

Sobre la percepción sensible en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva**

Agustín Andreu

Resumen

Este artículo pretende mostrar que Ortega considera acabado el modo de pensar filosófico vigente desde el siglo V.º a. C. hasta los años 30 del siglo XX. De la Academia y del Liceo proceden los idealismos y positivismos de la historia de la filosofía así como la incomunicación de los géneros que ha llevado a que las ciencias se pierdan de vista las unas a las otras con consecuencias sociales y políticas lamentables. Del análisis de la sensación o percepción sensible como vivencia fundamental, como el vivir mismo, brota otro modo de pensar que es el de la razón vital. Aristóteles y Leibniz son los hitos mayores de esta historia. La circunstancia del siglo XX es el argumento de que un "modo de pensar" o de servir-se de la razón o inteligencia en dos formas de filosofía (agnosticismo y materialismo) que consuman la unilateralidad latente en la Academia y el Liceo así como en la Escolástica y la Modernidad, exige ser superado, y puede serlo en la razón histórica.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Aristóteles, comunicación de los géneros, cristianismo, escolástica, extracto, inteligencia, Leibniz, logos, percepción, Platón, principios, razón, razón histórica, sensación, Ser, universal abstracto, universal-comunista, vida

Abstract

This article aims to prove that Ortega considers finished the current philosophical thinking valid from the 5th century B. C. until the '30s in the 20th century. From the Academy and the Lyceum come the idealisms and positivisms of the history of philosophy as well as the lack of communication between genres that have led sciences to lose sight from each other with unfortunate social and political consequences. Within the analysis of sensation or sense-perception as lived experience, as living itself, arises another way of thinking that is the vital reason. Aristotle and Leibniz are the major milestones of this history. The circumstance of the 20th century is the argument that a "mindset" or making use of reason or intelligence in two forms of philosophy (agnosticism and materialism) that consume the unilateralism latent in the Academy and the Lyceum as well as in the Scholasticism and Modernity, demands to be overcome, and might be in the historical reason.

Keywords

Ortega y Gasset, Aristotle, gender communication, Christianity, Scholasticism, extract, intelligence, Leibniz, logos, perception, Plato, principles, reason, historical reason, feeling, Being, abstract universal, universal-Communist, life

* Texto basado en la ponencia pronunciada, el 15 de noviembre de 2011, en el Congreso Internacional *Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus Obras completas*. El Congreso contó con financiación del Ministerio de Economía y Competitividad vía la Acción complementaria FFI2011-13002-E.

Este artículo es el avance de un estudio más amplio sobre el inacabado y aparentemente pro-teico libro de Ortega, cuyo objeto es la idea de principio (tanto gnoseológico como ontológico) en Leibniz y su significación metafísica –y también teológica, según la atención que presta nuestro filósofo en esta obra final a los destinos del cristianismo principalmente occidental, a las prestaciones que le infiltra el filosófico "modo de pensar" con mil años de Escolástica y a lo que cabría esperar del modo de concebir la vida, propio del cristianismo según este mismo presupuesto y declara en particular por su concepción de las funciones de la fe o las creencias en la vida.

Cómo citar este artículo:

Andreu, A. (2012). Sobre la percepción sensible en "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva". *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 73-107.
<https://doi.org/10.63487/reo.431>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 25. 2012
noviembre-abril



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

“No hay más que un género de mundo, o sea que
no hay más que mentes y cuerpos,
o sea lo que sentimos” (Leibniz).

I

La circunstancia de la que brota y sale este libro de Ortega es apabullante: nada menos que una crisis de civilización y del preponderante “modo de pensar” con las diversas variantes del mismo. Es imposible que el modo de emplear la inteligencia o razón humana no determine el destino de una civilización o Casa del hombre, y más tratándose de un modo de pensar ya, por vez primera, formalmente reflexivo. La pavorosa circunstancia en que se vive a mediados del siglo XX hace tangible, justamente sensible, que el pensamiento humano tal como empezara a ser ejercido por una minoría de exiliados audaces hacia el 480 a. C. (Ortega le pone fecha como es su uso) no puede seguir ya organizando, sanamente, la vida ateniéndose a las lógicas y métodos que se fue inventando el hombre a partir de aquel “buen día”.

En aquella hora, en aquella “madrugada” lejana de un día que arriba hasta hoy, un grupo de griegos, descontentos por lo que fuese de mitologías y magias, se atrevió y se lanzó a buscar las causas de las cosas acabando por ejercer anaxagóricamente (desde el *noûs*) su capacidad de ver el fondo de las mismas —pues *noûs* es lo que hay en el fondo del cosmos, según celebra finalmente Aristóteles y, según todos los visos, presupone y da a pensar también Ortega como veremos¹. “Modo de pensar” el de aquellos griegos jónicos que, ocasional y no muy acertadamente, llamaron filosofía en Atenas y que ha durado hasta la catastrófica crisis de los años 30 y 40 del siglo XX, en la que se estaba sumido pero sin advertir la radicalidad de la crisis los más de los ofi-
ciantes en la filosofía, como se vio en el *Tercer Coloquio Privado* de los *Rencontres*

¹ Después de exponer las diversas opiniones de los presocráticos en el libro I.º de la *Metafísica*, sobre la constitución de las cosas, considerándolas insuficientes, escribe Aristóteles que “cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento (*noûs*) que era la causa (*aitíon*) del mundo y del orden todo, mostró ser hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista, pero se dice que su primer iniciador fue Hermótimo de Clazómenas”, ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción trilingüe de Valentín GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1970, 984b 15-20. El tono del texto aristotélico se traduce muy propiamente entendiéndolo como exclamación de que ¡al fin apareció alguien diciendo algo con sentido! La precisión sobre el probable fundador de la doctrina del *noûs* immanente a la naturaleza es conducta ejemplar del fundador del Liceo, la cual merecería mayor atención. Esta primera cita del libro I.º de la *Metafísica* nos ha de servir de aviso acerca de la proximidad, según Aristóteles, de los orígenes de la sensación y de la meditación sobre el ser, como veremos.

Internacional de Genève, de 1951². El “modo de pensar” ese que ha durado e intentado comandar durante más de dos mil años en esta Casa del hombre occidental habrá tenido que ver algo, por fuerza, con la crisis de la amplitud y hondura que se está viviendo y que significa que la vida humana no es viable con ese modo de ser racional.

Ese paréntesis o espacio histórico de dos mil cuatrocientos años se caracteriza por un modo de emplear la inteligencia filosóficamente en sus diversas variantes, las cuales variantes coinciden, todas, en llegar gnoseológicamente y quedarse ontológicamente en una manera de abstracción del concepto. Lo viene señalando Ortega con cierta fijación desde el segundo decenio del siglo y es el tema, ambiciosamente planteado, también y en especial, en este libro de su obra ya culminante pero no culminada³.

“Es menester –escribe Ortega– inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni esa misma. Tal vez estemos en la madrugada de ese «buen día» (IX, 1116), “en la alborada de la más grande época filosófica” (IX, 1113). ¡La más grande época filosófica!

Hay que sentir con mucha seguridad el nuevo comienzo (aunque en ello le acompañe Heidegger y lo haga constar)⁴ para proponer y aun anunciar en el modismo familiar de la “madrugá” esa nueva aurora “ultrafilosófica”. Brentano la había anunciado en un tono que, para ser “cascarrabias” como amablemente lo llama Ortega, es tan esperanzado como antipatético cuando predice que un día quedarán resueltos con facilidad los problemas en que se obturó la filosofía moderna dándolos además por insolubles, empezando por los insolubles según Kant⁵. Y así, siguiendo el consejo de Brentano⁶, se pondrá Ortega a conversar principalmente con Aristóteles y Leibniz (porque es conversar familiar-

² VI, 1108-1128. Donde Ortega pudo advertir cuán poca conciencia europea había y se daba de la verdadera situación de fondo de la civilización occidental, de su colapsado progreso propiamente humano, dando fuerte expresión a su advertencia.

³ Los editores de las nuevas *Obras completas* informan de que, a esta obra ya de suyo la más extensa de Ortega, le faltan ciento cincuenta páginas que él prometió y tal vez escribió pero que no han aparecido. Ciento cincuenta páginas son muchas cuando se ha estado moviendo expresamente el filósofo, otra vez además de ésta definitiva, entre el origen y el epílogo del filosofar y su mundo (cfr. IX, 1487 y ss.). Todo induce a pensar que el tema expreso de dichas deseadas páginas hubiera sido, o fue, el positivismo metafísico del principialismo de Leibniz, su parecido con la fenomenología como expresión del trasfondo del ente y con el planteamiento de la razón vital (*methodus vitae*).

⁴ En la *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus, 1959.

⁵ Cfr. *El porvenir de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1935, y *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Revista de Occidente, 1927.

⁶ F. BRENTANO, *El porvenir de la Filosofía*, ob. cit., p. 27: “Hoy todavía, es sobre todo en Aristóteles donde hay que aprender muchas cosas...”

mente a veces con éstos lo que hace en este gran libro grande), y se pondrá a construir el nuevo “modo de pensar” empezando por el elemento tradicionalmente más simple e inmediato del conocimiento humano (o a lo mejor de todo conocimiento que se dé en el cosmos si la corporeidad es universal como cada cual a su modo dicen Aristóteles y Leibniz): empezará por la sensación o percepción sensible.

Los escritos publicados por Ortega en esos años (“La filosofía parte a la descubierta de otro mundo”, IX, 715-720 y “Del optimismo en Leibniz”, VI, 509-532, ambos de 1945) entre otros, así como su vívida intervención personal en el *Tercer Coloquio Privado* de los *Rencontres Internationales de Genève* (VI, 1108, 1128), de 1951, responden a las preocupaciones dramáticas que, más allá de la celebración del nacimiento de Leibniz justamente en 1946 (con Alemania y el resto de Europa llenos de ruinas ya amontonadas y bien arregladas como para volver a empezar), contemplaba y soportaba Ortega en carne propia. “Aunque parezca otra cosa”, escribe Ortega, de lo que se está tratando “hoy, si bien más activa que teóricamente, en todas las dimensiones del mundo humano” es de lo que puede significar el trascendental “bueno” del ser “y qué sentido puede tener también pensar que el ser, en cuanto ser, es malo” (VI, 524). Hasta aquí, hasta la necesidad de hacernos esta pregunta hemos llegado a la altura de este medio siglo.

Verdaderamente, y leyendo en serio a Leibniz, en él, “en Leibniz comienza el pesimismo” rectificando por lo menos la superficial obviedad de un optimismo filosófico explicable por diversos motivos pero que roza ya la inconsciencia y que viene de los tiempos mismos de Platón o aun de antes (VI, 524, 523). Leibniz es quien ha visto y dicho a medias que esto del ser y de la bondad de la creación, necesita otra explicación, si la tiene. Piensa Ortega que la monadología tiene ese sentido (VI, 523). Pero para abordar las cuestiones de un futuro humano que está por pensar, y de sus posibilidades, es preciso ir a la búsqueda de otro modo de razón

que, desentendiéndose de lo que el uso tradicional, tiranizado por lógicos y matemáticos, ha llamado razón, se resolverá a entender la realidad histórica con la razón que en ella reside, que desde ella nos habla y que, por eso, llamaremos la “razón histórica”. Este libro –escribe Ortega– nos llevará por sus pasos contados a habérmolas cara a cara con esa futura razón que es tan distinta de la venerable “razón pura” y que sin embargo es todo lo contrario de vaguedades, metáforas, utopías y misticismos. Una razón, pues, mucho más razonable que la antigua, desde la cual [razón histórica] la “razón pura” aparece como una encantadora insensatez y para la cual, además, dejan de ser irracionales no pocas cosas que antes sufrían esta peyorativa calificación. En fin, baste ahora decir que la razón histórica, dispuesta a tragarse la realidad

sin ascos, melindres ni escrúpulos, se las arregla para dar un dintorno de racionalidad al azar mismo, demonio de lo irracional y *ci-devant* enemigo de la historia (IX, 717)

y de la vida.

