

## PRÓLOGO

La bibliografía sobre el mito en Ortega es realmente escasa y los autores que desarrollaron el tema, lo hicieron desde un enfoque parcial o limitado al universo de algunas pocas páginas del pensador español. Entre los libros que abordaron el problema de la comprensión del mito en Ortega, merece destacarse el del profesor chileno Francisco Soler Grima, *Hacia Ortega –I. el mito del origen del hombre–*<sup>1</sup>, que se ciñe a un prolijo análisis del mito orteguiano sobre el origen del hombre y a la explicación concomitante de la raíz imaginativa de la razón humana. Otro pensador chileno, Jorge Acevedo, por su parte, dedica un capítulo de la tercera sección de su obra *La sociedad como proyecto –en la perspectiva de Ortega–*<sup>2</sup>, a “El mito ante la razón histórica”, concentrándose en las afirmaciones de *La idea de principio en Leibniz*. Interesa apuntar que Acevedo escribe sobre las características del mito, su relación con las creencias, el pensar mágico, mito y poesía, y traza un paralelo con Heidegger en torno al mito, autor sobre el cual volverá años más tarde Antonio Regalado García, en un texto sólido y bien estructurado, con el título *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*<sup>3</sup>. En él hay referencias sustanciales al interés de Ortega por la antropología cultural, la influencia

1. F. SOLER GRIMA, *Hacia Ortega I – El mito del origen del hombre*, Facultad de Filosofía y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1965, 312 p.

2. J. ACEVEDO, *La sociedad como proyecto –en la perspectiva de Ortega*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994, 253 p.

3. A. REGALADO GARCÍA, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza, Madrid, 1990, 335 p.

de Nietzsche y, por supuesto, las diferencias en los planteos ontológicos de ambos filósofos. Tampoco se pueden omitir en esta enumeración las múltiples observaciones que, sobre nuestro asunto, incorpora Pedro Cerezo Galán en su obra *La voluntad de aventura –aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset–*<sup>4</sup>, y en *Ideología y mito en «España Invertebrada»*, contenido en la obra colectiva editada por M. Teresa López de la Vieja, *Política de la vitalidad –«España Invertebrada» de José Ortega y Gasset–*<sup>5</sup>. Las “introducciones” a la antología *El sentimiento estético de la vida*<sup>6</sup>, al *Epílogo...<sup>7</sup>*, y a *Meditación de nuestro tiempo –las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928–*<sup>8</sup>, redactadas por José Luis Molinuevo, proporcionan un adecuado encuadre del valor del mito en el panorama general del pensamiento orteguiano y sugieren interpretaciones sobre su importancia para el raciovitalismo. Asimismo, entre los artículos dedicados específicamente al mito hay que señalar el de E. Caramaschi titulado “Fonction mythique et mythe litteraire selon Ortega y Gasset”<sup>9</sup>, que se ocupa brevemente de los lugares centrales de esta temática en Ortega, y el artículo de José Luis Molinuevo, “Fichte y Ortega (II). Héroes o ciudadanos. El mito de Don Quijote”<sup>10</sup>, que introduce un análisis comparativo que ayuda a comprender el compromiso de renovación política de Ortega.

Con estos antecedentes de enfoques centrados sobre ciertas obras y no suficientemente inquisitivos acerca del significado y valor del mito para comprender mejor el proyecto pedagógico-político y filosófico de Ortega, me pareció atractivo encarar una investigación<sup>11</sup> que se preocupara por ofrecer una visión amplia de la cuestión (en los textos y en los propósitos)

4. P. CEREZO GALAN, *La voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984, 430 p.

5. P. CEREZO GALAN, *Ideología y mito en «España Invertebrada»* en *Política de la vitalidad*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 115-132.

6. J. L. MOLINUEVO, *El sentimiento estético de la vida (Antología)*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 9-63.

7. J. ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, ed. de José Luis Molinuevo, Alianza, Madrid, 1994, pp. 13-32.

8. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo*, ed. de José Luis Molinuevo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1996, pp. 7-32.

9. E. CARAMASCHI, “Fonction myhique et mythe litteraire selon Ortega y Gasset”, *Europa provincia mundi*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1992.

10. J. L. MOLINUEVO, “Fichte y Ortega (II). Héroes o ciudadanos. El mito de Don Quijote”, *Daimon*, Murcia, n° 9, 1994, pp. 341-358.

