

MITO Y FILOSOFÍA: UNA LECTURA DE LA OBRA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

LUIS MIGUEL PINO CAMPOS



HUMANIDADES



El “maestro del Manzanares”, como se puede llamar a José Ortega y Gasset por ser el iniciador de la llamada Escuela filosófica de Madrid, compuso su extensa obra acudiendo con frecuencia al Mundo Clásico grecolatino y, especialmente, a sus mitos¹. Lo hacía cuando quería comentar algunos aspectos de la Antigüedad como su historia, su literatura, su pensamiento, su arte, sus ideas o sus creencias, o bien cuando necesitaba explicar las causas de la aparición de un pensamiento nuevo, la evolución de un sistema político o la desesperación del hombre ante la ausencia de fe; incluso se ocupó de ambientar su discurrir filosófico con interpretaciones semánticas eruditas, populares o erróneas². De hecho, escribió algunos libros y ensayos dedicados específicamente, o en una gran parte, al mundo antiguo griego y romano³.

El mito, los mitos, tienen en su obra una presencia polifacética, pues no sólo los menciona como metáforas, sino que los usa con oportunidad académica y erudita, con finalidad lúdica o irónica, o bien, como préstamos que le facilitan una explicación ingeniosa. De hecho dedicó numerosos comentarios a los conceptos de mito y de mitología. Entre los motivos míticos que comentó aparecen dioses, héroes, aventuras y ritos religiosos que, en principio, no parecen los temas más adecuados en la expresión de un pensamiento filosófico⁴.

En las páginas siguientes sintetizaremos algunas ideas sobre el mito expresadas en algunos de sus escritos con el fin de completar aquellas otras que anteriormente hemos comentado en publicaciones anteriores (1996 y 1997a y b).

Por ejemplo, en un grupo de ensayos filosóficos publicados en 1920 en el diario *El Sol* (1983: II, 294-6), Ortega explicará una vez más los errores pedagógicos que venía denunciando desde comienzos del siglo. En esta ocasión y a raíz de una recomendación de leer *El Quijote* en la escuela, propone que la educación en los primeros años sea un fomento del “tono vital primigenio” del hombre frente al empeño pedagógico de convertir a este hombre en un ins-



trumento eficaz para tal o cual forma de civilización a toda prisa. Con la moderación y calma que el crecimiento impone Ortega recomienda que en primer lugar se aprenda a tratar las funciones psíquicas internas, cuales son los sentimientos por ejemplo. Sentimientos y emociones producen biológicamente unas secreciones internas que debieran ser estudiadas, pues son las que dinamizan el pulso vital de cada hombre. Lo ejemplifica Ortega con dos motivos míticos bien conocidos y populares, Hércules y Ulises, cada uno presentado en una de sus aventuras respectivas, el toro de Creta y el Cíclope herido:

Presentad al niño la imagen de Hércules echándose al hombro el toro de Creta, o a Ulises sonriendo desde la marina mientras el Cíclope aúlla de dolor con el asta astuta clavada en la frente: en la fontana vital del niño se producirá un estremecimiento y de él brotará a poco una fluida oleada de cálida, irreal materia, que inundará el volumen entero de su alma. (1983: II, 293).

Dirá Ortega que ese entusiasmo infantil es como una ráfaga ardiente e íntima que atraviesa el alma del joven y que posee el dinamismo exaltador de una primavera; su psique fluirá entonces bajo el nuevo calor de un noble sentimiento, todo le parecerá más ligero y hasta posible la aventura heroica. Conocer las influencias de los sentimientos de alegría, tristeza, esperanza, melancolía, compasión, vergüenza, ambición, rencor, etc., y cómo se corresponden con algún flujo biológico es imprescindible para el avance de la Psicología y de la Biología. Los vínculos entre ambos elementos, sentimientos y flujos, se detectaban ya en los términos griegos que designaban esos mismos sentimientos: ‘melancolía’ o ‘flujo negro’, como en castellano se habla de buen y mal humor, o como cuando Cervantes dijo de Don Quijote “derramósele la melancolía por el corazón”. Consciente, pues, de esta realidad, de este vínculo natural entre sentimientos (psicología) y reacciones corporales (biología), Ortega recomienda el suministro proporcionado de este tipo de emociones en la educación. En nota a pie de página cita Ortega un comentario de Wilamowitz-Moellendorf incluido en su libro *Platón: Su vida y sus obras* (1919), comentario en el que el helenista germano hablaba del poder de la voluntad de Hércules:

El niño debe ser envuelto en una atmósfera de sentimientos audaces y magnánimos, ambiciosos y entusiastas. Un poco de violencia y un poco de dureza convendría también fomentar

en él. Por el contrario, deberá apartarse de su derredor cuanto pueda deprimir su confianza en sí mismo y en la vida cósmica, cuanto siembre en su interior suspicacia y le haga presentir lo equívoco de la existencia. Por esto yo creo que imágenes como las de Hércules y Ulises serán eternamente escolares. Gozan de una irradiación inmarcesible, generatriz de inagotables entusiasmos. Un pedagogo practicante despreciará estos mitos y en lugar de tales imágenes fantásticas procurará desde el primer día implantar en el alma del niño ideas exactas de las cosas. “¡Hechos, nada más que hechos!” grita el personaje de los Tiempos difíciles, a quien luego hace coro monsieur Homais. Para mí, los hechos deben ser el final de la educación: primero, mitos, sobre todo, mitos. (1983: II, 294-5).

Concluirá esta reflexión con la contundencia habitual cuando Ortega está seguro de haber acertado en la denuncia de un error metodológico y de proponer una interpretación más ajustada:

Los hechos no provocan sentimientos. ¿Qué sería, no ya de un niño, sino del hombre más sabio de la tierra, si súbitamente fueran aventados de su alma todos los mitos eficaces? El mito, la noble imagen fantástica, es una función interna sin la cual la vida psíquica se detendría parálitica. Ciertamente que no nos proporciona una adaptación intelectual a la realidad. El mito no encuentra en el mundo externo su objeto adecuado. Pero, en cambio, suscita en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital, mantienen a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes biológicos. El mito es la hormona psíquica. (1983: II, 295).