Este texto, que pertenece al escrito “La filosofía parte a la descubierta de otro mundo” (v. su nota a la edición en IX, 1470), manifiesta expresamente la intención de descubrir otro mundo y por tanto otro método para el pensamiento de la vida; tenía que servir de enlace entre *El origen de la filosofía* y *El epílogo de la filosofía* (ese paréntesis histórico del tiempo de la filosofía, que no es más que un tiempo del hombre), y amenazaba con convertirse también en un tomo de 400 páginas, porque obedece a la misma intención que lo indujo a hacerle un recorrido a la historia de la filosofía centrado en Leibniz, para mostrar el comienzo y el fin de lo que se llama filosofar –para empezar a entender finalmente la vida como en realidad es y así guiarla. “Es hoy todo tan problemático” (IX, 1461)... Ese recorrido que tituló *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* se le convirtió en lo que llama él mismo un “doctrinal”, lleno de “parones” o “episodios hipertrofiados” (IX, 1074) que son monografías, de aplazamientos a “remotas regiones de este libro” que no llegaron a producirse tal vez por escrito pero que entran en el esquema y dirección que los “hipersistematiza”. Estos esquema y dirección muestran que entre Platón y Aristóteles y los idealismos y positivismos respectivos que son sus sucesores como modos más o menos inconscientes de abstracción o “extracción”, entre unos y otros extremos, se está abriendo camino una razón viviente e histórica que se hará cargo del individuo biográfico y de las comunidades vivientes e históricas, es decir, del hombre como es y como no tiene más remedio que seguir siendo y a cuya Realidad no ha llegado todavía la filosofía. Es la búsqueda de un nuevo “modo de pensar”, pero “radicalmente” nuevo, nuevo no sólo por escenario y horizonte, sino también por la raíz de ese género de planta que como viviente somos, una raíz más profunda, y profunda de otro modo, que la de la planta, la cual tanto había interesado por entonces a Max Scheler.

El nuevo “modo de pensar” venía anunciándolo Ortega desde 1919 y consistiría, como dijo luego en sus *Principios de Metafísica según la Razón vital*, en “una Metafísica muy considerablemente distinta de las que hasta ahora se han hecho”, apropiada para entrarle al “enigma o misterio del hombre” (IX, 185-197). Naturalmente, tan radical interpretación del bimilenario episodio de la manera de pensar filosófica requería demostración lo más expresa posible. En 1946, huyendo las montañas de ruinas convertidas en cementerios juveniles por toda la Europa central, se puso Ortega a probar (pensar es probar, decía Leibniz) la insuficiencia de la llamada filosofía para pensar una realidad como

la vida humana. Ortega es muy cuidadoso del calificativo “humana” acompañado muchas veces del término “personal” (“vida humana personal”). La indignación –porque es indignación lo que manifiesta Ortega tanto frente a Heidegger que coincide con él en diagnosticar el fin de la filosofía, como frente al frívolo y pintoresco existencialismo literario francés– tiene cierto aire de urgencia y prisa y de llamado de conciencia. Como quien dice: Disparates como el que hemos vivido seguramente se repetirán, pero conviene empezar cuanto antes a decir que existe otro método o camino. Pues, pasar de un orbe de creencias a otro, abandonar una fe y aportar a otras riberas (como dice Hölderlin) puede costar tres generaciones, pero pasar de un modo de pensar a otro, empezar con un método nuevo radicalmente...

La exposición de la historia de la filosofía o del filosofar como el “modo de pensar” y de vivir practicado por el hombre se bifurca, por arriba, hacia las ideas perfectas y, por abajo, hacia las sensaciones mal entendidas en cuanto contrapuestas a las ideas. No se llegó a tocar Realidad, la Realidad⁷, dentro de ese esquema; el hombre no llega a tocarse (*synáptein*) a sí mismo ni a olerse en su propio enigma.

Se trata de una exposición a veces muy en vivo, una discusión que se lleva Ortega con Aristóteles y Leibniz principalmente, con enfados y vocabulario explosivo por lo que hace al que no siempre es “el buen Aristóteles, el genial Aristóteles” (IX, 1111), y también con Leibniz, por ser éste quien ha sabido hacerse cargo mejor de la Antigüedad y ha avistado el futuro de la metafísica que condicionará a las ciencias, con mayor cantidad de descubrimientos: el espacio como sistema de relaciones y no como un lleno objetivo, la causalidad como mera secuencia de los momentos o duración de las cosas, la Lógica como construcción hipotética...⁸ Dos cabezas colosales, inigualadas, Aristóteles y Leibniz. Hasta el punto de que la lectura del libro que se propone escribir Ortega es la lectura de repetidos saltos de Aristóteles a Leibniz y de entrambos a la razón viviente. No está sistematizado expresamente así el libro; está “hipersistematizado” como hubo de señalar no sin malhumor Ortega de su propio método y pensamiento metafísico ante ignorantes y pedantes. Y es desde este planteamiento como empieza a hablar de lo más inmediato que han encontrado estos dos hombres y de cuyo análisis e interpretación han empezado sus filosofías: de la percepción sensible.

Ortega sale de los dilemas del profesor y científico Aristóteles en dirección leibniziana siempre. Leibniz es Aristóteles desarrollado o desplegado, madurado, “en grado más consciente”, dice (IX, 10211). En la exposición orteguiana

⁷ Escrita la palabra con letra mayúscula.

⁸ Y cfr. además F. BRENTANO, *El porvenir de la Filosofía*.

de cualesquieras doctrinas brillan por doquier el leibniziano principio de continuidad por encima de todo (IX, 1114): la filosofía es “la histórica travesía de milenaria continuidad”; por tanto vigen también los principios de unidad, de gradualidad inagotable o infinitesimalidad (con la implícita ontología de los infinitos)⁹. Los tres, Aristóteles, Leibniz y Ortega escriben sus metafísicas como marginalia y breverías, o en notas y apuntes –que a lo mejor es la única manera posible de escribirla, pues “todo filósofo original hace su filosofía para otra cosa” y haciendo eso otro le va saliendo la aparente marginalia que es la trascendencia de su metafísica. Y cita así al Descartes que estaba en la Física, al Aristóteles que estaba en la Biología o en las ciencias particulares, y al Leibniz que estaba en el método y la organización del saber siendo “la filosofía constitutivamente método” (IX, 103). (San Agustín escribía también su metafísica, sus *De Trinitate* y las *Confesiones*, a lomos de borrico o en la litera, en sus desplazamientos y viajes pastorales).

II

La doctrina sobre la sensación la expone principalmente Aristóteles en el capítulo 19 de los *Segundos Analíticos* (99b 15, 100b)¹⁰. Después de exponer la doctrina del silogismo, y referirse a las “disposiciones” (*hécxi*) o “estado de ser” (como traducía Fernando Cubells) que produce el conocimiento de los principios primeros o absolutos así como de los medieros o de construcción inductiva, se pregunta Aristóteles si

dichos estados del conocer [cual es el conocimiento de los principios] (25) nacen ya tales, como [si fuesen] subsistentes en sí, o bien si estaban ocultos en el alma y estaban los unos y los otros en un mismo estado de conocimiento (*hécxi*), pues que lo procedente es que el estado de conocimiento más preciso, que es la demostración, venga después del estado de conocimiento menos preciso pero activo ya, que es el de los principios primeros. Sin un conocimiento previo de los principios ¿cómo podríamos o llegaríamos a conocer? Sería imposible (30). Es pues evidente que ni los tenemos [en el alma] tal cual afloran y funcionan, ni los ignoramos y carecemos de todo estado de conocimiento innato de los mismos (32). Por tanto, es necesario que tengamos alguna fuerza (*tína dýnamis*) en la que estén [connaturalmente], bien que no tal como serán por su precisión los posteriores estados de conocimiento (34). Y es evidente que

⁹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Methodus Vitae*, vols. I-III, edición de Agustín ANDREU. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2000-2002.

¹⁰ En el parágrafo (así llama a los capítulos) 18 de *La idea de principio en Leibniz...* (IX, 1012-1023), titulado “El sensualismo en el modo de pensar aristotélico”, es donde se refiere mayormente a dicho capítulo el filósofo madrileño.

esto es lo que pasa en todos los seres vivos. Y esa fuerza connatural (*symphyton*) discernidora (*kritikén*) es lo que llamamos sensación (*αἰσθησις*) (36). Y dada la sensación, en unos vivos se queda ésta abandonada o separada del objeto percibido, mientras que en otros no queda aislada. Y los vivos en que el objeto percibido no se queda en el alma o en absoluto o en algunos aspectos, tales vivos no tienen conocimiento de lo de fuera, del objeto percibido; mientras que los vivos en los que lo percibido queda dentro de ellos, tienen todavía algo de ello en el alma (100a 1 y ss.). Y cuando se producen muchas veces estas sensaciones, surge ya una cierta diferencia entre unos vivos y otros, pues en unos, de la permanencia de las sensaciones en ellos, surge el logos (*gíneszai lógon*); y, en otros, no (3 y ss.). Y de la sensación surge la memoria, como dijimos, y de la memoria de una misma cosa repetida muchas veces, resulta la experiencia (*empeiria*), pues las muchas veces de acordarse de una misma cosa viene a ser numéricamente una experiencia (6 y ss.). Y de la experiencia, o sea de ese todo reafirmado en el alma, del uno frente a los muchos, del uno que en todas aquellas sensaciones es el uno y el mismo (*lógos*), surgen la técnica y la ciencia. Cuando se trata de hacer cosas, la técnica; cuando el asunto es sobre el ser (*peri tò 'ón*), la ciencia (10 y ss.). Los estados de conocimiento (*béxēis*) por cierto no existen como separados en sí mismos, ni tampoco resultan más cognitivos a partir de otros estados de conocimiento diferentes, sino que resultan más cognitivos sólo a partir de la sensación misma (12). Igual que sucede en un combate cuando se da una fuga, que se detiene luego uno [de los soldados] y luego otro y otro hasta que vuelven al principio. El alma es tal que puede padecer [o pasar en ella] todo esto. Repito que lo que se dijo antiguamente sobre esto no se dijo prudentemente (*ῥαφῶς*) (15). Y cuando se para uno de los individuos indistinguible [o uno de tantos] (*ἀδιαφορὸν ἐνὸς*), entonces surge en el alma el primer universal (porque se percibe lo individual o particular (*tò kath' ékaston*) pero la sensación capta al universal, o sea capta al individuo hombre pero no (100b) al hombre Calías); a su vez se detiene en estos universales hasta que se detiene en lo indivisible y universal, como por ejemplo en el vivo en cuanto tal, y así en lo demás (3 y ss.). Así que está claro que necesitamos conocer los primeros movimientos (*epagôgè*) porque de esa manera es como la percepción sensible o sensación crea (*empoiétí*) al universal (*lógos*) (5 y ss.). De los estados de conocimiento a que damos crédito, hay unos que son siempre verdaderos, pero otros incurrir en error, como la opinión y el cálculo. Verdaderos son siempre la ciencia y la intuición (*noûs*), y no hay una como clase de conocimiento más preciso o seguro (*akribésteron*) que la ciencia sino la intuición (*noûs*) (9). Y como los principios (*arjáti*) de las demostraciones han de ser más fáciles de conocer que éstas, y toda ciencia se hace con razonamientos, la ciencia no puede ser el principio de los principios porque encontramos una cosa que es más verdadera que la ciencia: la intuición (*noûs*). La intuición será pues el principio de los principios y desde éstos se otea el panorama ya que el principio de la demostración no es la

demostración misma como tampoco la ciencia es el principio de la ciencia (15). Y si no hay nada que sea más verdadero que la ciencia, la intuición (*noûs*) sería el principio del conocimiento y se comporta del mismo modo en toda esta cuestión.

Esta sencilla página, fruto de sabe Dios cuántas lecciones repetidas y perfiladas en el Liceo, es aplicación y explicación del capítulo 1.º del libro I.º de la *Metafísica* (980a-982a 1-4). Lo cual ha de ser recordado precisamente cuando Aristóteles va a decir que el Ser se manifiesta necesariamente en la percepción sensible o bien da por descontado esa revelación o manifestación en la sensación misma de ser, de vivir. Recordemos aquí sólo el comienzo: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así”¹¹. Y sigue tratando sobre las sensaciones y la memoria, sobre las sensaciones y el concepto universal, la experiencia, etc., desde la suposición de que saber y sentir, sentir y saber van juntos siempre por lo que se ve. Una metafísica de la sensación de Aristóteles y otra, que es la monadología, preceden y anuncian la metafísica de la razón vital.

