tejen la vida de los diferentes grupos o sociedades que encontramos a lo largo del mapa terrestre.

Palabras clave: filosofía- antropología-símbolos-lenguaje-cultura.

Abstract: This research article deals with the theory of symbols in the work of José Ortega y Gasset (1883-1955) based on a careful reading of the new edition of his Complete Works. We will try to delve into a theme yet to be explored, paying special attention to the theoretical reflection of the Spanish philosopher on symbolic thought from an anthropological point of view, making known the ethnographic examples that Ortega mentions in the set of his works.

From his multiple ethnographic readings, Ortega has made important contributions to this field of knowledge, which reveals his interest in the science of anthropology, which had such an influence since its inception on the importance of symbols, which are essential to understand the culture of different groups or collectives.

Ortega considers the symbol a cultural category of enormous relevance to understand the social imaginary of group life, giving a good account of it through the ethnographic example to which the philosopher refers in multiple works. The Spanish thinker would agree with the main theorists of social anthropology in the cultural universality of the symbol, its main characteristic being “to make sense”, as well as agree with those that symbols are constituted in networks that weave the lives of different groups or societies. that we find along the terrestrial map.

Keywords: philosophy- anthropology- symbols- language- culture.

Sumario: 1.- Presentación y justificación de la elección del tema.

La teoría de los símbolos en la obra de José Ortega y Gasset. Una aproximación antropológica.

2. El simbolismo del lenguaje verbal frente al simbolismo del lenguaje corporal en el pensamiento de Ortega.

3.- Arte y simbolización en la obra de Ortega desde el ejemplo etnográfico.

4. Algunos otros ejemplos etnográficos y sus aspectos simbólicos en la obra de Ortega.

5.- A modo de breve conclusión.

6.- Referencias bibliográficas.

1. Presentación y justificación de la elección del tema. La teoría de los símbolos en la obra de José Ortega y Gasset. Una aproximación antropológica.

Este artículo de investigación versa sobre la teoría de los símbolos en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955) a partir de una lectura atenta de la nueva edición de sus *Obras completas*. Trataremos de profundizar en una temática todavía por explorar, prestando especial atención a la reflexión teórica del filósofo español sobre el pensamiento simbólico desde un punto de vista antropológico, dando a conocer los ejemplos etnográficos que Ortega menciona en el conjunto de sus *Obras*.

El pensador español concibe el hecho de simbolizar de forma muy similar a como se entiende este hecho en el campo de la antropología social, y así dice en 1925 en su trabajo *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, que simbolizar es sustituir un objeto por otro: “A la patria se sustituye la bandera. Cuando entre ambos objetos no hay nexo apreciable, no hay comunidad alguna que percibamos, el símbolo es convencional; la sustitución, puramente caprichosa” (Ortega, 2004, tomo II, p. 687).

Sin embargo, en este mismo trabajo de 1925 también añade Ortega que cuando sustituimos los objetos “por razón de su identidad en algún elemento o atributo, el símbolo es natural, tiene un fundamento objetivo y constituye un fenómeno cósmico como otro cualquiera”. Esto, añade el filósofo español, es el gesto de la ira: “una acción simbólica de la acción intencional que constituye el sentimiento iracundo. Como entre

una y otra no tiene que haber más comunidad que alguna coincidencia abstracta, se comprende que las emociones puedan hallar en movimientos espaciales sus correspondencias, sus metáforas” (Ortega, 2004, tomo II, p. 687).

Nos interesa principalmente la primera definición que Ortega da sobre lo que significa, según él, simbolizar, pues recuerda aquella otra que ofrece el antropólogo norteamericano C. P. Kottak, quien afirma que cuando hablamos de símbolos nos referimos a elementos que vienen a representar otra cosa: *No se da una conexión obvia, natural y necesaria entre el símbolo y lo que simboliza*. Por ejemplo, el agua bendita -a la que también se referirá otro importante antropólogo norteamericano, como es L. White-, es, dice Kottak, “un potente símbolo del catolicismo romano. Como en el caso de todos los símbolos, la asociación entre un símbolo (el agua) y lo que simboliza (santidad) es arbitraria y convencional”. Una cosa natural, dice aquel, “se ha asociado arbitrariamente con un significado particular para los católicos que comparten creencias y experiencias comunes que se basan en el aprendizaje y se transmiten de generación en generación” (Kottak, 2006, p. 64).

La esfera de lo religioso destaca notablemente por su carácter simbólico. Por ello, se ha convertido en objeto de estudio prioritario en el campo de la antropología social desde los inicios de esta ciencia unos dos siglos atrás, aunque también ha sido objeto de interés de otras disciplinas, por ejemplo, la sociología, la psicología o la filosofía. Desde la perspectiva de la fenomenología de la religión, cabe destacar por su importancia la figura de Mircea Eliade, para quien el símbolo es una forma de manifestación mística en lo sagrado. El símbolo es de hecho manifestación de lo sagrado y un aspecto esencial de la hierofanía o manifestación de realidades sacras. El símbolo posibilita al ser humano situarse ante la presencia de lo sagrado (Eliade, 1973, pp.18-21).

En términos generales, con la voz polisémica “símbolo” nos referimos -en la línea de la definición que da Kottak desde la antropología- a una representación o signo, perceptible por los sentidos, en base a la cual los seres humanos asociamos convencionalmente (y de forma arbitraria) una realidad a otra cosa a la que ésta se asocia o remite, directa o indirectamente. Se suele distinguir entre signo y símbolo. El primero se suele identificar con una señal natural (por ejemplo, el humo que remite al fuego). El segundo es convencional (por ejemplo, el símbolo “+” es utilizado en el campo de las matemáticas con el significado de suma o adición, pero podría haber tenido otro significado completamente distinto si así se hubiera decidido).