En otro ensayo donde reflexiona sobre el origen de la Filosofía y sobre su epílogo destacará el hecho de que la mitología y los mitos auténticos perduran en el hombre como hábitos mucho más tiempo de lo que su vigencia permitiría pensar, porque se asientan tan tenazmente en el alma, que no resulta fácil ni gratuito vivir desprendidos de ellos. La afirmación se enmarca en sus comentarios sobre los orígenes del pensar filosófico, cuando autores como Heráclito y Parménides usaban el mito para expresar sus presocráticos pensamientos; estos autores no creían ya en la realidad de esos personajes míticos, pero hablaban de ellos, aunque fuera sólo para negarlos o para ironizar acerca de la ingenuidad de antiguas creencias. En nota a pie de página Ortega ejemplifica la



perdurabilidad de los mitos con ejemplos como el del término ‘mercurio’ para designar un metal, o ‘Neptuno’, para designar una zona de Madrid, o ‘enfermedades venéreas’ como denominación metafórica inspirada en la diosa Venus; mas sobre el presocrático Parménides dice:

Parménides usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario. Las creencias difuntas perduran mucho tiempo convertidas en meras palabras. La mitología es de una tenacidad terrible una vez muerta. Mientras que una creencia que no es la nuestra sigue viva en otros, la tomamos en serio y combatimos con ella, por lo menos, cuidamos que nuestro decir no se confunda con el de los que la creen. Mas cuando nos parece que una creencia está ya momificada, que es puro pasado, se nos convierte en simple e inocua “manera de decir”. Así hablamos tranquilamente del Oriente, esto es, de una región donde las cosas nacen, por lo mismo que nadie cree ya en que exista un lugar del espacio cósmico especializado en nacimientos. (1983: IX, 400).

Continúa Ortega explicando con su admirable prosa cómo Parménides debió emplear un modo de expresión especial, el mítico y poético del hexámetro dactílico, para poder transmitir no sólo lo que quería decir (la unidad del ser), sino al mismo tiempo la emoción que ese descubrimiento le había producido:

Parménides nos habla, no sólo de esas doncellas divinas, sino de una formidable diosa que le va a enseñar la Verdad y de un carro con los “caballos más diestros”, sin duda alígeros, que guiados por las susodichas damiselas, le conducen como a un Amadís de Gaula, por el “camino Polifemo” (por la “ruta famosa”) que permite recorrer todo el universo a “la criatura que sabe” y le deja en las puertas del cielo. Todo esto es guardarropía solemne que Parménides extrae de las viejas arcas y le sirve de disfraz, precisamente porque es para él disfraz. (1983: IX, 400).

La imagen orteguiana es poética y entusiástica y, como es habitual en su obra, destacará la importancia que tienen algunas disciplinas hoy arrinconadas:

Lo único a que estamos obligados es a explicarnos por qué, para decir lo suyo este hombre, necesita un disfraz, esto es, cree oportuno fingir un decir religioso, mitológico, y hacer que sus ideas nos lleguen retumbando como truenos desde lo alto, emitidas patéticamente, en tono de revelación, de apocalipsis, por los labios de una diosa. (1983: IX, 400).



Luego unirá emoción poética y descubrimiento científico, pues para Ortega el científico, como cualquier artista, experimenta en su quehacer emociones que rompen la frialdad que se supone en su actividad, en su gélida verdad. Filosofía y ciencia se unen así en la poética emoción del descubrimiento de una verdad:

Si se cree que en el hombre hay compartimentos estancos, no se entenderá nada humano. Es inocente creer que porque la ciencia sea fría ciencia, gélida verdad, su descubrimiento no tiene carácter místico y no es fervido, apasionante y apasionado. Y, sin embargo, ha sido, es y será inevitable y venturosamente siempre así. Todo descubrimiento "científico", esto es, toda verdad nos pone de repente en una visión inmediata de un mundo que hasta entonces desconocíamos y con el cual, por lo mismo, no contábamos. De pronto, como si se corriese un velo se nos hace maravillosamente manifiesto —somos "visionarios"—; más aún, nos parece que hemos sido arrebatados de nuestro mundo habitual, "burgués" y nada místico a otro, por un poder extraño —caemos en éxtasis o "transporte". Es indiferente cuáles sean nuestras convicciones previas sobre lo real y lo divino, lo vulgar y lo mágico: la situación, la experiencia mística se reproducirá siempre con análogos caracteres. El hombre que va a descubrir de modo más radical la "razón pura", el "puro racionalismo" —racionalismo llamado a estrangular la religión—, Descartes, cuando muy mozo hace el súbito descubrimiento del método (de la "mathesis universalis") tuvo una visión extática que sintió siempre como el momento culminante de su vida y que vio siempre como algo en que él apenas tenía parte, regalo divino y trascendente revelación. (1983: IX, 401).

La conclusión a la que quiere llegar Ortega es clara: Parménides habla tan ligera y familiarmente de sus dioses griegos y de sus mitos, porque ya no creía en ellos y tampoco el público al que dirigía sus poemas; pero seguía siendo un modo de hablar:

De suerte que el estilo de Parménides no sólo nos declara que él no creía en los dioses, sino que tampoco en los grupos sociales a que se dirigía se hallaba vivaz la fe religiosa. Para un racionalista a cero grados como Parménides, el hablar de dioses, de excursión celestial y emplear imágenes poco controlables es algo extraordinario, calenturiento que satisface a su necesidad de expresar la emoción sentida. Pero a un auténtico creyente en los dioses le parecerá el poema de Parménides pálido, tibio y fríamente alegórico. (1983: IX, 402).