11. Originalmente esta investigación de varios años se encaminó a la obtención del título de Doctor en Filosofía en la Universidad de Navarra bajo la dirección del Dr. Juan Cruz Cruz, la cual se defendió frente al Tribunal el 7 de mayo de 2004.

y se animara a postular una explicación que brindara coherencia a la multitud de referencias al mito que se hallan distribuidas en una obra tan dilatada y compleja.

El interés de Ortega en el mito no procede del empeño por elaborar una “teoría” propia o una concepción rival de las que, a comienzos del siglo XX, ponían a su disposición el patrimonio filosófico y los estudios de antropología científica. Su conocimiento de los principales autores en ambos campos del saber es suficiente para confirmar que conocía con bastante detalle el significado del mito y de su valor cultural. Platón, Aristóteles, F. W. J. Schelling y F. Nietzsche aparecen como los filósofos que le suministraron el contorno inicial de ese concepto y, en su enumeración, resulta paradójico tener que omitir dentro de las influencias sustanciales la de Vico, pensador con quien hubiera encontrado afinidades historiográficas y una doctrina de vocación anti-racionalista compatibles con sus ideas.

El tono platónico que aflora en la meditación orteguiana sobre la fascinación o encantamiento que provoca el mito en quienes lo escuchan y también en la ejemplaridad ética a la que invita su estructura narrativa, magníficamente apta para la educación social, manifiesta la influencia mencionada. De Aristóteles, en cambio, aprecia la continuidad entre el mitólogo y el filósofo, en tanto ambos “buscan lo mismo, nacen de lo mismo y sólo se diferencian en el método”<sup>12</sup>.

Todo parece indicar, por otra parte, que de Schelling le atrae la vinculación entre la mitología, la gestación del lenguaje y la aparición de las naciones. La diversidad de pueblos –piensa Schelling– responde a una riqueza en las formas de percepción de la realidad, una diversidad anímica –en definitiva– que es producto y expresión de la idolatría mítica. Esas afirmaciones avalan el protagonismo histórico de una comunidad basado en la posesión de “un repertorio exclusivo de maneras intelectuales y afectivas”<sup>13</sup>; una idea sugestiva que le permitiría a Ortega acercarse a la definición de una “manera española” de ser en el mundo.

Por último, Ortega registra el mayor número de coincidencias con Nietzsche, quien determina la actitud básica de aquél hacia lo que el mito es capaz de brindar a la cultura. Asimismo, su influencia contribuyó a que descubriese en la facultad de componer mitos una fuerza de transfor-

12. *Epilogo...*, p. 204.

13. *Temas de viaje, OC II*, p. 383.

mación que echa sus raíces en la permanente búsqueda humana de sintetizar vitalmente las cosas inmediatas y la realidad que se diluye en la profundidad abisal de sus posibilidades de ser. Los “textos genealógicos”, en los que el mito representa la última frontera de la razón, se adaptan –bajo la forma de la “razón histórica”– para dar cuenta de lo humano en el momento de su aparición, de su nacimiento.

Estos autores constituyen, pues, el *subsuelo* de la comprensión orteguiana del mito, mientras que el *suelo*, es decir, “las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta pero que ha encontrado ya recientemente establecidas”<sup>14</sup> habría que referirlas a H. Cohen, W. Dilthey, H. Bergson y E. Cassirer. Al primero, por su proximidad afectiva y rigor sistemático; al segundo, por haber hollado el continente filosófico de la vida y percatado de la esencial historicidad de todo lo humano; a la aceptación de las filosofías de Bergson (en quien reconoce la fecundidad de admitir una “función fabuladora” en el hombre) y de Cassirer, en cambio, habría que sumarles un cierto matiz polémico –escaso o limitado–, sin embargo, como para incorporarlos entre los *adversarios*.

Una contribución diferente la obtiene Ortega de S. Freud, quien le facilita la comprensión del vínculo entre los mitos y los sueños, y entre los mitos y la factura de las imágenes en la infancia. Con todo, Ortega percibe tempranamente los riesgos y abusos de la teoría psicoanalítica, aunque rescata en su artículo de 1911, *Psicoanálisis, ciencia problemática*, la necesidad de no confundir los mitos con la ciencia, pero tampoco de suprimir el estímulo afectivo indispensable para acometer las grandes empresas intelectuales.