Sembrada de preguntas y problemas que lo siguen siendo hasta hoy mismo esa página, junto con la relación de la larga serie de principios leibnizianos que recoge y presenta Ortega (IX, 932) en el arranque mismo de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, son la referencia “hipersistemática” (como dice Ortega mismo del carácter sistemático de sus más dispersos trabajos) de la demostración que intenta exponer y desarrollar sobre el hecho palpable de que hemos arribado al final de la filosofía como “modo de pensar”. Y ello en un marco de dos ensayos de concepción del mundo, aparente pero sólo gradualmente opuestos, pues que entrambos van dirigidos por el instinto tradicional “indo-europeo y semítico (hebreo)” de buscarle a todo sus principios, bien por arriba, en los cielos, verticalmente pues, bien por los lejanos comienzos horizontales del pasado (IX, 931). El nuevo modo de pensar pretenderá escaparse de tan remoto dilema, nada menos.

El primero de esos ensayos supone un mundo de realidades supralunares, perfectas y divinas, que cobra en Platón formulación y referencia definitiva para nuestra civilización occidental, perfeccionista hasta una altura insostenible que la llevará al agnosticismo, según Ortega. El otro supone una materia “prima” y eterna con el Acto puro o principio absolutamente originario. Aristóteles

¹¹ Traducción de Valentín GARCÍA YEBRA.

se limitará poco menos que a aludir al principio absoluto (el *arkhê*, el *prôton*) y Ortega se le quejará de la poca atención que presta el Estagirita a ese principio teológico que él mismo ha inventado, aunque Ortega no será menos parco que Aristóteles, limitándose a aludir, con frecuencia incluso, a lo abisal y misterioso de lo latente en la sensación, con todos los desarrollos que de dentro, natural y necesariamente (con la necesidad de lo mental y espiritual) le salen a ésta: el estoicismo, el empirismo, el materialismo, el panteísmo. Para Platón, el principio, gnoseológicamente primero, son las formas eternas del mundo celestial y perfecto, que explican el conocimiento como un reflejo terrestre o sensible de la idea perfecta; ontológico después, al rozarse la idea con la materia prima e individuarse así en las sustancias que constituyen la especie, multiplicándose en ella. Para el Estagirita, el Principio (*arkhê*) es el acto originario cósmico, el acto completamente puro, y saliendo del mismo luego los actos de potencia previa: el ontológico en primer lugar, es decir, salida a la vida o existencia, y el gnoseológico luego al actuarse la vida en la sensación y brotar de ésta y con ésta y en ésta todas las modalidades o “estados de conocimiento”, o de ser, es decir de acto mental o espiritual que conocemos en el alma y mente humanas y como alma y mente humanas.

La alusión a la escuela platónica en Ortega es respetuosa y admirativa pero inequívocamente negativa, como se verá, y hasta despectiva en algún momento. Aristóteles no es siempre verbalmente bien tratado, pero es, creo, más inmediatamente seguido, e incluso se le podrá aplicar a Ortega, al ver cómo de la sensación misma sale también la vida, su propia doctrina de que de Aristóteles salió lo que en él había: estoicismo, epicureísmo... y razón vital. Pues para Aristóteles todo conocimiento sale del humilde y bajo conocimiento que es la sensación, y de esto “no se habló prudentemente (*safôis*) en otros tiempos” (*Analit. II*, c. 19) no lejanos sin duda, ya que alude a sus tiempos en la Academia, donde se decía que la idea aparecía con la envoltura de la sensación o percepción sensible pero que era un reflejo de la idea. No hay libro o capítulo en la *Metafísica* donde no se aluda negativamente a las ideas platónicas, y es posible que Aristóteles previera la dificultad que sentirían sus propios discípulos para abandonar la teoría de su origen celestial. Pudo fácilmente prever o sospechar que no faltarían quienes acabaran señalando como causa de la entidad real de las cosas tanto a las Ideas como a la Naturaleza, a las dos, como recuerda su discípulo y sucesor Teofrasto¹², ofreciendo una solución mistificada, ya no filosófica, de imprevisibles consecuencias seculares. Pero Teofrasto, dando fe de que lo que había en el maestro saldría inexorablemente en los

¹² TEOFRASTO, *Algunas cuestiones metafísicas*, edición de Miguel CANDEL. Barcelona: Anthropos, 1991.

discípulos, como dice y repite Ortega en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, afirma ya, suponiendo que hay algo así como Dios o lo divino, que “el principio se adapta (*synáptei*) a las cosas sensibles”¹³ dando pie a que algunos Padres de la Iglesia le atribuyeran la previsión de la Encarnación del Verbo. La duda que muestra Ortega acerca de si Aristóteles creía en Dios ya en el Liceo, creo que puede extenderse a su sucesor y discípulo pues. Parecen desentenderse del principio primero para instalarse “científicamente” en la incomunicabilidad de los géneros, cada uno con sus principios respectivos, en una disociación y dispersión del saber en las distintas y desunidas ciencias tal que recuerda a la espantada de los soldados/sensaciones.

Ortega asienta el principio histórico-vital de que “lo que había en el hoy secreto y latente, se hace en el futuro paladino”, y ello “inexorablemente”, porque a la vida y la historia no hay quien las detenga. “Esto es la historia: el mañana nos revela inexorablemente la placa que fue ayer impresionada” (IX, 1096). Habrá que padecer, y en todo caso aprovechar esa forma de pre-existencia que es la latencia. Por lo mismo, la sucesión de los “modos del pensar” será lenta, secular, y aun milenaria: habrá que aceptar a veces penosamente previas apostasías de “estados de fe”, de estados de creencia en unas formas de vida; habrá que vivirlos y agotarlos o aun malvivirlos..., pero se acaba por ver su insuficiencia para las nuevas circunstancias y horizontes, porque éstos y éstas, como constitutivos del ser de sensación e inteligencia que somos, se hacen insoportables por su insuficiencia para la vida. Y así, “el desarrollo sincero de la filosofía peripatética” (no dice aristotélica, creo que con razón) “tenía que acabar en el estoicismo y el corporalismo ontológico o «materialismo»” (IX, 1096). Tenía que acabar. Mas el contenido vivo de la percepción sensible iba a dar de sí también algo más duradero y engañadizo: el abstracto o “extracto” que es “el universal-comunista”, el cual excluye, al mismo tiempo, a la idea perfecta preexistente y... al individuo singular viviente, que es el único viviente. Dando así un par de milenios que decir y produciendo los fenómenos del rebaño, y la masa o sociedad impersonal.

III

Platón y Aristóteles hablan de “fuga” a cuenta de la sensación; el primero se fuga de la sensación, abandonándola, hacia la idea; el otro se fuga en la sensación pero hacia la sustancia o hipóstasis específica y abstracta. Cada cual a su modo pero entrambos hacia la abstracción o extracción.

¹³ *Ibid.*, cap. 5.

Platón ha escogido una actitud y metáfora ascética (abstinencia de lo sensible) o estética (elevación sobre lo sensible) en una concepción ideal supuestamente incorporeal de la forma. Aristóteles ha escogido una metáfora militar que debió de gustar al joven Alejandro: la de las sensaciones, representadas por un grupo de soldados que huyen en desbandada y que, finalmente, al pararse uno de ellos se van parando todos los demás arrimándosele y uniéndose unos a otros al reconocerse automáticamente, de tal manera que, de la pluralidad de sensaciones o individuos sensibles, se llega a la unidad de la idea universal de soldado, se universaliza la sensación convirtiéndose en concepto. Ortega, que concede importancia extraordinaria a la atención en general, aprovecha la ocasión para observar que en la parábola de las sensaciones como soldados no se apela a la función de la atención como freno en la desbandada (no se apela al estandarte o banderín o elemento exterior común), porque cada individuo o sensación lleva en sí mismo la misma fuerza la cual consiste en la imagen “vaga” (Ortega) o rudimentaria o insinuada o confusa del universal en la que coinciden y en cuya virtud se unen y reúnen. Y es que procede todo de una única *dynamis* aristotélica o *conatus* leibniziano, que son las almas trascendentes (el entendimiento agente y la mónada)¹⁴.

La aristotélica fuga de las sensaciones en estampida, y su convergencia en virtud de lo que llevan y son, es una fuga irónica: se produce como automáticamente para dar de sí otro “estado de conocimiento” (*béxis*). Leibniz prefiere decir, en vez de automáticamente, “espontáneamente”, con una palabra que agradecería el Aristóteles que, según Ortega, “estaba” en la ciencia particular llamada Biología.

Platón se fuga hacia arriba: se va con Sócrates a un cielo donde las cosas son en perfección y realidad plena; mas, la platónica no es fuga menos crítica: es “para acercarse” desde la justa distancia gnoseológica a las defectuosas cosas de este mundo (IX, 1014). En esta fuga se aleja “infinitamente” de la cosa que quiere conocer (no es hipérbole la alusión a la infinitud), porque se aleja hasta el cielo donde se supone que la idea de la cosa está y es en su perfección y, además, viviente; mientras que en este mundo “que tanto carece de sentido” (IX, 1014), la cosa es deficiente, balbuciente, amortiguada: casi nada, llegará a decir con el tiempo el neoplatonismo místico, tan casi nada que acaba resultando dificultosa la percepción de la esencia de las cosas.

Baader, cuyo mito recuerda Ortega (IX, 1143 y ss.) con algo más que curiosidad por su alcurnia cabalística, cuenta cómo la materia llega a ser lo menos que se puede ser: ceniza del incendio cósmico y mental en que acaba la

¹⁴ G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanover*, edición de J. GASTON GRUA, 2 vols. París: P.U.F., 1948, p. 389 (*Methodus Vitae*, III, ob. cit., p. 197).

impostura de Lucifer (el de la terna trina de Miguel, Lucifer y Uriel que recoge también Böhme)¹⁵: la luz llega a ser una casi-nada metafísica, lo más no-ser o nada que puede ser el ente más allá incluso de su composibilidad, más allá de su mera posibilidad. Ese material ceniciento, esa casi nada, sería algo así como la materia prima de que fue hecho el hombre: de luz y libertad abusada y malempleada, quemada y casi consumida. “Algo ha pasado” dice Ortega en algún lugar de su obra mirando a esta cosa tan difícil que es el hombre. (Schelling y sobre todo, Hegel están en esa Idea o Luz sustancial de libertad descendida a casi nada y, luego, aprovechada en sisífica y odiseica historia, para edificar al hombre y sacar algún provecho a todo ese material casi consumido y aniquilado, átono de ser; ahí estaría la raíz de su evolución lentísima y espasmódica a veces, bien que imparable y siempre imprevisible). “Esto pertenece al lado menos bueno de Platón”, dice Ortega (IX, 1014). Y es lo que se impuso desde los alejandrinos en un platonismo de diversos formatos reinando en san Agustín y en la escolástica, y siempre con un dualismo debilitador de la sensación. Ahora bien; lo dicho: la fuga platónica le parece a Ortega “la invención más genial, en el orden teórico, que se ha hecho en el planeta, sin que quepa comparársela ninguna otra” (*ibid.*), pues que la fuga o distanciamiento de las cosas para conocerlas y quererlas bien, es crítica, y lo que pretende es darles futuro y arrancarlas de la resignación que las amenaza en este oscuro y cavernícola mundo de las sensaciones. Y se trata de una fuga hacia un mundo del ser luminoso, transparente, perfecto, eterno. No todo el alejandrismo cayó en esa contraposición de cielo y tierra, de idea supralunar y sensación sublunar; Clemente alejandrino relacionó la génesis del *Noûs* o inteligencia del Principio con la génesis y gnosís cósmica o terrestre, vinculándolas hasta el punto de que si no hay gnosís terrestre no hay *anagnôrisis* celeste, dándole la vuelta al panorama, porque el Logos lo que se hace es carne y luego la carne es el lugar de donde sale para llegar a ser gloria de resurrección o expresión esencial de la sensorialidad y corporeidad leibnizianas. Y ello hay que hacerlo notar porque, en su obra, tiene Ortega en cuenta al cristianismo en relación con la razón vital, como se echa de ver, más que suficientemente, en sus páginas¹⁶.

Aristóteles en cambio está en una fuga de las sensaciones que va hacia adelante de las mismas y que, en virtud de la estampida precisamente, van reconociendo estar dotadas esencialmente, cada una de suyo, de un universal común. Ese universal es una “ab-stracción” o “ex-tracto” (Ortega prefiere decir extracto) de la individualidad que es cada sensación, y esa coincidencia

¹⁵ Jacob BÖHME, *Aurora*, edición, traducción y notas de Agustín ANDREU. Madrid: Siruela, 2012 (1979), capítulos 13-16.

