

# Ortega: mística, lírica y metafísica

## Las *Obras completas* de José Ortega y Gasset\*

Agustín Andreu

### I. El giro de la madurez

**E**n plena Gran Guerra del 14, metido ya en su treintena, escribió Ortega que “a los treinta años se incorpora de súbito en el hombre la resuelta voluntad de sí mismo. Es hora de plenitud” (VII, 549)<sup>1</sup>. Y como, según su doctrina de la vida, hacia los 24 años ha descubierto el hombre que va a tenerlas, su vocación y misión; aunque modestia u otras bien diversas circunstancias pueden haberlo frenado o entretenido o metido en dudas por lo que hace a su conciencia de lo que ha de hacer en la vida, hacia los 30 años se le hace insoportable la presión vocacional. “De súbito” se siente y se encuentra resuelto a ser quien es: “doblamos un cabo” a esa edad (VII, 548)<sup>2</sup>. Y se empieza a serlo, a intentar serlo, aunque a veces no se vea, o no lo parezca a los otros. Es algo que brota “espontáneamente de nuestras entrañas... ciertas preferencias e imperativos”; el individuo es “un germinante espíritu original” (*ibid.*, 547 y ss.).

\* Este trabajo no hubiera sido posible sin la dedicación colectiva del equipo de investigación encargado de la nueva edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset y la colaboración particular de sus miembros: C. Asenjo, I. Blanco, I. Ferreiro, I. Gabaráin, P. Giménez, F. González, A. de Haro, A. López, J. Padilla y J. Zamora. A ellos va dedicado. Agradezco también su atenta lectura a M. Gómez y Santiago U. Sánchez, del Instituto de Investigación Rafael Lapeña, así como sus atinados consejos.

<sup>1</sup> Las citas de Ortega se refieren a las *Obras completas* en curso de publicación. (Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2009).

<sup>2</sup> “Al tomar la vuelta de los cuarenta se obliteran definitivamente” (VII, 121). El alargamiento de la vida media debe de haber corrido estas fechas que dependen también relativamente de la cochura de los sujetos.

#### Cómo citar este artículo:

Andreu, A. (2009) Ortega: mística, lírica y metafísica. Las “Obras completas” de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (19), 5-32.  
<https://doi.org/10.63487/reo.525>

Revista de  
 Estudios Orteguianos  
 N° 19. 2009  
 noviembre-abril



Esta personal peripecia biográfica suya coincide con un momento en que la civilización occidental está pagando con un mar de sangre el haber echado a la calle la filosofía, el haberla expulsado de la atención científica. “Esta guerra, la más grande, ha nacido de una edad que gozó la menor filosofía” (VII, 559)<sup>5</sup>. Los setenta años anteriores al 1914, el positivismo unilateral y superficial había ahuyentado, con toda clase de artimañas ideológicas, del camino esforzado de la metafísica; y, como “la filosofía es ante todo un órgano cuya función se llama paz” (*ibid.*, 559), la inmensa omisión que supone el tratar al hombre como un manojito de funciones (Locke), o como un mecano (Descartes), o como un fanático, de consignas o dogmas de diversa índole, desembocó en esta salvajada de cañonazos y gases venenosos que hace buenos los más deshumanizados episodios que quepa imaginar. Así que esa “hora muy característica de transición espiritual” (III, 750), que incluye el intento de vuelta a la metafísica entre otras cosas, comprende ya, según el editor de las *Obras completas* en curso de publicación, “un momento fecundo de su magisterio espiritual” (III, 919), así como su resolución de ser ya públicamente él mismo sin más cautelas ni considerandos que las que pida la circunstancia misma. Encarando pues las más definitivas situaciones demagógicas en prestigio social de la ciencia o en política; reconociendo por ejemplo que de joven se equivocó con Maura, percance que no le gustaría se repitiese y confesión que es significativa a más no poder.

El objeto de la filosofía es el conocimiento del fondo íntimo del hombre mismo: enseñarle –si es que se puede enseñar filosofía– a verse a sí mismo, su propia intimidad, de la que salen las fuerzas con que hará su vida prestando ayuda para ello a los demás, pues que vivir es convivir. Pero, a la filosofía que obra paz porque dirige la atención de cada uno a sí mismo con objeto de que sea él y de que no se deje arrastrar a ser masa de esa que es llevada a “los combates por superficiales hegemonías” (*ibid.*, 559 y ss.), a la filosofía la marginaron, la negaron, o aun peor, la pervirtieron haciéndola prestar servicios serviles como el justificar que la escuela se dedique fundamentalmente a preparar soldados. La filosofía se dedica a la esencia de lo humano, a lo íntimo, a la libertad en su raíz misma, y muestra a las demás disciplinas o disciplinas el deber ineludible, por salud mental y social, de ser profundas. Al hombre hay que tratarlo como a realidad profunda, que lo es. El tomar en cuenta “las primeras y últimas realidades, las definitivas”, la protología y la escatología, el tomar en consideración su “conocimiento esencial” (III, 809) no es optativo para la salud mental de las civilizaciones. El relativismo por agnosis o por descuido no vale ni para conducir un coche, cuánto más la vida de las sociedades. Y el criterio sa-

---

<sup>5</sup> Cfr. III, 810 y ss. “Pleamar filosófica”. “Durante casi un siglo la humanidad occidental ha vivido con una perspectiva mutilada... Un nuevo tipo de hombre inicia su dominación”.

ludable en filosofía es *la misma historia* del “conocimiento esencial” de las primeras y últimas realidades.

Llama el Ortega ya centrado en sí mismo, al esfuerzo cumplido en aquel entonces en España por hacer posible la superación del positivismo materialista y el empirismo superficial, “la guerra de independencia contra el positivismo” (VII, 103): el trabajo “silenciosamente” cumplido que puede permitirnos ahora encaminarnos a la realidad humana, a lo hondo del hombre, a reunirnos “con otros hombres y hablar con ellos de las eternas cosas filosóficas” (VII, 559), las primigenias y las últimas.

En ese momento de la vuelta al cabo de los treinta años, y en esa coyuntura histórica y civilizacional, vital, centramos la siguiente investigación sobre Ortega: su mística y su metafísica<sup>4</sup>, su planteamiento esencial.

## II. Lo eterno en el hombre y del hombre

Lo eterno del hombre, o en el hombre, es tema de larga tradición en la filosofía, desde que ésta se presentó en el mundo. En sus diversas formas (platónica, aristotélica, estoica, epicúrea y hasta pirrónica), la sospecha o convicción de que, en el hombre, le pasa al cosmos algo superior y definitivo, es una herencia del pensamiento filosófico griego. De suerte que cuando Ortega habla de “esa porción del hombre que es ajena al espacio” (III, 815) y al tiempo, está en la tradición respetuosa del “enigma” del hombre, este “gigantesco hecho cósmico” del hombre, que dice él mismo. El lírico ha visto también en el tiempo mismo, su dimensión eterna: “El tiempo tiene/ no paso, mas temblor. El temblor queda” (J. A. Muñoz Rojas).

Clausurando el mundo antiguo, ya en el siglo V, lo deja escrito Proclo en los *Elementos de teología*, el libro que transmitirá, mediante Dionisio Areopagita, a Occidente la doctrina de la dimensión eterna del cosmos y el hombre. “Toda inteligencia tiene su ser en lo eterno” (Proclo, n.º. 169). Que “la inteligencia es eterna en todo sentido y está afirmada en la eternidad” (Proclo n.º. 172), dicho por una cadena de pensadores libres y generosos a lo largo de más de dos mil años, es de lo más impresionante que se puede oír en esta vida. Por supuesto Sócrates y Platón, pero desde luego el Aristóteles del *Perì Psyjê* y de la *Metafísica* lo sienten y razonan así: el entendimiento humano, inextinguible como es, cuando se deshace el individuo tal como lo conocemos, vuelve a su lugar propio, que es

<sup>4</sup> Cfr. Diego GRACIA, “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en Juan Antonio NICOLÁS y Héctor SAMOUR (eds.), *Historia, Ética y Ciencia*. Granada: Comares, 2002, pp. 3-67, 3-9. La filosofía de la vida y la fenomenología convierten en pasado no sólo los últimos setenta años, sino la entera edad moderna.

el entendimiento divino y eterno<sup>5</sup>. Para Leibniz es obvia la indestructibilidad de la mónada mental. Brentano renueva la doctrina en la forma de la intencionalidad. A Ortega le sale este presupuesto por todas partes como consecuencia de que les ha ganado la guerra al positivismo y al empirismo superándolos desde una fenomenología que sabe atender a *todos* los hechos. “Deslizada subrepticamente en casi todos mis escritos” dice Ortega ofrecer su metafísica (III, 715), la cual, de todos modos, no dejó de mostrarla con indicaciones suficientemente claras en sí mismas y en sus coordenadas históricas (la tradición institucionista, Leibniz, Brentano, Husserl y Max Scheler sobre todo), a pesar de su generoso lamento de no haberla expuesto expresa y ampliamente.