Se han dado muchos significados de la palabra “símbolo” y no solamente desde el campo de la antropología, sino también desde otros ámbitos como la filosofía, la lingüística, la psicología o la fenomenología de las religiones. Por poner un ejemplo que se aproxima a lo que se piensa sobre el “símbolo” desde el campo de la antropología, podemos mencionar aquello que nos dice al respecto Charles S. Peirce (1977), filósofo estadounidense, considerado, entre otras cosas, el fundador del pragmatismo, quien subraya la arbitrariedad del simbolismo, no existiendo, según él, correspondencia alguna entre el símbolo y lo simbolizado, es decir, no existe relación de causalidad, pues su simbología responde exclusivamente a una convención entre los seres humanos que forman parte de una sociedad con su particular tradición cultural, de tal forma que para entender el significado de un símbolo hay que formar parte o estar familiarizado con la tradición cultural a la que el símbolo pertenece o a que se debe.

La tradición cultural nos conduce directamente al campo de la antropología social, donde, como vimos, destaca a propósito del estudio del pensamiento simbólico, la figura de C.P. Kottak, con quien coincide Ortega en relación con algunos de los ejemplos que pone el eminente antropólogo norteamericano.

Ortega refiere algunos de los ejemplos que menciona Kottak en su obra *Antropología cultural*. Por ejemplo, afirma el antropólogo estadounidense que, junto a los símbolos verbales o lingüísticos, encontramos otros símbolos no verbales, “como las banderas, que representan países” (Kottak, 2006, p. 64). Y en *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]*, Ortega afirma que encontramos “objetos simbólicos”, como “la bandera, la cruz, el cadáver que pasa en su viaje funeral al cementerio” (Ortega, 2010, tomo X, p. 277).

Como también menciona el antropólogo norteamericano Leslie White, simbolizar no es sino aquella capacidad de crear o dotar de significado una cosa o hecho y correspondientemente, captar y apreciar tales significaciones. L. White situó el origen de la cultura en el momento en que nuestros antepasados adquirieron la capacidad de simbolizar y definió la cultura como dependiente de la simbolización. Entendemos por simbolizar, dice aquel, el hecho de otorgar un cierto sentido a hechos o cosas, o a la forma en que dicho otorgamiento es captado y apreciado. Si nos referimos al agua bendita, que es uno de los ejemplos que pone este autor, “su santidad le es otorgada por un ser humano y es comprendida y apreciada por otros seres humanos”. Simbolizar, no sería otra cosa que “traficar con significados no sensoriales, es decir, significados que, como la santidad del agua bendita, no pueden ser percibidos por los solos sentidos (White, 1959

(1975), pp. 133 y 152). Para este antropólogo estadounidense, los seres humanos somos *animales simbolizantes* (White, 1949), siendo la capacidad para usar símbolos aquello que nos diferencia del resto del mundo animal, instintivo e irracional. Y el lenguaje articulado sería para Leslie White la más característica forma de simbolización.

En definitiva, para L. White “la unidad constitutiva de la cultura es el símbolo” cuya característica principal es tener sentido, como también ha puesto de relieve el que fuera profesor de quien escribe estas páginas, el profesor de la Universidad Complutense de Madrid, Juan Oliver Sánchez Fernández, quien dedica un capítulo de su obra *Antropología* a estudiar la teoría de los símbolos de este antropólogo americano (Sánchez Fernández, 2019, p. 108). El símbolo, como indica L. White, tiene su propio sentido o “lógica”, algo que también subraya Ortega en 1942 cuando dice que “—tener sentido— es lo que diferencia a un símbolo, a una creación ideológica o estética, de los hechos vulgares que tramam la existencia y se yuxtaponen los unos a los otros simplemente porque han acontecido unos tras otros” (Ortega, 2006, tomo VI, p. 185).

El sentido o la “lógica” del símbolo requiere para ser comprendida, ser interpretada culturalmente, como sucede en el siguiente ejemplo etnográfico que Ortega menciona en su obra *Las Atlántidas* del año 1924. Dice el filósofo español: “En muchos pueblos africanos existe el asesinato ritual del rey. Tal uso nos parece absurdo”. Mas, añade Ortega, “no hay tal absurdo”, pues “dada una cierta estructura psicológica, dada una cierta idea del cosmos, el asesinato ritual de los reyes es cosa tan «lógica», tan llena de buen sentido, como el sistema parlamentario”. Ésta es, concluye el filósofo español, la antinomia de la óptica histórica: “Tenemos que distanciarnos del prójimo para hacernos cargo de que no es como nosotros; pero a la vez necesitamos acercarnos a él para descubrir que, no obstante, es un hombre como nosotros, que su vida emana sentido” (Ortega, 2005, tomo III, pp. 769-770).

No resulta extraño que Ortega recurra al ejemplo etnográfico, habida cuenta de que conocía los avances en este ámbito del conocimiento. En *Abejas milenarias*, un trabajo de 1924 publicado en *Revista de Occidente*, una revista fundada por el propio Ortega en 1923 realiza este lo más parecido a una descripción etnográfica sobre la forma de vida de los Veddas, incluyendo tanto sus aspectos materiales como también sus aspectos simbólicos o más espirituales. Se trata de unos habitantes indígenas de Sri Lanka que mantienen una línea directa de descendencia con la comunidad neolítica original de la isla, la cual se calcula que habitó el lugar hace más de 16.000 años.