¹⁶ Cfr. del autor *El Logos alejandrino*. Madrid: Siruela, 2009.

en lo extractado es el universal común, salido de sensaciones uniformes que por lo mismo se atraen produciéndose así, de las muchas sensaciones, la unidad que es el “universal comunista” como dice insistentemente y no sin advertencia de la resonancia de la palabra en la época, del tipo de sociedad a que puede dar utópicamente lugar. Este universal es según Ortega el gran invento y recurso de la civilización occidental, su característica histórica, y hoy su principal problema: el principio abstracto instrumental, técnica o concepto no menos que necesario e insustituible, pero insuficiente radicalmente para vivir, justo para vivir.

A la máxima lejanía platónica, “infinita”, entre el objeto terrestre y su idealidad celeste, responde Aristóteles con la máxima proximidad de la mente y el objeto: se funden, son el uno para el otro. Aristóteles se mete dentro de la sensación sensorial o sensual, como prefiere decir Ortega creo que no sin tintes ascéticos por extraño que pueda parecer a algunos. El extracto o abstracción sólo tiene un lugar donde ser: la mente. Aristóteles sabrá practicar también la fuga crítica consistente en tomarse sabiamente distancia, pero lo efectuará en los diversos terrenos de la vida y en sus correspondientes géneros científicos –ocupándose del hombre y las cosas en situación o circunstancia, así en la política y la amistad o en género literario... Pero, claro, ya no manteniendo la unidad del conocimiento en el plano básico del principio y comienzo del conocimiento humano que es donde se da máxima proximidad o, más aún, la fusión en unidad entre la sensación o, mejor, entre el sentiente y el objeto.

“La sensación de ser es agradable” (*perì autòn ò’he álōthesis hóti estin aîrētē*) dirá Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*¹⁷ tratando de lo otro y especialmente del amigo que nos hace sentir con mayor claridad el ser y el ser con que somos (IX, 11). De esa y en esa sensación están los principios primeros o absolutos que perduran luego en todas las percepciones. De esta suerte, para tratar de lo singular en *Ética* o *Poética* o *Política* o *Economía* o *Biología*... se va a las ciencias particulares, no advirtiendo o no deteniéndose en la percepción inmediata, que es sensible también, reflexiva y teórica del singular personal, del individuo irrepetible..., del sujeto histórico o persona con su biografía; se queda en el sujeto sustancial, que es una abstracción o extracción, de existencia sólo mental e insuficiencia demostrada aun trágicamente. Pues la tragedia, en especial Eurípides, reclamará a su modo, frente a los dioses y a quien sea, los derechos del único, de la vida humana personal.

El universal o común es abstracto o extracto de las sensaciones aproximadamente repetidas –aproximadamente, porque la repetición no puede ser exacta y pura repetición–; Aristóteles conoce, bien que informulado, el principio de

¹⁷ *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro Estudios Políticos y Constitucionales, 1981, 1171b 34.

la singularidad universal del ente, es decir la individualidad de la individuación que formulará Leibniz como principio de los indiscernibles y que por supuesto recoge Ortega. La reunión en abstracto de las singularidades semejantes es ley de vida: da lugar al instrumental mental y artesanal, es decir a los *útiles* para la vida. Ley de vida, mas decapitando, en virtud del movimiento mismo de la naturaleza, al principio de la singularidad o irreductibilidad personal, al principio monádico y su perspectiva única.

IV

La sensación es una inundación continua de lo otro cósmico, que sufre o experimenta el viviente, y que se recibe en el caso del viviente mental como una invasión de color, de sonido, de figuras y formas, de olores y gustos, de tactos..., pero todo con sentido intencional de transformación autónoma y automática, siempre como algo enigmático, que trasciende la materialidad misma del hecho; de percepciones múltiples y cruzadas y mutuamente reforzadas (*De anima y Ética a Nicómaco*). De suerte que el objeto de la sensación me permea a mí, al sentiente: el color me colorea, el sonido me entona, el pastel se me convierte en gusto..., el cosmos se le mete dentro al sentiente. La mente sensorial, el alma, está hecha para recibir esa sensación, que es su ser: ser de sensación como dice el capítulo 19 de los *Analíticos Segundos*, que me abre al mundo.

Todo lo que a mi alrededor encuentro, y me encuentra mediante la sensación cósmica, no me es extraño (contra Heidegger), todo menos yo mismo que no salgo de mi asombro ante el acontecimiento de encontrarme existiendo. De lo que me extraño, pues, es de mí: de ser o estar en este mundo y de mi modo de ser; todo lo otro, hasta lo molesto, todo me es aún profundamente y me ayuda de entrada a sentirme y asegurarme. Es un placer y una presión de ajeno placer. Este encuentro y este pleno ocasional que en mí produce la sensación es mi ser sensible y real: un ser unido, encuadrado en circunstancia, permeado y permeante. El alejamiento en el orden teorético del objeto es indispensable para verlo en su otredad, pero mi identificación con el objeto es natural y no casual o debido a ningún traspie cósmico o celestial: el objeto “me es”, dice Ortega, y yo “le soy” (IX, 1113). Lo que somos es un entramado, un haz de sensaciones que se autoorganizan automáticamente, orgánicamente de una cierta manera, una cierta manera que habrá que averiguar, pero radical. Es el milagro mayor que acontece en el cosmos: percibir y ser percibido en unión y proceso más o menos dificultoso de unión. El viviente, así, es un sentir, una fuente de elaboraciones automáticas de sus sensaciones. Somos lo que hacemos, o mejor, lo que podemos hacer desde lo que se nos hace cósmicamente. Por eso hay una historia de la percepción.

Y la sensación o percepción es universal. Allá donde Ortega se queja de que del reino mineral sabemos muy poco (porque la Física no se interesa por el conocimiento de lo que la realidad es sino por inventar teorías que den lugar a técnicas con que sacarles poder a las cosas), mientras de plantas y animales vamos sabiendo algo, está pensando Ortega, con la monadología leibniziana, en la posibilidad de que el Estagirita llegara a sospechar haber sensación también en lo mineral. Su discípulo Teofrasto, dando fe de la adivinación de Ortega, a saber, que lo que había dentro de Aristóteles acabaría por salir en sus sucesores, dice anticipándose en cierto modo a Leibniz y su monadología que “absolutamente todo lo que existe tiene un cierto conocimiento (*tina gnôsin*)”, o sea que absolutamente toda realidad lo es como *conatus* psíquico, como percepción y adherencia a lo otro afín por coherencia o rechazo¹⁸.

Las expresiones “el mundo nos es”, el objeto de la sensación “me es” y nosotros recíprocamente “nos somos”, desplazan el sustancialismo separatista del “en sí”, que es también un abstracto o extracto, como lo es el “universal comunista”, redefiniendo el concepto milenario de sustancia como relación, como ser esencial de relación, un ser correlativo esencialmente, un haz de relaciones en diversos niveles y por lo mismo necesitado de un nudo principal, que es el yo. Al decir “yo” deberíamos haber comprendido enseguida que hay un “tú” y un “nosotros”, el cual, sólo como abstracción o extracción mortífera puede aislarse como sustancia en sí y aun como “*pensée*”. Este pensamiento orteguiano del otro y lo otro como constitutivo metafísico del acto del ser viviente, es como ese tirón con que se devuelve un hueso descoyuntado a su lugar anatómico y fisiológico, o como un golpe de timón no ya antropológico sino infinitamente multicéntrico. La metafísica es una metafísica de la relacionalidad personal, con que se pone a la vida y la historia en su sitio. Pero son muy conscientes (Aristóteles, Leibniz y Ortega) de la lentitud de los procesos que re-forman los fondos abisales, colectivos e individuales. “Se han abandonado en filosofía y en política los procesos insensibles”, dice Leibniz inventor del subconsciente¹⁹, que son los que nos han de llevar a la reunión de los individuos humanos no por lo específico sino por lo singular personalmente vital, lo cual se capta y palpa ya en la sensación y se elimina o desatiende en la reflexión, y que habrá que aprender a sostener más allá de las abstracciones instrumentales.

¹⁸ TEOFRASTO, *Sobre las sensaciones*, edición de J. SOLANA DUESO, 2.^a ed. Barcelona: Anthropos, 2006, n. 4.

¹⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edición de C. I. GERHARDT, vol V. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890, pp. 46 y ss.

V

“*La máxima proximidad de una mente con una realidad es la sensación*” (IX, 1015). La *αἴσθησις* o sensación es una facultad noética *a radice*. “El más puro inteligible –*noetón*– que el entendimiento puede concebir es algo de que nos hacemos cargo ya en la sensación, y no es por sí nada más” (IX, 1016 y ss.).

La sensación emana inmediatamente de los órganos que son los sentidos y de lo que sea la raíz sensorial de los mismos; pero, inicialmente, la sensación o percepción es ya mental: lleva en sí, y es, discernimiento, distinción, juicio y percepción de la especificidad e incluso de la singularidad de la cosa; de modo “vago” (Ortega) o confuso o rudimentario, pero eficiente y activo, si, como es el caso, todo lo demás va a salir de ahí y de ningún otro lugar. El juicio será anti-predicativo, la definición será orientativa, pero “de hecho ejerce la sensación en Aristóteles una porción de funciones intelectuales que suelen atribuirse exclusivamente al discurso y a la razón o entendimiento” (IX, 1015, nota 2).

La filosofía escolástica, que trata por separado la sensación o intuición sensible y la aprehensión intelectual, como hace tan convencida y convencionalmente Joseph Gredt²⁰, admirado y citado como obra escolástica por Ortega, no es aristotélica: es un hachazo póstumo del platonismo. Para Aristóteles predomina el principio continuidad desde la sensación hasta el discurso pasando por el concepto, la definición, el juicio, el silogismo y los principios absolutos y relativos o inductivos: la parte animal del alma no trabaja dejando fuera a la parte racional. A veces habla Aristóteles como si las partes del alma y sus cosas fuesen separables, pero es que Aristóteles se tomó y estaba en la tarea de enseñar el análisis y la deducción, era ése su oficio ineludible, consciente como era del estreno del modo de pensar que se estaba introduciendo, del nuevo “modo de pensar”, de la nueva manera radical de ser hombre, de ejercer la humanidad... con todas sus consecuencias, que no se le escapaban cuando aplicó el nuevo modo de pensar a la política. No otra cosa y nada menos implica un “nuevo modo de pensar”.

Luego, el hombre entiende desde su dentro, por analogía vital o experiencia de la con-vida o convivencia con lo otro y con el otro, las sensaciones de las mismas plantas, de los animales y por descontado de los hombres, entiende al cosmos por dentro, dado que la sensación es el acto vital del contactar (*syn-áptein*), directa, inmediata y palpablemente con lo otro que resulta ser-nos y ser-nos necesario, ser-nos bueno y sano, y no ascética y espiritualmente sospechoso

²⁰ Joseph GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 13.^a ed. Barcelona: Herder, 1961.

por su sensorialidad de entrada. E incluso el “pensar dialéctico” averigua los principios “apoyado en la sensación” (IX, 1029).

VI

¿Dónde está la raíz de la sensación, de dónde viene, por qué se dirige infaliblemente desde dentro, con toda su fuerza y potencia, hacia el desarrollo del viviente mental o espiritual cuyo es?

La verdad es que Aristóteles da pie a los panteísmos que la filosofía islámica le extrajo como anteriormente salieran del mismo lugar los estoicismos, en lo que está muy de acuerdo, pues, Ortega. Y es que el hombre parece profundamente determinado. Dada la importancia de las primeras percepciones del feto y del nacido para su vida mental o intelectual, el hombre es irremisiblemente lo que *se hace y especialmente lo que se le hace* en y con la sensación: el cosmos se le entra y le con-forma; se lo encuentra hecho en su memoria vital. El “*nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*” de santo Tomás no significa sólo que lo intelectual empieza en lo sensorial, sino que no hay sensación sin inteligencia y que, por lo tanto, el entendimiento agente actúa en el primer latido de la vida fetal humana²¹. Que por cierto, “para el ser sensitivo, el primer cambio se produce por obra del generador”²². Cuando el hombre empieza a vivir, “está actuando ya en él lo demás del Universo y reaccionando él frente a lo demás”, enseña Ortega (IX, 1151). (Demostraba el sagaz de don Francisco de Quevedo su hidalguía diciendo que si hubiese despedido olor a cebolla quien lo engendró, se hubiera retraído él de dejarse concebir.)