Mientras Hecateo de Mileto escribía ya en una prosa común para expresar sus conocimientos geográficos e históricos, esa prosa o forma de



expresión común y cotidiana no estaba adaptada aún para la expresión del pensamiento filosófico, por lo que Heráclito de Éfeso, alejado igualmente de la mitología, habrá de escribir en una prosa sentenciosa, con brevedad y concisión, en expresión comprimida, por lo que recibió el apelativo de “el oscuro”. Así pues, Parménides y Heráclito son dos filósofos griegos que no creen en los mitos tradicionales, ni en los dioses ni en los héroes, como tampoco creía ya en ellos una parte de la sociedad helena. Pero otra parte del pueblo griego no podía vivir sin religión y sin creencias en dioses, por lo que el vacío dejado por la caída de los dioses y héroes homéricos sería sustituido por nuevos dioses y nuevos ritos como el orfismo y el dionisismo:

En efecto, al percatarnos de que, para ellos, la mitología ha decaído hasta serles mero vocabulario y modus dicendi, averiguamos, con mayor evidencia que si ellos mismos literalmente nos lo declarasen, que la mitología, la religión tradicional y cuanto a ésta es anejo les era ya un concluso pasado, algo que había caído más allá de su horizonte vital. Los ataques violentos de Heráclito que van dirigidos al culto a los dioses –a las estatuas– se refieren a las zonas populares en que aquella arcaica fe aún perdura. Pero lo que él mismo y Parménides combaten son más bien formas nuevas de “religión” que no son las tradicionales, que no son ya las puramente mitológicas y que [...] aparecieron al mismo tiempo que el nuevo modo de pensar en que Parménides y Heráclito van a moverse: la teología órfica y los misterios dionisíacos. La mitología, la religión tradicional de la ciudad griega es ya subsuelo para estos dos pensadores. No les preocupa, no la tienen a la vista y les es sólo un viejo uso verbal, automatizado, habitualizado como los demás en que toda lengua consiste. Por eso no le importa, cuando la frase lo reclama, sacar a plaza las Erinnias, y menos, claro está, hablar de Diké. En cambio, hará constar formalmente que los creyentes en la religión inveterada “no tienen la menor idea de lo que son en verdad los Dioses y los Héroes” [Fr. 5]. (1983: IX, 405).

La reflexión orteguiana sobre la evolución histórica del pensamiento griego culmina en los siguientes párrafos, en los que justifica la actitud a la defensiva de los primeros filósofos porque han de combatir contra una nueva actitud religiosa, la teológica, que se extiende a las prácticas religiosas del orfismo, dionisismo y pitagorismo, pues son actitudes intelectuales encaminadas a convertir en mitos las nuevas creencias. Con éstas pervivirán en grupos sociales bajos una religiosidad antigua integrada por los mitos prehoméricos y homéricos, devota de los dioses populares vetustísimos y de los dioses patrios. De este modo se instalará en Grecia una dualidad religiosa: la religión mitológica que es directa e ingenua, y la religión teológica que es reflexión sobre la religión primera y tiene menos ingenuidad (*id.*, 405-12). Otras ideas del mito son expuestas por Ortega en este ensayo sobre los orígenes y epílogo

del filosofar, mas cerremos este apartado con su comentario del proceso que llevó al pensamiento desde el *mythos* al *lógos*:

Más que cualquiera sentencia en que se negase paladinamente la existencia a los dioses de la religión, aparece manifiesto el ateísmo de la fisiología jónica en el modo de pensar que la engendró. Este modo de pensar representó la inversión completa del lógos mítico en que los dioses surgen. La realidad humana, el "mundo habitual", se caracteriza por una potencialidad limitada, contingente y azarosa. Esta experiencia de la impotencia humana —que es la vida misma— provocando un culatazo mental obliga por "necesidad dialéctica" a pensar otra realidad caracterizada opuestamente: una realidad de potencialidad ilimitada, sin azarosidad, segura de sí misma. Esta realidad es "lo divino", la materia luminosa en que se van tallando poderes y dioses particulares, especializados, desde los dioses momentáneos hasta el Dios con perfilada biografía. El lógos mítico, pues, para "explicar" o fundamentar la realidad humana, que es la realidad presente, imaginaba otra realidad anterior, en un absoluto antes o alcheringa —según los aborígenes australianos— constituida precisamente porque en ella era posible lo que en el presente humano es imposible. El pensar jónico —no sólo en los "fisiólogos", sino igualmente en Hecateo— trata inversamente de explicar el antes —el origen de las cosas, la fysis— construyéndolo según la ley experimental de nuestra vida. Es por tanto el presente quien explica el pasado que, así explicado, se convierte en un efectivo antes, en pasado unido en continuidad con el presente, perdurando en él y sirviéndole así de permanente fundamento. Así en Hecateo nace la teoría histórica como construcción intelectual del pasado mediante el presente. La opinión tradicional queda invalidada, estigmatizada como patraña, y en contraposición aparece la nueva opinión como la firme —es decir, la verdadera. Parece, pues, esencial a la verdad destacarse sobre un fondo de errores reconocidos como tales. (1983: IX, 421).

En otra colección de escritos reunidos bajo el título *Ideas y creencias* (ORTEGA Y GASSET, 1986) el autor explica que en la Antigüedad la ciencia como tal sólo se pudo originar y desarrollar en Grecia por su peculiaridad. En efecto, era su religión una creencia diferente a la de los otros pueblos, porque éstos depositaban una fe ciega en sus dioses y se regían por doctrinas cuya vigencia garantizaba una clase sacerdotal vinculada al poder político; los griegos, al contrario, por lo menos los griegos de la época arcaica, tenían una religión que era mitología, es decir, una religión en la que era posible explicar y entender las creencias propias imaginando e inventando una realidad anterior que justificaba el presente. Pero esa misma peculiaridad, esa falta de fijación de las creencias en unas doctrinas oficiales e inamovibles, hizo posible que aquellas creencias debieran ser superadas con el paso del tiempo, cuando tales creencias perdieron su vigencia histórica, cuando los mitos ya no eran suficientes

para convencer a las nuevas generaciones griegas acerca de la autenticidad de sus argumentos imaginarios y fantásticos. Recuerda Ortega que el pensamiento mítico y el pensamiento lógico no son las únicas formas de pensar que se han dado en la historia, aunque en una y en otra la expresión metafórica haya sido el instrumento más valioso para explicar, teorizar e interpretar algunas creencias e ideas. En otros escritos Ortega ha hablado de las formas de pensamiento mágico, poético, religioso, etc.:

El hombre racionalista ha conseguido defenderse un poco de la metáfora, pero sólo un poco: en Kepler aún es “razón” —motivo para el heliocentrismo— la conveniencia de que haya un rey. La época mágica es interpretación metafórica del mundo; y la mitológica. (Por no advertir que nuestro racionalismo nos defiende de la metáfora, no se entiende lo que he dicho de la poesía: que es conocimiento “metafórico”). Y persiste en nuestro tiempo el poder de la metáfora. (1986: 65-6).

Servirán estas reflexiones para aclarar que el conocimiento no es un constituyente del hombre, no le es natural, entre otras evidencias porque el hombre no tiene naturaleza. La idea de que el hombre no tiene *naturaleza*, responde a la idea de que no tiene *ser*, pues el hombre no es *fijo e inmutable*, sino que consiste en un *hacerse* continuo, es un inacabable *devenir*, es un *drama*. En nuestros días esta idea de que “el hombre no tiene naturaleza” no ha sido superada, entre otros motivos por el hecho de que en una gran parte de la sociedad permanece vigente la creencia de que el hombre “es por naturaleza una *criatura* compuesta de cuerpo y alma”. Ahora bien, la idea de que el hombre carece de naturaleza es imprescindible para comprender que el conocimiento del hombre ha experimentado una evolución histórica conforme iba cambiando su forma de pensamiento. En efecto, el pensamiento científico y filosófico surgió en el hombre porque en un momento dado de la historia, en un lugar geográfico concreto, Jonia, el hombre griego creyó que *las cosas tenían un ser* y que ese ser de las cosas era natural; por tanto, lo que había eran cosas y esas cosas que había *eran* la *naturaleza* (*physis*), y esta naturaleza era lo que el hombre tenía que conocer. Ese paso, ese cambio, lo dio el hombre griego como resultado de un proceso anterior no cognoscitivo, al que denomina ‘religioso’. Concluiré que las formas de



pensamiento religioso, mítico y científico no son coexistentes en un mismo hombre, sino *sucesivas*, y que una vez que el hombre ha entrado en la forma de pensamiento posterior no regresa a la anterior. En este punto define la Mitología con precisión histórica y filosófica por medio de preguntas y respuestas:

Pero ¿cómo en otros grupos humanos, más auténticamente religiosos que Grecia, la religión no llevó a la ciencia? Esta impertinente pregunta nos hace caer en la cuenta de que convergen en Grecia estos dos grandes hechos: uno, ser el único pueblo que originalmente, es decir, por sus solas y propias experiencias llega a la ciencia. Otro, que es un pueblo cuya religión es tan extraña que comparada con las del pueblo persa, hebreo, asirio, etc., no parece religión, y porque no lo parece ha habido, a la fuerza y no por plenitud de clara comprensión, que llamarle mitología. ¿No nos hace sospechar la coincidencia de estos dos hechos, que oculta un hecho causal entre ambos, es decir, que de la religión no se pasa a la ciencia pero sí desde esa extraña cosa que es la cuasi-religión llamada mitología? Porque es el caso que Grecia había tenido en tiempos trasanteriores eso que se llama "religión", una religión del mismo tipo que la de otros pueblos en el mismo nivel histórico. Sin embargo, fue preciso que abandonase esa religión primitiva por la cuasi-religión o mitología homérica para que, tiempo adelante, cayese en la creencia de que hay naturaleza. ¿No convendría entonces aclarar un poco, en serio, qué es eso de mitología, no vaya a ser que es un modo de ser hombre distinto ciertamente del ser científico pero también del auténtico ser religioso, y que precisamente porque es distinto de éste es la experiencia inexcusable en vista de la cual y una vez agotada, el hombre se ve arrojado a las costas del conocimiento; porque cree encontrarse en un ámbito donde no hay auténticos dioses sino potencias naturales, es decir, cosas sensu stricto = algos que tienen un ser fijo y arbitrario?. (1986: 66-7).

Estas preguntas implican largas y profundas reflexiones en las que Ortega se detendrá en otros ensayos. En esta ocasión, puesto que se trataba de un curso de Filosofía para el que había redactado unas notas, recorta la exposición y salta a unas primeras conclusiones:



“No voy yo ahora a intentar una definición de la mitología. Mi propósito es sólo mostrar la necesidad de separarla de la religión e invitar a que se reconozca en ella una experiencia sui generis que tiene su lugar preciso entre una religión primitiva y la busca del ser o conocimiento. Esa experiencia, al ser agotada, hizo posible que el hombre se encontrase con que detrás de las cosas no hay ni siquiera esos entes divinos que eran los llamados dioses griegos –tan poco dioses desde el punto de vista de un oriental–. Al hueco que al irse dejaron tras de las cosas, [el griego] lo llamó el ser, las esencias, puras entidades inteligibles, por su contextura hermanas de nuestros conceptos. Por eso basta con que el hombre se niegue a reconocer como lo real a las cosas que los sentidos nos presentan, y, recogido en sí mismo, se ponga a pensar los puros conceptos y sus puras relaciones –Platón dirá: a pensar dialécticamente– para que le aparezcan, maravillosamente, a la espalda de las cosas, la verdadera realidad; el ente según es en verdad –tò ón– dirá Parménides, –óntos ón– dirá Platón reduplicando. (1986: 67-8).