Poco tiempo después de visitar la exposición de Pinturas Rupestres “que hace un par de años organizó la Sociedad de Amigos del Arte”, dice Ortega que “tropecé en una de mis lecturas etnográficas” -Esas lecturas etnográficas son las siguientes, tal y como Ortega las cita en nota al pie de página: Sarasin, *Die Weddas von Ceylon*, 1893. Seligman, *The Veddas*, 1911- con la forma de vida de los Veddas de Ceilán, “un pueblo que vive en pequeñas hordas de ocho o diez individuos, cada una adscrita a un distrito de caza, que es respetado por las demás” (Ortega, 2006, tomo V: 225 y ss.), y a cuya descripción dedica el filósofo español algunas páginas que son un claro ejemplo de literatura etnográfica.

Como él mismo también afirmará en *Las Atlántidas* del año 1924: jóvenes disciplinas avanzan y “atraen la curiosidad de los mejores. Así la prehistoria y la etnología” (Ortega, 2005, tomo III, p. 756). Y en el citado texto *Abejas milenarias*, también de esta última fecha, Ortega incide en “la fértil reciprocidad existente entre la prehistoria y la etnología, ciencias ambas tan características de nuestro tiempo. La relación en que se hallen las maneras primigenias de humanidad, perescrutadas por la prehistoria, y las de los pueblos «salvajes» del presente será siempre problemática. No falta quien con graves razones considera las razas primitivas actuales como casos de degeneración, en tanto que el prehistoriador suele encontrarse con restos maravillosos que arguyen una genialidad matinal de la especie humana. Esto invita a mantener diferenciadas la prehistoria y la etnología, a modo de dos idiomas distintos, pero dispuestos en todo instante a traducirse mutuamente” (Ortega, 2006, tomo V, pp. 225-226).

Y en 1948, muy cerca ya del final de su producción intelectual, Ortega incide nuevamente en que la verdad obliga a hacer constar “que los grandes progresos en la ciencia histórica en los últimos cincuenta años no son debidos ni a los filólogos ni a los historiadores *sensu stricto* sino a los arqueólogos, a los etnógrafos y a los economistas”, así como añade que “la nueva etnología, sobre todo, ha alumbrado senos profundos de la realidad histórica, hasta ahora impenetrables, aun de los grandes pueblos clásicos que parecían los más conocidos” (Ortega, 2009, tomo IX, pp. 1346-1347).

Ortega cita a lo largo de sus *Obras completas* a muchos antropólogos que han realizado trabajo de campo etnográfico. Menciona, entre otros, a Bachofen (1815-1887) (Ortega menciona a Bachofen en relación con los aspectos simbólicos de la cultura, citando su *Ensayo sobre el simbolismo sepulcral de los antiguos*, 1851 (Ortega, 2005, tomo IV, pp. 189-

190), Tylor (1832-1917), Morgan (1818-1881), Heinrich Schurtz (1863-1903), Ratzel (1844-1904) o Frobenius (1873-1938) –Ortega publicó en *La Nación* (Buenos Aires) un artículo con el siguiente título: «La etnología y la historia»: «A propósito de las conferencias de Frobenius en Madrid. — El carácter orgánico de las culturas» (*La Nación*, 25-V-1924). El etnólogo y arqueólogo alemán, L. Frobenius, explorador del Continente africano durante diez años, impartió en 1924 tres conferencias que fueron organizadas por la Sociedad de Cursos y Conferencias -de cuya Junta directiva formaba parte Ortega- fundada por la Residencia de Estudiantes. Ortega también conocía las obras de los que son considerados como los dos principales precursores de la etnografía o el trabajo de campo (*fieldwork*): Franz Boas (1858-1942) y Bronislaw Malinowski (1884-1942), aun cuando en sus *Obras completas* menciona principalmente la figura de este último (Ortega, 2009, tomo IX, p. 866). Ortega y Julio Caro Baroja llevaron a cabo un diálogo epistolar sobre el funcionalismo de Malinowski como ha puesto de relieve la hija del filósofo, Soledad Ortega (Soledad Ortega, 1996, pp. 7-26). También cita Ortega al gran etnógrafo -como él mismo lo denomina en 1943- Raymond Firth (1901-2002).

Aun no siendo un antropólogo de oficio o vocación, Ortega era un gran conocedor de la literatura antropológica del momento, lo que no debe extrañar teniendo en cuenta que se trataba de un intelectual -como casi todos los de su generación- ávido de un conocimiento global o integral, *pantonómico* -como él mismo lo denominará- que será el que, por cierto, caracterice al conocimiento antropológico.

2. El simbolismo del lenguaje verbal frente al simbolismo del lenguaje corporal en el pensamiento de Ortega.

Ortega ha mostrado desde muy temprano un notable interés por el estudio de los símbolos. El filósofo español incluye al símbolo dentro del terreno de las “construcciones mentales” (Ortega, tomo II, 2004, p. 388), coincidiendo así con el filósofo neokantiano E. Cassirer -al que cita Ortega en sus *Obras* en varias ocasiones- cuando dice este último que el conocimiento humano es “por su verdadera naturaleza, simbólico” (Cassirer, 1974: 91). Ernst Cassirer define al *hombre* no tanto como un animal racional, cuanto como un animal simbólico: “De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización” (Cassirer, 1974, p. 49).

Por lo tanto, Ortega no solamente se ha interesado por la capacidad de simbolizar del individuo atendiendo a cómo esta se ha desarrollado en la vida de diferentes grupos

o colectivos y recurriendo para ello a diversos ejemplos etnográficos. También ha teorizado sobre el conocimiento simbólico como una forma de conocimiento totalmente distinta de lo que este vocablo significa “en su sentido primero, espontáneo y pleno”. El conocimiento simbólico es denominado por Ortega en *La Idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), como conocimiento ciego, “porque en vez de conocer la cosa real, posee el conocimiento de su signo en un sistema de signos o símbolos” (Ortega, 2009, tomo IX: pp. 946-947), también menciona en este trabajo tardío que siempre que a sabiendas empleamos “una cosa *en lugar de* otra, representando a otra, hemos convertido aquella en *signo* o *símbolo* de ésta” (Ortega, 2009, tomo IX: p. 957).

