

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1097>

Primitive Thought and Historical Sense in Ortega and Eliade

El pensamiento primitivo y el sentido histórico en Ortega y Eliade

Taro Toyohira
Universidad de Salamanca
España
taro.toyohira@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6719-7253>

Recibido: 01 – 10 – 2018.
Aceptado: 28 – 11 – 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This article studies the possible dialogue, both personal and theoretical, about primitive thought between the Spanish philosopher José Ortega y Gasset and the Romanian historian of religion Mircea Eliade. Although it is well known that both got acquainted with each other in Portugal, their theoretical relationship has not been fully studied. However, by analyzing closely their encounters, both personal and philosophical, it seems highly probable that Ortega had a great influence on Eliade's theory of primitive mentality. For this reason, firstly we analyze the personal contact between the two thinkers recorded in Eliade's *Portugal Journal*. Secondly, we examine some important aspects of the theory of primitive thought in Ortega and Eliade in order to clarify their similarities and differences.

Keywords: Eliade; Ortega y Gasset; archetype; dual structure of the magical world; lack of Ego; repetition and imitation.

Resumen

Este artículo estudia el posible diálogo, tanto personal como intelectual, sobre el pensamiento primitivo entre el filósofo español José Ortega y Gasset y el historiador rumano de las religiones Mircea Eliade. Si bien es muy conocido que ambos coincidieron en Portugal y tuvieron algunos contactos personales, su relación teórica no ha sido muy estudiada. Sin embargo, al examinar sus encuentros tanto personales como filosóficos, parece muy posible que Ortega haya tenido una decisiva influencia sobre la tesis eliadiana de la mente primitiva. Con este motivo, en primer lugar, se analizan los encuentros personales entre los dos pensadores en Portugal, anotados por Eliade en su *Diario portugués*. En segundo lugar, se examinan algunos aspectos importantes de la teoría sobre el pensamiento primitivo de ambos para mostrar tanto sus semejanzas como sus divergencias.

Palabras clave: Eliade; Ortega y Gasset; arquetipo; bi-mundo mágico; ausencia del yo; repetición e imitación.

1. Introducción: *Lagartijo* y la escafandra

En un estudio publicado en 2010, el historiador italiano Carlo Ginzburg examina una interesante genealogía intertextual en torno a la tesis de Mircea Eliade sobre la mente primitiva (Ginzburg, 2010). Todas las extrañas vicisitudes intertextuales se iniciaron con el siguiente pasaje de *La rebelión de las masas* de José Ortega y Gasset:

El grecorromano padece una sorprendente ceguera para el futuro. No lo ve, como el daltonista no ve el color rojo. Pero, en cambio, vive radicado en el pretérito. Antes de hacer ahora algo da un paso atrás, como *Lagartijo* al tirarse a matar; busca en el pasado un modelo para la situación presente e informado por aquél se zambulle en la actualidad, protegido y deformado por la escafandra ilustre. De aquí que todo su vivir es en cierto modo revivir. Esto es ser arcaizante y esto lo fue casi siempre el antiguo. Pero esto no es ser insensible al tiempo. Significa simplemente un cronismo incompleto, manco del ala futurista y con hipertrofia de antaños (*La rebelión de las masas* [RM], 2005c, IV, p. 478).¹

El 8 de mayo de 1936, en una conferencia sobre Freud pronunciada en Viena, el célebre escritor Thomas Mann recoge el pasaje orteguiano para sostener que el tiempo de los antiguos, en cierto sentido, no es otra cosa que repetición de los acontecimientos míticos:

El yo de la Antigüedad y la consciencia que ese yo tenía de sí mismo eran diferentes de los nuestros; no estaban delimitados de una manera tan excluyente, tan neta. Aquel yo estaba abierto hacia atrás, por así decirlo, y de lo pasado tomaba muchas cosas que luego repetía en el presente y que con él estaban “allí de nuevo”. El filósofo español de la cultura Ortega y Gasset expresa esto diciendo que el hombre antiguo, antes de hacer algo, daba un paso atrás, como el torero antes de tirarse

¹ Las referencias son de la edición de sus *Obras completas* en 10 volúmenes (2004-2010). Señalamos el número de tomo en romanos y de página en arábigos.

a matar. El hombre antiguo, dice Ortega y Gasset, busca en el pasado un modelo en el cual se introduce como en una escafandra de buzo, para de esta manera, a la vez protegido y deformado, zambullirse en los problemas actuales. Por ello su vivir es en cierto modo un re-vivir, un comportamiento arcaizante. Mas precisamente esa vida como re-vivificación, como re-vivir, es la vida en el mito (Mann, 2000, p. 191).

Las dos imágenes orteguianas pasan, ahora, a un libro de C. G. Jung y al antropólogo húngaro —que mantuvo una relación epistolar muy estrecha con Mann— Carl (o Karl) Kerényi. Pero, como señala Ginzburg (cfr. 2010, p. 315), en él la imagen del torero y la de la escafandra se atribuyen erróneamente al escritor alemán. En el ensayo inaugural del libro, Kerényi escribe así:

Thomas Mann, in his essay on Freud, has spoken with good reason of the “quotation-like life” of the men of mythological times and has illustrated this with images that could not be bettered. Archaic man, he said, stepped back a pace before doing anything, like the toreador poisoning himself for the death-stroke. He sought an example in the past, and into this he slipped as into a diving-bell in order to plunge, at once protected and distorted, into the problems of the present. In this way his life achieved its own expression and meaning. For him the mythology of his people was not only convincing, that is, possessed of meaning, but explanatory, that is, an assigner of meaning (2002, p. 5).

Según Ginzburg, los dos pasajes de Mann y Kerényi finalmente se convierten en la famosa tesis de Eliade sobre la mente primitiva, expuesta en *El mito del eterno retorno*:

En el detalle de su comportamiento consciente, el “primitivo”, el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, *otro que no era un hombre*. Lo que él hace, *ya se hizo*. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros. Esa repetición consciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una

ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no halla su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El gesto no obtiene sentido, *realidad*, sino en la medida en que renueva una acción primordial (Eliade, 2009, p. 15).

Ginzburg, que no tiene por qué ser un buen conocedor del pensamiento orteguiano, concluye así:

Myth as an example for the present, but also as a distorted protection against the present: this idea had a deep impact on Kerényi, with whom Thomas Mann corresponded for decades on myth and mythology. Kerényi acted as an involuntary link between Mann and Eliade. Myth-as-repetition working as a protection against history-as-repetition: this theme, obsessively repeated in Eliade's writings, came from Kerényi, and ultimately from Thomas Mann (2010, p. 316).

La conclusión del historiador italiano es, hasta cierto punto, comprensible, teniendo en cuenta la escasa cantidad de estudios sobre la relación entre Eliade y Ortega. Sin embargo, a nuestro juicio, Ginzburg toma demasiado a la ligera el hecho de que precisamente cuando Eliade concibió la idea del eterno retorno —durante su estancia en Portugal, de 1941 a 1945, como consta en su *Diario portugués* y como él mismo confiesa (cfr. Eliade, 2009, p. 11)— estaba en estrecho contacto intelectual con Ortega, exiliado en el mismo país, quien también estuvo preocupado por el problema de la mente primitiva. También Ginzburg desconoce que el citado pasaje no es una parte aislada del conjunto del pensamiento orteguiano. Ortega tenía su propia concepción de la mente primitiva ya en *Meditaciones del Quijote* (de 1914), y la expone más claramente en *El tema de nuestro tiempo* (de 1923); le concede un alcance metafísico en *La rebelión de las masas* (de 1930), y finalmente intenta sistematizarla en el proyecto de *Origen y epílogo de la Filosofía*, como demuestran las numerosas *Notas de trabajo* durante su estancia en Lisboa (la mayoría de ellas escritas entre 1943 y 1945). Pero antes de entrar en el contenido de la teoría de ambos, convendría examinar brevemente la relación personal entre Ortega y Eliade en Portugal.

2. Eliade y Ortega en Portugal

El 26 de Marzo de 1942, Eliade y Ortega se encontraron por vez primera en Lisboa. El filósofo-novelista, historiador de las religiones, apunta la impresión del encuentro en su diario: “27 de Marzo. Ayer conocí en casa de Antonio Ferro a Ortega y Gasset. Apasionante conversación. Como va a estar mucho tiempo en Portugal, espero trabar con él una auténtica amistad. Me estuvo hablando del magnífico libro que está escribiendo” (Eliade, 2001a, p. 29).

El “magnífico libro” del que le habló Ortega sería seguramente *Aurora de la razón histórica*, cuya próxima publicación llevaba varios años anunciando el filósofo español y que finalmente no llegaría a ver la luz. En 1943, Julián Marías, el discípulo de Ortega, le pide un epílogo para la segunda edición de su *Historia de la filosofía*. El proceso posterior es bastante conocido entre los estudiosos de Ortega. En esa época Ortega se planteaba una reforma radical de la filosofía occidental, y el proyecto del *Epílogo* se enmarca inmediatamente en esa tarea vital. Luego escribiría a Marías en carta que ya el *Epílogo* se independizaba y que de él nacería un libro. Molinuevo lo describe así:

De modo que cuando le llega la petición de redactar el epílogo para una Historia de la Filosofía, queda inmediatamente inserta en el momento de su propia reflexión general y radical sobre la Filosofía y su Historia. [...] Y así el compromiso editorial se va ampliando y solapando con la tarea vital de sus últimos años (1994, p. 16).