Ortega seguirá explicando en este ensayo la evolución de las formas de pensamiento y cómo la filosofía fue la forma que el hombre griego eligió inicialmente para conocer la verdad de las cosas, acudiendo al término *aletheúein*, ‘no ocultar’, ‘no cubrir’, ‘des-ocultar’, ‘des-cubrir’, es decir, quitar aquello que oculta la cosa, desvelar las apariencias y poner al descubierto la auténtica realidad que permanece latente –oculta– a los sentidos. Por eso Heráclito insistía en que era un error creer que las cosas eran lo que parecían; esto sólo era opinión, parecer o apariencia, *dóxa*, pero no la verdad, auténtico conocimiento; es por ello que las nuevas verdades o conocimientos fueran denominadas *paradóxas*, literalmente, *contra-opiniones*, o si se prefiere, lo opuesto a las opiniones, porque en los tiempos de Heráclito lo que se sabía era o bien *dóxa*, o bien su opuesto (*paradóxa*), *alétheia* (verdad). A continuación Ortega se detendrá en el comentario de la forma de pensamiento del mitólogo, del profeta y del filósofo, sobre los que dice:

Frente al mitólogo y frente al filósofo he aquí otro modo de ser hombre: el profeta, y, como aquéllos, un modo de ser hombre, una ocupación y hacer que sólo tiene sentido y sólo puede darse en un tiempo y un lugar, porque emerge



de determinada creencia a que por un cierto camino se llegó. En efecto, el pueblo donde Amós e Isaías nacen, con ser hondamente religioso, no había llegado al absolutismo de creencia en Dios que es peculiar al profeta sensu stricto. También el profeta se siente como el filósofo —y, en cierto modo, como siempre el intelectual—, exorbitado de la opinión pública, de las creencias de su pueblo. El pueblo cree en Dios pero también, y a la vez, en Moloch, y profetismo es reclamar la exclusiva, radical y absoluta fe y confianza en Dios. [...] Antes vimos la paradoja de la filosofía, ahora vemos la paradoja del profetismo. Hay, en efecto, modos de ser hombre y, por tanto, épocas —aquéllas en que esos modos dominan— que obligan a vivir en paradoja, en lucha con [contra] el contorno social. Y si en el umbral de la Filosofía está el Poema de Parménides donde se increpa ferozmente a los hombres y se les llama imbéciles, bicéfalos porque piensan meras ficciones y no la verdad dialéctica. No olvidemos que Dios llamó a Amós, el primer profeta sensu stricto, y le dijo: profetiza contra mi pueblo. Todo profetismo, como toda filosofía es contra la opinión pública e incompatible con la popularidad. (1986: 69).

Ortega llega a unas conclusiones que todavía hoy, en pleno siglo XXI, sorprenden por su atrevimiento y ruptura con nuestros hábitos de pensamiento; se refiere no ya a las formas de pensar sino, en concreto, a las formas de conocer, de tal manera que —afirma Ortega— es un error *creer* que nuestra forma de pensamiento es definitiva y eterna, cuando, en realidad, es consecuencia de otra forma anterior y prelude de otra futura; lo mismo ocurre con algunas manifestaciones artísticas, en las que su denominación no atiende a los cambios históricos que en esa manifestación se han producido, como es el caso de la poesía. Llegará a decir en *Meditaciones del Quijote* que poesía sólo ha habido una, la épica heroica griega, y que poeta, sólo uno merece tal nombre, Homero:

[...] La filosofía y la ciencia no son una actitud definitiva, rígida, estática del hombre, sino un modo histórico que vino de otro y será seguido de otro —como pasó a la religión, al mito, al profetismo—. [...] Como si cupiera sin estéril vaguedad decirse de Homero que es Poeta y que lo



es también Mallarmé; parece obvio que será menester romper esa unicidad del término y la cosa poesía, y encontrar modos muy diversos que no toleran ser subsumidos bajo el nombre de poesía sin vaciarlo de sentido. (1986: 70).

Igualmente, Ortega se esfuerza en apuntar que el pensamiento científico no está libre de algunas influencias que pueden menoscabar el rigor y objetividad que suele exhibir como garantía. Así reconoce que salvo las matemáticas y la física, las otras ciencias están rodeadas de elementos que no son exactamente científicos, mas tampoco “material salvaje del ánimo”, pero que se ha de contar con ellos; de éstos unos pueden ser fácilmente apartados de la ciencia, mientras otros requieren evolución o modificación para que puedan ser atendidos científicamente. Y es cuando de nuevo aparece lo mítico, esta vez no sólo como forma de pensamiento previo al científico, sino como elemento necesario para que la ciencia pueda buscar la verdad:

A esos resultados semi-informes de nuestra conciencia corresponde el nombre de mitos. Porque no otra cosa es mito que un contenido mental indiferenciado que aspira a ejercer la función de concepto o explicación teórica de un problema, pero que no se ha libertado suficientemente del empirismo sensitivo ni de la tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en nosotros es espontáneo. Reflexión, ciencia, es purificación de lo espontáneo, psíquico. Históricamente la ciencia procede del mito, o, como ha dicho Cohen, es “el desenvolvimiento de lo que hay de serio en el mito mediante la remoción del momento subjetivo emocional”. De esta consideración deducimos que la evolución de la ciencia se verifica en dos dimensiones: una es la dirección en que la ciencia de hoy influye inmediatamente sobre la de mañana; otra es la influencia difusa que sobre la ciencia de hoy van ejerciendo los mitos flotantes en la conciencia actual. La rigidez metódica del pensar científico, que debe constituir el eje de nuestra mentalidad, ha de ejercitarse sin cesar, alerta y solícita, contra la vida mítica circundante, pero no ha de traspasar su misión pretendiendo suprimir a mano airada, mecánica y externamente el resto de nuestra vida anterior, que no es sólo el más extenso, sino el que encierra la potencialidad del porvenir mismo de la ciencia. El amor de la verdad, suprema energía del ánimo, no debe llegar a convertirse en odio al error, pues de él vive la verdad; gracias a que él existe se sabe qué es verdad. (1986: 91-2).