“El contenido del juicio... no se hace aquí o allá... no acaece en el tiempo” (VII, 259). El hombre realísimo tiene un rincón supracósmico al que se repliega y desde donde vive. Esa porción del hombre ajena al espacio es de naturaleza “eviterna”. Una generación es “una manera peculiar de sentir lo divino” (VII, 124) y una consiguiente manera de ver y tratar a lo humano. La vida no es un fenómeno “material”, externo, físico-químico en última instancia... Tal cosa no se puede probar experimentalmente, es decir, en el laboratorio (cfr. VII, 819). “El patético secreto de la vida” no lo descifrára nunca lo que míticamente llamamos los europeos “la ciencia” (*ibid.* 820, 822). Nuestra mente es de naturaleza tal que prolonga su natural inquisición y preguntar hasta el infinito, hasta la región de las cosas últimas (*ibid.*). Estamos en “el misterio cósmico” (*ibid.*) y no puede menos de preguntarse la filosofía por su origen absoluto y su sentido, el de la vida y la existencia –más allá de la Física y la Geología, que han reconocido la limitación insuperable de sus métodos propios para intentar una respuesta. Y por otra parte, no se ve claro el puesto del hombre en el cosmos y la razón de su estado actual: la insistencia de María Zambrano en negar la naturalidad y obviedad del actual lugar y modo de ser del hombre, tiene precedentes neoplatónicos y neoplatónico-cristianos (san Agustín), pero de quien oyó en vivo hipótesis y fundamentos para preguntas y planteamientos definitiva y teológicamente radicales, es de su maestro Ortega. Es como si el hombre estuviera mal hecho, metafísicamente maltrecho, y no pudiera pensarse como ha sido (VII, 564); no sería viable semejante sujeto. Es como si fuera un fracaso cósmico. Lo ha sentido y visto lúcidamente Nietzsche. ¡Tiempos en que se les podía prevenir a los argentinos a fin de que no repitieran ni al europeo ni al asiático, que es intento que no vale la pena!

En estos años, liberado del positivismo y del dogma decimonónico del evolucionismo craso y simple, abunda Ortega en alusiones e incluso descripciones

<sup>5</sup> Cfr. del autor *María Zambrano. El Dios de su alma*. Granada: Comares, 2007.

sobre ese ser particular del hombre. Ese yo que es la cosa más rara del universo. Con la intención de poder actuar sobre el ser radical del yo o espíritu, en una hora en que no hay por qué repetir el modo de vida de los europeos, puesto que está en marcha en España la transformación de una generación que “difícil será que otra raza haya transformado tan radicalmente y en tan breve espacio sus hábitos íntimos” (VII, 559), cosas que puede alcanzar a verlas quien sea “leal amante de realidades humanas” (*ibid.*, 559). Lo dice, superado en lo esencial humano y político, todo complejo frente a Europa: frente a Francia y a la Alemania prusiana, que es la que impera. Más aún; que España “no haya sido un pueblo moderno; que por lo menos no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho. Los grandes pueblos europeos... no sirven de modelo para una renovación” (III, 427) hoy. Ésta sería “una hora excelente para dar un empujón hacia arriba a nuestra raza” (III, 821). El programa incluye pues una dimensión histórica, civilizacional, y en el trasfondo metafísico de una cuestión cósmica.

### III. “O como se quiera denominar...”

Tratando del hombre mantiene Ortega el vocabulario de la filosofía y la teología tradicionales: alma, espíritu, psique, eterno, divino... Advierte que “para nosotros”, cargados de plática de colegio o de sermón católico, la palabra espíritu tiene sabor mitológico, y que, a eso que llamamos espíritu, está dispuesto por su parte a llamarlo “poder ideal”, poder de hacerse representaciones o ideas de las cosas y de construir el mundo de ideaciones en que vivimos en el cosmos, no sólo en la Tierra ésta. Pero, a ejemplo de Leibniz, reacio a esos cambios de vocabulario que producen la fácil impresión de que se ha adelantado en la idea y la representación, sigue empleando la palabra espíritu— con permiso del comité político del “distrito”, añade, pues que las circunstancias políticas hacían, de la terminología tradicional, propaganda conservadora, en este caso a favor de la sustancia escolástico-eclesiástica llamada alma. Mas, abundará en descripciones de esa unidad irreductible que es el fondo del hombre, al que llamará núcleo, conciencia, yo, persona, unidad de imaginación, unidad de conciencia, rincón último del alma, raíz, entrañas, ultimidades humanas, fondo íntimo..., “o como se quiera denominar esa porción que es ajena al espacio” (III, 815). Y ahí va a estar la razón de la dificultad de nombrar eso que es la esencia de lo humano: en su ajenidad al espacio y al tiempo, en su carácter “eviterno” (VII, 509) en lo que tan poco ha pensado, o ha querido o sabido pensar, la modernidad. Pero ha de quedar claro al leer a Ortega y encontrarnos con vocabulario antropológico residual de los dualismos o espiritualismos, que él no se permite hacernos pasar gato de literatura por liebre de filosofía, y que al filósofo hemos de tomarle el

vocabulario usual de la filosofía con entero rigor, o mandarlo a paseo. Si dice eterno o eviterno y divino o infinito, habrá que ver qué quiere decir eso.

El vocabulario de Ortega es de *carácter cósmico*, tal y como lo actualizó Max Scheler, en seguimiento de Espinosa y Leibniz, en su *El puesto del hombre en el cosmos*, conectando no menos con el mundo antiguo e incluso con la gnosis y en particular con el budismo, y saliéndose del patio de vecindad de nuestro sistema solar donde se quedarán riñendo entre sí intereses religiosos y pensadores occidentales. Esta vuelta al cosmos infinito y único se hacía ahora mediante el Cusano y, en concreto y esencialmente, tanto en el caso de Scheler como en el de Ortega, mediante Leibniz y su metafísica monádica no sólo en relación con la antropología (ese “gigantesco hecho humano”, ese hecho extraño) sino con el cosmos y su fundamento y sentido —el universo y Dios vendrían a caer ahora bajo el nuevo concepto de sustancia: la mónada, y no por mera yuxtaposición del cosmos, el hombre y su origen, en virtud del concepto convencional de omnipotencia creadora. “Se impone hoy a nuestra mirada el carácter cósmico de la historia y del hombre” (III, 516). “Es preciso descender a los lugares secretos de la vida antigua —“los misterios” por ejemplo— para encontrar alguna resonancia de ese inmenso contorno cósmico dentro del cual, como en ínfima anécdota, existen los hombres” (III, 704). (Es el maestro de María Zambrano, la visitadora de los “ínferos” del hombre y del cosmos, la ontóloga de la tragedia griega, quien dice estas cosas). El desplazamiento del lugar del hombre desde esta Tierra al cosmos entero, y el aumento del sentimiento de ubicuidad y simultaneidad que la tecnología sigue produciendo en seguimiento de la fantasía (el orden de las cosas aquí puede alterar el producto [Julio Verne]), obedecen a un planteamiento resueltamente cósmico del ser del hombre, de este *ser-del-pensar-imaginativo* que el hombre es. Hace varias generaciones que la fantasía de los adolescentes es orientada hacia las galaxias y las distancias abismales habituándose a correspondientes figuras de individualidad racional, extrañas y completamente ajenas al canon greco-romano o hindú o chino. Como si el hombre estuviera inédito en su ser profundo, ilimitado, infinito... La antropología ha de ser audaz en sus hipótesis. Hemos de pensar ecuménicamente; “cada movimiento de nuestra persona va hacia el universo, y nace ya conformado por la idea que de él tengamos” (III, 751).

Este hombre que ha alcanzado las matemáticas y va alcanzando otros instrumentos internos y externos de conocimiento, es “un destino ilimitado” (VII, 165). “El horizonte de la vida” es “infinito” (VII, 547). La infinitud en Ortega, cuando habla de filosofía y no de algún suspiro solitario ante las estrellas, hay que entenderla desde la infinitud estricta, que con el concepto de unidad, constituyen los dos conceptos fundamentales de la metafísica leibniziana: “Mis meditaciones fundamentales versan sobre dos cosas, es a saber: sobre la unidad y

sobre el infinito”<sup>6</sup>. Por eso mismo, estudiando al hombre hay que azuzar sin límite alguno las hipótesis superando horizontes posibles uno tras otro, dice Ortega, aunque haya que seguir trabajando pedagógica y políticamente según los com-positibles leibnizianos, luego. Mas el horizonte metafísico puro es infinito. Un viviente de este tipo es metafísicamente incompatible –en salud mental y paz social– con recintos limitados. Hasta dar la impresión de la inmensa dificultad del ser del hombre. La metafísica es la ciencia de los posibles, dice.