Una fuente, cuyo influjo es difícil de precisar pero que parece haber favorecido decisivamente la disposición de Ortega para utilizar el mito como una estrategia de pedagogía social, es G. Sorel. Vicente Cacho Viú sugiere que este pensador inspira la presentación mítica que Ortega realiza de la imagen de una España europea y vital, concebida a modo de un poderoso instrumento de movilización social dirigida hacia un futuro suficientemente atractivo como para despertar las energías del presente.

Con B. Malinowski y L. Lévy-Brühl, Ortega obtiene ejemplos de algunos comportamientos culturales diferentes de los europeos y la base empírica para defender algunas afirmaciones que tienen consecuencias fundamentales para su renovación de la ontología. En particular con el se-

14. *Origen y epílogo de la filosofía*, OC IX, pp. 394-395.

gundo, discute el concepto de “participación mística”, que designa el estado subjetivo de inmersión afectiva en el contorno vital. Para el filósofo español era inaceptable la identificación de ese estado con un nivel de pensamiento pre-lógico, localizado a una distancia insalvable de la mentalidad lógica o científica. El hombre primitivo posee una racionalidad que no puede emparejarse sin más a la del razonamiento lógico del hombre moderno, pero que, no por ello abandona el terreno del verdadero pensamiento.

Finalmente, entre los *adversarios* –continuando con el esquema orteguiano– sobresale la figura de Unamuno, si bien, como ha probado Orringer, ese adjetivo debe ser utilizado salvando los matices, pues, bajo el ruido de la polémica y las acusaciones de enemistad, Ortega recibe y acepta ideas unamunianas de la primera época. En este punto es difícil evaluar su condición de “fuente” aunque no podría negársele el valor desafiante e incitador que cada obra suya ha ejercido sobre Ortega<sup>15</sup>. Al menos como *norma negativa*, en la cuestión del mito, los escritos de Unamuno le han servido para tomar conciencia y criticar los efectos sociales de la construcción de un imaginario colectivo en el sentido inverso al que nuestro filósofo proponía.

Sin embargo, luego de repasar el conjunto de las fuentes persiste la obligación de volver sobre la originalidad del tratamiento orteguiano del mito, y justificar la relevancia del tema en el contexto general de su filosofía.

Efectivamente, Ortega elabora su noción *filosófica* de mito a partir de la consulta de los autores que ya he mencionado. No obstante, causa cierta perplejidad que, a la hora de comunicarla en sus escritos, lo haga presentando oscilaciones tan significativas que, en ocasiones, hasta podrían resultar contradictorias. Para citar sólo un ejemplo entre muchos, diré que el mito entendido como falsedad (como sucede en los párrafos en que defiende el rigor científico) y que, por alejarnos de la verdad, nos corrompe, es incompatible con la definición de mito como “hormona psíquica”, al servicio de la vida y de sus mejores posibilidades. Una explicación aceptable sería establecer que las variaciones obedecen al momento biográfico de la composición de los textos, la finalidad para la que fueron redactados o el adversario circunstancial. Pero es indiscutible que esta amplitud se-

15. Paralelamente, algo similar podría decirse de M. Heidegger y su obra *Ser y Tiempo*, en tanto actúa como un catalizador que provoca el replanteo del problema metafísico en Ortega y le suministra el ejemplo del uso de un mito (el mito de *Cura*) para propósitos filosóficos.

mántica conduce a Ortega a no abandonar del todo la idea vulgar de mito – asociada a la mentira y a la ficción narrativa–. De ahí que la consistencia teórica de la noción de mito –importante, si la perspectiva de análisis es la coherencia doctrinal–, deba ceder su lugar a la obtención práctica de los propósitos que rigen su utilización. En buena medida, la selección de las fuentes está ligada al interés metodológico con que Ortega aborda el empleo del mito, y la convivencia de filósofos o científicos con ideas tan dispares sobre el tema sólo es admisible desde la óptica de este enfoque pragmático.