Ortega destaca la universalidad del símbolo, haciéndolo extensible a toda actividad en que esté implicado el individuo, y así afirmará en 1928 que, según la interpretación fisiognómica del Universo, “todo lo que acontece es simbólico. Un símbolo es un trozo presente de realidad en cuya forma se refleja otra realidad ausente, a veces todo el resto de la realidad. Por eso el símbolo entrega su secreto enorme cuando lo tomamos al pie de la letra y sin alterarlo lo transportamos al resto de la realidad” (Ortega, 2008, tomo VIII: p. 83).

Uno de los ámbitos a los que Ortega ha dedicado un mayor número de páginas en sus estudios sobre el pensamiento simbólico no ha sido otro que el ámbito del lenguaje como sistema de símbolos. Lingüísticamente se define “símbolo” como el objeto o signo que representa a otra cosa en virtud de su correspondencia o analogía, y que se caracteriza por ser convencional. Los elementos del que está formado el lenguaje son, como decimos, símbolos. Hablar es hacer uso de una lengua o de lo que la gente dice y lo que la gente dice responde a formas estereotipadas que se repiten de forma mecánica y que dependen de la situación o el contexto de habla. La lengua es, para Ortega, un sistema de usos verbales o lingüísticos de naturaleza social, y como tal, mecánica e *irracional*. La lengua, según el filósofo español, nos es impuesta mecánica e irracionalmente por la colectividad en que nacemos. Se trata de un enorme repertorio de vocablos usados, de símbolos lingüísticos convencionales, “de formas sintácticas estereotipadas”. La lengua es el “fenómeno social más típico y claro”. La lengua nos es impuesta y enseñada al oír nosotros “el decir de la gente, que es, por lo pronto, eso –lengua” (Ortega, 2010, tomo X, pp. 291 y s.). El habla es siempre un “se habla”, un decir lo que la gente dice y sabe, posiblemente, lo que nunca se

llega a saber, de puro darlo por consabido (Cerezo, 1984, p. 401). Ortega dedica un capítulo de su obra *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]* al análisis del lenguaje y del habla en el contexto de su propuesta de una nueva lingüística. El capítulo lleva por título: “XI. El decir de la gente: la lengua. —Hacia una nueva lingüística” (Ortega, 2010, tomo X, pp. 291-313).

Será en 1943, cuando el filósofo refiera de forma más precisa el campo de los símbolos al ámbito lingüístico, y así dirá que el nombre “es sólo «referencia a la cosa». Está por ella, en lugar de ella. La lengua es, por eso, símbolo. Una cosa es símbolo cuando se nos presenta como representante de otra cosa que no es presente, que no tenemos delante. *Aliquid stat pro aliquo* —es la relación simbólica” (Ortega, 2009, tomo IX: p. 615). Y añade Ortega que la noción clara de cuáles son los caracteres específicos de la lengua frente a los demás signos o símbolos expresivos “se hallará, *por primera vez*, en el egregio libro de Karl Bühler *Sprachtheorie* cuya traducción está terminando don Julián Marías y que aparecerá en las ediciones de la *Revista de Occidente*” (Ortega, 2009, tomo IX: p. 736, n.).

Sin embargo, el pensador madrileño, conferirá más importancia o prioridad al simbolismo del lenguaje corporal o a los gestos que al simbolismo del lenguaje verbal, y así dice en 1946, que el que furioso da un puñetazo sobre la mesa “aplasta simbólicamente a alguien de quien la paciente mesa es imprevisto representante”. Mi idea es, dice Ortega, “que el momento articulatorio de la lengua es secundario respecto al momento gesticulatorio, y que los gestos con que un idioma es pronunciado simbolizan los modos de vida humana que un pueblo prefiere”. Esto es lo que Ortega quiere sugerir cuando dice que “la lengua es primero gesto” (Ortega, 2009, tomo IX: p. 738). Para el que fuera profesor de la Universidad Central de Madrid, el lenguaje corporal o de los gestos resulta más expresivo/comunicativo de nuestro mundo o estados interiores. Según Ortega, aquello que parece menos importante para conocer “el secreto cordial del prójimo”, a saber: “el gesto y la fisonomía”, en tanto que son impremeditados”, simbolizan mejor que cualquier otra cosa su mundo interior, o lo que es igual, “dejan escapar noticias del secreto profundo y normalmente lo reflejan con exactitud” (Ortega, 2006, tomo V, p. 500). Las razones que explican este poder revelador que tienen los gestos y la fisonomía, más que el lenguaje o el uso de las palabras tanto verbales como escritas, pueden verse, dice el propio filósofo en una nota a pie de página, en el ensayo «Sobre la expresión, fenómeno cósmico» (Ortega, 2004, tomo II, pp. 680-695).

En *Vitalidad, alma y espíritu* (1925), también dice Ortega que para averiguar si, en efecto, el que dice algo expresa “su intimidad individual —su convicción, etc.—, es preciso

desentenderse del significado de las palabras y fijarse en el tono de la voz, en el acento emotivo con que son pronunciadas, en el resto de la fisonomía; en suma: es preciso atender a lo que el lenguaje tiene de gesto, de no significante, de inintelectual” (Ortega, 2004, tomo II, p. 589). Confiere el filósofo mucha importancia al simbolismo de los gestos emocionales y así dice que “En el llanto, las cejas se deprimen y juntan; en la risa se elevan y se separan. ¿Qué relación hay entre esto y la polaridad puramente «ideal», intencional, entre tristeza y alegría? Evidentemente, una relación que no es física, una relación simbólica. El organismo simboliza corporalmente la polaridad u oposición psicológica entre dos emociones” (Ortega, 2004, tomo II, pp. 686-687).