*La racionalidad o el ser-de-pensamiento* que encontramos, y se encuentra a sí mismo, en el cosmos no es accidental. Ésa es una fantasía cómoda de cuantos, científicos o laicos, se entregan al azar del azar y siguen pensando el espacio como un lugar que contiene mundos y cosas, y, ahora, navegación espacial. La racionalidad, el ser-de-pensamiento, sostenido por el cosmos y contemplativo e interrogador audaz del mismo, es fenómeno originario en el cosmos. Lo que sale y sube es que estaba en el fondo, como escribía Jacob Böhme desde el inmanentismo del Renacimiento. El hecho (que da por descontado y que parece apoyarse en el dualismo pitagórico-platónico pero que en verdad tiene su apoyo en el concepto leibniziano de materia y espacio, sin que con ello queramos decir que, por razón de la consistencia de la sustancialidad monádica no rime con el platonismo pitagórico, bien patente en su discípula María Zambrano), el hecho de que la unidad de vivencia, la unidad psíquica, el ser personal en nuestro caso, sea *independiente de los procesos fisiológicos* en último término, representa un planteamiento metafísico radicalmente diverso del positivismo, del evolucionismo y de la individuación por materia y forma. Este ser que, desde fuera del espacio y del tiempo, se construye su medio vital hasta donde sabe y puede, en secuencia lógica de la constitución metafísica del espacio como proyección y simultaneidad de la corporeidad expresiva emanada o proyectada o emitida; “esta independencia, esta racionalidad no hay duda de que viene desde que los hombres existen en el mundo, y tal vez antes” (VII, 564). ¿Tal vez antes? ¿Racionalidad en el cosmos antes de que apareciese en la Tierra el hombre? ¿Adónde vamos a parar: a lo divino griego, o a lo demoníaco y angélico persa y judío? ¿Se suponen otras existencias no terrestres o se suponen preexistencias? ¿Cuál es la relación o afinidad de *El hombre y lo divino*, pues, de María Zambrano? El carácter inespacial de la mónada, positivamente expresado, consiste en la intensidad y radicalidad del ser, y el de la mónada mental en la intensidad y radicalidad del ser-del-pensar-imaginativo-y-libre, que llamamos hombre. Queremos tornar a preguntarnos por el olvidado carácter íntimo de este ser con un dentro irreductible.

<sup>6</sup> G. W. LEIBNIZ, *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz)*. II, edición del autor. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2001, p. XVIII.

No ha habido cosmos sin alguna forma de saber o conciencia; saber y conciencia pertenecen al cosmos. Habrá que determinar el cómo, pero “más allá no sólo de la ciencia experimental sino de la ciencia no experimental o filosofía, existe todavía una zona de verdades inevitables, cuya índole y régimen es naturalmente diverso de la verdad científica y de la verdad filosófica” (VII, 821) y que constituirán o serán el contenido de alguna mente infinita o última y no sólo una posibilidad vista desde nuestra lógica científica o filosófica. Y que serán las verdades eternas, la verdad eterna, la inevitable, como veremos luego. Así que “el sentido de la visión [humana, del entender humano] es eviterno” (VII, 509), es decir, tiene comienzo pero no tendrá fin, no tiene límite: será un esfuerzo inacabable. Y tiene un contenido lógico (y prevencial para la mente eviterna) del que depende necesariamente, para ser. Por una parte; por otra, habrá que preguntarse apremiantemente por los principios de la razón vital, de la racionalidad ajustada a la experiencia humana. “Ya el ser hombres, el pertenecer a esta aventurera especie nos limita el horizonte”, y dentro de ese horizonte humano padecemos nuevas limitaciones (VII, 410), especialmente fruto de nuestra torpeza, que es insigne. La racionalidad humana deja mucho que desear. No hemos llegado a lo que íbamos a ser. Algo ha pasado. María Zambrano se hace eco de estas cavilaciones del maestro. Hablando, más que en “razón poética”, en teoría leibniziana de los posibles, dice que se oye “gemir a los posibles”, incluso a los ya no posibles. Mas esa sensación de estar en el cosmos en una forma episódica, el metafísico no la pierde de vista.

La racionalidad inevitable de verdades absolutas es lo que hace que nazcamos “con eternos instintos radicales” (VII, 407) y que “no se halle en nuestras manos renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos” (III, 810). Quedamos, somos afincados así en la eternidad donde, por lo visto, está el lugar y fundamento del entender, del pensar, como decía y suponía Aristóteles en su *Peri Psyjês*. Esta profundidad es la radicalidad propia del hombre y dará la medida y posibilidad de su “soledad radical” (VII, 543). Cosa que tanto nos dice de lo que el hombre es y de cómo, “inevitablemente” tiene que ser. Y de dónde puede venir o dónde tiene su antecedente o su inevitable sede.

Escribía José Pijoan en su *Mi don Francisco Giner*: “Qué duda cabe que si fuéramos realmente hombres, obraríamos y percibiríamos con más perfección... Seríamos dioses o hijos de Dios. ¡Qué estupendo misterio! Criaturas en continua relación con el Criador, unidos con Él por el amor, unificados por el Todo... Nuestros místicos distinguieron maravillosamente entre unión y unidad con Dios, y reconocieron esta última como posible aquí en la Tierra”<sup>7</sup>. Uni-

<sup>7</sup> Citado por Carlos PEINADO ELLIOT, “El panteísmo en Rilke y Juan Ramón Jiménez”, *Moenia*, 12 (2006), p. 340, nota 27. *Ibid.*, p. 341 (el pitagorismo finisecular). Unamuno tampoco ve en este hombre el final de la evolución (*ibid.*, p. 348).

dad e infinito, el Uno y el Todo, y la lamentación mística de que “no somos realmente hombres” está en la tradición de la Institución Libre de Enseñanza, que a estas alturas de su giro no se lo había echado de encima Ortega, que no se apodó sin motivo el místico Rubín de Cendoya. Tal vez cupo esperar otra especie racional que el hombre, pensaba, y esperaba, el metafísico Ortega, aunque ello suceda a muchos siglos de distancia (VII, 258, 252). El hombre es así una aventura metafísica. Rubín de Cendoya tuvo que ser quien, en la muerte de Don Francisco Giner, titulara su necrológica: “Ha muerto la fuente”. El panenteísmo, como el respeto vital a la fuente, no se lo olvidó nunca Ortega, ni quiso olvidárselo por supuesto, como mostramos en nuestro artículo de Estudios Orteguianos<sup>8</sup>. Las referencias metafísicas ya aportadas y las que siguen tienen el contexto del panenteísmo tradicional en la Institución, del leibnizianismo no menos tradicional, y en el espinosismo de las *Meditaciones del Quijote*.

#### IV. Descripción del núcleo íntimo o último<sup>9</sup>

Ortega se lamenta expresamente de lo que tardó en descubrir a los filósofos alemanes con quienes iba a congeniar y a tomar en el futuro como referencia principal. Entre ellos están Leibniz, Dilthey y Brentano. Por lo que hace a Leibniz, sería del mayor interés poder precisar qué le dio en su primera juventud el Leibniz traducido por Azcárate y disponible desde 1877 o antes. Pero de lo que no cabe duda es que bien pronto aceptó la crítica de la modernidad que representó Leibniz no sólo frente al empirismo inglés y al positivismo, sino también frente al concepto cartesiano de materia y espíritu. Como sus discípulos de Marburgo que no pararon hasta que escribió, cada uno, su Leibniz, Ortega dio por superado muy pronto a Kant y el neokantismo, y se acogió radicalmente a la inspiración de Leibniz, no explicándose cómo pudiera ser posible pasarse años en Alemania y cerca de los más famosos de la Academia, sin oír hablar de Brentano y Dilthey. Al Kant de la inaccesibilidad de la “cosa en sí”, lo superó mediante el concepto leibniziano de infinito, que presenta al objeto como lugar de inagotable trascendencia por parte del objeto y del sujeto cognoscente humano (u originado en general) (cfr. III, 818).

Cuando se pregunta por “los componentes del alma humana” (VII, 415) lo hace con rescoldos de vocabulario mecanicista, pero va decididamente y por supuesto más allá del dualismo cartesiano; para él la materia no es más que es-

<sup>8</sup> Del autor, “Cervantes y Ortega: «El secreto de España»”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 10-11 (2005), pp.153-175.

<sup>9</sup> Descripción de inspiración brentaniana. Cfr. *Psicología*, *Revista de Occidente*, 1935, pp. 7-50.

píritu enfriado, que diría Karl Rahner. Esto lo sabe Ortega desde joven (VII, 137). La mónada es una *fuerza originaria* o “punto metafísico” (Leibniz) que tiene una proyección o expansión o reverbero propio que no está en el espacio, sino que constituye al espacio en todo caso según términos de relacionalidad y perspectividad de las mónadas de infinitos niveles. El hombre medieval “tenía una idea [...] ingenua de sustancia” (III, 787), pero Descartes y los suyos no concibieron en unidad y continuidad el pensamiento y *su* proyección o extensión: el espíritu y *su* correspondiente y necesaria expresión, íntimamente suya. “La nueva física [en cambio] conduce a una idea «inmaterial» de la materia, cuya expresión más adecuada sería la mónada de Leibniz” (III, 784). Hay continuidad entre el punto metafísico que es radicalmente la mónada y su propia expansión corpórea universal, es decir relacionada con el Universo entero. No cabe criatura cósmica sin corporeidad, donde cósmica significa hacedora, componedora de cosmos, activamente presente a la infinitud de mónadas que alumbran el cosmos. La filosofía como ciencia y más que ciencia habrá de traducir el lenguaje de las categorías dualistas al lenguaje de las categorías monádicas. Ello significará una nueva inspiración para las ciencias naturales.