La del hombre será pues una inteligencia “paciente”: “le” suceden, “le pasan” las cosas del sentir: del entender y no menos las emociones: “su inteligencia que, como vemos, no es suya, [...] es un suceso incontrolable, de que no se siente ni autor ni responsable”, escribirá Ortega en *La razón histórica [Curso de 1944]* (IX, 628). Mas, habrá que distinguir entre lo que tiene “carácter de habitualidad, de cotidianidad, de normalidad” en esa sensorialidad noética, que se da allá donde hay sensación de alma pensante, y entre otras “actividades mentales que por el modo de producirse, por la ocasión o infrecuencia de su funcionamiento, ofrecen el aspecto de excepcionalidad” (IX, 637). Y recuerda a cuenta de Descartes “lo indócil y fortuito de este poder del hombre llamado inteligencia” (IX, 627) y “lo discontinuo, aleatorio, infrecuente y *como* casual que es en el hombre la fulguración del acto inteligente” (*idem*, subrayado mío)

²¹ *De generatione animalium*, 5, 736a 28, citado en J. BRUN, *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires: Eudeba, 1979 (1961), p. 103.

²² *De anima*, II 5, 417b 17, citado en J. BRUN, *ibid.*, p. 58.

—en una descripción fenoménica de esa vitalidad mental que es lo que lleva a Aristóteles, entre otras cosas, a tener que aceptar el arriesgadísimo entendimiento agente, dando razón de la unidad de origen y *télos* o finalidad del universo único y, en medio, de todas las excepcionalidades y revelaciones que lo asalten. Ese entendimiento agente común a la humanidad, que no se agota en las individuaciones y en su operación en las mismas y que no se diluye como la sensación y sus sucedáneos y desarrollos, ese entendimiento agente que ha de estar en los orígenes o raíz de la sensación noética, ¿adónde va a parar si vuelve al trasfondo desde el que actúa y se actúa en cuantas individualidades sensoriales es acto de potencia? Ortega cree como Descartes en un “*nescio quid divini*”, que el hombre posee, más aún, que es el hombre en su última mismidad” (IX, 1160, n. 2), cree que hay algo eterno en el hombre²³. Desde Leibniz habrá que decir monádicamente que se trata del mismo agente que actúa el cosmos en perspectiva en el individuo humano y en el universo único, actuando en la mónada los resortes universales que pueden obrar unidad en horizontes inacabables. En *María Zambrano, el Dios de su alma* aludí a la modestia aristotélica que supone que ese “fragmento” de entendimiento agente en cada individuo se depositará luego, al acabársele la vida individuada, luego, en su trasfondo eterno. Para Ortega es asunto que pertenece al enigma del hombre.

VII

Los elementos de la vida mental del hombre se comportan como vivientes, como sujetos emancipados. Y lo que el hombre pueda elaborar y meter ahí dentro, eso mismo, “se toma” por su cuenta, espontáneamente, su propia forma imprevisible de ser y comportamiento. Por eso, en su *Discurso del método* se propone Descartes “hablar de lo que éste [el método] es como viviente función de la vida humana” y lo hace en el género de la autobiografía (IX, 1074 y ss.), es decir, de lo que llamará Ortega el caso singularísimo por oposición al universal (IX, 1024, nota)²⁴. El método ha de ser, es y se hace como “viviente función de la vida humana”. “El modo de pensar” es “como si fuese algo viviente”... Y los contenidos de experiencia, lo mismo (IX, 940, nota). Sus ejecuciones y sus desarrollos

²³ Cfr. A. ANDREU, “Ortega, mística, lírica y metafísica”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 19 (2009), pp. 7-31.

²⁴ Giambattista VICO expuso también su método en la autobiografía que escribió en tercera persona (*Autobiografía*, traducción de Felipe GONZÁLEZ VICÉN. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948). Donde por cierto acusará Vico, que tanto sufrió por dar la cara, a Descartes de ladino como poco, porque siendo “materialista” el francés y afirmando que el ser es extensión, elaborará una ciencia de lo espiritual para poder suponer a Dios y así meterse en los conventos, “entrar en los monasterios”. El aislamiento se paga a veces así.

espontáneos tienden a ser orgánicos como observó Marx acerca del capitalismo, y observaban el otro día el sobrio Galbraith a cuenta de los movimientos del dinero, y su colega Schumpeter a cuenta de “la lógica intrínseca del proceso económico” que funciona “como una fuerza completamente impersonal”²⁵. Lo abisal del alma humana funciona por sí mismo, va de suyo, saca a superficie el movimiento implícito de fondo. No se puede hacer historia sin tener en cuenta ese mecanismo o estructura. Hay algo que produce una lógica vital del espíritu, y habrá de relacionarse con su prueba en la metafísica de la razón vital²⁶. “La larga raíz del conocimiento en el fondo del individuo”, que dice el leibniziano profesor Horn²⁷.

Se trata de “los fondos abisales de nuestra vida integral” (IX, 1108), que no son por lo visto, en su ser de *conatus* perceptivo/apetitivo (Leibniz), ningún *totum revolutum*, sino el material de vida que sustentará la posibilidad no anti-racional de una vida de fe, de creencia –y de ciencia en un determinado tramo de su desarrollo, pero de fe en la vida en último término y en su razón históricamente vital.

Ortega relaciona ese fondo vital del que salen las percepciones sensibles con el *Commonitorium* de san Vicente de Lerins²⁸, el cual, discretamente, apuntaba a las innovaciones que, en el sentir del galo de influencia pelagiana, introducía “el filósofo” san Agustín a quien le sobra filosofía para ser tanto Santo Padre (Ortega). El galo apela como norma de la fe común a aquello “*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*”: es decir al trasfondo que se pierde

²⁵ Joseph A. SCHUMPETER, *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel, 1971 (edición original de 1954). Schumpeter conoce la doctrina leibniziana de los principios y la reproduce literalmente. El dinero busca al dinero pero, como creación humana abstracta o extracta, como “universal comunista” va necesariamente acompañado del mismo impulso humano que lo promovió y lo puso en circulación y que arrastra ahora al hombre. Análisis económico puro significa análisis de su pura impureza. Frente a Keynes.

²⁶ Cfr. “¿Qué pasa en el mundo?”, IX, 9 y ss., donde habla de que es “un hecho innegable que el hombre lleva en sí con suma frecuencia voces íntimas, de muy vario carácter”. Lo que pasa en la superficie nos remite a “las entrañas de la historia, que viene a ser la secreta oficina y arcana fábrica”. Texto de 1933, v. su “Noticia bibliográfica” en IX, 1502 (cfr. José LASAGA (ed.), *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Residencia de Estudiantes, 2006).

²⁷ J. Ch. HORN, *Monade und Begriff*. Wuppertal: A. Henn Verlag, 1970, y A. ANDREU, *La inteligencia en la torre. Razón y misterio en la Ilustración leibniziana*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2001, p. 41.

²⁸ *Commonitorium*, o sea “qui sert à rappeler, a avertir” (A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des Auteurs Chrétiens*. Turnhout: Brepols, 1954). Hay edición española del *Commonitorio*, edición del P. José MADDOZ. Madrid: Aspas, 1943. La primera edición, de 1936, fue enteramente destruida en un bombardeo en Madrid. En su prólogo escribe el P. Madoz: “Libro enigmático del siglo V, escrito bajo el velo del pseudónimo para echar abajo con el argumento de tradición la doctrina de la gracia de san Agustín”.

en la raíz, trascendente hacia lo profundo, de la sensación, de la vida. La fe tiene que tener ese carácter de efectiva, establecida “urgencia social” (IX, 1103), pues de otro modo la vida social es imposible. En este libro sobre *La idea de principio en Leibniz...* Ortega no pierde de vista nunca, ya lo hemos indicado más veces, la función del cristianismo y de la fe en la vida como posibilidad no estrenada aún de la civilización occidental (*idem*). Desde luego y por supuesto es una indicación crítica²⁹.

Volviendo al mecanismo espontáneo de los movimientos de cuanto sale de la sensación, dice Ortega que “fenoménicamente, esto es tomando los hechos mentales según éstos se presentan, no soy yo quien imagina, sino algo produce en mí imágenes” (IX, 50). Algo, dice, no alguien, pero tampoco cualquier cosa –todavía en la sospecha y enigma. Algo latente que actúa como una dimensión fundamental dada, de mi individuación. Y lo mismo sucede con mi querer: en mi querer mismo no puedo intervenir: “éste se produce también mecánicamente como el imaginar y el pensar, aunque brota de mí directamente” (IX, 54). Es un brotar como el de las plantas; se quiere o no se quiere, sin querer querer o no querer querer; se quiere en mí y me encuentro queriendo. (Leibniz: “Las formas de pensar son involuntarias en sí mismas”... Por eso “no hay juramento ni barrera en el mundo que pueda obligar a un hombre a mantenerse en la misma opinión”). Y este hecho es, además, de trasfondo colectivo: un fondo de creencias tácitas, milenariamente tácitas, y hasta incógnitas, común a todos los individuos, domina a las sociedades uniéndolas (cfr. IX, 1057).

“Que sobre el punto más decisivo de todos en el universo de la teoría se hayan comportado así los hombres, indica que anda latente tras ello alguna otra cosa muy distinta de toda teoría y de toda inteligencia” (IX, 1055); de toda inteligencia también, que a lo mejor no es lo que hay en lo originante absoluto, pues a lo mejor Dios no necesita pensar (Ortega). Ese algo siempre latente que en Aristóteles, según Ortega, determina “el colectivo humano”, y que lo impregna mucho más que en Platón; esa “otra cosa”..., esa cosa que antes que a los colectivos humanos determina al individuo y su movimiento vital ortivo..., que brota en afinidad unificante, o en posibilidad de unificación, de combinación recíproca inicial y a veces semiconsumada, esa cosa –es una fuerza común, verdaderamente singularizada o individuada, ateniéndonos al fenómeno y sin olvidar el problema de una unidad trascendental en un plano de infinitudes y no de ingenua analogía.

²⁹ A. ANDREU, *Sideraciones del atardecer*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011, pp. 290 y ss., y hoy apremiante, esa crítica, y no sin previsión del autor de *La razón histórica* y de la *Teoría de las generaciones*.

VIII

La captación de lo universal o esquemático que hay en lo individual no se hace para emigrar al reino de las abstracciones abandonando la singularidad circunstancial como si el reino de los universales-comunistas tuviera que ver con la Realidad y fuese el lugar de la vida. Se hace para entrar en el mundo singular o personal disponiendo de instrumentos unificadores eficaces en el plano artesanal (que fabrica objetos en serie o trata en serie realidades empíricas), o en el científico (donde el hombre interviene en las cosas dando como razón del porqué de su intervención, la naturaleza misma común de las cosas en abstracto y de él mismo). La racionalidad abstracta o extracta es cayado o muleta, apoyatura, noción común instrumental para tratar al mundo y sus vivientes según su ser propio y personal de ellos reclama, habida cuenta de su multiplicidad y comunidad específica. Da lugar así a la racionalidad abstracta, a la racionalidad que conduce y ayuda a cuantos participan de esos esquemas que se revelaron en la sensación y que ahora se desenvuelven formalmente, es decir siguiendo la forma externa de su conexión correspondiente a los trazos comunes captados en esa especie de rayos X aneja a la sensación; nos sirven para hacer sociología, política, pedagogía, ciencia en general, pero con la tremenda salvedad de que quien hace esa ciencia es un viviente libre que se propone fines y que, con sus propósitos, arrolla o se impone a otros vivientes. La ciencia general basada en universales comunes se ha de limitar al encontrar-se con el factor personal o vital humano. Y no se trata de un mero acoplar lo racional a lo personal. ¡Hay con el acoplador, con la cultura o peor aún con la civilización hecha uniforme y marcando el paso! “La extracción no es un error, siempre que se sepa que lo que en ella se elimina allí está”... Y por cierto, activísimo dirán Leibniz y Ortega. Ortega juega con la palabra “comunismo” tan insistida en aquellos años cuarenta, llamando comunista al régimen y método que trata a los individuos según el universal común prescindiendo de su individualidad, olvidando no ya el principio de la singularidad sino el principio de los indiscernibles, la diferencia infinitesimal en todo, que es realidad y hecho a considerar (IX, 1573).