Ortega referirá como símbolo vital el sentido o “logos” que manifiesta o expresa el cuerpo humano, el cual simboliza una realidad latente, pues tiene aquel una función de representar un alma; por eso, “mirarlo es más bien interpretarlo. El cuerpo humano es lo que es y, «además», significa lo que él no es: un alma”. La carne del hombre manifiesta algo latente, “tiene significación, expresa un sentido. Los griegos, a lo que tiene sentido llamaban *logos*, y los latinos tradujeron esta palabra en la suya: «verbo»”. Pues bien: en el cuerpo del hombre, afirma el filósofo, “el verbo se hace carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente” (Ortega, 2004, tomo II: p. 683). La corporeidad es santa porque tiene, dice Ortega, “una misión trascendente: simbolizar el espíritu” (Ortega, 2005, tomo III, p. 740).

Para el pensador español nada hay en el mundo físico que no tenga “su logaritmo psicológico o viceversa”, así como también dice que “la hermandad radical entre alma y espacio, entre el puro «dentro» y el puro «fuera», es uno de los grandes misterios del Universo que más ha de atraer la meditación de los hombres nuevos”, destacando el filósofo que “hay entre ellos un nexo nada físico, un influjo irreal: la funcionalidad simbólica. El mundo como expresión del alma” (Ortega, 2004, tomo II, pp. 687-688).

3. Arte y simbolización en la obra de Ortega desde el ejemplo etnográfico.

Para Ortega la capacidad de simbolizar del individuo está vinculada a su racionalidad, pero sobre todo a su fantasía o capacidad imaginativa, como también ha sido puesto de relieve por varios autores del campo de la antropología. El vínculo entre la imaginación y lo simbólico ha sido destacado por Lèvi-Strauss y Lacan, quienes, como

dice el antropólogo francés de la escuela marxista-estructuralista, Maurice Godelier, consideran que aquellos no pueden existir por separado, si bien, es verdad que para ellos lo simbólico domina a lo imaginario (Véase Godelier, 1998, pp. 43-44).

Ortega, en sus textos de madurez intelectual, encuentra en la imaginación o la fantasía -a la que en su himno famoso Goethe otorga la palma, porque es, como recuerda el filósofo: “*La eterna joven, eterna inquieta hija de Júpiter, la fantasía-* y no tanto en la razón, aquello que diferencia al “hombre” del resto del mundo animal. Si los animales no tienen un mundo, será, dice Ortega en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), no porque, como suele decirse, carezcan de razón y sean irracionales, que también lo son, “sino porque carecerían de fantasía suficiente. Mas la fantasía tiene fama de ser «la loca de la casa», la facultad irracional del hombre”. Tendría gracia, añade el filósofo, que, “apurando bien las cosas, resultase a la postre ser más definitorio del hombre su irracionalidad positiva o fantasmagorismo, que la llamada «racionalidad». Y ello porque resultase que ésta *supone* aquélla, es decir, que *la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía*” (Ortega, 2009, tomo IX, p. 1018). El profesor Jesús Conill dice que “uno de los asuntos que Ortega presenta en reiteradas ocasiones a lo largo de su producción es la relevancia de la fantasía” (Véase Conill, 2012, p.169).

Ortega considera que solo el “hombre”, gracias a su capacidad de imaginar, es capaz de simbolizar, solo a él es atribuible esta capacidad, así como solo es posible gracias a la imaginación aquello que Ortega plantea en el siguiente interrogante: “Y ¿qué es un símbolo sino aquel poder supremo que infundiéndose en una cosa hace que en ella vivan todas las demás, o al menos una gran parte?” (Ortega, 2004, tomo II: p.123).

En *Estudios sobre el amor* (1941) se observa también la importancia o el papel dominante que Ortega confiere a la fantasía o “el poder de imaginar, el cual no es ya un instinto, sino todo lo contrario: una creación” (Ortega, 2006, tomo V, p. 511). Ortega pone en relieve la importancia de la imaginación o la fantasía en muchos ámbitos de la vida, de entre los que destaca la esfera artística o más creativa, siendo el arte uno de los ámbitos con mayor recorrido en su pensamiento, o lo que es igual, aquel en que el filósofo ha realizado algunas de sus más notables y aplaudidas contribuciones. Para el pensador madrileño el oficio del artista es aquel en que se intensifica la acción de la imaginación o la fantasía, y aquel oficio no consiste sino en tomar un breve trozo de la realidad, un paisaje, una figura, unos sonidos, unas palabras, “y hacer que nos sirva para expresar el resto del mundo, o al menos grandes extensiones de él. Arte es simbolización”, afirma

Ortega.

En las antípodas del artista, nos encontraríamos con el hombre *sin imaginación o fantasía*. A los ojos del hombre *sin fantasía*, del hombre ordinario, medio o *masa*, que diría Ortega, aquel que no hace uso de aquella, preséntanse las cosas escuetas, insignificantes, “tal y como son, incapaz cada una de representar otras cosas hermanas suyas. La imaginación, por el contrario, convierte un trapo de percalina en bandera nacional: ha proyectado sobre la miseria de aquel harapo la enorme riqueza sentimental, acumulada por las amarguras y exultaciones de una raza”. La imaginación, añade el filósofo español, eleva seres y objetos de la trivialidad que les es natural “a una vida más noble y más densa; hace de ellos símbolos, formas representativas” (Ortega, 2004, tomo II, p. 50). Así acontece en la creación artística.