“Entre la función separada de la sustancia, propia al pensamiento moderno, y la sustancia inactiva, mera potencia abstracta que el aristotelismo enseñó a la Edad Media, cabe una excelente posición intermedia: la sustancia como fuerza; por tanto, como germen de acción. Ahora bien, esto es la mónada de Leibniz” (III, 787). Se puede leer a todo Ortega sin perder de vista a Leibniz, pero en ese doblar del cabo de sus treinta años, hay que hacerlo desde la trastienda misma de la Monadología y de sus rincones aparentemente más exóticos o raros. Obsérvese por lo demás que no dice ser Aristóteles, sino el aristotelismo quien habla de la sustancia como potencia abstracta e indeterminada (cual percha de la que se colgarán, lógicamente luego, atributos o propiedades); es la Escolástica decadente quien imagina la sustancia sin acto o fuerza, es el aristotelismo medieval, que tampoco el Aristóteles de Brentano y su maestro Trendelenburg. Leibniz lo supo muy bien esto, lo que daba y no daba la doctrina escolástica de la sustancia. Ortega tiene presentes a los modernos Locke, Berkeley y Hume que, con su empirismo positivista, han cercenado el punto metafísico del que brota la compleja psicología personal, convirtiendo al hombre en un manojo de funciones más o menos afines, dejándolo al aire, sin trascendencia originaria: el punto metafísico, la fuerza originaria que no está en el cosmos porque su lugar está fuera de esta imaginación o construcción imaginaria que llamamos espacio o universo o cosmos. Y es que se propusieron prescindir de la trascendencia (por los abusos religiosos de la misma en buena parte, y no sólo por el método) y se incapacitaron para entender la unidad radical del

hombre, el ente mental con un interior de diversidad innúmera, una verdadera “fauna” inimaginable, todo “un mundo nuevo” (VII, 560 y ss.).

Tal mundo nuevo del hombre, indeciblemente laberíntico, contiene deseos y apetencias, voliciones, enojos y entusiasmos (sentimiento), percepciones, imágenes, creencias, pensamientos... un mundo fabuloso de “fenómenos mentales” (VII, 562). Sin pasar por alto el señalar a esa vana creencia moderna de que las actividades racionales son lo más hondo en nosotros (III, 745). Actividades que nos son comunes a todos los hombres que venimos a diferenciarnos por las “insondables complicaciones que encierra nuestro organismo”, por las “porciones más profundas de ese nuestro dentro o intimidad, nuestro yo”. Vivimos vueltos hacia el mundo exterior porque es apremiante y creemos que es el más apremiante y decisivo. No hemos advertido suficientemente que lo que somos es la configuración que nos damos en ese dentro “último que constituye lo humano” y de donde brota el sentido de nuestras actuaciones en el cosmos, en nuestro entorno, el quién nuestro de cada hora.

El gran ahondamiento que se ha dado en Leibniz es el concepto de sustancia que, ahora, tiene un contenido cósmico: toda mónada es el universo en unidad metafísica perspectivada y armónica radical, y vivida en y mediante el ser-de-libertad que el hombre es.

Esa “nuestra intimidad”, dice hablando fenomenológicamente, ese nuestro “organismo psicológico”, esa unidad de vivencia que decía Scheler, esa “unidad de imaginación”, esa kantiana “unidad de apercepción” que advierte la continuidad de su yo en cada una de sus percepciones y acciones, es una “estructura delicadísima y *sui generis*” (VII, 236), es una fuerza radicalmente manante y personalmente cualificada en su ser mental y vital. Intimidad quiere decir “absoluta interioridad”, “interioridad esencial” (III, 816). Absoluta interioridad significa verdadera capacidad de interdependencia o reciprocidad en virtud de la verdad y realidad del propio ser. Hablando de la diferencia entre cuerpo y carne señala la abismalidad de la carne como susceptible de ser dividida infinitesimalmente sin dejar de ser lugar de vida, de ultimidad, de un dentro inalcanzable en laboratorio alguno y mediante técnicas. “Lo interno de la carne no llega nunca, por sí mismo, aunque la tajemos, a hacerse externo: es radical, absolutamente interior. Es, por esencia, intimidad. Esa intimidad solemos llamar vida” (III, 816). La raíz de la vida es trascendente. Ahí reside el que llama Ortega “recato metafísico” u ocultación natural del alma o principio vital inespacial e intemporal como es (III, 815-817). Ese dentro que no está tampoco en nuestras propias manos. (La trascendencia del cuerpo reside en la forma y su figura que vienen de un dentro trascendente, de un principio vital concreto y único).

Esa perspectiva única se aprecia “en el brote (es la metáfora que emplea repetidamente Ortega, metáfora böhmiense como hemos ya señalado), en el brote espontáneo de nuestras entrañas... de ciertas preferencias e imperativos”. ¿Qué tienen estas entrañas, este dentro humano, esta intimidad para dar de sí la singularidad individual en forma de vocación o de idea de la vida? Desde la naturaleza individual de un ser que es “un germinante espíritu original” en el sentido de originario y único (VII, 547-548), luego se transportan esas características de espontáneo y entrañable brote a los entes sociales, a las unidades fuera de las cuales el individuo no puede ser ni vivir. Se habla del alma, del genio de los pueblos... Los antiguos entendían lo de genio en sentido angélico: había ángeles de los pueblos (Peterson)<sup>10</sup>. ¿Habría que explicar las unidades sociales como fruto del mero entorno o medio común, o como destino de aglomeración y conexión de individuales preferencias e intuiciones imaginativas entusiasmantes (Shaftesbury)...? Hay un poder de propia regulación que actúa en todos los fenómenos vitales”, un poder innato, “incitador de un porvenir deseable”, en los individuos y en los pueblos (III, 426).

“Queramos o no, nuestro ser íntimo adopta espontáneamente actitudes claras sobre los problemas extremos y, sin nuestra anuencia, nos presenta entera una idea del mundo” (VII, 820 y ss.). Se nos aparecen en nuestro interior, brotan, y es como si se autoelaborasen cual entes vivientes imponiéndosenos, y no cual actitudes oscuras y confusas, sino claras. Esa pluralidad de sujetos ocupó mucho también a la Zambrano. Es el innatismo leibniziano, innatismo vivo o en “conatus” y no platónico: icónico y como acuñado. Y esta idea “influye en nuestra vida mucho más que la verdad científica” (*ibid.*). Esta actitud clara ante “los problemas extremos que, queramos o no, adopta nuestro ser íntimo” es “una necesidad más profunda y anterior a nuestra esencia y nuestra lógica”, y es lo que da forma luego al “mundo hacia el cual vivimos” (III, 821), a nuestro medio y entorno. Nuestra vida está inspirada y dirigida desde antes de aparecer en el mundo nosotros, por “verdades inevitables”, verdades que es lo que somos radicalmente en tanto seres o vivientes mentales. Pues nuestro ser íntimo y último, que es mental, que es espiritual, no sólo emana sentires e intuiciones cósmicas, sino que consiste en las mismas, ya que la mónada es conatus, gana cognoscitiva, conocimiento inicial e idea sobre las cuestiones últimas. “Verdades inevitables” son precisamente las constitutivas de toda inteligencia, de toda: de las que hay o existen y de las que pudo haber o pueda haber. Así que no se trata de verdades optativas sino necesarias, y no necesarias por alguna manera de imposición sino por tendencia de la vida y a la vida: tendencia y capacidad

---

<sup>10</sup> Erik PETERSON, “Sobre los ángeles”, en *Tratados teológicos*. Madrid: Cristiandad, 1966, pp. 158-192. Traducción del autor.

de presencia, asistencia, asombro, pregunta, trato, contemplación, placer, aventura en seres de libertad..., de cara a los otros y con ellos en el cosmos común. Verdades brotadas de lo más íntimo de nuestro ser, tanto que lo constituyen. Se trata de un tipo de preexistencia metafísica a la que no podemos atender aquí, y forma parte de la teoría leibniziana de los posibles –el tema de la metafísica, según Ortega.

Esta necesidad más profunda que es “anterior a nuestra esencia y nuestra lógica”, es nuestra misma posibilidad metafísica, que habrá que fundar o fundamentar, si queremos ver nuestro ser-mental-de libertad, con profundidad, es decir, con verdad suficiente.