Como se ve, tanto Ortega y Leibniz como Aristóteles adscriben a la sensación y a los procesos que en ella y desde ella se desatan la cualidad de espontaneidad o mecanicismo o automatismo. Lo que pasa en el alma es un movimiento de aclaración de la *δύναμις* primordial o primigenia (Teofrasto recoge la idea y el término *δύναμις*) que hay que suponer necesariamente en ella o ser ella y que será el *conatus* leibniziano en que consiste metafísicamente la realidad. Ese automatismo, ese movimiento espontáneo, vario y creciente en entidad, que se da en la sensación, se traslada luego a las emociones y afectos,

a las apariciones que se dan en el alma; tales movimientos se producen como si fuesen vivientes independientes o entidades en sí. Platón había enseñado³⁰ que los diversos regímenes políticos tienen su propia voz como si fuesen individuos vivientes, como si se personificaran. Los fenómenos del alma, desde la sensación, llevan en sí como una lógica, y funcionan independizados del sujeto arrastrándolo según una lógica del poder, de la codicia, de la envidia. (Es una psicología que debería servir para ciertas patologías incluidas las supuestas posesiones diabólicas, tan humanas y normales y aun premiadas y condecoradas: la fuerza, esa *δύναμις τῆς*, esa *φύσὲς τὴν πολιτείαν* del alma y de las concepciones políticas, es una dialéctica que acredita que en el alma y en el cosmos no hay nada indiferente, que el *conatus* es tendencia, y que todo nace o aparece inclinado con epicúreo *κλίnamen*).

De todo lo que nos encontramos en el mundo, lo más maravilloso y sabroso y lo más difícil es “el caso singularísimo por oposición al universal” (IX, 1024, nota). No se puede sacrificar el caso singular al universal. “La inteligencia en Aristóteles tiene otra función que es constitutivamente opuesta a lo universal” (*idem*); “constitutivamente opuesta” porque el universal no es nada más que un instrumento que le sirve la sensación misma a la libertad para proseguir su desarrollo en la definición, el razonamiento o silogismo y el principio, pero ello en dirección objetiva para ayudar al caso singularísimo, al destino de la persona singular, y no para interferir en su singularidad y espiritualidad. Esa otra función de la inteligencia es “el *νοῦς πρακτικός*”, “la razón singularizante” (Ortega). Aquí es donde el impulso automático y espontáneo de la sensación se atenúa o frena o cobra otro nivel, porque “la razón singularizante es estimativa, distingue lo mejor de lo peor para decidir nuestra acción” (IX, 1024). Este movimiento también es espontáneo y está en los orígenes del conocimiento moral. Pero será un movimiento regido o encauzado por otros principios. Tesis ésta que tiene su exceso en la negación del universal comunista tal como la enseña Duns Scoto, con “su *haecceitas*, según la cual la cosa individuada se convierte en principio, y al hombre Sócrates acompaña su sombra formal, la Socratitas” (IX, 1041). (¿Y habrá también una moral individual y singular? Sí, pero en perspectiva universal, vienen a decir cada cual a su modo Aristóteles, Leibniz y Ortega). Singularidad extrema que supone que Dios no dirá la verdad sino que la hará y que, por cierto, se habrá de conocer solamente por revelación (y fundamentalmente por las Sagradas Escrituras, el signo de letra, modo moderno de volver a la magia), o por tradición autorizada de uno u otro modo (en los impulsos sociales comunes de la fe que es siempre común y colectiva o hasta masiva).

³⁰ *Carta VII*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, E Vª d-e.

El perspectivismo es el principio de que no hay más principio metafísicamente último que el personal, y si hay una generalización que da razón de ese hecho social, habrá de ser “una generalización que no sea comunista” (IX, 1041, nota 1) sino adecuada a la naturaleza humana que es personal y relacional. Es el leibniziano principio novela³¹ y es la razón histórica, que no serán mero relato ni narración, sino metafísica apropiada y adecuada finalmente a este ser que cambia de horizonte y ha de controlar, entendiéndolo, el cambio, ha de tenerse en sus manos como conductor.

IX

Resumiendo y avanzando: la inteligencia es sensible siempre. La abstracción o extracción no genera espiritualización alguna. Los universales, por más abstractos que hayan llegado a ser o más esquemáticamente precisos, no dejan de ser y no son más que “caracteres sensuales de la cosa” (IX, 1016), imaginaciones funcionales, objetivaciones imaginarias, o sea “lo mismo que eran” (*idem*): instrumentos mentales. No se han salido del cosmos ni han conectado con otro mundo superior. El universal no es más que un enser que se le hace al hombre en el interior de su alma para poder pensar la multiplicidad del mundo en unidad *útil*, pues la idea dará lugar luego a un objeto multiplicable (silla, ventana, cabaña...) mediante la artesanía, o a conceptos generales en la ciencia (ser, hecho, causa, analogía, tamaño, calidad, y diversidad de fórmulas...) mediante la abstracción, una suerte de artesanía automática. La sensación es “la única actividad originariamente inteligente, el único «hacerse cargo», el único «darse cuenta», sobre todo la sensación liberada en forma de imaginación” (IX, 1019). Por tanto, en el hombre no hay movimiento alguno que no ande esencialmente relacionado con la mente, con el logos, con la inteligencia. O sea que el hombre es racional con racionalidad radical que habrá que ir concretando, según se vaya pudiendo..., si se puede, que está por ver adonde aboca el enigma latente y común a las singularidades individuales. Para garantizar y efectuar hasta donde sea posible la necesaria y apremiante viabilidad de lo que se estrena y aplica de la inteligencia imaginativa. Pues no se puede negar que hay curiosidad o sed de saber en el primer impulso al conocimiento, pero la seriedad de la tragedia apremia y presiona.

La sensación tampoco ha sido en ningún momento puramente sensible y en absoluto o de ningún modo intelectual o mental. La sensación y el logos están más que en continuidad, están en sucesión de gradualidad diría Leibniz según su principio de gradualidad infinitesimal, pero en unión originaria. Y aquí cita

³¹ “Unidad, infinito, novela”, en *Methodus Vitae*, II, ob. cit., pp. XVII-LVIII.

Ortega a Santo Tomás: “*Sensus est quodammodo et ipsius Universalis*” (IX, 1019, nota 2): la sensación es también en cierto modo del mismo universal; en la sensación se presiente al universal y en el universal se resiente a la sensación. Ese *quodammodo* es lo que hace que el ser se diga de muchas maneras siendo unívoco para algunos aristotélicos y análogo para otros, pero salvando siempre la unidad radical del Universo y su consiguiente inteligibilidad.

En la ejecución de la separabilidad de sensación material e intuición mental, la escolástica consumó el profundo error del dualismo llevándolo al mismo momento perceptivo. La percepción sensible y la percepción intelectual se estudian luego, como hemos dicho, en distintos tratados, y operan como operaciones de partes distintas del alma: alma animal y alma racional. Eso está amartillado en nuestra civilización incluso en las formas de negación de lo que se dice “espiritual”, y las herejías por exceso de ese dualismo remachan sin querer esa enfermedad que encontramos en la raíz misma de la gnoseológica occidental, que es el dualismo sensación/idea en el hombre.

Un día verán hasta los ciegos que no hay ningún “estado de conocimiento” entre los conocidos, y entre los que descubriremos todavía, que no salga del juego o fuga de la tropa de las múltiples sensaciones y de su repetición³². Estas, al repetirse y reconocerse mutuamente el universal que dormido o vagamente llevan cada una, se detienen y se acercan reconociendo su unificabilidad en concepto o extracto, desembocando así en percepción o intuición mental sensual o sensorial o sensitiva –no significan lo mismo estos adjetivos pero se reconocen mutuamente su esencial sensibilidad. Por tanto, no hay sensación pura o mera, pero además no habrá inteligible puro o mero: este contraataque no lo esperaban los platónicos. Aristóteles ha seguido usando la terminología militar de escampada, detención, reunificación y contraataque... “La operación de comparar [las sensaciones repetidas] y descubrir lo común y diferencial no es una nueva forma de «hacerse cargo», de entender, no es una operación más inteligente” (IX, 1017); la operación que lleva a destacar los elementos comunes en toda sensación que capta a un objeto no nos da a entender más o mejor: “sigue siendo lo entendido por la sensación” (IX, 1017). Ha sido una operación mecánica, automática, espontánea, inevitable... Ortega se mueve en la mera observación y descripción fenoménica. Que no hay nada en el logos que no estuviera ya en la sensación lo dice con la misma convicción con que por entonces Paul Tillich recuerda que Plotino, tan respetado filosóficamente por Ortega, decía que el Verbo, en las sensaciones, estaba “de vuelta”. La sensación es la forma de conocimiento que encontramos en la vida, es la vida misma. La abstracción del esquema que obtenemos en las sensaciones de

³² *Methodus Vitae*, III, ob. cit., p. 192.

objetos semejantes, específicamente semejantes, es fruto de un proceso automático de la vida misma. A ese esquema le ponemos un nombre y lo metemos en una lógica de universales, una “fantasmagoría”, dice el Ortega buscador de la Realidad (IX, 1018). Si encima se entiende mal a Zoroastro y se adscribe lo sensible al mal y lo inteligible al bien “teologizando al mundo de los dioses” (IX, 1018) según el modo mitológico de pensar, entonces “el río de sesgo curso” (esa manía de poner lo espiritual por origen y naturaleza fuera del hombre mismo), el infierno del mal se le mete al hombre en la sensación misma... Lo que no es permitido por la sentencia leibniziana que dice que bien y mal son mellizos... y que explica Leibniz en la *Théodicée* desmontando el mito de Zoroastro. Y se construye la fantasmagoría de la civilización que durante más de un milenio se cree que “la concupiscencia es pecado”, como dice san Pablo, cuando la concupiscencia es otro modo del tirón espontáneo que une en unidad de sensación viviente al perceptor y a lo percibido... (De san Pablo dice Ortega que “ha dicho muchas cosas”, con la atención académica de quien ha leído a tiempo a Bultmann, tal vez antes que nadie en España.) Y así en pleno siglo XXI se instruye y legisla, en la civilización occidental de la ciencia, sobre el arte de la masturbación y el derecho a la misma.

X

De las beatadas platónicas. “No es necesario decir que ambas beatadas, como todas las demás de Occidente, proceden de Platón, que ha sido el Mississipi de la beatería” (IX, 1021). Se refiere a la beatería máxima, la que asigna un ámbito divino a las ideas perfectas de todo lo imperfecto y enfermizo y deficiente que hay en este mundo del hombre, a la beatería de lo espiritual frente a lo material o sensible (Ortega propone prohibir la palabra “espiritual” por una larga temporada); pero se refiere también y sobre todo, dado su disimulado modo en la modernidad cartesiana, al universal abstracto o extracto, al que dice “falso universal comunista” en el que ve el instrumento de toda ideología política despersonalizadora y desindividualizadora, que sólo es capaz de ver, o no quiere más que ver al universal “hombre, y no a Calías”. En el universal abstracto reúne el hombre y se reúnen los individuos para muchas funciones de la vida que tienen en común, aunque tal reunión no lleva en sí misma la intención de anular la singularidad de las cosas y menos aún al sujeto singular personal llamado Calías, desconsiderándolo como pretextual o secundario... Mas, la razón vital se propone ser histórica y circunstancial personalmente, y requerirá una elaboración consiguiente en cada campo de la vida humana. Tarea tan bella como difícil pero de obligada consideración una vez experimentada la insuficiencia para la vida humana de la razón abstracta.

La especie y “el momento abstracto del objeto individual” son lo mismo: “no puedo aceptar que sean *alterius generis*” (IX, 1021, nota 2). Ese universal personalmente falso y falsificador se convierte en un ente uno con el cognoscente y se queda en la armariada de instrumentos del ente mental, del individuo cuyo ser efectivo y verdadero no consiste en abstracción alguna sino en un sentir pensante en circunstancialidad y singularidad biográfica e histórica. La que dicen especie no es más que una visión por rayos X de la constitución interior de las cosas y del hombre sobre todo. Constitución interior, pareja o similar a la de los otros individuos o sensaciones de ese tipo: su *esqueleto* específico. El logos o concepto no es más que un extracto sensual (IX, 1019), que ha sido desviado (“este río de sesgo curso”) beatamente (IX, 1018) hacia un mundo de supuestas realidades más reales e intensas que los frutos o productos de la operación que es la percepción y que el occidental se ha acostumbrado a hacer coincidir con alguna fantasía (individual o política) más o menos patética y gloriosa.