Al papel de la imaginación y el simbolismo en el arte, a la lógica simbólica del fenómeno artístico, también se refiere Ortega en muchas otras páginas y lo hace desde lo que podríamos denominar una antropología de la corporalidad o simbolismo del arte corporal. El filósofo refiere diferentes ejemplos etnográficos que versan sobre el simbolismo del arte corporal característico de ciertos pueblos “primitivos”. El 18 de julio de 1926 en un trabajo publicado en *El Sol* dice Ortega: “En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada edad por su tatuaje” (Ortega, 2005, tomo IV, p. 37). Es decir, el tatuaje, la decoración del cuerpo, simbolizaría la pertenencia de los individuos a un grupo de edad u otro.

En 1928, en *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, lleva a cabo el filósofo español una amplia reflexión antropológica sobre el simbolismo del arte corporal, y lo hace a propósito de la que considera una de las ideas más erróneas, que no es otra que aquella según la cual el origen del traje utilitario respondería a una finalidad práctica, a saber: la de cubrirse ante la intemperie. Sin embargo, como señala Ortega, por los trabajos de los primeros etnógrafos sabemos que el primer traje fue la pluma de ave que pone sobre su frente, decorando su cabeza, el cazador, lo que hace “ciertamente que no con ánimo de cubrirse, sino todo lo contrario, de descubrirse ante los ojos de los demás, de hacerse notar. Sobre su frente, la pluma oblicua es el acento que acentúa su persona”, por lo que “el primer traje fue un adorno, que el traje comenzó por lo más opuesto a la utilidad y a la práctica, por ser un ornamento, por ser un cuidado superfluo del cuerpo” (Ortega, 2008, tomo VIII, p. 77).

En 1921, unos años antes, ya se preguntaba Ortega lo siguiente: “¿Qué misterioso instinto indujo al indio a poner sobre su cabeza una lúcida pluma de ave? Sin duda,

el instinto de llamar la atención, de marcar su diferencia y superioridad sobre los demás” (Ortega, 2004, tomo II, pp. 433-434). El pensador español destaca este carácter expresivo, artístico, y no utilitario del cuerpo, “simbólico de estados interiores, como era simbólico el orgullo que siente el cazador por haber puesto su flecha debajo del ala del ave rara, como es la pluma” (Ortega, 2008, tomo VIII, p. 77).

En *Meditación del marco*, también subraya Ortega que la primera acción artística que el hombre ejecutó fue adornar, y, ante todo, adornar su propio cuerpo. En el adorno, arte primigenio, “hallamos el germen de todas las demás” (Ortega, 2004, tomo II, p. 433). El traje es primero adorno, y el adorno, dice el filósofo en *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (1925), “simboliza estados interiores. Cubre, pero, a la vez, descubre” (Ortega, 2004, tomo II, p. 694).

4. Algunos otros ejemplos etnográficos y sus aspectos simbólicos en la obra de Ortega.

Uno de los hechos etnográficos más significativos que podemos encontrar en la obra de Ortega es aquel en que el campo de los símbolos aparece estrechamente vinculado a la idea de la conciencia colectiva. Dice Ortega en un texto con título *Prólogo a Schuld und Schuldigkeit del Universität* (1952), que, en los pueblos más primitivos, lo más «popular», es decir, lo más constitutivo y simbólico de su conciencia colectiva, “son las danzas en torno a los tambores sagrados”. Por eso en Nigeria, país al que remite Ortega, “donde viven próximos unos a otros muchos «pueblos» distintos, próximos pero muy conscientes de su diferencia, para decir de alguien que es un extranjero se dice que: «Ése baila con otro tambor»” (Ortega, 2006, tomo VI, p. 839).

En un curso de 1939-1940, Ortega también refiere otro hecho etnográfico que destaca por su simbolismo. Dice el filósofo que, entre los Thonga de Sud-África está prohibido a las mujeres beber otra agua que la del sitio en que nacieron. Cuando viajan “-y su vida es en parte nómada y vagabunda- llevan un poco de esa agua, diríamos, patria en una calabaza que al mezclarse con la nueva de que la llenan en otros sitios, da a esta agua extranjera una cierta continuidad e identidad con el líquido nativo. Lo mismo los hombres [de estos pueblos]: al llegar a un nuevo país durante los primeros días mezclan con el alimento allí logrado un poco de tierra de su patria”. A mí, añade Ortega, esto me parece “un símbolo exacto y conmovedor de lo que es -quíerese o no- toda sociedad”, a

saber, “cambio, pero cambio en continuidad (...), es ser hoy un poco de otra manera que ayer pero manteniendo la solidaridad con el ayer, continuando el pasado”. Un hombre o un pueblo sin pasado “sería un hombre o un pueblo sin entrañas. Querer extraernos las vísceras que son el pasado y liberarnos de ellas equivale a practicar *harakiri* histórico” (Ortega, 2009, tomo IX, p. 418).

Otro elemento u objeto simbólico al que se ha referido Ortega en sus *Obras completas* y sobre el cual se ha debatido ampliamente desde el campo de la antropología social, es la sangre. Se trata de un elemento ritual que destaca sobremanera por su simbolismo, sobre todo cuando es referido a los denominados pueblos “primitivos”. La mayoría de los denominados “hombres primitivos” adoptan precauciones extraordinarias para no entrar en contacto con la sangre, pues, como indica el antropólogo francés R. Girard, “cualquier sangre derramada al margen de los sacrificios rituales, en un accidente, por ejemplo, o en un acto de violencia, es impura”, comienza a correr y “ya es imposible detenerla, se introduce por todas partes, se esparce y se exhibe de manera desordenada. Su fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia”. Su presencia denuncia el crimen, simbolizándolo, “y provoca nuevos dramas”. La sangre no ritual simboliza impureza, “pues la sangre embadurna todo lo que toca con los colores de la violencia y la muerte. A eso se debe que clame venganza. Cualquier derramamiento de sangre asusta” (Girard, 2016). Algo parecido afirma Ortega en 1943 cuando dice que, “la sangre, líquido que lleva y simboliza la vida, está destinada a fluir oculta, secreta, por el interior del cuerpo. Cuando se derrama y el esencial «dentro» sale fuera, se produce una contracción de asco y de terror en toda la naturaleza, como si se hubiese cometido el más radical contrasentido: hacer externidad lo que es pura interioridad. Pero esto es, precisamente, la muerte” (Ortega, 2006, tomo VI, pp. 309-310).