Y desde ese íntimo sentir formamos “el mundo hacia el cual vivimos” (III, 821), en ese entorno o medio que configuramos según un impulso y sentir íntimo en cuyo esfuerzo estamos en la forma de serlo, operante en nosotros con una “lógica” de la vida, anterior a toda construcción nuestra deliberada. Es la base de la racionalidad del cosmos. Va resultando así que “esta vida es impotente para resolverse a sí misma” (VI, 470) –asombrosa conclusión. Esta vida nuestra, la del hombre, no viene de donde quiere ni como quiere; a lo que quiera, una vez arribada aquí, sí, con independencia de que lo logre o malogre; pero, con radicalidad absoluta, originariamente, no se tiene en su propia mano. El estar en manos de hombres desde que se nos concibe en el seno de mujer hasta que expiramos, es la señal patente de que no nos tenemos, ni uno por uno ni todos juntos. En un momento de desánimo definió Peterson al hombre como un sujeto que va a parar a manos de hombres, adonde fue a parar aquel mismo “por quien todas las cosas fueron hechas” cuando hubo hacerse y aparecer como hombre (Evangelio de Juan, cap. 1)<sup>11</sup>, cuando “homo factus est”, según la Fe cristiana.

“Esa cosa que llamamos conciencia es la más rara que hay en el universo” (VII, 466). En efecto, es de naturaleza tal que recoge el reflejo del universo entero en forma más o menos confusa, y además es consciente de esa su naturaleza reflectante, y no sólo pasivamente reflectante. Ese reflejo es algo que va conmigo, y yo con ello. Ser y saber del ser van juntos. “Yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo” (*ibid.*), soy precisamente un ser capaz de hallar eso y de hallarme en eso: hago cosmos, con otros, radicalmente hago cosmos. Ese “como” en el que María Zambrano quería ver una característica de su filosófico pensar propio, quiere expresar la identidad de cosmos y conciencia, su mutua pertenencia, con toda la oscuridad y dificultad que el tema lleva consigo; la inagotable referencia de todo a todo según gradación y aspectos. La metáfora y la alegría brotan de esa afinidad última que fundamenta las referencias que

<sup>11</sup> *Ibid.*, “¿Qué es el hombre?”, pp. 103 y ss.

ayudan al acercamiento y a la penetración. Eso propio que llamamos hombre y que se llama “alma, espíritu, psique, yo, conciencia, persona o *como se quiera denominar esa porción que es ajena al espacio*” (III, 815) y que “es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto” (*ibid.*), es principio de actos de conocimiento o apropiación cognoscitivo-afectiva de esencias y existencias individuadas realmente o bien de razón.

Los contenidos y la actividad que se dan en unidad de vivencia –pues son contenidos en movimiento inmanente, como fuerza esencial– están en una “incomparable, literalmente incomparable cohesión, solidaridad de contenidos psíquicos” (VII, 234), según enseña Leibniz con Platón y Descartes. La unificación o unidad radical de esa cohesión radica en los dioses para Platón, y en la claridad de conciencia intuitiva o lógica para un Descartes que desecha el valor de lo inconsciente y lo subconsciente, más aún, que no cae en la cuenta de la inmensa profundidad de los contenidos del alma y el yo, esa fuerza intencional o “conatus”. Leibniz señalará y explicará esa “incomparable, literalmente incomparable cohesión” de los contenidos mentales, por la radical unidad de la mónada, dada la unicidad del universo único e infinito que cada monada, constitutiva y perspectivamente, refleja o individua en su singularidad.

La “cohesión y solidaridad”, la afinidad y atracción entre los más diversos y varios contenidos del alma o yo, de nuestro “mundo interior” (VII, 234), es naturalmente interna, esencial; ya está dicho: es de los contenidos mismos vivenciales y mentales. Y, en esa marabunta de contenidos, ahí dentro suceden las cosas con y como una fuerza que nos lleva a juzgar o unir y vincular conscientemente esos contenidos pre-vivenciados, apremiantemente las más veces, ordenándolos según claridad y eficacia frente a su pura fuerza de cohesión instintiva, para los usos de la vida que es social esencialmente, como vida en reciprocidad por todos lados: antecesores, contemporáneos, sucesores... Pues no se trata de una “vaga ponderación mística...de que todo depende de todo” (III, 562). El misterio de esa ensambladura de contenidos mentales y emocionales en la unidad del yo único, nos constituye: es nuestro ser propio, nuestro ser cósmico, pues nos vincula cósmicamente los unos a los otros. En el mundo interior, en nuestra conciencia... nuestros sentimientos fúndense unos con otros en una misteriosa ensambladura y a la vez se hallan indisolublemente unidos a nuestras representaciones” (VII, 234, 610). Misteriosa ensambladura. “La solidaridad de todos nuestros contenidos intelectuales” es “muy particular y más clara a primera vista” (*ibid.*) que la de otros contenidos; pero no hay que engañarse: si “en la conciencia los contenidos viven en unidad total”, en los recodos y galerías y laberintos del alma andan revueltos y mezclados, bien que vinculados al mismo yo. Y ello vale de las generaciones que traen co-

mo previviada y preformada la intención de la vida que las caracterizará: “un repertorio orgánico de íntimas propensiones”, “una peculiar sensibilidad” (III, 566). Tal que cada generación lleva “una peculiar forma de sentir lo divino”. La teología occidental, más misional y platónico-agustiniana con su pretensión y forma de poder, no ha prestado atención a esa cierta “actitud vital” o “pulsación histórica”, esa “sensación radical ante la vida” que trae consigo cada tiempo esencial (III, 562).

Y conviene recordar que estamos razonando fuera de todo dualismo, incluido el moderno prejuicioso del evolucionismo decimonónico, contagiado y transmitido al científicismo contemporáneo que desconoce la índole trascendente de lo que pasa en el hombre, en su dentro. “La sensación de dolor va unida sin duda a un nervio, pero ¿dónde está la linde... entre la sensación y el nervio si el dolor en forma de malestar se apodera del cuerpo entero?” (VII, 234). ¿Cuál es la relación entre el nervio y su cuerpo y la sensación vital que viene del dentro, del punto metafísico, de la unidad de vivencia? Habrá que redefinirla monádicamente, si queremos vernos con realismo profundo, es decir, con realismo de realidad última o monádica.

Todos los contenidos, pues, sin excepción, y ello en unidad total y perspectivada constructivamente; nada de politeísmo, o de polialmismo originario: unidad e infinito, con misteriosidad lógica desde luego, pero encomendado el conjunto confuso a la inteligencia aclaradora y a la razón vital.

Y ahí dentro de nuestra conciencia nacen las cosas, unas de otras, pero sin que nos entre nada nuevo. Dentro nuestro no entra nada nuevo. El yo está dado y puesto ahí en sus constitutivos pre-vivenciados –si es el caso que nada puede estar parado y estático ahí dentro, en un mundo interior donde va empujando la imagen a la representación y ésta misma es acción ya de suyo. “No tiene sentido hablar de que penetre en nuestra conciencia algo completamente nuevo, pues esto [es decir, lo supuestamente nuevo] querría decir algo aún no predispuesto dentro de nuestra solidaria estructura psicológica, carente de toda relación y afinidad con lo íntegro de nuestro yo” (VII, 234-235). Verdaderamente “*sui generis*” es ese punto metafísico o yo íntegro, que lleva todo lo suyo cósmico en sí desde su origen o brote o nacimiento o lo que sea.

Nuestro yo es una unidad íntegra, no se compone de partes. A esto llamaba la tradición algo *positivamente simple*: unido metafísicamente en su ser y haber. Esta integridad de nuestro yo, que lleva todo su contenido cósmico (el suyo, el de su propiedad perspectivada) es la mónada, constituida por el universo entero en forma predispuesta, presentida infinitesimalmente, de suerte que todo lo que va apareciendo a nuestra conciencia en alguno de los infinitísimos grados o innatismos de la misma, aparece en profunda afinidad con lo ya

aflorado, bien que en apariencia conflictiva o en horizonte rigurosamente in-divinable.

## V. Sigue la descripción del núcleo íntimo o último

Esta “nuestra intimidad”, dice hablando siempre fenomenológicamente, ese nuestro “organismo psicológico”, esa scheleriana “unidad de vivencia” que es el hombre, esa kantiana “unidad de apercepción” que advierte la continuidad de su yo en cada una de sus percepciones y acciones, es una “estructura delicadísima y *sui generis*” (VII, 236), es una fuerza fuertemente cualificada en su ser mental y vital.