En el *Epílogo* Ortega intentaba describir la transición del pensamiento mitológico al nacimiento de la filosofía. Por eso en su proyecto se halla un capítulo titulado “Lógica y ontología mágicas” (*Epílogo de la filosofía* [EF], 2009, IX, p. 615). Y de 1943 a 1945, preparó numerosas notas de trabajo sobre el pensar mítico-mágico para dar así una forma definitiva y sistemática a su teoría de la mente primitiva elaborada a lo largo de toda su trayectoria intelectual. Justo en este tiempo Eliade y Ortega se encuentran de nuevo:

Diciembre [de 1943] [...] Hemos comido en casa del doctor Mariaux, en Estoril, con Ortega y Gasset. De su larga

y fructífera conversación, anoto estos planteamientos [...]. Ortega está trabajando en un libro de metafísica. Investigando los conceptos del pensamiento metafísico en Europa se ha dado de bruces con el orfismo y ahora, precisamente, está entregado a su lectura (Rohde, Burnet). Me ha pedido algunas aclaraciones y libros (Eliade, 2001a, p. 113).

Como anota Eliade, Ortega lee y toma notas de los estudios sobre la mentalidad primitiva griega y el origen de la filosofía griega. Molinuevo precisa con detalle los ejemplares manejados por Ortega “Rohde, E. *Psyche (Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance a l'immortalité)*. Payot, Paris, 1928. Edición utilizada por Ortega con anotaciones y subrayados” (1994, p. 184). “La obra de Burnet utilizada por Ortega es: *L'aurore de la philosophie grecque*, ed. francesa de Aug. Reymond, Payot, Paris, 1919” (1994, p. 199). De ahí que sea justo suponer que dicha conversación entre Eliade y Ortega de ese día discurría (aunque no exclusivamente, claro está) sobre el tema de la mente primitiva en la antigua Grecia.

Un mes después del citado encuentro con Ortega, aparece por primera vez en su diario una idea que tendría una importancia decisiva en *El mito del eterno retorno*: el terror de la historia (el eterno retorno como pensar primitivo significa, para Eliade, una forma de protegerse del terror de la historia, como luego veremos):

29 de enero de 1944[.] Me gustaría poder escribir alguna vez sobre esto tan terrible: *el terror de la historia*, el terror del hombre frente al hombre. No es verdad que el hombre tenga miedo de la naturaleza ni de los dioses; ese miedo es mínimo comparado con el pavor que ha soportado durante milenios en medio de la historia. Nuestra época es la época terrorífica por excelencia. Las futuras obras maestras de la literatura universal se crearán partiendo de esta terrorífica experiencia (Eliade, 2001a, p. 119).

Hay que señalar que en el pasaje arriba citado ya se nota una influencia del pensamiento orteguiano, puesto que, para Ortega, ese pensar primitivo del eterno retorno se debe al miedo que tenía el hombre

primitivo de la naturaleza y de los dioses.² Eliade invierte la valoración de ese pensar. Lo que para Ortega significa una deficiencia, supone para el pensador rumano una ventaja. Por eso en *El mito del eterno retorno*, Eliade combate explícitamente el historicismo de Ortega:

El “terror a la historia” es cada vez más difícil de soportar en la perspectiva de las diversas filosofías historicistas. Es que todo acontecimiento histórico encuentra ahí su sentido completo y exclusivo en su misma realización [...] y que los esfuerzos recientes de Croce, de K. Mannheim o de Ortega y Gasset sólo exorcizan parcialmente (Eliade, 2009, p. 144).

Ortega, por su parte, también reconoce en Eliade una tendencia a privilegiar el pensamiento primitivo y le llama “hombre de ciencia orfeizante”; el pensador rumano no lo rechaza:

2 de febrero de 1944 [...] Mariaux me dice que Ortega y Gasset, al hablarle de mí, reconoció que sólo un rumano podría ser un filósofo místico y hombre de ciencia a un tiempo, pues nosotros estamos cerca de Orfeo pero podemos estar mirando a Occidente. Lo formuló de esta manera: “Eliade es un hombre de ciencia orfeizante”. Yo le he contestado que me considero un caballo de Troya en el campo científico y que mi misión es la de poner alguna vez fin a la “guerra de Troya” que desde hace tanto tiempo se libra entre ciencia y filosofía. Quiero dar validez científica al sentido metafísico de la vida arcaica (Eliade, 2001a, p. 119).

² “*Edad del miedo*. Empiezo a entrever que ha habido en la evolución humana una época gobernada por el miedo, es decir, que en su desarrollo la mente llega a un punto en que el mundo que ve aparece poblado de poderes tan fuertes e irracionales que, ante la existencia, la única reacción adecuada es el miedo. Debí en tal sazón perder su ingenuidad el ser humano y hacerse ocultador, subrepticio e hipócrita, metiéndose dentro de sí mismo (época semejante a la nuestra del criticismo). El sistema intelectual que articula ese mundo temible puede denominarse ‘mágico’. En la frase ‘timor fecit deos’ hay un recuerdo de aquel imperio del miedo pero los términos en ella están invertidos. No es el temor quien hace el dios sino el dios quien provoca el temor” (Ortega y Gasset, 1994, p. 187).

Por eso, no es sorprendente que Eliade encontrara su contraparte en Ortega —sobre todo en esta época de la “segunda navegación”—, que no dejaría de afirmar que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*” (*Historia como sistema* [HS], 2006b, VI, p. 73):

Junio de 1944 [...] He encontrado la siguiente frase de Ortega: “No creo que haya imagen más adecuada de la vida que esta del naufragio” (*Ideas y creencias*, 1942, p. 90). Recuerdo que la misma imagen obsesionaba a Nae Ionescu en sus últimos años y en sus últimos cursos. Y no en el sentido de acontecimiento catastrófico sino de la condición humana en general: el hombre es, desde principio, una criatura caída; lucha para mantenerse con vida, para durar y, sobre todo, para salvarse espiritualmente. Es significativo que tanto a Nae como a Ortega les preocupe la historia y le otorguen un valor absoluto. Mi principal preocupación es precisamente la salvación de la historia, el símbolo, el mito, el ritual: los arquetipos (Eliade, 2001a, p. 127).

Y al mismo tiempo que se concentra en la elaboración de *Cosmos e historia* (este título se refiere al prototipo de *El mito del eterno retorno*),³ se entrega a la lectura de obras orteguianas:

21 de junio. Aunque en medio de “grandes acontecimientos” (la invasión de Francia), me siento muy distanciado y muy indiferente de lo que va a venir. Por el contrario, mis únicas inquietudes son, desde hace una semana, únicamente teóricas. Pienso en nuevos capítulos de *Cosmos e historia*. He dejado de escribir los *Prolegómenos*. He leído mucho a Ortega y varios trabajos recientes de filosofía (Eliade, 2001a, pp. 127-128).

En el prólogo de *El mito del eterno retorno*, Eliade dice que esta obra comenzó en 1945 y explica su intención de la siguiente forma: “Si no fuese por el temor a parecer demasiado ambiciosos, hubiésemos puesto

³ En otro diario de 1946, escrito en Francia, Eliade anota así: “Voy a desarrollar todo esto en el librito en que trabajo desde hace varias semanas, *Arquetipo y repetición* (en rumano lo titulé al principio *Cosmos e historia*)” (Eliade, 2001b, p. 36).

a este libro como segundo subtítulo el siguiente: *Introducción a una filosofía de la Historia*. Pues tal es, en definitiva, el sentido del presente ensayo” (Eliade, 2009, p. 9). De hecho, el objetivo de *El mito del eterno retorno* es este: afirmar la *cosmovisión* del hombre arcaico, presocrático, consistente en “repetición del arquetipo”, para negar —o por lo menos relativizar— la perspectiva historicista del hombre moderno. Cuando aparece, por primera vez, la idea principal de esta obra con claridad en su *Diario*, Eliade escribe así:

4 de enero [de 1945]. (*Copiado de las páginas escritas anoche*) [...] Pero yo observo que Abraham y Job tenían a sus espaldas una amplia prehistoria, que el hombre conseguía la “repetición” por toda una serie de ritos (cf. *Cosmos e historia*, del que tendría que ocuparme), que, por tanto, esa “repetición”, la abolición de la historia, la suspensión y abolición del “tiempo” han sido posibles no sólo a unos cuantos elegidos y puestos a prueba por Dios sino a toda la humanidad arcaica. Mi misión en la cultura del siglo XX es descubrir y resucitar el mundo presocrático (Eliade, 2001a, pp. 170-171).