La sensación de unificación del *noûs* o entendimiento sensible con el *noetón* o idea universal, advertida y elaborada en sí y en sus consecuencias expresamente en la Lógica, le resultó por lo visto inevitablemente impresionante al hombre, y creyó haber alcanzado en esa unidad fruto de la des-singularización y de la des-sensibilización o des-materialización algo así como la clave del cosmos, de los grupos o agrupaciones en el cosmos. Le dio poder, mucho poder al hombre: el dinero fue uno de sus poderes abstractos. Incluso encontró meritorio el camino de la des-personalización o des-singularización y no sólo en el monacato y la mística, sino, y no menos, en otro tipo de sociedades o comunidades que dieron lugar a los totalitarismos modernos. “Pero el famoso *noetón* o inteligible no consiste en más que aquel primitivo extracto sensual o imaginación” (IX, 1019), nada más: “el *noûs* o inteligencia no tiene nada de divino que no lo tenga ya la sensación” (IX, 1020), en la que se hace presente el Ser según Aristóteles. Diciéndolo en el lenguaje dualista habitual y ya más que vulgar por las aberraciones antropológicas a las que conduce beatamente: el cuerpo es tan divino como el alma... Y este principio se vulnera de mil maneras todos los días en nuestra civilización en la praxis de las ciencias incluso.

El platonismo espiritualista que dirige los ojos desvaídos a la esfera celeste y no sabe estar en la circunstancia esencial del mundo este y la vida en él, es una beatada, pero no lo es menos la visión “comunista” que reúne a los hombres a la mitad del camino de lo que tienen o deben tener, ya sólo por naturaleza, en común, y no les deja proseguir en lo que necesariamente tienen de vital o personal, porque la vida del sentir es sensacional, necesariamente única, de cada uno: es su novela. Ese universal “comunista” es también una beatada que no deja vivir. Hermann Brock, por entonces, en su Viena variopinta, se asig-

naba como emblema: “Vivir sin la idea platónica”. Las cosas concretas individuales, su singularidad, sólo pueden olvidarse “transitoriamente” y sólo transitoriamente (IX, 973), pero la razón ha de ser vital y personal, singularísima, sin peligro de que se salga del pentagrama infinito del universo y con fuerza abisal unitaria. No hay más remedio que tener fe en la vida.

Así que con este doctrinal de la sensación, se escandaliza Ortega de que el católico Gilson dé por descontado y cierto que “la sensación” es un “*estorbo*” para “conocer a Dios”, bien que, en esta vida de este mundo, para conocerle —concede el católico agustinista (no sólo agustiniano) francés— haya que contar con las sensaciones que inducen conceptos (IX, 1022, nota 1), y bien que la teología, como se resigna a aceptar santo Tomás, haya de ser en esto aristotélica de momento, es decir, haya tenido que vencer la tentación de un platonismo radical, prescindiendo ya, aquí en la tierra, de lo sensible, de esa corporalidad que dificulta ver, incluso racionalmente, a Dios. Ahora ya, de la historia del cristianismo occidental y agustiniano es inseparable el esfuerzo que ha hecho la mística cristiana occidental, y no sólo medieval sino moderna por lo visto, para llegar a una captación de lo divino sin sombra de sensación, de lugar o espacio, de tiempo³³.

Queda un enorme esfuerzo que hacer si se quiere reformular la teología del hombre y la misma cristología desde un concepto sensiblista de la mente del ente temporal o cósmico, o “creado” como dice la teología convencional, como quiera decirse —y ello desde la metafísica leibniziana como reformuladora del aristotélico acto/potencia en formas monádicas del punto metafísico con expresión sensible constitutiva e inseparable. Reformular en fin cualquier antropología optativa entre las beatadas celestial o laica. O sea repensarla desde la sensación de la razón vital.

Ortega tiene en cuenta en este escrito, como en otros según es patente y bien sabido, al cristianismo: no sólo sus limitaciones que nos ha impuesto por “mancancia” (así lo dice) o por ese alud humano constitutivo de la tradición y la creencia, sino las posibilidades que llevaba y lleva consigo; lo tiene muy en cuenta como posibilidad no ya malograda sino sin estrenar siquiera. Y es tema que no suele tocar sin enfadarse, como le reprocha él al enfadadizo Aristóteles. El cristianismo, dice, no está necesariamente en la alternativa entre platonismo y aristotelismo. En esto está, sin enterarse, como la ultrafilosofía o “modo de pensar” que está por venir. Un día, el cristianismo supo ser nominalista y decir que los universales de todo género no eran más que palabras, nombres (IX, 1023), dando, dice, gloriosamente origen a la filosofía moderna... —¡Y a Lutero!, digo:

³³ Friedrich VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion*. New York: Herder & Herder, 1999 (1923), pp. 234 y ss.

esto no lo dice Ortega claramente pero, como consecuencia, a partir de entonces todo lo de Dios fue mera palabra, de Dios pero mero mandato de su voluntad; lo que contó fue su arbitraria voluntad, con que las cosas dejaron de tener naturaleza propia, ser sensible y sensitivo, sensaciones. No hubo naturalezas espirituales en el cielo..., pero en la tierra tampoco hubo seres naturales, mentes, sentires con propiedad de ser y derecho a todos los respetos. Y cuando la filosofía pretendió salvar esa ortodoxia, se vino a decir que la verdadera realidad de las cosas resultaba lógicamente inaccesible en tanto que número. Dios no dice la verdad; hace la verdad. Y la hace en la Sagrada Escritura, de suerte que la teología habrá de ser filología bíblica. Una beatada moderna: el giro lingüístico reflejo del biblicismo luterano.

El modo perceptivo-conceptual de pensar, de afrontar el universo, de entender esta sensación manante que es el hombre (el viviente) o sentir cósmico que somos, el modo filosófico de pensar, supuso una revolución. Nunca se impuso en todos los ámbitos ni quiso excluir por principio a los otros “modos del pensar”; nunca excluyó el modo de pensar “visionario” ni el “emotivo imaginista o mitológico” (cfr. IX, 1131-1132), ni el popular y religioso tradicional. Pero adquirió presencia y función inevitables, reforzadas por la nueva religión cristiana que enseñaba que un Dios inteligible había creado un mundo susceptible de ser entendido, es decir, racional, razonable, dotadas como estaban las cosas de una naturaleza fija y no arbitraria, y confirmada por el éxito de las ciencias empíricas que han recabado para sí y han obtenido la admiración general. Ortega discrepa de Dilthey en este punto pues el sabio alemán cree simultáneos y convivientes a las que llama *Concepciones del mundo*: la poética, la religiosa, la filosófica, etc. Tal vez no sean tan discrepantes o diversas las doctrinas de Dilthey y Ortega.

XI

La contundente afirmación aristotélica –pero expresada así, de paso, como si fuese lo obvio que se deja uno a sus espaldas– de que *en la percepción sensible está presente el ser* (lo que significa en teología cristiana la encarnación del Logos como reafirmación de lo que ya acreditaría la creación originaria en virtud de la unidad, analógica por lo menos, del Ser), es decir, de que en la sensación o percepción sensible está el Acto Puro en su forma de entendimiento agente, esa afirmación está hecha con cierto énfasis si no con enfado antiplatónico como el que advierte Ortega a veces en el mismo Aristóteles. Porque lo que quiere decir es que no hay otro lugar donde se manifieste o actúe el Acto Puro sino en la sensación o percepción sensible que no podría ser solamente sensible si de ella salen efectivamente los universales abstractos, los conceptos, las defini-

ciones, los silogismos y los principios. ¡Habrà que ver qué es eso de la materia prima y del acto que actúa potencias (=potencialidades) o posibilidad inicial (que no será posibilidad mera en el *conatus* leibniziano), y su relación con las “abisalidades” y “latencias” a que repetidamente alude Ortega! Lo contrario, suponer que el Ser se manifiesta fuera de ese *arranque de la vida* que es la sensación, eso es una “beatada” platónica, dice y repite: beatada celeste y supuestamente divina que desmenuzará luego el alejandrismo de Proclo y Plotino y de sus discípulos (Porfirio, Jámblico...), dando pie a una determinada realización del cristianismo, no a toda realización posible del mismo; o beatada laica de pretensión científica en los universales o abstractos de que se sirve la Lógica y se servirán los diversos empirismos y materialismos positivistas, descreídos en lo espiritual³⁴.

“La afirmación de que en los sentidos se hace presente el Ser es el primer principio del aristotelismo” (IX, 1105), y ello aunque Aristóteles no vea ese principio como tal sino que “parte de él como de algo que va de suyo y en que no se repara” (IX, 1107). Y en esto, Ortega será perfectamente aristotélico al asentar ahora la vida, el ser viviente, como principio absoluto de la metafísica, como el punto de partida que empieza a nuestras espaldas en el sentir radical, en “el fenómeno radical vida [que] es un enigma” (IX, 1140), cuya sensación o percepción interna/externa o del yo en el mundo es el hecho radical como escenario. ¡Cómo no va a ser “el primerísimo de los principios en Aristóteles el de la fehaciencia sensorial”, si lo que la sensación le ofrece es la sensación vital, inicialmente consciente del Ser! (IX, 1107)³⁵. Y enigma es lo mismo que misterio, para Ortega, que le quita a esta última palabra lo que lleva de religioso, dejándola en lo que tiene de filosófica, y no necesitará negar el contenido enigmático que le llega de manos mitológicas o de revelación religiosa dada la seriedad y necesidad del “modo de pensar” que no puede menos de sonar a su manera a Ser.

Y es un principio, el de la “acreditación de los sentidos”, con un “rango superior y una sustancia mucho mayores que cualquier *principio teorético*” (subrayado mío). Los principios teoréticos son relativos al conocimiento; éste de los sentidos se refiere al sentir, al sentir que es nuestro ser latente: es un principio “operante en las recónditas vísceras de nuestra vida” (IX, 1107. Cfr. 1140, 1143 y ss., 1144 nota). ¡Ya estamos pues en “los fondos abisales de nuestra vida integral”! (IX, 1108) ¿Qué quiere decir metafísicamente eso? ¿Hay algo así

³⁴ Lo que le enseñó de joven a Vico un jesuita escotista de secta pero zenonista en el fondo: “[...] que las sustancias abstractas tenían más realidad” (ob. cit., p. 15).

³⁵ Y si además el principio implícito, inconsciente como tal, de la fehaciencia sensorial obra y pesa y decide “toda la vida griega de los tres siglos anteriores” a Aristóteles, como dice Ortega (IX, 1107).

como “el abismo de nuestra vida y persona” que sería “invisible” no por celestial sino porque “actúa de *profundis* sobre aquel superficial escenario” (IX, 1108), es decir, sale y sube, sale de los fondos latentes y aparece ante los ojos? Y ahí precisamente aparece la alusión a la vida y *persona*: el hecho fundamental, o el más extraño y al parecer el más significativo del cosmos: la vida humana personal y de destinación consciente pero insabida. “Lo que patentiza el mundo patente [que brota de la sensación] es un enigma, y por eso es insuficiente: es la presencia opresora de un infinito problema y omnímodo misterio” (*La razón histórica [Curso de 1944]*, IX, 646): se trata de “una realidad que es por esencia latente y no patente, que es de suyo secreta y arcana” (IX, 627). Un infinito problema y omnímodo misterio con el que no puede menos de encontrarse el hombre, “el hombre primitivo” o el físico del siglo XX. “Realidad por esencia latente y no patente” (IX, 647) que por tanto lo constituye todo en enigmático y problemático, e irremediablemente necesitado de un modo de razón, de un “modo de pensar” adecuado al hecho de ese tipo de vivir. O esto, o cualquier positivismo superficial.