Hay en el hombre “un fondo insobornable que no se deja desorientar nunca por completo” (VII, 520). El hombre es de naturaleza desorientable, incluso fácilmente desorientable por supuesto, dada precisamente su naturaleza vocada a horizontes ilimitados y llevada de una inteligencia imaginativa, cósmica, es decir inagotable, que ha de ir juzgando y, así, haciéndose camino; ahí está la biografía de cada individuo, y ahí está la historia humana. Ésta nos enseña mucho sobre la labilidad y variabilidad del hombre, sobre su precaria estabilidad, así como sobre las actitudes y formas de fijación y repetición en que, por resistencia y reacción, va incurriendo como movimiento de autodefensa y supervivencia. Pero su fondo es insobornable; la fuerza del bien y salud que desde su fondo originario lleva el individuo y lo constituye es más fuerte que las desarmonías que aturden y descolocan al individuo. Por completo, no se deja desorientar nunca el hombre. “El gigantesco hecho humano” (III, 516) es un hecho de una extrañeza, belleza y audacia insuperable en el cosmos. La tesis platónica y neoplatónica del Bien como principio y comienzo trascendente pervive y se reformula en Ortega. Es así una aventura divina o de lo divino, la vida. Para desconuelo de cuantos quieren pensar que Ortega se movía principal o exclusivamente en el plano temporal y cotidiano de los diarios o periódicos, sin imágenes perturbadoras del fondo del hombre y del horizonte de sus ultimidades, recordaremos que decía que “cuanto acaece en la dimensión política tiene sólo una significación superficial” (III, 516). (Bien que se puede hablar de política también desde la metafísica, pues todo tiene su dimensión profunda).

Al hecho fundamental interior, donde no acaecen superficialidades y se juega el verdadero destino del individuo, lo llama Ortega “unidad de imágenes” (VII, 561), subrayando siempre la unidad de cuanto pasa en ese fabuloso mundo interior, lleno de imágenes que se cruzan en todas direcciones y en conexión incontrolable, pero sin posibilidad de salirse del tiesto. La expresión “unidad de imágenes” recuerda la scheleriana “unidad de vivencia” y tal vez más direc-

tamente aun las que llamaba Leibniz en su metafísica “mis queridas unidades”<sup>12</sup>. La unidad y el infinito son las dos categorías fundamentales de la metafísica leibniziana; el infinito lo es en unidad y sólo en unidad puede *ser*. La unidad última y fondo definitivo de realidad no puede ser más que el infinito único, el Ser. Es una de las expresiones en que a Ortega se le trasluce un leibnizianismo convencido. Las “queridas unidades” son los “puntos metafísicos” que son y constituyen a los individuos: individuaciones cósmicas “desprendidas” de alguien o algo, dice con ladina metáfora suave de origen gnóstico pero de tono sereno y no desgarrado o patético: espinosiana. Las unidades de este tipo son el fondo insobornable del individuo que viene de ese desprendimiento y trae su naturaleza marcada por algo. El mundo griego, desde Platón hasta Proclo, vio el Bien en el origen del desbordamiento del Ser originario; del mismo procedía la Mente: no cabe extrañarse de que el instinto profundo de las individuaciones mentales que son los individuos humanos lleven un fondo inexorable hacia el bien. Como hemos dicho, Ortega está en ese pensamiento clave en nuestra civilización occidental, del que el individuo no se deja separar, insobornablemente deseoso de bien.

En el origen del cosmos no hay ninguna mala intención ni irracionalidad alguna; hay ser, y las individuaciones llevan en su fondo su orientación hacia la salud y el bien en reciprocidad de conciencias. Porque las individuaciones se definen por su relación de simultaneidad y sucesión. Espacio y tiempo no son más que los modos de ser o vivir de los puntos metafísicos que se expanden y expresan constituyendo el cosmos que decimos material o corporal, espacial y temporal, fenoménico. Porque ya lo hemos visto: la materia y el espíritu es realidad en continuidad y no en contraposición dualista –venciendo así la unidad heraclitiana al dualismo antropológico y cosmológico que ha predominado en la tradición occidental por lo que hace al origen del cosmos y a la constitución del ente; una ruptura, la leibniziana seguida por Ortega, que no se ha aplicado y verificado todavía, o no suficiente y generalmente, en particular en los presupuestos de las ciencias biológicas y antropológicas.

Los puntos metafísicos, llámeseles como se quiera, son unidades aparecidas y activas del universo único y profundamente afines al mismo, individuaciones en perspectiva única cada una de ellas de un universo único. Son el “misterio” radical del universo, y su proyección en extensión y sucesión ilimitada e infinitamente incesante en el antes y el después de todo antes y después, constituye el Universo. Son la raíz del fenómeno primario o expresión cósmica (cfr. III, 817).

<sup>12</sup> G. W. LEIBNIZ, Ob. cit., “Unidad y unidades”, pp. XXII y ss.

La “unidad de imágenes” consiste también en la “existencialidad, realidad” en el pensamiento. Dentro de la unidad metafísica o monádica, dentro de la conciencia o del yo, van apareciendo realidades y se va haciendo el mundo espiritual que es el motor del otro, del que dicen natural o filosófico, sucesión de la fuerza originaria. Y así se producen elevaciones del núcleo o corazón: superaciones líricas. Y, “si ese renacimiento se logra, ¿qué importan los siglos de espera?” (VII, 671). Aquí está, *está y es*, el metafísico Ortega: en un plano de realidad cuyos valores se suceden al ritmo de la maduración de la libertad y no de otro modo, un ritmo de renacimientos del hombre, de renacimientos mentales o espirituales, que ponen en su sitio verdadero a los movimientos superficiales de la vida histórica. Es la magisterial metafísica de la paciencia.

En ese núcleo personal, en esa unidad de vivencia, en ese yo que es esencialmente una totalidad o integridad, no puede entrar o introducirse nada nuevo, verdaderamente nuevo. Siendo como es individuación singular de un universo único, ni puede ser fuera de esa referencia ni puede ser y contener otra cosa que la totalidad de esa referencia decisivamente una y única. Nada del universo puede caer fuera del universo –es una tautología. Si fuese posible que en lo íntegro de nuestro yo, o persona, o individualidad mental, entrase algo nuevo, desaparecería nuestra persona, “una novísima y distinta persona sustituiría a la anterior” (VII, 234 y ss.). Eso completamente nuevo sin afinidad global con el contenido de nuestra conciencia y la estructura psicológica de nuestro yo, lo haría estallar, lo haría desaparecer: no sería una mónada, una verdadera unidad cósmica. Cuanto sucede en el interior de la mónada está pre-dispuesto, como en estado de pre-nascencia o fetal, a existencia, de algún modo real pero indescifrable científicamente, es decir, por categorías determinantes de toda la causalidad que precede a un efecto, de la causalidad cósmica que antecede a un hecho. Porque el hombre puede bogar por el infinito en sus variadas –infinitas– dimensiones, y la inteligencia es el único sujeto que puede hacerlo, pero no podrá nunca ser un agente infinito, es decir, que se funda con la infinitud misma. Las no raras alusiones de Ortega al misterio, se relacionan con la infinitud y la libertad que ha de determinarse en escenarios absolutamente indeterminables.

Los “estados” son “modos no posturas de la psique íntegra”, porque “el todo es anterior a las partes” constitutivas mismas –¡y no digamos al medio que es el resultado de la proyección de la infinitud de puntos metafísicos en niveles infinitesimalmente infinitos! Puntos metafísicos trascendentes al espacio, claro. Vivimos desde un dentro que es principio del fuera, pero el sujeto se queda dentro después de ejecutar sus milagros o sus desmanes. El todo es radicalmente simple e íntegro, fuente emanante de sus partes y variaciones (VII, 235). Todo lo que sucede en nuestra conciencia “proviene de la unidad de la conciencia indi-

vidual”, del “volumen total de nuestra vida psíquica” o espiritual (*ibid.*), de “nuestra intimidad”. En la intimidad de nuestra conciencia, en su fondo, los contenidos resultan ininteligibles fuera de la unidad total, “viven en unidad total”, es decir son y constituyen un viviente. Se mueven y se buscan por afinidad o contradicción (que es también una especie misteriosa de afinidad), pero no hay indiferencia o neutralidad en el fondo de la persona. “Cada representación, cada pensamiento, cada estado afectivo nace directamente de la unidad de conciencia” (VII, 236 y ss.). En el cosmos todo es interior o monádico en el sentido de que viene o procede de la intimidad monádica; la cuestión estribará en saber mantener animado e inspirado el “carácter de organicidad” de nuestro yo, con su carácter “de continuidad” o despliegue. Es el carácter “distintivo” de los “fenómenos psíquicos como tales” (VII, 235). Y esta ontología del individuo en reciprocidad la trasladará Ortega al sujeto social, al sujeto histórico, sabiendo bien de dónde viene. Las sociedades tendrán como un alma y también una organicidad, desenvolviéndose como un sujeto.

La relación del mundo externo con los contenidos de la inteligencia y su desarrollo no es tan simple como lo quiso el siglo XIX, doliente de “anemia filosófica”. “Las variaciones psíquicas son inconmensurables con su causa externa” y hay que tomarlas “como si se hubieran originado espontáneamente dentro de la conciencia. No pues como efecto de causas ajenas, sino como brotes de un organismo en evolución según su ley interna e individual” (VII, 235). Es la metafísica de la monadología. Así que “las variaciones de contenidos psíquicos como son la literatura, las instituciones jurídicas etcétera”, brotan de dentro, brotan espontáneamente siguiendo leyes que hay que explorar, y no son efecto del célebre medio al que ha de acomodarse el alma o el yo. Aquí se niega leibnizianamente la causalidad, ruda y mecánica o físicamente entendida, como hipótesis teórica de comprensión de un fenómeno físico, sobre el supuesto precisamente de una existencia que es independiente del medio físico<sup>13</sup>.