Durante 1944, Ortega y Eliade tuvieron varias conversaciones.⁴ Tanto uno como el otro estaban enfrascados en su obra, cuyo tema central sería la mente primitiva: Ortega en el proyecto del *Epílogo*, Eliade en *Cosmos e historia* (que se convertiría luego en *El mito del eterno retorno*). Durante esta época Eliade leyó intensamente las obras de Ortega, incluida supuestamente *La rebelión de las masas*, que contiene el pasaje que expresa la idea de “repetición y arquetipo” como modo de pensar de los antiguos que ha tenido influencia tanto en Mann como en Kerényi. También cabría suponer que Eliade haya leído otras obras orteguianas donde expresa el filósofo español su teoría sobre la mente primitiva, como *Meditaciones del Quijote* o *El tema de nuestro tiempo*. Y, como enseguida veremos, la teoría sobre el pensar mágico de ambos filósofos presenta fuertes similitudes. Tanto Ortega como Eliade caracterizan la concepción temporal del

⁴ Es seguro que Ortega y Eliade tuvieron más conversaciones de las que este último había anotado en su *Diario portugués*, incluso antes de 1944, puesto que en el diario de 1962 escribe lo siguiente: “1962, 1 de enero. Recuerdo mis encuentros y conversaciones con Ortega y Gasset en Portugal, en 1942-1943. Lamento no haberlas anotado” (Eliade, 2001b, p. 254).

hombre arcaico como la de “repetición del mito”, y la del hombre moderno como la conciencia histórica. La diferencia fundamental entre los dos consiste *no* en el modelo teórico, sino en la valoración de las dos diferentes concepciones temporales. Ortega considera la concepción temporal del hombre arcaico como “un cronismo incompleto, manco del ala futurista y con hipertrofia de antaños”. Y afirma radicalmente la historicidad de la vida humana. En cambio, para Eliade esa concepción historicista de la vida humana supone una *obsesión moderna* insoportable para la mayoría de la gente; por eso quiere relativizarla mostrando que hay otra forma de concebir el tiempo; afirma que la concepción arcaica del tiempo es una manera eficaz de resistirse al “terror de la historia”. Puesto que, para Eliade, la mayor miseria moderna es que el hombre moderno no tenga remedio para soportar las desgracias históricas y que por eso caiga en el relativismo y el nihilismo historicistas. Pero no vamos a poner en tela de juicio sus valoraciones sobre el sentido histórico del hombre moderno y la mente primitiva, dado que ése no es el propósito de nuestro estudio. Tampoco estoy planteando el llamado problema de *copyright* filosófico, que nos parece de menor importancia. El 31 de mayo de 1949, Eliade envía la primera edición de *El mito del eterno retorno* a Ortega con la siguiente dedicatoria: “À monsieur / José Ortega y Gasset / dialogue et hommage / Mircea Eliade” (ORT. 29-ELI)⁵ Lo que sugiero aquí es que la teoría sobre la mente primitiva de ambos se elaboró, como señala la dedicatoria de Eliade, a partir del mutuo “diálogo” entre los dos grandes pensadores.

3. El pensamiento primitivo en Grecia

Mientras a Eliade interesa el pensamiento primitivo en general, Ortega aborda el problema con una perspectiva muy diferente. El filósofo español trata el tema de la mente primitiva principalmente en su proyecto de *Origen y epílogo de la filosofía*, y esto significa, como señalan Molinuevo y Roberto Eduardo Aras, enmarcarlo en su “esquema de la crisis” en relación con el origen de la filosofía: “El origen de la filosofía se inscribe para Ortega en su conocido ‘esquema de la crisis’, que permite

⁵ Dedicatoria de Eliade a Ortega en el ejemplar de *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, conservado en la Biblioteca personal de Ortega ubicada en la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón. Signatura: ORT. 29-ELI

trazar un arco entre el ayer y el hoy: la filosofía habría empezado con la crisis de la fe en el mito” (Molinuevo, 1994, pp. 29-30).⁶ Como consecuencia, a Ortega le interesa principalmente el pensar mítico o la mente primitiva en la antigua Grecia como el fondo del que sale la filosofía. Sin embargo, este interés orteguiano por el “primitivismo griego” no aparece de repente en esta época, sino que es algo constante a lo largo de su trayectoria intelectual. Por ejemplo, en “Oknos el soguero” ya señalaba que el “primitivismo” prefilosófico en Grecia y Roma era uno de los temas más importantes de la historiología:

Hacía falta, en suma, ver tras Pericles y César el hombre salvaje del Ática y del Lacio. De esta manera, la antigüedad agrega a su época “moderna” su época originaria, su primitivismo. A mi juicio, la faena más fecunda que hoy tiene ante sí la historia en general y la historia “antigua” en particular, es la reconstrucción de la vida primitiva. Ese nuevo jalón, ese plano último de la perspectiva, dará al paisaje histórico una profundidad, un bulto, una evidencia incalculable (“Oknos el soguero”, 2005d, IV, p. 189).

En realidad, como señalan varios investigadores, el tema se remonta hasta el inicio de su pensamiento, *Meditaciones del Quijote*, puesto que allí es donde Ortega trató, por primera vez, el problema de la creencia mítica en Grecia.⁷ Molinuevo indica lo siguiente respecto al proyecto de *Origen y epílogo de la filosofía*:

[...] se pone en estrecha relación al mito con la religión y la poesía, pensando, sobre todo, en el origen de la filosofía griega. Pero a la vez contraponiendo mito y filosofía, pues esos tres “modos de pensar” [mito, religión y poesía] configuran en ese momento el

⁶ Aras también señala la importancia del pensamiento mítico como “subsuelo de la filosofía”: “Ese subsuelo de la filosofía, que es la creencia mítica y sobre la cual el saber racional se constituye en antagonista, es desalojado por una potencia animadora de orden diverso pero cuya presencia en la conciencia se mantienen y consolida como una fe” (Aras, 2008, p. 346).

⁷ Cfr. Marías (2010, pp. 193 y 202) y Aras (2008, pp. 115-146).

conjunto de “creencias” del hombre antiguo, que van a hacer crisis precisamente con la filosofía (1994, p. 25).

De ahí la necesidad de volver a su primer libro, donde Ortega esbozó su primera concepción sobre la estructura de la realidad en la antigua Grecia. Volver al origen de la filosofía significó, para Ortega, también volver a su propio origen.⁸ De hecho, la teoría que intenta sistematizar Ortega en sus *Notas de trabajo* para el *Epílogo* muestra una sorprendente coherencia con su primer libro. Con todo esto, intentaremos recuperar algunos aspectos importantes de la teoría orteguiana del pensamiento mítico-primitivo, tratadas aquí y allí, desde *Meditaciones del Quijote* hasta el proyecto de *Origen y epílogo de la filosofía* (ya que, al fin y al cabo, Ortega no dejó un libro sistemático sobre el tema). Puesto que nuestro objetivo es examinar el posible diálogo en torno a la teoría de la mente primitiva entre Ortega y Eliade, nos limitaremos solamente a analizar los aspectos comunes entre ambos pensadores.⁹ Con estas salvedades entraremos en el análisis del contenido teórico.

4.El bi-mundo mágico

Tanto para Ortega como para Eliade, lo más peculiar del pensamiento mítico es la *estructura dual* de su mundo. Es decir, para el hombre primitivo, el mundo se divide en dos mitades totalmente diferentes: el “absoluto pasado” mítico y el “presente decaído”. El “absoluto pasado” es un mundo mítico y “originario”, donde se crearon originariamente las regularidades del mundo presente, las cosas y el hombre. Es una idea central en el proyecto orteguiano del *Epílogo*:

⁸ “El arco de la fecha se revela un arco temático: Ortega ha establecido una secuencialidad, no necesariamente cronológica, que va desde el pensar mágico o primigenio hasta el suyo, intuitivo y vital, pasando por el mítico y lógico. No es extraño que ese arco se vuelva con frecuencia círculo y los orígenes se confunden. Es decir, que el pensamiento del origen signifique también el retorno a los orígenes de su propio pensamiento y a su formulación en *Meditaciones del Quijote*” (Molinuevo, 1994, p. 24).

⁹ Uno de los asuntos importantes que no podemos tratar en el presente estudio es el problema del pensar “con-fuso” de los primitivos (es decir, su facilidad sintética y su dificultad analítica), cuya teoría elabora Ortega en un diálogo no con Eliade, sino con Ernst Cassirer y su obra *Sprache und Mythos*. Cfr. Ortega y Gasset (1994, pp. 154-156).

Bi-mundo mágico[.] Es de cierta fecundidad precisar los caracteres e implicaciones de la dualidad de mundos en el hombre primitivo. 1. [...] esos dos mundos no son coexistentes, sino que hay un “mundo de orígenes” y “mundo originado” que es en el que vive. Aquél es anterior en un absoluto antes y dejó de ser. Su papel y misión consisten precisamente en “haber sido una vez” para crear lo que ahora hay (Ortega y Gasset, 1994, p. 121).