Otro de los ejemplos etnográficos más significativos que encontramos en la obra de Ortega, y que podemos incluir dentro de los dominios de la antropología simbólica, es aquel que versa sobre el valor o función del denominado cheque primigenio. Dice el filósofo español en 1924 que el primer papel representativo de un valor determinado aparece en los usos funerarios de Egipto. Se creía que el cadáver pasaba a una ultravida y piadosos los supervivientes cuidaban de que en ella no le faltase alimento. A este fin, “enterraban con el cuerpo del hombre animales comestibles, una gacela, una vaca”. A esta primera etapa, dice Ortega, “sigue otra de simbolismo. La ultravida se interpreta como una cuasi-vida, como una existencia virtual. No hace falta, pues, que se entierre

la gacela y la vaca —basta con dibujarlas en unos papiros”. El muerto, pues, traspasa la tenebrosa frontera de ultratumba y, concluye Ortega, “presenta a los poderes del más allá su papel que vale por una gacela, por una vaca” (Ortega, 2007, tomo VII, p. 831).

En *La Nación*, 7 de febrero de 1926 Ortega vuelve sobre este mismo asunto, afirmando en esta ocasión que “en la evolución de las ideas religiosas —debiéramos decir de todas las ideas— a la época que necesita materializar todas sus concepciones sigue otra simbólica”. Así en Egipto se renuncia a enterrar con el muerto animales auténticos que le sirven de sustento en la otra vida, y en su lugar parece suficiente “enterrar papiros donde los animales estén figurados”. Concluye Ortega diciendo que fue nada menos que “Max Weber quien encontró aquí el origen del cheque” (Ortega, 2005, tomo IV, pp. 5-6). A propósito del simbolismo de algunos animales en diferentes grupos o culturas, y mencionando los estudios del gran etnólogo e historiador alemán del siglo XIX Heinrich Schurtz, “uno de los etnólogos más geniales que han existido”, señala Ortega como en algunas culturas existe “la creencia de que el animal es un Dios, o un símbolo de los poderes supremos. No es esta ocasión para internarnos en ese problema maravilloso de las relaciones primeras entre el hombre y el animal, en las cuales el hombre se supedita y adora a éste viendo en él un Dios y un maestro. Baste recordar que muchos pueblos que cultivan con tradicional fervor la ganadería vacuna, como los dinkas en África, y nuestros hermanos arios del Asia, los indos no matan jamás al animal y es, para ellos, el supremo sacrilegio gustar carne de vaca o de buey” (Ortega, 2007, tomo VII: 829-830).

En todos estos ejemplos etnográficos que menciona Ortega vemos reflejada la idea antropológica de que “simbolizar es sustituir un objeto por otro”. Cuando entre ambos objetos “no hay nexo apreciable, no hay comunidad alguna que percibamos, el símbolo es convencional; la sustitución, puramente caprichosa” (Ortega, 2004, tomo II, p. 687), que es lo que ocurre también en el siguiente ejemplo al que hace referencia el filósofo español, quien dice que “ha sido el viento siempre para la imaginación humana símbolo de la divinidad, del puro espíritu” (Ortega, 2004, tomo II, p. 284). Y en relación con el mundo de los símbolos, también refiere el pensador madrileño la figura de Eduardo Hahn, quien sostuvo que el origen del arado se encuentra en ceremonias mágicas “donde se finge con un órgano sexual la fecundación de la tierra. El arado sería primariamente un símbolo Erótico” (Ortega, 2007, tomo VII, p. 829).

5. A modo de breve conclusión.

Este artículo de investigación ha versado sobre la teoría de los símbolos en la obra de José Ortega y Gasset, tratando de profundizar en una temática todavía por explorar. Hemos prestado especial atención a la reflexión teórica del filósofo español sobre el pensamiento simbólico desde un punto de vista antropológico, dando a conocer algunos de los ejemplos etnográficos que Ortega menciona en el conjunto de sus *Obras*.

A partir de sus múltiples lecturas etnográficas, Ortega ha realizado importantes contribuciones a este ámbito del conocimiento, lo que delata su interés por la ciencia de la antropología, que tanto incidió desde sus inicios en la importancia de los símbolos, los cuales resultan fundamentales para entender la cultura de los diferentes grupos o colectivos.

Ortega considera el símbolo una categoría cultural de enorme relevancia para entender el imaginario social de la vida grupal, dando buena cuenta de ello a través del ejemplo etnográfico al que, como hemos visto, el filósofo hace referencia en múltiples trabajos. Asimismo, Ortega coincidiría con los principales teóricos de la antropología en la universalidad cultural del símbolo, siendo su característica principal el “tener sentido”, así como también coincidiría con aquellos en que los símbolos se constituyen en redes que tejen la vida de los diferentes grupos o sociedades que encontramos a lo largo del mapa terrestre. Siendo esto así, Ortega muy probablemente compartiría la definición de cultura que ofrece el antropólogo estadounidense Clifford Geertz, uno de los principales referentes en el campo de la antropología simbólica. Según Geertz la cultura hace referencia a redes de significación o simbólicas tejidas por el *hombre*. Cultura denota “un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios por los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1990, p. 88).