El núcleo o intimidad es inaccesible al hombre. El núcleo de las mónadas o sustancias verdaderas, vegetales o animales. Y ¡no digamos el núcleo que es mental, con un dentro de conciencia! En un estudio de las diferencias entre la carne y el mineral<sup>14</sup> explica Ortega que la divisibilidad infinitesimal del mineral no dará de sí ningún dentro vital, mientras que la divisibilidad de la carne del ser vivo, por más que afine y divida, presentará siempre el aspecto de un lugar de la vida. La fenomenología llega a ver esto y a describirlo inagotable-

<sup>13</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz)*. I, edición del autor, Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 1999, pp. 69-110 (Primera filosofía sobre el movimiento).

<sup>14</sup> “Problemas del aspecto humano”, III, 815.

mente, mientras que el análisis causal y mecánico se ha rendido en los mejores físicos del siglo XX.

## VI. Lo que puede estar pasando en Dios

...con permiso del distrito. No siempre se queda Ortega a las puertas del *antes de todo antes* o de la llamada eternidad, pues no duda en enrolarse en la tradición artística y en la mística y sus metáforas para dar a entender el origen del cosmos y la relación del mismo con el Originante, llámesele a éste como se le llame y sea lo que sea o como sea<sup>15</sup>, pues que el nombre de causa parece inapropiado en una metafísica monadológica ya consecuente. Ortega aborda como de paso el tema prescindiendo del racionalismo chato de las fórmulas de una teología ortodoxa que ha perdido no sólo el sentido del misterio por lo que atañe al ser y a su unidad y multiplicidad sobre todo en su forma de conciencias, sino hasta la respetabilidad crítica, al desconocer, por atropello de ignorancia y celo poco respetuosos de la razón, la analogía en los conceptos relativos a la creación. Analogía que permite ver lo divino en lo humano y lo humano de lo divino, pero no fundirlos ni confundirlos saliéndose de las obligaciones de la filosofía, que no es ni puede ser mera mística.

Ni el azar “es la última realidad del universo” ni tampoco ese Dios que se imaginan algunos como “un poder voluntario libérrimo, de incoercible y caprichoso albedrío” (VII, 821), que no se juega nada en el desliz o juego o riesgo del cosmos. La seriedad divina del cosmos no permite contemplar “el misterio cósmico” con la simplicidad de un creador que no va implicado en este ser eviterno que se le escapa por desbordamiento o por lo que sea. Por lo que sea, pues que, aquí, el orteguiano “denomínese como sea”, vale como fórmula que acepta que hay realidades a las que el hombre no ha llegado a nombrar, o no llegará... El argumento de que un Dios libérrimo crea el mundo si quiere, y si no, no, ha tenido sentido precisamente para subrayar que la libertad humana, a pesar de ser como es, es verdadera libertad, fuente de responsabilidad del ser aparecido o, como se dice, creado. Mas la ortodoxia lo ha visto necesario para que Dios sea Dios, es decir, para que sea omnipotente y esté más allá de toda necesidad.

Mas, lo que sucede es que una ontología del infinito pone al Ser de suyo o absoluto, más allá del dilema libertad/necesidad. La libertad infinita del Ser infinito supone una mayor necesidad que la necesidad física que es la que toma como analogado la ortodoxia deficientemente catequética. La necesidad del

<sup>15</sup> “Lo divino, lo que tiene en sí mismo su valor y su perenne justificación” (I, 333) que cabe encontrar en la historia, en el cosmos.

amor intelectual es, no sólo de otro orden que la del amor biológico, sino inconmensurablemente más intensa, más superiormente vital, más elevada y de infinita tensión.

Que Dios se atiene a los principios supremos no significa que obedece a otro sino que se atiene a lo que Él es como Bien, al movimiento de su propia vida. No es que la comunidad de principios metafísicos entre Dios y el hombre lo torne todo necesario, sino que hay un ser que actúa y se actúa según el principio de lo mejor en su infinitud, ateniéndose al ser de libertad que quepa en los otros seres de conciencia. Ese principio vital de tender a lo mejor es el ser espiritual mismo de Dios y coincide con el deseo alumbrador, creador, expansivo, autodonado... o como se quiera o pueda decir, de expandir la vida y la gloria de la autorrealización, es decir, de vivir eligiendo. Scheler prefirió echarse en brazos de los místicos y decir que el Dios se está acabando de realizar a sí mismo en su emanación del cosmos. El capítulo último de *El puesto del hombre en el cosmos*, escrito cuando Scheler iba como sintiendo que no le quedaban tiempo y fuerzas, viene a ser una señal de dirección hacia el budismo y sus formas de unidad cósmica. La teología cristiana que se funda y guía por el Nuevo Testamento tiene un lenguaje como el de Scheler, místico, y da a ver que lo que le pasa a Dios se parece más a lo que decía la gnosis de Valentino que a lo que sabe ver en el Uno y el infinito el filósofo: hay un movimiento en el fondo del Ser divino del que procede o emana el cosmos. Pero en fin, algo le ha de pasar a Dios con el cosmos si al cosmos le pasa algo relativo a su raíz y origen absoluto, es decir, su origen puro y mero. La simpleza del Dios que crea como el funambulista se saca de la manga de la nada mera este tumulto de maravillas que se llama el universo, se pierde muchas cosas en el camino de su explicación; desde luego, el sentido del misterio, y además el sentir profundo de la afinidad de la totalidad del ser. Es lo que señalaba Ortega rehuyendo todo roce con la ortodoxia teológica vigente.

En 1909 escribe que, entre las muchas cosas que entran en el asunto, “hasta cabe imaginarse el Dios como un orden apasionado que, de los juegos de la pasión, saca esta turbulencia tan maravillosamente ordenada que llamamos naturaleza” (VII, 140 y ss.). Cabe “imaginarse”, no dice conceptuar o representarse; es decir, el filósofo se pone conscientemente en el terreno del arte o la mística sin confundirse. Y dice ser Dios quien “saca”, con un lenguaje descriptivo de buen sentido sin comprometerse en el tema de la unión y unidad del ser, que es el que más importa a los místicos. Cabe imaginarse a Dios como un orden, es decir, el en sí del Dios lo considera adherido interiormente al cosmos, no como si la existencia de aquél dependiera de éste, sino justo al contrario: la posibilidad del ser del cosmos o mundo se realiza porque un orden interno lo sostiene desde su origen, y no cabe imaginarse las propiedades del cosmos y su

existencia misma sino como y desde la fuerza interior que lo sostiene. Y así es como ya por entonces decía el joven Ortega con gran escándalo (no siempre pusilánime) de unos y otros que Dios es la cultura (I, 334), es el orden maravilloso interior del mundo, la fuerza de la vida y su belleza. Fuerza de las cosas que se actúa también por la fuerza y acción del hombre mismo (la cultura), que no es un pegote del o en el cosmos, sino impulso o co-impulso de la fuerza alumbradora y ordenadora maravillosamente del cosmos. Y ahí está la explicación de la exageración que juzgan muchos ser la afirmación orteguiana de la escuela como “esa suprema y casi divina institución humana” (VII, 558), algo que se le ocurrió sin duda pensando más en Don Francisco Giner y sus escuelas de párvulos y enseñanza media donde se cultivaba el núcleo esencial del ser del hombre: ese “tesoro de angustias y alegrías que nunca cambia”. La Escuela sería una institución metafísica, donde el culto sería el acto del pensamiento, como decía Leibniz. Sería lógica, pues, la gran preocupación de las religiones, sobre todo las de revelación, por el cuidado y control del mundo y por consiguiente de las escuelas, de las almas... “Esa suprema y casi divina institución humana”... que es la escuela.

El “panteísmo” que, burdamente, veían los Poderes en la Institución debido a su krausismo y que se trasluce en Don Antonio Machado, está latente en el texto transcrito, pero consciente del espinosismo y de esa monadología que se fabricó Leibniz para poder seguir siendo espinosiano. Porque no hay más filosofía que la de Espinosa, que decía Lessing, la del Uno y el Todo, que sabe ver las individuaciones del cosmos único sin separacionismos, es decir, como mónadas. Sin salirse de la tradición occidental, de su mitología y su filosofía, Ortega contemplaba la aventura que empezaba el hombre en los acercamientos de Scheler al budismo.

Por lo demás, que, dentro del ser Originante y absoluto, pasa algo, y algo gordo, ya lo dice el Nuevo Testamento que rezuma de la anécdota y la doctrina de que Dios Padre no perdonó a su propio Hijo en relación con esa turbulencia que fue la aparición del cosmos y sus avatares. Dios es ese orden interior pero “apasionado”, cálido, amoroso: en el origen del cosmos está ese movimiento interior de Dios, un movimiento de vida infinita en libertad, bien entendido que las necesidades de la libertad y del espíritu son mucho más apremiantes que las de la causalidad física o biológica, repetimos. Un orden apasionado, una idea, un ritmo, un sentido, pero apasionado. No sólo vivo pues, y en un orden diríamos orgánico y bello, sino movido de una pasión que es infinitamente superior a la pasión desordenada y desordenante: una pasión “en los juegos de la pasión” –palabras que entenderían intensamente las señoritas a quienes daba la conferencia, mujeres estructuralmente predisuestas a relacionar pasión, juegos y creación libre y amorosa.