El “mundo originario” pertenece a un “absoluto antes”, al “comienzo del tiempo”. Por tanto, es un mundo aparte, que no pertenece cronológicamente al mundo presente: “En algunos pueblos se lo llaman ‘el tiempo antes del tiempo’ para expresar su trascendencia a la cronología humana cuyo tiempo es siempre presente porque no presumen cambio alguno radical. Los hotentotes le llaman ‘la espalda del tiempo’” (Ortega y Gasset, 1994, p. 211). Y, según Ortega, todos los ritos y ceremonias primitivos son reproducción de esta “época mítica originaria”: “La época originaria existe en la forma mental que es el mito. Éste es una narración que a veces toma la expresión plástica o ‘dramática’ de una ‘representación’ o ceremonia, la cual ‘repite’ o ‘reproduce’ el acontecimiento originario” (1994, p. 123). Sin embargo, esta idea orteguiana del “mundo mítico” como “absoluto pasado” y “época originaria” no aparece de repente en el proyecto del *Epílogo*, sino que ya en *Meditaciones del Quijote* Ortega trataba el mundo mítico como un pasado inconexo que contiene en sí cosas esenciales y ejemplares. Recordemos que allí, como señala Marías, Ortega trataba el problema de “lo real” para Homero y sus contemporáneos (por tanto, prefilosóficos), a partir de un análisis de la épica (*Iliada*).¹⁰ Y la épica no es otra cosa que una narración de avatares de los héroes en un “mundo mítico”. Ortega lo caracterizaba de la siguiente forma: “El tema de la épica es el pasado como tal pasado: háblasenos en ella de un mundo que fue y concluyó, de una edad mítica cuya antigüedad no es del mismo modo un pretérito que lo es cualquier tiempo histórico remoto” (*Meditaciones del Quijote*

¹⁰ “Es decir, se trata de lo que para el griego es la *realidad*; esta es la vida e interpretada en forma mítica, y por esa razón el repertorio de los mitos es la ‘materia’ — como cuando se habla de la ‘materia de Bretaña’ — del arte griego” (Marías, 2010, p. 193).

[MQ], 2004b, I, p. 799). Precisamente esta inconexión del pasado mítico es lo que más resalta Ortega en su análisis de la épica homérica: “Por muchos ayer reales que interpolemos, el orbe habitado por los Aquiles y los Agamemnon no tiene comunicación con nuestra existencia y no podemos llegar a ellos paso a paso, desandando el camino hacia atrás que el tiempo abrió hacia adelante. El pasado épico no es *nuestro* pasado” (MQ, I, p. 799). También recalca que el mundo mítico contenía solo y exclusivamente las “cosas esenciales y ejemplares”. Por eso, comparado con ese mundo mítico, el “presente” reviste el carácter de ser decaído y aquél funciona como “religión y física” (MQ, I, p. 801) que enseñan comportamientos ejemplares y esencias de las cosas:

Y este universo cerrado del mito épico está compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares que fueron realidad cuando este mundo nuestro no había comenzado aún a existir. Del orbe épico al que nos rodea no había comunicación, compuerta ni resquicio. Toda esta vida nuestra con su hoy y con su ayer pertenece a una segunda etapa de la vida cósmica. Formamos parte de una realidad sucedánea y decaída; los hombres que nos rodean no lo son en el mismo sentido que Ulises y Héctor (MQ, I, p. 801).

En una de las *Notas de trabajo* del *Epílogo*, Ortega intenta sistematizar las características de este mundo mítico. Puesto que esta “nota” contiene lo esencial de la teoría orteguiana sobre la mente mítica, prefiero citarla, aunque es larga, casi entera:

Ese “mundo” mítico tiene estos sentidos: 1. *Funda* la realidad actual dándole un origen, mostrando su originación. [...] 2. Sistematiza la figura de la realidad actual. 3. *Funda*, a la vez, el repertorio de conductas eficaces humanas para afrontar aquella realidad primaria de su vida. *Funda*, pues, a la vez, la realidad y la cultura. 4. Esas conductas suelen ser las que los entes originarios usaron para crear las realidades y obviar las dificultades. De modo que la época originaria no es sólo, una “explicación” que descubre un origen el cual queda allá en el “tiempo antes del tiempo” sino que es a la vez una técnica cosmogónica que perdura en cierto

modo. 5. La realidad actual sin mito es pura facticidad que no parece posible, esto es, que no se “explica” o fundamenta a sí misma. [...] 6. Por lo mismo, vista desde el hombre tiene carácter de ejemplaridad. La cultura o el vivir *conforme* (en forma) será “imitación” o repetición de la realidad primitiva. De esta quedan sobre todo las técnicas ceremoniales mágicas que son lo único propiamente salvado de aquella época. Lo “maravilloso” en este mundo no-maravilloso y, por eso, serán el centro de la vida para el primitivo. La vida actual pervive y se sostienen por la renovación de las conductas “originarias-originantes” (1994, pp. 123-124).

Fijémonos sobre todo en el sexto aspecto del “mundo mítico”. Según Ortega, el “vivir *conforme* (en forma) será ‘imitación’ o repetición de la realidad primitiva [mítica]”. Y como ya hemos señalado, esta idea de la vida como repetición e imitación del “absoluto pasado” ya aparecía en *La rebelión de las masas* con las imágenes “inmejorables” (según las palabras de Kerényi) de *Lagartijo* y la escafandra. Pero, en realidad, antes que en ese libro más popular de Ortega, ya lo examinaba en un apartado de *El tema de nuestro tiempo*. Es decir, allí sostenía que para los “indígenas australianos” (uno de los pueblos más primitivos según Ortega), pensar no significaba otra cosa que recordar el “mito”, relacionar una cosa del mundo presente con el “tiempo antes del tiempo”:

Uno de los pueblos más primitivos que existen es el de los indígenas australianos. Si investigamos su actividad intelectual, nos encontramos con lo siguiente: ante un problema cualquiera, un fenómeno de la naturaleza, por ejemplo, el australiano no busca una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia. Para él, explicarse un hecho, verbigracia, la existencia de tres rocas en pie sobre la llanura, es recordar una narración mitológica que ha oído desde su infancia, según la cual en la “antigüedad”, o, como ellos dicen, en la *alcheringa*, tres hombres que eran kanguros se convirtieron en aquella piedra (*El tema de nuestro tiempo* [TN], 2005a, III, p. 622).

El ejemplo de la *alcheringa* aparecerá varias veces en las obras orteguianas, como veremos más adelante. Ya en este libro Ortega sustentaba que para el “grecorromano” primitivo una cosa o un acto adquirirían significado sólo cuando éstos se remitían a un “sagrado pretérito”.¹¹ Y huelga señalar que precisamente esta concepción del modo de pensar primitivo como “repetición e imitación” de los arquetipos míticos es la idea vertebral del libro de Eliade. Para el pensador rumano, al igual que para Ortega, ese mundo mítico existe en el “tiempo antes del tiempo”. Para el hombre primitivo un comportamiento adquiere significado sólo cuando imita y repite lo que hicieron los dioses y héroes en ese mundo mítico; los acontecimientos del mundo presente se explican mediante lo que aconteció en el “origen”. Y la pertenencia del mundo mítico al “comienzo del tiempo” es uno de los aspectos más importantes de la mente primitiva para Eliade:

[...] los negros amazulés hacen lo mismo, porque Unkulunkulu (héroe civilizador) decretó *in illo tempore*: “Los hombres deben estar circuncisos para no ser semejantes a los niños”. La ceremonia Hako de los indios paunis fue revelado a los sacerdotes por Tirawa, el Dios supremo, al principio de los tiempos. [...] Es inútil multiplicar los ejemplos: se considera que los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizados o antepasados míticos. Dicho sea de paso, entre los “primitivos” no sólo los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite exactamente una acción llevada al cabo en el comienzo

¹¹ “Pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, repetir en sí mismos un inveterado repertorio de actitudes. [...] Éste es el estado de espíritu tradicionalista que ha actuado en nuestra Edad Media y dirigió la historia griega hasta el siglo VII, la romana hasta el tercero antes de Jesucristo. El contenido de estas épocas es, naturalmente, mucho más rico, complejo y delicado que el alma salvaje; pero el tipo del mecanismo psíquico, su modo de funcionar es el mismo. Siempre el individuo se adapta en sus reacciones a un repertorio colectivo que es recibido por trasmisión desde un sagrado pretérito. El hombre medieval, para decidir un acto, se orienta en lo que hicieron los ‘padres’” (TN, III, p. 623).

de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado (Eliade, 2009, pp. 29-30).

Desde un punto de vista teórico, la principal originalidad de Eliade consiste en añadir la *espacialidad* al análisis del “mundo mítico”; agrega que el mundo mítico se sitúa “más allá” del mundo profano, no sólo temporalmente sino también *espacialmente*, en el “centro del mundo” (Ortega dice que el mundo mítico está *detrás* del sensible),¹² en un “espacio sagrado”; y ese mundo originario se epifaniza en el “mundo profano” por la *repetición* e *imitación*.¹³ Eliade también concedería una valoración positiva a esa perspectiva primitiva, sosteniendo que el eterno retorno es una forma eficaz de soportar el “terror de la historia” (sin embargo, como ya hemos señalado, la divergencia es más valorativa que teórica). Dadas estas semejanzas teóricas (también veremos otras más adelante) y la relación personal de Eliade con Ortega, sería más plausible suponer que la idea eliadiana de “arquetipo” e “imitación” no proviene ni de Mann ni de Kerényi, sino de Ortega.