No pasa nada por que la filosofía sea un fracaso constitutivo del hombre, con todo su armario de *Análíticos* y *Tópicos*... con todas sus armas. “No hay problemas, hay misterios”, aprenderá a decir su discípula María Zambrano, de lo que harán bien en enterarse los crecientes zambranólogos. El lugar propio de la inteligencia es su arrimo al misterio, pues éste no es más que la infinitud latente en cada ente, dirá Leibniz, pero se trata de un arrimo para ir comprendiendo, sin excepción, claro. Porque la infinitud y el estudio de los modos de infinito es la razón des-beatante, teología aristotélica que hace suya Ortega: “Lo oscuro pero más asequible” da lugar a “lo que en sí es claro y más cognoscible desde el punto de vista de la razón” (*De anima*, 413a 11 y ss.), o sea lo abisal será lo más oscuro pero lo permanentemente sentido y adivinado, y además palpado inmediatamente en la percepción. Y sólo de ahí emerge lo que “en sí es más claro y cognoscible desde el punto de vista de la razón”. Lo abisal se hace sentir, se da a sentir, es trasmundo; es innegable. El viaje de la oscuridad a la claridad es el viaje natural o viviente de la inteligencia humana, y probablemente de toda inteligencia paciente. (Léase ahora el parágrafo 25 sobre “La fantasía cataléptica” en nuestro libro en cuestión *La idea de principio en Leibniz y la evolución...*)

XII

La sensación o percepción sensible es inseparable de la impresión recibida y de la imagen. La sensación o percepción sensible es inseparable de la impresión recibida y de la imagen precedente, acompañante y subsiguiente o resultante.

“El pensamiento no piensa nada sin imágenes [...], las cuales a su vez no son más que precipitado de sensaciones” (IX, 1016). La sensación pare al universal extracto o abstracto y pare también imágenes, entre otras cosas, pues la sensación no nace exenta de emociones. Y se encuentra con que éstas, en su desenvolvimiento, como liberadas de contextos reales o actuales, se le ponen a formar mundos imaginarios posibles, o que los quiere el pensamiento posibles; se los encuentra, y se los encuentra hechos, entregándose luego a habitárselos y a recrearse en ellos, y juega con fantasía loca y con la fantasía loca. Ahí cuenta mucho el valor moral del sujeto capaz de salirse de circunstancias autorizadas y de buscarse la vida (cfr. IX, 1019); el automatismo imaginativo ayuda e incita a ello; la inteligencia humana no es mero espejo: es creadora, buscadora. De “la humilde y sensual sensación e imaginación” saldrá el logos o concepto, la definición, el juicio y el silogismo, el principio... Pero quede claro que “la inteligencia no entiende nada nuevo que no hubiese entendido la sensación” imaginativa (IX, 1019)³⁶.

La sensación lleva en su seno toda la vida espiritual del mundo: la imagen que acompaña siempre a la sensación y que es la sensación misma, ejerce una compañía íntima: la sensación, como trascendedora de su actualidad y como desplegada de su potencial, es imaginativa en concreto, lleva su propia e individual imagen en cuya elección se oculta el misterio de la unicidad de cada uno, de cada vida personal, y su continuidad profunda para quienes no le tienen miedo.

Un fenómeno social circunscrito a la vida joven o que empieza, y a sus sensaciones, no puede menos de significar algo importante. El bacalao, el botellón y las diversas formas de liturgia pánica u orgiástica de nuestros jóvenes, que estamos presenciando en los años del cambio de siglo y hasta hoy, ¿no serán intentos de encontrar una nueva forma de sensación o percepción, o de encontrar la forma auténtica y sincera de la misma, o la naturalidad de su despliegue en concepto y principio, en razonamiento, en una forma de

³⁶ La imagen tiene la función específicamente vital de concretar la función del universal abstracto. Llegado o salido éste, automáticamente, de la percepción inicial, la imagen que ha producido o causado (atractivamente, por causalidad final) al universal, esa misma imagen se transparenta ahora en la individualidad singular volviendo automáticamente a ella; entra pues así a jugar en la vida personal. Este aspecto de las funciones de la imagen viva va implícito en el ser de novela que es el hombre según Leibniz y en las transformaciones de la imagen que acompaña al pensamiento, el cual no es estático tampoco ni se repite meramente. Son aspectos que de momento no veo expresamente tratados en nuestro libro *La idea de principio en Leibniz y la evolución...* Cuando Hölderlin vuelve a las imágenes de la mitología griega pero vaciadas de lo que técnicamente significa “superstición”, es porque todavía le dicen más y ve en ellas más de lo que da el concepto, incluso y precisamente más que el concepto en las formas de la filosofía absoluta de sus discípulos Schelling y Hegel.

razonamiento no “soldadesco” y universal-comunista sino personal-relacional que facilite ciertas actitudes y comportamientos reputados hoy utópicos e ilusorios pero sana y perfectamente brotables de la “humilde” sensación? “La intuición sensible como primer «hacerse cargo» o entender o conocer”, como verdadera “facultad noética” (IX, 1016), trae siempre consigo algo del fondo enigmático del ser personal, individual y generacional, de la mónada repleta de un mundo por nacer, “ortivo” que decía Leibniz. La sensación significa para el hombre más de lo que de ella se ha extraído, se ha sabido o se ha podido extraer y entender. El arte enseña a ver y la que dicen educación, a veces, a no ver. Y hay civilizaciones bizcas, que diría Ortega. Estos días que estamos viendo nos dicen autoridades monetarias del reducto mítico del mundo financiero que van a cambiar de percepción, de cultura...

El tema de la sexualidad es en este sentido abrumador: una civilización como la occidental no sabe qué hacerse con el aparato de reproducción y de mutua consolación y de tantos remedios interpretativos. Hay una figura de pareja que no deja de suscitar la protesta de los jóvenes, una protesta naturalmente equívoca como buscadora de caminos o soluciones que es. El político puritano inglés o americano se presenta a las elecciones políticas de la mano de su esposa, y ello quiere decir: éste es el sitio donde descargo, y no otro, con que no estoy expuesto ni a libertinismos comprables ni a chantajes; éste es el sitio de mi descargo de concupiscencia. Cuando la ascesis antigua y las iglesias celibatarias apartan a la mujer y dejan solo ante el peligro de la vida al pobre varón, rehúyen esa estética aparejada de la anticoncupiscencia, tan puritana pero tan humillante para la mujer, y tan ridícula. El príncipe Guillermo de Inglaterra la resuelve yendo un paso resuelto delante de ella, y nada de cogiditos de la mano. Solución sustancialmente igual que la del Pope ortodoxo, que va delante con su báculo y lleva detrás a la que se le dio a Adán como ayuda, con toda la carga incluso cabecera de la compra. Sólo una percepción civilizacionalmente desmitologizada y perceptora con mayor intensidad y espontaneidad, y, en el caso, de la mujer como persona y destino, remediará, o pondrá en camino de encontrar, la percepción de la persona femenina como acompañante y acompañable, o tal vez como la forma plena y plenificante en reciprocidad de personalidad humana. El sentir de la sexualidad está en sus primeros pasos, y es una fuente de la pérdida de muchas cosas. Acabamos de empezar, apenas hemos ensayado tres o cuatro “modos de pensar”³⁷, y de percepción.

³⁷ Se leerá con fruto a Amaury de RIENCOURT (*Sex and Power*. New York: D. McKay Co., 1975) para recordar las variaciones que ha experimentado y puede aún experimentar la relación masculino-femenino.

XIII

Este libro de Ortega, de su madurez rezumante, es ambicioso y ha dado a entender con cautela, pero sin jugar al escondite de la falsa modestia, que la filosofía como “modo de pensar” que empezara un buen día en la Academia y el Liceo, había acabado en el período de entreguerras en Europa y América, aproximadamente en los años treinta, de lo que él mismo daba testimonio, y que no es casualidad que haya acabado en la perplejidad de las ciencias galopantes que, desde los días del Liceo, huyeran cada cual por su sendero metódico particular, pretencioso de una universalidad abstracta que no sirve para una ciencia y una metafísica del hombre vivo. Ni tampoco es casualidad que el Cartesianoismo no haya evitado hasta hoy que las Matemáticas, la Lógica y la Física se hayan rendido ante las cuestiones últimas en vez de haberse reencontrado en y desde otro “modo de pensar”.

Ortega paraleliza la situación del pensamiento griego al día siguiente de su planteamiento como lógica / metafísica con la situación de Europa en los años 30. Y dice que fue la política, que acaba siempre contrayéndose compulsivamente en lo mismo (en su mera necesidad de poder...), lo que detuvo en seco la aparición y formulación del otro modo de pensar cuya aurora apuntaba y que estaba reclamando la vida misma: la razón histórica. “Esto ha acontecido estos años en Europa. Como aconteció en Grecia a la muerte de Aristóteles” (IX, 1013). Como “un buen día” apareció la filosofía griega, tal vez estemos en la madrugada de otro buen día (IX, 1116).

Y lo dice lamentando lo poco que sus discípulos han hecho, todos, por avisar no ya de la aurora de la razón histórica que les mostraba y explicaba y probaba, sino de algo más casero y a la mano: de “la madrugada” que les ha dado a vivir con sus cursos de los primeros años 30 cuando era canción popular en nuestras calles y plazuelas aquélla, que aprendíamos los niños, de “los campanilleros de la madrugada”.

“Es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo”... (IX, 1116). *Inaugurar*, pues es algo radicalmente nuevo, que por lo mismo, al ir apartando o transformando los obstáculos e inercias de una tradición agotada e insana, tomará auge inspirador por sí mismo como todo lo nacido en el ánimo humano. *Intelectualmente* esta vez, no ruidosa ni política o maniobreramente: comprendiendo y practicando las virtudes radicales de algunas personas que existían entre nosotros y que Ortega reconocía. Y de afrontar *el Universo*, no sólo la casa solariega tan maltrecha en aquellos años y no menos en estos nuestros, pues se acaba penosa y dolorosamente una civilización que es el fruto de un “modo de pensar” y de sentir lastrado por un arrastre de gangas, de “vaguedades, metáforas, utopías y misticismos” y toda laya

de irracionalidades, algunas de ellas petrificadas y adornadas de intocabilidad, sólo aclarables e inteligibles por una razón viviente, vital.

Volvamos a la sensación, empecemos por la sensación, *ricominciamo da capo*. ●

Fecha de recepción: 12/07/2012

Fecha de aceptación: 09/10/2012

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREU, A. (2000): *La inteligencia en la torre. Razón y misterio en la Ilustración leibniziana*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- (2007): *María Zambrano: el Dios de su alma*. Granada: Comares.
- (2009): *El Logos alejandrino*. Madrid: Siruela.
- (2009): "Ortega, mística, lírica y metafísica", *Revista de Estudios Orteguianos*, 19, pp. 7-31.
- (2011): *Sideraciones del atardecer*. Madrid: Plaza y Valdés.
- ARISTÓTELES (1970): *Metafísica*, ed. trilingüe de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos.
- (1981): *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro Estudios Políticos y Constitucionales.
- BLAISE, A. (1954): *Dictionnaire latin-français des Auteurs Chrétiens*. Turnhout: Brepols.
- BÖHME, J. (2012): *Aurora*, ed., trad. y notas de A. ANDREU. Madrid: Siruela (1.^a ed. en Alfaguara, 1979).
- BRENTANO, F. (1927): *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1935): *El porvenir de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- BRUN, J. (1979 [1961]): *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires: Eudeba.
- GREDT, J. (1961): *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 13.^a ed. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (1959): *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus.
- HORN, J. Ch. (1970): *Monade und Begriff*. Wuppertal: A. Henn Verlag.
- HÜGEL, F. von (1999 [1923]): *The Mystical Element of Religion*. New York: Herder & Herder.
- LASAGA J. (ed.) (2006): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Residencia de Estudiantes.
- LEIBNIZ, G. W. (1875-1890): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. de C. I. GERHARDT. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung.
- (1948): *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanover*, 2 vols., ed. de J. GASTON GRUA. París: P.U.F.
- (2000-2002): *Methodus Vitae*, vols. I-III, ed. de A. ANDREU. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- LERINS, san Vicente de (1943): *Conmonitorio*, ed. de J. MADOZ. Madrid: Aspas.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PLATÓN (1970): *Carta VII*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- RIENCOURT, A. de (1975): *Sex and Power*. New York: D. McKay Co.
- ROSS, W. D. (1949): *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHUMPETER, J. A. (1971): *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel (ed. original de 1954).
- TEOFRASTO (1991): *Algunas cuestiones metafísicas*, ed. de M. CANDEL. Barcelona: Anthropos.
- (2006): *Sobre las sensaciones*, ed. de J. SOLANA DUESO, 2.^a ed. Barcelona: Anthropos.
- VICO, G. (1948): *Autobiografía*, trad. de F. GONZÁLEZ VICÉN. Buenos Aires: Espasa-Calpe.