“Esta turbulencia tan maravillosamente ordenada que llamamos naturaleza”. Le ha metido dentro, *como* alma inspiradora, la fuerza del juego infinito; ¿sería posible acaso que no resultara esta turbulencia del cosmos en su infinitud de belleza y despliegue hacia lo máximo y hacia lo mínimo pascaliano?

La conexión de lo Divino y la naturaleza no es ninguna novedad en la filosofía occidental. Pero en aquellos años, decía el filósofo madrileño, “todo hace pensar que se inicia en Europa una remoción del centro de gravedad intelectual de Grecia a la India (Persia, etc.)” (VII, 170). De ese corrimiento son testigos sobre todo los británicos que se están dejando seducir por lo exótico del Imperio con que, tan poco shaftesburyanamente, han querido adornarse en plena modernidad a imagen de Napoleón y las Españas, aficionándose al budismo y a su pasión por la unidad y esperando encontrar en la religión asiática lo que la mitología y la filosofía griega no nos han dado —remoción clave para entender al Reino unido que lo quiere concebir todo, hasta los clubs de fútbol, como unión pero meramente empírica. Una unidad, la budista, de larga historia, pero sin la cirugía de la racionalidad y la ciencia, o análisis según conexiones que dicen causalidades. Max Scheler es quien, en filósofo, para concebir y explicar *El puesto del hombre en el cosmos*, está conduciendo al pensamiento europeo en esa dirección, que obliga a repensar y ahondar la unidad del ser y el puesto del hombre en el cosmos desde el renovado concepto de sustancia, de unidad y de infinito, con objeto de levantar al hombre a más altura y profundidad de responsabilidades éticas. Ortega no entra en la tarea desarmando de teoría crítica, por supuesto.

“La vida es lo primero como el arte y la mística” (VII, 170). Arte y mística son instintos “eternos” del hombre y no cesan en su tendencia, y en sus logros, hacia la belleza y la unidad respectivamente, son insaciables; tendencias omniabarcadoras hacia el infinito confuso. Por lo que hace a la mística, que es la que pugna imaginativa y sentimentalmente hacia la unidad con Dios o el Ser originante y fundamento o corazón único y suficiente para el corazón humano, por lo que hace a la mística ya sabemos que no es metafísica “pero es un arte metafísico” (VII, 160). Tanto derecho como le cabe al arte a expresar la belleza de lo múltiple, le cabe a la mística a expresar la unidad. La mística es un arte y tiene los derechos y posibilidades artísticas que cabe reconocerle; y es un arte metafísico, apropiado a su objeto que es el ser y sus formas de unidad y, en primer y fontanal lugar, al Ser. La mística es metafísica en forma artística. Es un impulso de la vida, que es lo primero, hacia la unidad de la vida cósmica. Y la filosofía primera o metafísica no puede desentenderse del arte, que es lo primero de la vida.

## VII. Ineludibilidad de la metafísica

“Este oscuro poder creador de realidad, cuyo nombre propio desconocemos” (VII, 700), no tiene todavía nombre propio después de tanto describirlo y de tanta hipótesis. ¿Será casualidad, o será dificultad subjetiva o, aun mayor, objetiva o sea relativa al poder creador mismo de realidad?

Ese poder oscuro creador es la unidad metafísica de vivencia, la mónada mental, el sujeto de experiencia estructural, “lo esencial humano”, “el fondo veraz, humano, sereno, insobornable que cada cual lleva en el rincón mejor de sí mismo” (VII, 558). Ese núcleo, ese “tesoro eterno de angustias y alegrías que nunca cambiará”..., esto que es lo esencial humano. El hombre es “el héroe” del cosmos.

¿Dónde hemos llegado si “los grandes problemas hincados en el alma humana y que no abordan las ciencias especiales y que incluso llegan a querer olvidar o despreciar...” (III, 809) son relegados e ignorados? Un fantasma va por el cosmos, de un poder oscuro creador de realidad sin acabar de saber quién es él ni qué es la realidad. No es de extrañar que cometa errores comunales, incluidos esos baños de sangre que organiza entre naciones. Como no acabamos de saber quién es él, no sabemos con seguridad tampoco cómo ni de dónde ha aparecido. Es sumamente torpe; más que cualquier otro viviente en el universo. Capaz de luchar contra sí mismo desechando y poniéndose imposibles las preguntas acerca de su propio ser, cuando el hecho es que “no se halla en nuestras manos renunciar a la adopción de posición ante los temas últimos” (VII, 810). Esas ocurrencias y preguntas, esos temblores ante la vida, nos pueden, se nos imponen. La metafísica no es algo optativo para el hombre ni para el científico que quiere trabajar como hombre y trabaje para los hombres. Es inútil querernos echar de encima esos “mitos” que quieren decirnos algo sobre lo más íntimo y oscuro de nosotros mismos; es inútil el intento de “abandonar los problemas supremos” con alguna que otra “apelación desdeñosa” (*ibid.*). El hombre no está hecho de materiales superficiales; es la conciencia y la pregunta del universo. Ése es precisamente su ser.

A la vista de este cerco de preguntas metafísicas que, como poco, se traducen en malestares e inquietudes cuyo desdén es una fuente de errores para el hombre en el cosmos, cabría preguntarse cómo Ortega no se dedicó más expresamente a ellas en vez de emplearse como hizo, en política, análisis literario-sociológicos y toda suerte de asuntos del día, bien que trabajara a la sombra de sus sombras metafísicas. Tal vez aclaremos tal modo de comportamiento haciendo memoria del Leibniz que escribió y fue desarrollando su metafísica en los entreactos y entretenimientos que le permitían las contingencias de los ceremoniales y extravagancias y las premuras de otros trabajos en los que le iba

no ya el sustento sino el puesto desde el que poder intervenir con eficacia en favor del hombre. Y en particular en los ratos perdidos de los viajes, que es tal vez el modo mejor de ocuparse de esos eternos problemas de la metafísica, desde el punto de vista de las inspiraciones e incluso de la salud mental. Esos ratos o instantes sueltos donde el espíritu desde su más íntimo sentir piensa para sí, tal vez sean las ocasiones más propicias para penetrar en los problemas “hincados en el alma” y de solución sumamente difícil.

No se puede pasar decentemente, sanamente, una temporada en el cosmos sin preguntarnos qué hacemos aquí y por qué puerta se entra y se sale de aquí, o, lo que es más, qué modo de ser es éste en el que vivir es hacer y tener que hacer y sostener, en una existencia no solicitada, por fuerza pues, mas con libertad y la mejor y mayor conciencia posible, el cosmos mismo.

Ortega cree que el fondo íntimo del hombre es lírico. El origen de este trabajo que acaba aquí mismo es la preocupación por una escuela que afecte íntimamente a la intimidad última de los jóvenes y la remueva. Ha de ser una escuela donde se les lea y enseñe a leer la lírica de los poetas metafísicos, en particular de los españoles, de suerte que se entonen por afinidad las almas. Leer para los otros o ante los otros la lírica requiere más talento y destreza que cualesquiera oposiciones. Ese recurso antiguo, pitagórico y cervantino, goethiano y zambrano (que Zambrano aprendió en Ortega) de poetizar con el material de conocimiento para la verdad de las cosas, es un ofrecimiento que nos atrevemos a dirigir a quienes corresponda avivar e interesar las almas, o como quiera denominarse eso, de las nuevas generaciones tecnológicas e informáticas. Hasta que se alumbre en las generaciones que empiezan la vida, su peculiar manera de sentir y entender el fundamento o lo divino. De suerte que vivan vidas fundamentadas, con todas las fuerzas de su dentro y centro.

Campanar (Valencia), 8 de julio de 2009.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREU, Agustín, *Marta Zambrano. El Dios de su alma*. Granada: Comares, 2007.
- —, “Cervantes y Ortega: «El secreto de España»”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 10-11 (2005), pp.153-175.
- BRENTANO, Francisco, *Psicología*. Madrid: Revista de Occidente, 1935.
- GRACIA, Diego, “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en Juan Antonio NICOLÁS y Héctor SAMOUR (eds.), *Historia, Ética y Ciencia*. Granada: Comares, 2002.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Methodus Vitae (Escritos de Leibniz)*, edición de Agustín ANDREU. Valencia: Edit. Universidad Politécnica de Valencia, 1999-2001.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Obras completas* (en curso de publicación). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2009.
- PEINADO ELLIOT, Carlos, “El panteísmo en Rilke y Juan Ramón Jiménez”, *Moenia*, 12 (2006), pp. 333-363.
- PETERSON, Eric, *Tratados teológicos*. Madrid: Cristiandad, 1966.