5. La ausencia del yo

Otro aspecto importante de la teoría sobre el pensamiento mítico en Ortega y Eliade es una consecuencia que directamente se deriva del primero: la ausencia del yo o de la individualidad en el hombre primitivo. Como ya hemos indicado, Ortega sostenía que para el

¹² “Este pensar [mítico] pensaba que el río fluyente es una realidad, pero una realidad que tiene dentro de sí o tras de sí otra realidad, un poder latente, una voluntad personal, un dios. El mito es esta duplicación del mundo en dos mundos: el de las cosas y el de los dioses. Los dioses apostados tras de las cosas las traen y las llevan. El rayo es manejado por un dios —como la cimatarra por un brazo” (“La ‘Idea’ de Platón”, 2007, VII, p. 224).

¹³ “Por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en el que se produjo la fundación del mundo. Así quedan aseguradas la *realidad* y la *duración* de una construcción, no sólo por la transformación del espacio profano en un espacio trascendente (‘el centro’), sino también por la transformación del tiempo concreto en tiempo mítico. Un ritual cualquiera, como ya tendremos ocasión de ver, se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un ‘tiempo sagrado’, ‘en aquel tiempo’ (*in illo tempore, ab origine*), es decir, cuando el ritual fue llevado a cabo por vez primera por un dios, un antepasado o un héroe” (Eliade, 2009, p. 29).

grecorromano primitivo, “pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, *repetir en sí mismos un inveterado repertorio de actitudes*” (TN, III, p. 623). Paralelamente, para los indígenas australianos, pensar no significaba buscar “una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia”, sino “recordar una narración mitológica que ha oído desde su infancia”. Y la fuerza de la prueba consistía precisamente en recordar y reproducir lo que él mismo no ha pensado, o sea, lo que habían pensado los demás:

[...] el australiano cree en la explicación mitológica precisamente porque no la ha inventado él, precisamente porque no tiene buen sentido racional. La reacción de su intelecto ante los casos de la vida no consiste en aprontar un pensamiento espontáneo y propio, sino en reiterar una fórmula preexistente, recibida (TN, III, p. 623).

Lo mismo ocurre en todas las dimensiones de la vida. Para el primitivo, “el vivir *conforme* (en forma) será ‘imitación’ o repetición de la realidad primitiva”. Y esto implica que el hombre primitivo se siente realizado, se siente ser él mismo, precisamente cuando *hace lo que ya hicieron los otros*, cuando *él es otro que él*. Ser individuo, ser él mismo, es algo deficiente y terrible para él:

Ahora bien; el australiano no siente eso que nosotros llamamos individualidad, y si la siente, es en la forma y medida que un niño cuando se queda solo, abandonado del grupo familiar. Únicamente como soledad, como desgajamiento, percibe el primitivo su persona singular. Lo individual y cuanto en lo individual se funda le produce terror y es sinónimo para él de debilidad e insuficiencia. Lo firme y lo seguro se halla en la colectividad, cuya existencia es anterior a cada individuo, que éste halla ya hecha cuando despierta a la vida. Como ello aconteció igualmente a los viejos de la tribu, la colectividad aparece como algo de origen inmemorial. Ella es la que piensa por cada uno, con su tesoro de mitos y leyendas transmitido por tradición; ella, la que crea las maneras jurídicas, sociales, los ritos, las danzas, los gestos (TN, III, p. 622).

En la época moderna se cree que nada es más fácil que ser sí mismo, que ser individuo, a pesar de que, en realidad, es todo lo contrario: “comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo y sólo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el ‘nosotros’ y luego el ‘yo’” (TN, III, p. 624). Ahora se comprende mejor el verdadero significado de que “el grecorromano padece sorprendente ceguera para el futuro”. Porque, para Ortega, la “vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo” (¿Qué es filosofía?, 2008, VIII, p. 371), y no tener futuro es lo mismo que no tener el yo. La vida es, según Ortega, siempre un *hacer*, pero en vista del futuro.¹⁴ La vida como *hacer* es siempre realizar un futuro deseable. Y el hombre es él mismo en la medida en que su acto presente emana de su “proyecto vital”, que es el auténtico yo que debe realizarse en el futuro. El hombre es novelista y protagonista de su propia vida. Sin embargo, el primitivo: “[...] no hace nada por sí y aparte del grupo social. No es protagonista de sus propios actos; su personalidad no es suya y distinta de las demás, sino que en cada hombre se repite una misma alma con iguales pensamientos, recuerdos, deseos y emociones. [...] Las únicas diferencias importantes son las de estado, rango, oficio o clase” (TN, III, p. 624).

Eliade por su parte también indica este aspecto paradójico de la mente primitiva:

[...] un objeto o un acto no es real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así la *realidad* se adquiere exclusivamente por la *repetición* o *participación*; todo lo que no tiene modelo ejemplar está “desprovisto de sentido”, es decir, carece de realidad. Los hombres tendrían, pues, la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos. Esta tendencia puede

¹⁴ “Quiérase o no, la vida humana es constante ocupación con algo futuro. Desde el instante actual nos ocupamos del que sobreviene. Por eso vivir es siempre, siempre, sin pausa ni descanso, hacer. ¿Por qué no se ha reparado en que *hacer*, todo *hacer*, significa realizar un futuro? Inclusive cuando nos entregamos a recordar. *Hacemos* memoria en este segundo para lograr algo en el inmediato, aunque no sea más que el placer de revivir el pasado. Este modesto placer solitario se nos presentó hace un momento como un futuro deseable; por eso lo *hacemos*. Conste, pues: nada tiene sentido para el hombre sino en función del porvenir” (RM, IV, p. 486).

parecer paradójica, en el sentido de que el hombre de las culturas tradicionales no se reconoce real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con *imitar y repetir* los actos de *otro* (2009, p. 41).

El pensador rumano indica que el pescador de Nueva Guinea se considera Kivavia cuando va a capturar peces. No implora el favor y la ayuda de ese héroe mítico, sino que se identifica con él, es él mismo, porque él se viste y se comporta como ese héroe (cfr. Eliade, 2009, p. 40). En cambio, “todo lo que no tiene modelo ejemplar” “carece de realidad”. Ortega señala que los melanesios, al principio, no admitieron la existencia de un vehículo que pudiera volar (avión), pero finalmente condescendieron a aceptarlo “con tal que hubiese existido ‘antes’ y no ahora” (Ortega y Gasset, 1994, p. 121).¹⁵ Es decir, lo admitieron con tal de que hubiera un modelo antiguo. Sin embargo, este hecho aparentemente paradójico no quita el valor metafísico a la postura historicista de Ortega:

[...] el ser humano tiene irremediamente una constitución futurista; es decir, vive ante todo en el futuro y del futuro. No obstante, he contrapuesto el hombre antiguo al europeo, diciendo que aquél es relativamente cerrado al futuro, y éste relativamente abierto. Hay, pues, aparente contradicción entre una y otra tesis. Surge esa apariencia cuando se olvida que el hombre es un ente de dos pisos: por un lado es lo que es; por otro tiene ideas sobre sí mismo que coinciden más o menos con su auténtica realidad. Evidentemente, nuestras ideas, preferencias, deseos, no pueden anular nuestro verdadero ser, pero sí complicarlo y modularlo. El antiguo y el europeo están igualmente preocupados del porvenir; pero aquél somete el futuro al régimen del pasado, en tanto que nosotros dejamos mayor autonomía al porvenir, a lo nuevo como tal. Este antagonismo, no en el ser, sino en el preferir, justifica

¹⁵ Ortega toma este ejemplo de una obra de Malinowski. Molinuevo precisa la referencia: “Ortega ha subrayado repetidamente este tema de las ‘leyes’ en la obra de Malinowski *Moeurs et coutumes des mélanésiens*. Payot, Paris, 1933” (Molinuevo, 1994, p. 121).

que califiquemos al europeo de futurista y al antiguo de arcaizante (*RM*, IV, p. 486).

“El hombre es un ente de dos pisos”; por un lado, tiene su ser verdadero, metafísico, que es la vida como futurición; por otro, tiene una interpretación de ese ser metafísico, “la interpretación radical del hombre” que es él mismo. Aquí no sería un lugar conveniente para discutir si esta suposición metafísica es legítima o no desde la postura perspectivista de Ortega. Lo que queda claro es que Ortega toma una postura a favor del hombre histórico y no del primitivo. Y este aspecto cobraría un significado muy importante en el proyecto orteguiano de *Origen y epílogo de la filosofía*, dado que en él Ortega resalta el hecho de que Heráclito hablara desde su “intransferible yo”.¹⁶ Para Ortega, es una de las pruebas estilísticas de que Heráclito ya se había desprendido definitivamente de la creencia mítica y que se instaló en un nuevo modo de pensar. En el presente estudio no podemos profundizar en este aspecto; aquí sólo señalamos que, tanto para Ortega como Eliade, la ausencia del yo en el hombre primitivo es una consecuencia natural de su vida como “repetición e imitación” de los modelos míticos.