Por eso, la búsqueda de una comprensión general del mito en Ortega nos ha llevado, antes que al centro, a la periferia de la noción, es decir, a lo que no es ella pero que la involucra, comprime y modela. De manera similar, he intentado justificar una lectura integradora de las fuentes, polarizando la constelación de características y definiciones del mito en dos direcciones: hacia el futuro y hacia el pasado, en tránsito al ideal y de regreso al origen. Mediante esta acción cobran inteligibilidad los fragmentos, las influencias minúsculas y las frases aparentemente discordantes. No sería desacertado concluir que Ortega descubre en el mito un medio eficaz para concretar dos metas íntimas: (1) la seducción de los españoles para que recuperen su lugar en el mundo a través de la modernización –*europeización*– de la patria, y (2) la historización de los conceptos metafísicos para descubrir la mismidad filosófica frente a otras posibilidades humanas de orientación en la vida y, así, anunciar el comienzo de una nueva era para el pensamiento con el *raciovitalismo*. En el primero, las imágenes anticipatorias y las metáforas alientan el esfuerzo hacia unas acciones sociales y políticas que demandan ser ejecutadas en común; en el segundo, el mito revela la base credencial de nuestras ideas acerca del mundo y la continuidad humana en la búsqueda radical del sentido de “lo que hay” (filosofía) que permanece inalterable en el tiempo, sostenida por el motor de una dialéctica constructiva hasta nuestros días.

La aceptación de la división en períodos indicada anteriormente, supone también admitir una cuota de flexibilidad en la determinación de la extensión de esas etapas o momentos en el tratamiento del mito. No se trata, entonces, de circunscribir con fechas exactas dos procesos ligados a los intereses prioritarios de Ortega con relación a su proyecto político-social y a la inserción filosófica de su sistema, sino de ordenar la trama de implicaciones entre su biografía intelectual y el mito como recurso metodológico. Por eso, quizás, fuera preferible hablar de “insistencias”, para marcar una concentración en el tema durante algún tiempo pero que no

llega a la postergación o al ulterior abandono de dicha preocupación. El *mito-ideal* y el *mito-origen* nunca estarán totalmente ausentes de los escritos de Ortega aunque su presencia asuma un peso diferente con el transcurrir de los años.

Durante las próximas páginas avanzaré en la justificación de esos dos momentos o etapas –de límites flexibles–, en la consideración orteguiana del mito: la *estético-política* y la *histórico-filosófica*. A modo de avance, diré que la primera consiste en la ampliación de un “sentido estético” que excede lo artístico y se derrama sobre lo político-social, pues las dos perspectivas comparten “la fuerza capaz de poner en el mundo un ideal”<sup>16</sup> y en consecuencia, sirven para encontrar en las cosas que nos rodean el camino hacia su perfección posible. El mito, en esta instancia, incita y potencia la voluntad colectiva hacia la plenitud de su destino histórico mediante el vehículo metafórico.

En la etapa *histórico-filosófica*, cuando ya el entusiasmo por la intervención política había comenzado a extinguirse, Ortega inicia un proceso inverso de concentración intelectual, motivado –en parte– por su reacción frente a la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger. El mito aparecerá, entonces, como una “forma de pensar” entre otras, que respondía a la necesidad de orientación que reclama el hombre, extraviado en una circunstancia que es radical problematización, enigma. Así concebido, el mito será rescatado de la zona de retrospección en que lo insertaba la acostumbrada historia de la filosofía y se constituirá en el medio privilegiado para imaginar su futuro desarrollo.

He mantenido las citas de los textos de Ortega por la edición de las *Obras Completas* publicadas en 1983 y por otros escritos posteriores no incorporados en ellas. La razón fundamental es que al momento de enviar a imprenta estas páginas no se ha completado aún la nueva versión de las *Obras* encarada por la Fundación José Ortega y Gasset de Madrid bajo la supervisión de reconocidos especialistas. De ella sólo han aparecido hasta hoy los seis primeros tomos de los diez proyectados.

Por último, deseo expresar mi agradecimiento a la Universidad Austral de Argentina y a su Programa de Filosofía, a la Pontificia Universidad Católica Argentina –y en especial a su Biblioteca Central– a la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset (Madrid) y al personal de la Biblioteca de la Universidad de Navarra, quienes en todo momento atendieron

16. *Las fuentecitas de Nuremberg*, OC I, p. 428.

*EL MITO EN ORTEGA*

con su servicial gentileza mis solicitudes bibliográficas. Y de modo especial he de agradecer a la Universidad de Navarra y al Dr. Juan Cruz Cruz su confianza permanente, ilimitada paciencia y generosa disponibilidad para brindar sugerencias y atender las consultas, cruzando el Atlántico, durante los años transcurridos como director de la tesis y ahora como entusiasta promotor de su publicación.

Espero que el lector encuentre en la lectura de esta investigación una ocasión más para apreciar la dimensión intelectual y filosófica de José Ortega y Gasset. Un pensador que fue capaz de ofrecer, a la vez, un fuerte compromiso con su patria y un diálogo abierto con la cultura de su tiempo.