Ortega volverá a hablar de mitos para denunciar ciertas prácticas consideradas por unos científicas y por otros pseudo-ciencias. En concreto, Ortega va a desarrollar varios ejemplos de las prácticas psicoanalíticas de Sigmund Freud y aunque no es éste el lugar para entrar en su comentario, interesa destacar cómo Ortega trata en los asuntos contemporáneos como mitos y motivos culturales algunas actividades sugerentes para la ciencia, pero que no son ciencia y es, entre otras, en el psicoanálisis donde descubre bastantes elementos que, no siendo esencialmente científicos, se aproximan a dicha forma de conocimiento:

Un ejemplo de lo que he llamado mito y motivo cultural trato de dar en las siguientes páginas, donde expongo una serie de doctrinas a mi modo de ver, más que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas. De las dos dimensiones en que, según he dicho, procede el desarrollo cultural, la una, la científica, va movida por el razonamiento; la otra, por la sugestión. (1986: 92).

A la vista de lo que llevamos expuesto en estas páginas algún lector de Ortega se sorprenderá de que el filósofo madrileño llegara a escribir tanto sobre el mito. Mas hemos de insistir en que escribió esto y mucho más, hasta el punto de que uno de nuestros proyectos es poder editar una monografía en la que recojamos no sólo sus comentarios sobre la mitología y los mitos, sino editar aquellos pasajes que dedica a mitos concretos como los de Pan y Siringa, Narciso, Polifemo, Aquiles, Héctor, Agamenón, Edipo o Antígona, los faunos, ninfas, centauros, etc. Incluso llegó a escribir del mito inexistente, paradójica prueba de la importancia que lo mítico tiene en su obra. Por ejemplo, en el curso que impartiera bajo el título “Sobre una nueva interpretación de la Historia. (Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee, *A Study of History*)”, 1948-9, con el que inauguraba su última empresa, el “Instituto de Humanidades”, Ortega desarrolla en la lección décima la doctrina de Huntington, según la cual hay una estrecha relación entre *Civilización y clima*, conceptos que daban título a su conocida obra y que Ortega se esforzó en que se tradujera al español⁵. Pues bien, siguiendo las teorías de este historiador americano Ortega considera correcto entender que el clima terráqueo experimenta sus cambios en períodos largos, pero no lo suficiente como para que no puedan percibirse dentro de la cronología histórica; se refiere a los cambios climáticos no ya de las grandes glaciaciones, sino a los períodos de sequías y lluvias prolongadas. Y es



en este momento de su reflexión cuando se da cuenta de que existen mitos de aguas, pero no los hay de sequías, por lo que comenta:

Hay épocas diluviales y épocas de sequía y cada uno de estos cambios significa tremendas sacudidas para el hombre. Los grandes y patéticos acontecimientos decantan siempre en grandes mitos como, por ejemplo, el del diluvio. Sorprende que no haya un mito de las mismas dimensiones que sea el mito de la sequía, como no se entienda por tal, en el mismo libro del Antiguo Testamento, la vida errante por la sequedad del desierto y el milagro de la peña, de la cual extrae agua Moisés. (1989: 238; = 1983: IX, 186).

En otro escrito habla también de un mito contra alguien, contra Darwin. En concreto, se trataba de oponer una hipótesis, inventada por Ortega, a otra aceptada por la mayoría y que respondía a la teoría evolucionista del naturalista y fisiólogo inglés. En efecto, Ortega no está de acuerdo con varios puntos de la teoría de Darwin sobre la evolución de las especies y para mostrar que esa teoría tenía varios puntos insostenibles se fija en la idea del equilibrio, tan de moda en el siglo XX, particularmente el del hombre y su medio. Para Ortega nunca existió un equilibrio entre el hombre y el medio natural donde ha vivido; en todo caso ese equilibrio es una utopía y lo que caracteriza al hombre no es el equilibrio, sino un más o menos de desequilibrio. Este desequilibrio responde a la idea orteguiana de que el hombre no es un animal más de la naturaleza, sino, muy al contrario, el hombre ni tiene naturaleza ni es un animal más de esa naturaleza. Entre otras razones Ortega añade que, precisamente, porque todo animal, excepto el hombre, se caracteriza porque sobrevive en un equilibrio con su medio ambiente hasta el punto de que cuando ese equilibrio se rompe, ese animal deja de existir o sucumbe, el hombre, por su parte, es distinto. Y el filósofo madrileño lo comenta en estos términos:

A esta paradójica condición de constitutivo desequilibrio debe el hombre toda su gracia y toda su desgracia [...] El hombre representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado e inadaptable. Sin duda logra constantemente adaptaciones parciales, pero cada una le sirve para una nueva inadaptación. Mas un animal a la vez inadaptado y perviviente es, desde el punto de vista zoológico, un animal enfermo, conforme, en hipótesis, dije el día pasado. Por eso, sin tomarlo ahora como teoría formal, antes bien, solamente como mito antidarwiniano –aunque evolucionista– que, a fuer de mito, pretende sólo orientar nuestra intuición de cómo pudieron pasar las cosas, podemos biológicamente imaginar el origen humano así.... (1989: 241-2; = 1983: IX, 189).

Finalicemos este breve recorrido con un mito concreto, esta vez romano, poco conocido incluso por los especialistas, y que nos habla de quienes presiden la salida y



la entrada de algunos recintos, de las casas por ejemplo. Son Abeona y Adeona, dos divinidades romanas encuadradas dentro de los llamados dioses indigetes, es decir, los que sólo existen para que se cumpla una función determinada: nacer, morir, brotar, germinar, salir, entrar, etc. Ortega acude a ellos en su libro *En torno a Galileo* para ambientar un comentario sobre el físico pisano, en cuanto que su pensamiento representaba la salida de una época y la entrada en otra:

Todo entrar en algún sitio, todo salir de algún recinto es un poco dramático: a veces, lo es mucho –de aquí las supersticiones y los ritos del umbral y del dintel. Los romanos creían en dioses especiales que presidían a esa condensación de enigmático destino que es el salir y el entrar. Al dios del salir llamaban Abeona, al dios del entrar llamaban Adeona. Si, en vez del dios pagano, decimos con un vocablo cristianizado: patrono, nada puede parecer más justificado que hacer a Galileo patrono abeona en nuestra salida de la modernidad, patrono adeona de nuestro ingreso en un futuro palpitante de misterio. (1982: 17; = 1983: IX, 14).