6. Escapismo y justificación de la desgracia histórica

Ya hemos visto que el “universo cerrado del mito épico está compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares”. Es decir, el bi-mundo primitivo se dividía entre una *archeringa* ideal y el presente decaído. En aquélla, cualquier objeto es idealmente perfecto: la flor es idealmente flor, los héroes luchan como “leones hambrientos”; sus cuerpos se tiñen de sangre como “una mujer meonia tiñe en púrpura el marfil”; los ojos que arden en ira son “relumbrante fuego”: “el sol es para él una mano de padre que palpa en la noche las mejillas de un hijo; su cuerpo ha aprendido la torsión del heliotropo y aspira a coincidir con la amplia caricia que pasa. Sus labios se estremecen un poco, como las cuerdas de un instrumento que alguien templá” (*MQ*, I, p. 802).

¹⁶ “Heráclito habla desde su propia e intransferible persona. Sus sentencias, que han quebrado tantas cabezas, que parecen tan ilustremente ‘enigmáticas’, salen fulgurando como rayos de un yo tremendo e individualísimo, de este concreto incanjeable hombre que es Heráclito” (“Fragmentos de *Origen de la filosofía*” [FOF], 2006a, VI, p. 852).

En cambio, el mundo actual significa una deficiencia cósmica, una miseria. Lo que se desea no se consigue; las cosas necesarias siempre faltan; la vida es precaria y rodeada de enemigos y enfermedades. La primera experiencia radical de la vida es esta limitación cósmica: “A poco que vivimos hemos palpado ya los confines de nuestra prisión” (MQ, I, p. 807). De ahí, la atracción irresistible que supone ese mundo compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares:

Esta literatura de imaginación prolongará sobre la humanidad hasta el fin de los tiempos el influjo bienhechor de la épica, que fue su madre. Ella duplicará el universo, ella nos traerá a menudo nuevas de un orbe deleitable, donde, si no continúan habitando los dioses de Homero, gobiernan sus legítimos sucesores. Los dioses significan una dinastía, bajo la cual lo imposible es posible. Donde ellos reinan, lo normal no existe; emana de su trono omnímodo desorden (MQ, I, p. 805).

Ese “orbe deleitable” es tan atractivo que “en efecto, razas débiles pueden convertir en un vicio esta fuerte droga de la imaginación, que nos permite escapar al peso grave de la existencia” (MQ, I, p. 807). El mundo mítico tiene sus raíces en la experiencia de la limitación vital, y se genera como un medio para escapar del mundo actual. Por tanto, ese “ultra-mundo” está constituido con una “causalidad tipo-deseo” (Ortega y Gasset, 1994, p. 123):

6. En el ante-mundo las cosas fueron como debían ser. Son el pleno ser. En el mundo [actual] tiene todo un ser deficiente, deficiente porque no siguió en él el Ante-Mundo. [...] 7. En el Ante-Mundo el poder coincide con el desear. En el mundo [actual] la esfera del deseo es mucho mayor que la del poder —y es, por tanto, un choque constante y doloroso contra lo que rodea al Hombre. Este desnivel constitutivo entre desear y poder da a la realidad que el Hombre vive y a él mismo un carácter de existir o ser decaído, degenerado —como en Hesíodo (Ortega y Gasset, 1994, p. 122).

El mundo épico-mítico nace a partir del “choque constante y doloroso contra lo que rodea al Hombre”, como un refugio donde “el poder coincide con el desear”. Eliade también explica la génesis del mito

con esta “normalidad del sufrimiento” (2009, p. 94) en el mundo actual. Pero, como siempre, entre los dos pensadores hay una diferencia radical respecto de cómo valorar el pensamiento primitivo. Para Eliade, el mito también supone un remedio para soportar el “terror de la historia” —es decir, “las calamidades, la mala suerte y los padecimientos [irreversibles] que tocaban a cada individuo y a cada colectividad” (Eliade, 2009, p. 94)—; no obstante, mientras que Ortega lo considera como un “escapismo” (también lo expresa como “magia del ‘*debe ser*’” o “utopismo”), para el pensador rumano, es una “justificación” del sufrimiento. Según Eliade, el mito cumplía el papel de *justificar* la “normalidad del sufrimiento”, dándole un “sentido”, un valor trascendental; los hebreos interpretaban los acontecimientos desastrosos (las derrotas militares y las humillaciones políticas) por medio del mito “que implicaba, evidentemente, la victoria provisional del dragón, pero sobre todo su muerte final a manos de un Rey-Mesías” (Eliade, 2009, p. 45):

Sabemos cómo pudo la humanidad soportar en el pasado los sufrimientos históricos: eran considerados como un castigo de Dios, el síndrome del ocaso de la “Edad”, etc. Y sólo fueron aceptados precisamente porque tenían un sentido metahistórico, porque para la gran mayoría de la humanidad, que aún permanecía en la perspectiva tradicional, la historia no tenía y *no podía tener* ningún valor en sí. Cada héroe repetía el gesto arquetípico, cada nueva injusticia social era identificada con los sufrimientos del Salvador (o, en el mundo precristiano, con la pasión de un Mensajero divino o dios de la vegetación, etc.), cada nueva matanza repetía el fin glorioso de los mártires, etc. No hemos de decidir si tales motivos eran o no pueriles, o si semejante rechazo de la historia resultaba siempre eficaz (Eliade, 2009, p. 145).

Eliade dice que “No hemos de decidir si tales motivos eran o no pueriles”, pero por lo menos Ortega no dudaría en considerar tal actitud como “pueril”, ya que la “causalidad tipo-deseo”, la “magia del *debe ser*” o el “utopismo” consiste en imponer una relación causal (construida exclusivamente con su deseo, *desiderátum*) a la realidad. Y tal actitud es lo más característico de la puerilidad para Ortega:

En vez de analizar previamente lo que es, las condiciones ineludibles de cada realidad, se procede desde luego a dictaminar sobre cómo *deben ser* las cosas. [...] Basta para ello que supongamos imaginariamente realizados nuestros deseos o que, abandonando el intelecto a su puro movimiento dialéctico, construyamos *more geometrico* un cuerpo social exento de cuanto nos parece vicio y dotado de perfecciones formales análogas a las que tienen un polígono o un dodecaedro. Pero esta suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad (*España invertebrada*, 2005b, III, p. 486).

Para Ortega, esta “causalidad tipo-deseo” es precisamente lo contrario del pensar filosófico-crítico. Tanto los primitivos como los antiguos y los “modernos” construyen un mundo irreal “donde el poder coincide con el desear”; luego proceden a imponer su esquema vacío a la realidad actual. Una vez construido un “milagroso Alejandro”, todos los conquistadores serán considerados como un *nuevo Alejandro*:

[...] ya los antiguos biógrafos de César se cierran a la comprensión de esta enorme figura suponiendo que trata de imitar a Alejandro. La ecuación se imponía: si Alejandro no podía dormir pensando en los laureles de Milcíades, César tenía por fuerza que sufrir insomnio por los de Alejandro. Y así sucesivamente. Siempre el paso atrás y el pie de hogaño en huella de antaño (*RM*, IV, p. 478).

Se trata de una actitud mental bastante cómoda y primitiva:

La forma originaria de pensar el ser, la realidad [...] es pensarlo como lo deseado. La fantasía, movida por el deseo, suscita una realidad imaginaria que el deseo, una vez producida, aprueba. Esta aprobación, esta categorización de aquello imaginado como *debiendo ser*, como “bueno”, da a lo imaginado un rango que le hace trascender de todo lo demás percibido e imaginado. De ahí que el mundo originario, del que el presente procede, la Alcheringa esté constituido porque en él acontece lo que deseamos tal y como lo deseamos. Ese

mundo está organizado por la causalidad tipo-deseo (la “varita de virtudes”) (Ortega y Gasset, 1994, pp. 122-123).

En la mente primitiva no hay ninguna instancia superior que entre en liza con este mundo “organizado por la causalidad tipo-deseo”. El pensar crítico todavía no aparece. “La magia no es sino la concreción de este modo de pensar” (Ortega y Gasset, 1994, p. 123). Cuando pasa alguna ventura o desgracia, el primitivo no se pondrá a analizar su causa, es decir, la realidad concreta, sino que simplemente se entregará a algún modelo explicativo mitológico; *le basta que haya una causa imaginada a su antojo*. “El labriego chino creía, hasta hace poco, que el bienestar de su vida dependía de las virtudes privadas que tuviese a bien poseer el emperador. Por tanto, su vida era constantemente referida a esta instancia suprema de que dependía” (RM, IV, p. 411). (Recuérdese que en China, la voluntad del emperador se identificaba con la del “cielo” y, por tanto, del “mundo originario”). El propio Eliade aporta numerosos ejemplos de esta causalidad tipo-deseo:

El primitivo que ve su campo devorado por la sequía, su ganado diezmado por la enfermedad, su hijo enfermo, que se siente él también con fiebre, o que comprueba que es un cazador demasiado a menudo sin suerte, etc., sabe que todas esas circunstancias no incumben al *azar*, sino a ciertas influencias mágicas o demoníacas [...]; cada momento del tratamiento mágico-religioso del “sufrimiento” ilustra con limpidez el sentido de este último: proviene de la acción mágica de un enemigo, de una infracción a un tabú, del paso por una zona nefasta, de la cólera de un dios o —cuando las demás hipótesis resultan inoperantes— de la voluntad o del enojo del Ser Supremo (Eliade, 2009, pp. 96-97).