Una de las cuestiones más interesantes del pensamiento de Ortega radica en el hecho de que este, sobre todo en sus escritos de madurez, considere el símbolo no tanto un producto de razón -aunque esta intervenga, indudablemente-, cuanto de fantasía o imaginación que es lo que, según el filósofo español, distancia al ser humano del mundo natural, así como también le diferencia del resto del mundo animal instintivo e irracional (Ortega, 2009, tomo IX, pp. 352-353). Su reflexión teórica sobre los símbolos como elementos que obedecen a la acción de la fantasía o la imaginación del individuo como miembro de colectivos, la enriquece el filósofo con múltiples referencias al

trabajo de campo, deteniéndose en varias ocasiones en un continente como es África, y en particular en Nigeria, donde, como ya indicamos anteriormente, el tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimas tribus. Se trata de un lugar, dice Ortega, donde numerosas tribus entre sí completamente dispares “por su raza, su lengua, sus *usos*, etcétera, viven tan próximas unas a otras que no sería exagerado decir que viven mezcladas”. No obstante, los individuos de cada tribu perduran adscritos a su particular sociedad, con la cual se identifican, “y tienen plena consciencia de los otros como absolutamente extranjeros”, es decir, extraños o ajenos. Como los tambores sagrados, afirma Ortega, “simbolizan para los primitivos los usos todos de su tribu y, por tanto, *su* sociedad, cuando ven a alguien que pertenece a otra tribu, dicen: «Ése baila con otro tambor»; es decir, «ése» tiene otras creencias, otra lengua, otros *tabúes*, etcétera” (Ortega, 2010, tomo X, p. 296). Es decir, ese es un extranjero. Al concepto de extranjero hace referencia Ortega en Brindis en la Institución Cultural Española de Buenos Aires (Ortega, 2006, tomo V: pp. 441 y s.)

Sirva como ejemplo aquello que dice el profesor Carmelo Lisón Tolosana en un capítulo titulado “Viaje por la antropología del extranjero” incluido en su libro *Las mascarás de la identidad. Ensayos de antropología* (1997). En esta obra, el profesor Lisón Tolosana, apoyándose en algunos autores como Covarrubias y en el *Diccionario de Autoridades* (1732), afirma que desde los primeros balbuceos conocidos “la noción de extranjero está marcada por las categorías sémicas de exterioridad y enemistad”. Extranjero, añade el que fuera profesor de la Universidad Complutense de Madrid, “es el otro, el de fuera, concretamente el antónimo respecto de la familia, casa, lugar, ciudad, tierra y reino, de todo lo nuestro, en una palabra. Da como sinónimos extraño, ajeno, forastero”. Extranjero quiere decir –continúa Carmelo Lisón citando a R. Barcia– “que habla otra lengua, que tiene otros usos, otras costumbres, otras leyes, otra historia; pertenece a otra sociedad, a otra masa política”. Y finaliza diciendo el eminente antropólogo español que en todos los siglos, etnias, estados y categorías aflora “el recelo, el temor y la incomprensión del extranjero. La xenofobia o la aversión, repugnancia y hostilidad con que se mira y trata al extraño, al que no es propio, al que no pertenece es, simplemente, patrimonio común, de todos, de siempre. Las razones que se ofrecen, contingentes” (Véase Lisón Tolosana, 1997, pp. 58 y ss.).

Referencias bibliográficas

- Cassirer, E. (1974). *Antropología filosófica*. México: FCE.
- Cerezo Galán, P. (1984). *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- Conill, J. (2012). La superación del naturalismo en Ortega y Gasset. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 46, 167-192. doi: 10.3989/isegoria.2012.046.07.
- Eliade, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Guadarrama.
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Girard, R. (2016). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del Don*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Lisón tolosana, C. (1997). *Las máscaras de la identidad. Ensayos de Antropología*. Barcelona: Ariel Antropología.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific : an account of native enterprise and adventure in the archipelagos of Melanesian New Guinea*. With a preface by Sir James George Frazer. London: George Routledge & Sons.
- Malinowski, B. (1929). *The sexual life of savages: In North-Western Melanesia. An ethnographic account of courtship, marriage, and family life among the natives of the Tobriand Islands, British New Guinea*. London: George Routledge & Sons.
- Malinowski, B. (1933). *Moeurs et coutumes des mélanésiens: Le crime et la coutume dans les sociétés sauvages. Le mythe dans la psychologie primitive. La chasse aux esprits dans les mers du sud*. Traduit de l'anglais par S. Jankélévitch. Paris: Payot.
- Malinowski, B. (1944). *A scientific theory of culture and other essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press,
- Malinowski, B. (1945). *The dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa*. New Haven: Yale University.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010). *Obras completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset. 10 tomos.

- Ortega Spottorno, S. (1996). José Ortega y Gasset y Julio Caro: un diálogo epistolar. *Revista de Occidente*, 184, 7-26.
- Peirce, Ch. S. (1977). *Semiotic and Significs: The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, Ch. S. Hardwick (ed.). Bloomington, IN y Londres: Indiana University Press.
- Philip Kottak C. (2006). *Antropología cultural*. Madrid: McGraw-Hill.
- Sánchez Fernández, J. O (2019). *Antropología*. Madrid: Alianza Editorial.
- White, L. (1959). El concepto de cultura (1959). En J. S Kahn (Ed.). *El concepto de cultura: textos fundamentales. Escritos de Tylor (1871), Malinowski (1931), White (1959), y Goodenough (1971)* (pp. 133-152). Barcelona: Anagrama.
- White, L. (1949). *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*. Nueva York: Grove Press.