En su conocido libro de 1930 *La rebelión de las masas* incluyó a partir de la edición de 1937 un ensayo titulado “En torno al pacifismo”. No deja de ser un texto de la máxima actualidad en estos comienzos del nuevo siglo XXI cuando hay vigente un tipo nuevo de guerra entre los Estados Unidos de Norteamérica y un fundamentalismo islámico capitaneado por Bin Laden. Sorprenderá la exposición de Ortega contra ciertas ideas pacifistas, sobre todo cuando afirma que la guerra no es un instinto, sino un invento, que supone un enorme esfuerzo de los hombres para resolver ciertos conflictos y que llevó a uno de los mayores descubrimientos que están en la base de toda civilización: la disciplina. Y añadirá que como toda forma histórica, tiene la guerra dos aspectos: el de la hora de su invención y el de la hora de su superación; en el primero se produce un progreso incalculable, mientras que en el segundo se trasluce su horror, su tosquedad y su insuficiencia. La esclavitud es una consecuencia del invento de la guerra –dirá Ortega–, pues en vez de quitar la vida a los vencidos, se la conservaban y aprovechaban su labor. Concluirá en este inicio del ensayo que, como a Comte, corresponde mirar todas las cosas bajo esa doble perspectiva: el aspecto que tienen al llegar y el que tienen al irse, momento en el que Ortega recuerda:

Los romanos, muy finamente, encargaron a dos divinidades de consagrar esos dos instantes –Adeona y Abeona–, el dios del llegar y el dios del irse. (1995: 210; = 1983: IV, 288).

La misma idea será expuesta en una conferencia pronunciada en Valladolid, cuando Ortega atraviesa un largo período de enfermedad y hasta de baja tonalidad anímica. Los alumnos de Arte le habían invitado a pronunciar una conferencia en el Teatro Pradera (20-V-1934) con el objetivo de recaudar fondos para su viaje de

fin de carrera a Grecia. Ortega lo agradece pero reconoce su débil estado de salud. Hablará de su alma y de su primer roce con el alma vallisoletana. Recordemos que en el número de diciembre de ese año de la *Revista de Occidente* su alumna María Zambrano publicará un artículo titulado “Hacia un saber sobre el alma”, que marcaría su obra posterior y que supondría un primer distanciamiento de su maestro; cuando éste leyó el original, a pesar de quedar algo perplejo por su contenido, aceptó publicárselo. Pero su lectura le produjo un profundo trastorno intelectual. Pues bien, de las sensaciones que produce un primer encuentro entre los hombres, dirá Ortega que queda guardada en lo más profundo del alma una impresión que reaparecerá de nuevo después de recibidas otras posteriores sensaciones, porque el cuerpo carnal es siempre jeroglífico, expresa la intimidad latente, inextensa y muda que es siempre cada vida; y es absurdo intentar fingirlo, porque ello contribuiría a hacerlo más patente. Para evitar esas situaciones dramáticas, los antiguos acudieron a soluciones míticas y Ortega lo explica así:

De aquí que los antiguos, más atentos de lo que hoy somos a la singular importancia de ciertas situaciones vitales, considerasen como especialmente dramáticas la llegada y la partida, el momento en que llegamos a un sitio y el momento en que nos vamos. Y para hacer favorables esos decisivos momentos imaginaron dos dioses o santos patronos encargados de protegerlos, Adeona y Abeona, el dios del llegar y el dios del irse. (2001: 277).

El espacio disponible no nos permite extendernos más. Baste decir que una lectura de Ortega desde la perspectiva mitológica ayuda a comprender el cauce filosófico sobre el que fluye su pensamiento. Lo expuesto puede servir de muestra de cómo Ortega teoriza sobre lo mítico, sobre su génesis, desarrollo y evolución; destaca su papel decisivo en el origen del pensamiento científico e incide en la pervivencia de los viejos mitos y de otros nuevos en todos los momentos de la historia. Como ya hiciera Platón con su obra, llenarla de mitos, Ortega salpica sus ensayos de motivos míticos, en menor medida, es cierto, y con distinta finalidad, pero ilustra sus pensamientos, cursos, conferencias, lecciones y ensayos con esos cuentos fantásticos, con esos “relatos bellos” que siempre encantan al oyente y al lector, para que sus ideas sean captadas con más facilidad y entusiasmo.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS (Selección)

ORTEGA Y GASSET, José (1983): *Obras completas*. Madrid, Alianza Editorial.

- (1982): *En torno a Galileo. (Esquema de las crisis)*. Madrid, Rev. Occid. en Alianza Edit. [= ROAE] nº 18.
- (1986): *Ideas y creencias. (Y otros ensayos de filosofía)*, Madrid, ROAE nº 29.
- (1989): *Una interpretación de la Historia Universal. (En torno a Toynbee)*. Madrid, ROAE nº 4.
- (1995): *La rebelión de las masas*. Madrid, ROAE nº 2.
- (2001): *El hombre y la gente*. Madrid, ROAE nº 8.

PINO CAMPOS, L. M. (1996): "Apuntes para una visión de la mitología en el ensayo español del siglo XX: Mitos Clásicos en la obra de José Ortega y Gasset: su concepto de mito", en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Mitos clásicos en la Literatura española e iberoamericana*. Madrid, Ediciones Clásicas, [en prensa].