Por tanto, el mundo mítico existe, en primer lugar, para satisfacer los “deseos” del primitivo, sea para escapar del mundo presente o para justificar la miseria de su vida (y, en última instancia, no importa el *contenido* de esa justificación o causa mágica, pero sí que *haya una causa por la cual su sufrimiento cobre algún sentido*). En los mitos hay tantos elementos para escapar del mundo actual como para justificar el sufrimiento. Hay mitologías dionisiacas que sólo sirven para escapar

de la vida cotidiana mediante ritos orgiásticos, placeres sexuales, danza mimética y embriaguez alcohólica; también existe el sufrimiento ejemplar paradigmático de Job que servirá de justificación y consuelo para las desgracias personales. Son las dos caras de una misma moneda. El mundo mítico hunde sus raíces en la miseria del mundo actual, en la vida como prisión y limitación.

7. Falta del sentido histórico

En “Fragmentos de *Origen de la filosofía*” Ortega señala que, en la Grecia prefilosófica, el mito y la poesía homérica, unida indisolublemente a aquél, constituía el sistema de creencia en la mente mítica (cfr. *FOF*, VI, p. 857). Y en este punto —la concepción de la épica homérica unida al mito—, como señala Marías,¹⁷ Ortega se mantiene muy fiel a su primera obra. Es decir, en *Meditaciones del Quijote* Ortega ya sostenía lo siguiente:

[...] no se trata meramente de que en la épica [homérica] haya arcaísmo, sino de que la épica es arcaísmo, y esencialmente no es sino arcaísmo. El tema épico es el pasado ideal, la absoluta antigüedad, decíamos. Ahora añadimos que el arcaísmo es la forma literaria de la épica, el instrumento de poetización (*MQ*, I, p. 800).

Aquí, el arcaísmo no sólo se refiere al “lenguaje convencional” y a la “costumbre de vetusta aspereza” que el rapsoda presta al contenido épico-mítico, sino también a la “invención de seres únicos, de naturalezas ‘heroicas’”. Es decir, el proceso creativo de la épica fue dual y el “arcaísmo” se refiere principalmente al modo de concebir los sucesos históricos en la consciencia colectiva.¹⁸ Según Ortega, el primer proceso creativo de la épica consiste en lo siguiente: la “centenaria

¹⁷ “Se trata de la perdurable vitalidad del mito. La perspectiva épica consiste en ‘mirar los sucesos del mundo desde ciertos mitos cardinales’; cuando se produce la crisis de la creencia griega en los mitos, estos pierden valor dogmático, pero perduran como ‘espléndidos fantasmas insustituibles’ e incluso ganan agilidad y poder plástico, hasta convertirse en ‘una levadura poética de incalculable energía’” (Marías, 2010, p. 200).

¹⁸ “La épica es primero invención de seres únicos, de naturalezas ‘heroicas’: la centenaria fantasía popular se encarga de esta primera operación. La épica es luego realización, evocación plena de aquellos seres: ésta es la faena del rapsoda” (*MQ*, I, p. 804).

fantasía popular” toma un hecho real-histórico (personajes históricos, acontecimientos históricos, etc.) como su objeto y luego *lo deforma de modo arcaizante*, es decir, *lo transforma en un hecho absolutamente antiguo y mítico*:

La perspectiva épica, que consiste, según hemos visto, en mirar los sucesos del mundo desde ciertos mitos cardinales, como desde cimas supernas, no muere en Grecia. [...] Acercad la historia verídica de un rey, de Antíoco, por ejemplo, o de Alejandro, a estas materias incandescentes. La historia verídica comenzará a arder por los cuatro costados: lo normal y consuetudinario que en ella había perecerá indefectiblemente consumido. Después del incendio os quedará ante los ojos atónitos, refulgiendo como un diamante, la historia maravillosa de un mágico Apolonio (la figura de Apolonio está hecha con material mítico de la historia de Antíoco), de un milagroso Alejandro (MQ, I, pp. 804-805).

La épica, “siempre se trata de un cierto material histórico que el mito ha dislocado y reabsorbido” (MQ, I, p. 805). La “centenaria fantasía” helénica toma como su objeto una guerra inmemorial y la transforma en la *Guerra de Troya*, en la que intervienen dioses olímpicos y héroes semidivinos. Luego, Homero (u otros rapsodas), “movido por un loco placer de representar, de transcribir”, elabora “un lenguaje convencional que le sonaba a él mismo como algo viejo, sacramental y rudo. Las costumbres que presta a los personajes son también de vetusta aspereza” (MQ, I, p. 800). De esta forma se cumple la “evocación plena de aquellos seres [míticos]” (el segundo proceso creativo). La consecuencia de esto es la “reabsorción de un acontecimiento sublunar por un mito”. La historia real se traslada al “absoluto pasado” que no tiene ninguna comunicación con el mundo presente, al orbe cerrado de objetos esenciales y ejemplares. Así, *la historia desaparece*, puesto que ese “absoluto pasado” ya no se rige por la causalidad histórica sino por la de “tipo-deseo”. La guerra no ocurre por causas económico-políticas, sino por la cavilación, envidia o ira de algún dios. Ulises logra masacrar a los pretendientes de Penélope con una increíble facilidad porque le ayuda Atenea: “la mecánica de nuestro sistema planetario no rige en el sistema mítico. La reabsorción de un acontecimiento sublunar por un mito consiste, pues, en hacer de él una imposibilidad física e histórica”

(MQ, I, p. 805). De este modo se genera un cosmos dividido entre el “Ante-Mundo” ideal y el presente decaído, *sin historia*. Esta perspectiva arcaizante es la razón de que haya pueblos primitivos que se detienen congelados en la eterna alborada histórica:

Los primitivos carecen por completo de sentido histórico del tiempo. Para ellos sólo hay “presente” que se extiende hacia atrás a unas cuantas, muy pocas, generaciones, y lo otro que el presente, la edad mítica. Esta no es un pasado conexo cronológicamente con el presente sino un tiempo *aparte* y separado de este tiempo aunque se hallen las consecuencias de aquel. En algunos pueblos se lo llaman “el tiempo antes del tiempo” para expresar su trascendencia a la cronología humana cuyo tiempo es siempre presente porque no presumen cambio alguno radical. Los hotentotes le llaman “la espalda del tiempo” (Ortega y Gasset, 1994, p. 211).

Lo mismo podemos afirmar de Grecia antes del siglo VII a.C. (es decir, antes del surgimiento del *logos* filosófico):

Los griegos ignoran su historia, lo que aconteció muy poco tiempo atrás hacia el pasado. Y esta ignorancia contrasta con la riqueza de selva tropical que ofrece su mito y la popularidad y eficacia en las cabezas de este. Burckard [(1930)] I, 40 hace notar que constaban mucho más en las mentes Teseo, Meleagro, Pelops, los Atridas que las personalidades históricas aún de tiempos nada remotos. En rigor, lo que les pasaba es que el esplendor del mito tapaba y entenebrecía toda realidad, como el sol borra las estrellas. La *visión* mítica les hacía des-ver lo real (Ortega y Gasset, 1994, p. 208).

En el “tiempo espiritual de la historia no hay dos días iguales. El ayer es un auténtico ayer, un definitivo pasado que no se repetirá jamás. Basta que haya sido para que el mañana se diferencie de él y lo supere, *se libere* de él. La historia es el libertarse de la repetición” (“Hegel y América” [HA], 2004a, II, p. 672). Sin embargo, para el hombre primitivo, todo es repetición del “absoluto pasado”. Padece una sorprendente ceguera para el futuro. Para él, el vivir en forma supone imitar o repetir la

realidad primordial. En vez de hacer “ahora” algo en vista del “futuro”, “da un paso atrás, como *Lagartijo* al tirarse a matar; busca en el pasado un modelo para la situación presente e informado por aquél se zambulle en la actualidad, protegido y deformado por la escafandra ilustre” (RM, IV, p. 478). Su vivir es esencialmente un “re-vivir”, permanente imitación y repetición. “En suma: un tiempo es prehistórico no porque ignoremos lo que en él pasó, sino, al revés, porque en él no pasó nunca nada, sino que pasó siempre lo mismo, y el pasado, en vez de pasar, se repitió pertinazmente (HA, II, p. 672).

Por su parte, Eliade invierte la valoración negativa de esta perspectiva ahistórica del hombre primitivo añadiendo un nuevo aspecto ontológico, que es *la abolición del tiempo*.