- (1997a): "Dioses y personajes míticos en la obra de José Ortega y Gasset", en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Mitos clásicos en la Literatura española e iberoamericana del siglo XX*. Madrid, Ediciones Clásicas, [en prensa].
- (1997b): "Héroes homéricos en la obra de Ortega y Gasset", *Revista de Filología*, 15, 205-20.
- (1998a): "Ortega y Gasset y las Humanidades: Una propuesta de formación del hombre", *Revista de Filología*, 16, 295-314.
- (1998b): "Algunos vocablos castellanos de origen griego interpretados por José Ortega y Gasset", *Fortunatae*, 10, 107-38.
- (1999): "Mundo y cultura árabes en la obra de Ortega y Gasset", *Revista de Filología*, 17, 613-24.
- (2000a): "Algunos vocablos castellanos de origen latino interpretados por José Ortega y Gasset. [I]", *Revista de Filología*, 18, 323-43.
- (2000b): "Vocablos de origen griego en la obra de Ortega y Gasset", en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *La lengua científica griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas*. Madrid, Ediciones Clásicas, 169-277.
- (2000c): *La religión en Ortega y Gasset*. Ediciones del Orto, Biblioteca de las Religiones, nº 11, Madrid, 2000.
- (2001a): "Presencia del mundo clásico en José Ortega y Gasset: algunos aspectos literarios e históricos", en J. F. GONZÁLEZ CASTRO y J. L. VIDAL (eds.), *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, vol. III, 699-705.
- (2001b): "Raíces griegas y latinas en José Ortega y Gasset: Apuntes sobre su formación, obra y pensamiento", *Revista de Estudios Orteguianos*, 2, 145-55.
- (2001c): "Interpretación semántica de algunos vocablos en José Ortega y Gasset [II]", *Fortunatae*, 12, 199-218.
- (2001d): "Grecia y Roma en José Ortega y Gasset: Algunos apuntes sobre su formación y su obra", *Revista de Filología*, 19, 273-88.
- (2002) "Dios en José Ortega y Gasset: una síntesis de sus creencias e ideas", en J. L. CABRIA y J. SÁNCHEZ-GEY, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca, 89-121.
- (2004a): "Vocablos de origen latino interpretados por José Ortega y Gasset. [III]. *Gadeira*, [en prensa].
- (2004b): "La resignación de Séneca en el pensamiento actual: Las interpretaciones de Ortega y de Zambrano", *Actas del Congreso Internacional "Dignidad y miseria del hombre en el pensamiento europeo"*, Univ. Carlos III, Madrid, Inst. Est. Clás. L. A. Séneca. 20-22/V/2004. [En prensa].
- (2004c): "El pensamiento hispano del siglo XX y la literatura original: Los ejemplos de Ortega y de Zambrano", en J. Sánchez-Gey (ed.), *Literatura y Filosofía: la raíz de la cultura hispánica*. [En prensa].

NOTAS

1. Algunos ejemplos en nuestros estudios 1996, 1997a y b, 1998a, 2001a, b y d, 2004b y c.
2. Ejemplos en nuestros estudios 1998b, 2000a y b, 2001c, 2004a. Otras perspectivas en Pelayo H. FERNÁNDEZ, *Ideario etimológico de José Ortega y Gasset* (Gijón, 1981), y Luis GABRIEL-STHEEMAN, "Miopes, caseros y afanosos: función retórica de la etimología en los textos de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, 2000, 121-33.
3. "Poesía nueva, poesía vieja". "Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales". "Sobre los estudios clásicos". "Teoría del clasicismo". "Unamuno y Europa, fábula". "El hombre clásico". "El hombre gótico". "El hombre mediterráneo". "Alemán, Latín, Griego". "Renan". "El "Quijote" en la escuela". "Ideas de los castillos". "La interpretación bélica de la Historia". "Sobre la muerte de Roma". "El origen deportivo del Estado". "Las dos ironías o Sócrates y Don Juan". "Las Atlántidas". "Ideas sobre la novela". "Para la historia del amor". "Ética de los griegos". "Cuestiones novelescas". "Oknos el soguero". "¿Por qué se vuelve a la Filosofía?". *En torno a Galileo*. "Miseria y esplendor de la traducción". "Defensa del teólogo frente al místico". "Vives". *Historia como sistema*. "Prospecto del Instituto de Humanidades". *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Misión de la Universidad. Estudios sobre el amor. Del Imperio Romano. Idea del Teatro. Una interpretación de la Historia Universal*. "Meditación de Europa". Origen y Epílogo de la Filosofía. "Comentario al "Banquete" de Platón". *Sobre la razón histórica. Meditaciones del Quijote*.
4. Otros estudiosos se han ocupado de esta parcela de la obra orteguiana, entre los que cabe recordar a Luis DIEZ DEL CORRAL (1960: "El mundo clásico de José Ortega y Gasset", en *El mundo clásico en el pensamiento español contemporáneo*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Publicaciones, III, 107-134; 1968: "El joven Ortega y la filología clásica", *Revista de Occidente*, 66, 265-96; y 1974²: *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Madrid, Gredos); José LASSO DE LA VEGA (1967: "El mito clásico en la literatura contemporánea", en *Helenismo y literatura contemporánea*, Madrid, Edit. Prensa Española, 1967, 9-77, espec. 14-15, [= *Actas del II CEEC*, 1964, 405-466]; 1989: "La presencia del mito griego en nuestro tiempo", en *Gerión. Anejos II: Estudios sobre la Antigüedad en homenaje al profesor Santiago Montero Díaz*, Madrid, 99-114); Emilio LEDÓ ÍÑIGO (1985: "Ortega: la vida y las palabras", en *Revista de Occidente*, 48-49, mayo, 55-75); Luis GIL FERNÁNDEZ (1969: "Mito griego y teatro contemporáneo", *EC*, 58, 181-202); Carlos GARCÍA GUAL (1997: "De cómo camino de Leibniz Ortega volvió a Aristóteles", *Revista de Occidente*, 192, mayo, 78-91); José María CUESTA ABAD (1995: "Ausencias platónicas: una hermenéutica de lo siniestro en Ortega", *Revista de Occidente*, mayo, 101-116).
5. Madrid, 1942, *Revista de Occidente*.