Como ya hemos indicado, en este punto Eliade nombra explícitamente a Ortega y critica su postura historicista por la incapacidad de soportar el “horror de la historia” (Eliade, 2009, p. 144). El pensador rumano resalta que la perspectiva historicista no tiene remedio para tolerar grandes desgracias históricas por considerarlas acontecimientos únicos e *irrepetibles* (“El ayer es un auténtico ayer, un definitivo pasado que no se repetirá jamás”) sin ningún sentido trascendente. Sostiene que el historicismo moderno cae directamente en un nihilismo histórico:

¿Cómo justificar, por ejemplo, el hecho de que el sudeste de Europa haya debido sufrir durante siglos [...] por la sola razón de *hallarse* en la ruta de los invasores asiáticos y de ser luego vecino del imperio otomano? Y en nuestros días, cuando la presión histórica no permite ya ninguna evasión, ¿cómo podrá el hombre soportar las catástrofes y los horrores de la historia [...] si, por otro lado, no se permite ningún signo, ninguna intención transhistórica, si tales horrores son sólo el juego ciego de fuerzas económicas, sociales o políticas o, aún peor, el resultado de las “libertades” que una minoría se toma y ejerce directamente en la escena de la historia? (Eliade, 2009, p. 145).

En cambio, como ya hemos visto, el pensamiento primitivo posee siempre una “justificación” mítica de las desgracias históricas. Cada catástrofe y desastre es identificada con los sufrimientos de los personajes y pueblos arquetípicos (Job, el Salvador, etc.). Precisamente porque esos acontecimientos tenían un significado metahistórico y trascendente, el

hombre primitivo podía soportarlos. Eliade afirma que este modo de pensar mítico ya no debe considerarse como una simple falta del sentido histórico, sino que es “una rebelión contra el *tiempo* histórico” (2009, p. 147) y propone una noción muy distinta de la “libertad”, que ya no es una libertad “en la historia”, sino “frente a la historia”.

Como quedaba en claro, sobre todo en el caso de Ortega, para la perspectiva historicista, la libertad significaba *evitar la repetición*. Y evitar lo que ya han hecho los demás implica conocimiento y consciencia históricos. Para él, un acto auténticamente libre es algo *creador y novedoso*. Es una libertad “en la historia”.¹⁹ Sin embargo, Eliade sostiene que, en la medida en que avanza la historia, cada vez habrá menos posibilidades creadoras y cada vez será más difícil hacer algo que no se ha hecho anteriormente. Sólo una minoría selecta será capaz de hacer algo creador y libre “en la historia”. En cambio, afirma que, si concebimos de otra manera la noción de la libertad, el hombre primitivo será más libre que el hombre moderno, puesto que aquél tiene la libertad de *olvidar y abolir* la historia. El hombre primitivo es libre “frente a la historia”. En varias sociedades primitivas, el “Año Nuevo” significa levantamiento de tabú y en él se celebran fiestas en los mismos lugares en que “se cultivan varias especies de cereales o de frutas, que alcanzan madurez en diferentes estaciones”. Durante la ceremonia del “Año Nuevo”, se realizan rituales, donde se repiten e imitan los actos creadores que hicieron los personajes arquetípicos en su cosmogonía.²⁰ Eliade señala

¹⁹ “En último análisis, el hombre moderno, que acepta la historia o pretende aceptarla, puede reprochar al hombre arcaico, prisionero del horizonte mítico de los arquetipos, su impotencia creadora o, lo que es lo mismo, su incapacidad para aceptar los riesgos que lleva en sí todo acto de creación. Para el moderno, el hombre no puede ser creador sino en la medida en que es histórico; en otros términos, toda creación le está prohibida, salvo la que nace en su propia *libertad*; y por consiguiente se niega todo, menos *la libertad de hacer la historia haciéndose a sí mismo*” (Eliade, 2009, pp. 149-150).

²⁰ “En el curso de la ceremonia *akitu*, que duraba doce días se recitaba solemnemente, y varias veces, el poema llamado de la creación: *Enuma elish*, en el templo de Marduk. Así se reactualizaba el combate entre Marduk y el monstruo marino Tiamat, combate que se desarrolló *in illo tempore* y que puso fin al caos por la victoria final del dios. (Lo mismo entre los hititas, donde el combate ejemplar entre el dios del huracán Teshup y la serpiente Illuyankash era recitado y reactualizado dentro del marco de la fiesta de Año Nuevo). Marduk creó el cosmos con los pedazos del cuerpo desmembrado de Tiamat y

la “importancia que en todos los países tenía el *fin* de un periodo de tiempo y el *principio* de un nuevo período” (2009, p. 57). En el “Año Nuevo” se termina un período y comienza otro. En él, el primitivo logra *abolir* la historia y puede comenzar *de nuevo*. Esta ceremonia también da la esperanza de la resurrección e inmortalidad del alma al hombre primitivo. Es un hecho muy conocido que en muchas sociedades en el “Año Nuevo” vuelven los muertos junto a sus familias. Puesto que es un momento paradójico, “los muertos *podrán* volver, pues todas las barreras entre muertos y vivos están rotas” (Eliade, 2009, p. 67). Eliade sugiere que esta reactualización de la creación del mundo es también recuperación del “caos primordial” anterior a ella. De este modo, el primitivo no sólo dispone de la *justificación trascendente* de las desgracias históricas, sino que también es capaz de *olvidar* y *abolir* la historia misma. Aunque, desde el punto de vista moderno, el primitivo es incapaz de cualquier acto creativo “en la historia”, es “libre frente a la historia”.

En conclusión, la teoría sobre el pensamiento primitivo de Ortega y Eliade presenta fuertes similitudes y, al mismo tiempo, valoraciones radicalmente opuestas. Construyendo un idéntico modelo teórico, según el cual el hombre arcaico se caracteriza por el “bi-mundo mágico” y la “repetición e imitación de los arquetipos”, en casi todos los puntos cruciales ambos sostienen valoraciones contrarias sobre la mente primitiva y el sentido histórico. Aunque consideramos que sus conflictos, especialmente en torno al sentido histórico moderno y la capacidad de olvidar la historia, son de gran importancia, tenemos que renunciar a discutirlos y a buscar la posible solución en este estudio. Aquí hemos querido sugerir sólo una cosa: teniendo en cuenta tanto sus encuentros personales en Portugal como sus semejanzas teóricas y conflictos valorativos, detrás de la teoría sobre el pensamiento primitivo de ambos parece traslucir un profundo diálogo intelectual entre los dos pensadores.

Bibliografía

Aras, R. E. (2008). *El mito en Ortega*. Pamplona: Universidad de Navarra.

creó al hombre con la sangre de Kingu, demonio al cual Tiamat había confiado las Tablas del Destino. Tenemos la prueba de que esta conmemoración de la creación era efectivamente una reactualización del acto cosmogónico en los rituales y en las fórmulas pronunciadas en el correr de la ceremonia” (Eliade, 2009, pp. 60-61).

- Burckhardt, J. (1930). *Griechische Kulturgeschichte*. I. Deutsche Verlags-Anstalt.
- Eliade, M. (1949). *Dedicatoria de Eliade a Ortega en el ejemplar de Le mythe de l'éternel retour*. Archétypes et répétitions. Biblioteca personal de Ortega. Signatura: ORT. 29-ELI. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- (2001a). *Diario portugués (1941-1945)*. Kairós.
- (2001b). *Diario. 1945-1969*. Kairós.
- (2009). *El mito del eterno retorno: arquetipo y repetición*. Alianza-Emecé.
- Ginzburg, C. (2010). Mircea Eliade's Ambivalent Legacy. En C. Wedemeyer y W. Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions. The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. (pp. 307-323). Oxford University Press.
- Kerényi, C. (2002). Prolegomena. En Jung, C. G. y Kerényi, C., *Science of Mythology. Essays on the Myth of Divine Child and Mysteries of Eleusis*. (pp. 1-28). Routledge.
- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Alianza.
- Mariás, J. (2010). Notas. En J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. (pp.). Cátedra.
- Molinuevo, J. L. (1994). Introducción y notas. En J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo. Epílogo*. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1994). *Notas de trabajo. Epílogo*. Alianza.
- (2004-2010). *Obras completas*. 10 volúmenes. Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004a). Hegel y América. En *Obras completas. Tomo II. (1916)*. (pp. 667-679). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2004b). Meditaciones del Quijote. En *Obras completas. Tomo I. (1902-1915)*. (pp. 745-825). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005a). El tema de nuestro tiempo. En *Obras completas. Tomo III. (1917-1925)*. (pp. 557-652). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005b). España invertebrada. En *Obras completas. Tomo III. (1917-1925)*. (pp. 421-512). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005c). La rebelión de las masas. En *Obras completas. Tomo IV. (1926-1931)*. (pp. 347-528). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2005d). Oknos el soguero. En *Obras completas. Tomo IV. (1926-1931)*. (pp. 187-192). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2006a). Fragmentos de *Origen de la filosofía*. En *Obras completas. Tomo VI. (1941-1955)*. (pp. 847-879). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.

- (2006b). Historia como sistema. En *Obras completas. Tomo VI. (1941-1955)*. (pp. 45-82). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2007). La “Idea” de Patlón. En *Obras completas. Tomo VII. (1902-1925). Obra póstuma*. (pp. 221-231). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2008). ¿Qué es filosofía? En *Obras completas. Tomo VIII. (1926-1932). Obra póstuma*. (pp. 233-374). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- (2009). Epílogo de la filosofía. En *Obras completas. Tomo IX. (1933-1948). Obra póstuma*. (pp. 581-620). Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.