

**El concepto de realidad radical en la filosofía de José Ortega y Gasset y sus implicaciones
en el sentido del aprender y ser estudiante**

Por

Leidy Carolina García Restrepo.

Trabajo de grado para optar al título de

Licenciada en Filosofía

Asesora

Lina Marcela de la Milagrosa Cadavid Ramírez

Universidad Católica Luis amigó

Facultad de Educación y Humanidades

2020

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a la asesora Lina Marcela de la Milagrosa Cadavid Ramírez quien con sus conocimientos y apoyo me guio a través de cada una de las etapas de este proyecto para alcanzar los resultados que buscaba.

También quiero agradecer a mí asesor temático, Andrés Felipe Agudelo Zorrilla, por brindarme su tiempo y todos los recursos y herramientas que fueron necesarios para llevar a cabo este proceso, gracias por devolverme la confianza y hacerme creer que podía lograrlo; no hubiese podido arribar a estos resultados de no haber sido por su incondicional ayuda.

Y no menos importante, quiero agradecer a alguien que sería demasiado complejo de explicar en palabras, pero fue mi mejor equipo en este proceso, quien me levantó de mis flagelos y me dio el impulso día a día para lograr culminar este proceso. A su vez, quiero agradecer a mis padres y hermano, porque son siempre mis pilares más importantes, los que están para celebrar mis triunfos, como para apoyarme en mis derrotas, cuando mis ánimos decaen y, por supuesto, enormemente agradecida con mi persona especial y amigos, que siempre tuvieron una palabra y un abrazo reconfortante para renovar mis energías.

Finalmente, como agradecimiento y dedicatoria no podría dejar de mencionar a mis abuelas, quienes me regalaron su amor a manos llenas y sé que habrían estado muy felices y orgullosas de este logro y a mi ahijado, la persona que me recuerda todos los días que somos más grandes que cualquier obstáculo que se presente, la persona que me hace ver colores en los días grises y la persona más valiente del mundo.

Muchas gracias a todos, me siento muy afortunada de tenerlos.

Resumen: El siguiente artículo pretende reunir las ideas de José Ortega y Gasset a lo largo de toda su evolución filosófica, con el objetivo de analizar y comprender cómo la época y las circunstancias del filósofo español se traducen como necesidad en su filosofía para superar el idealismo y poder volver a la vida, término este que se convertirá en el núcleo de su teoría de la razón vital. Una vez analizado este punto, se examina cómo el modo peculiar de hacer ciencia y filosofía para el momento que Ortega construye su pensamiento filosófico sería el resultado de la manifestación irresoluble de un racionalismo exacerbado y un vitalismo irracional, movimientos que por su radicalismo y abandono de la vida serán criticados por el filósofo español para proponer la superación del modelo de modernidad en la vida cultural, poniendo en entredicho los métodos y fundamentos de estas dos orillas filosóficas.

Palabras clave: Filosofía, educación, raciovitalismo, realidad radical.

Introducción

El análisis que hace de su época y sus circunstancias José Ortega y Gasset se expone en su filosofía como necesidad de superar el idealismo para volver a la vida, concepto que se convertirá en el núcleo de su teoría de la razón vital. A partir de la superación del idealismo, el filósofo español, influenciado por las lecturas de Nietzsche, se situará en un nuevo horizonte que queda abierto para la filosofía, pero sin caer en un biologismo o irracionalismo, sino, más bien, para enlazar razón y vida llamando a reorientar la cultura moderna que suplanta la vida con su racionalización hacia una praxis en la cual la razón sea una función de la vida.

Este giro conceptual propone un modo peculiar de hacer ciencia y filosofía; Ortega, centrará su crítica en la manifestación irresoluble de un racionalismo exacerbado y un vitalismo irracional, revisando las implicaciones de este modelo de modernidad en la vida cultural, poniendo en entredicho los métodos y fundamentos de estas dos orillas filosóficas. Ortega y Gasset piensa que la racionalidad humana es una dimensión esencial e indispensable que se vincula con la vida; sin embargo, esto no lleva de ninguna manera a una exaltación ciega de la razón instrumental, pues la razón vital, a diferencia de la razón pura del racionalismo, es capaz de recoger las particularidades y reclamos de la vida como lo son la perspectiva, la individualidad, la historia, la vocación por la acción, la excelencia y la corporeidad. La razón vital lleva, constantemente, hacia la razón histórica, considerando que la vida es, en esencia, cambio e historia, de ahí que la razón histórica se refiera a dimensiones del vivir como los sentimientos y proyectos del individuo o colectividad que se quiera estudiar y a las categorías, creencias y esquemas mentales que cada individuo, grupo o cultura ha utilizado, para dar un sentido a su vida y enfrentarse al reto de la existencia.

A partir de esto, el filósofo español concebirá la vida como realidad indubitable y radical, concepto orteguiano que se convierte en un escenario abierto en el cual las demás realidades recaen, siendo la vida la realidad primera, evidente y transparente para sí misma, de modo que en los actos humanos y en el constante acontecer del hombre y sus circunstancias, emerge una fuerte y directa vinculación con la educación, teniendo en cuenta que el hombre, imprescindiblemente, guarda una conexión con el estudiar, pues en esa efectiva relación del yo con las cosas habrá siempre una continua necesidad de buscar la verdad y, de esa manera, cada individuo logra el punto máximo de su proyecto de vida.

Precisamente este artículo gira en torno a la reconstrucción del concepto de realidad radical en Ortega y Gasset. En el primer apartado se abordará el contexto histórico y evolución filosófica del filósofo español; lo que dará paso al segundo apartado, en el que se trabaja el concepto de raciovitalismo como superación del racionalismo exacerbado y del vitalismo irracional; finalmente, en un tercer momento, se muestra cómo, por medio de la relación de vida como realidad radical y la constante interacción del hombre con el mundo, se encuentra también un planteamiento educativo que permitirá concluir que para llevar a cabo una reforma a la realidad es necesaria la educación como camino para que el hombre construya su propio y auténtico proyecto de vida.

Para lograr el desarrollo de este artículo, se realiza un ejercicio hermenéutico, principalmente en las obras pilares del filósofo español. Como apertura a la investigación propuesta, se dará inicio con el estudio de la obra *España invertebrada* (1921) para comprender el contexto histórico del autor; además de *Meditaciones del Quijote* (1914), considerando que es una obra primordial para comprender el "estilo orteguiano", es decir, su visión del mundo y la peculiar construcción intelectual que dirige sus libros; a su vez se tomará la obra *¿Qué es filosofía?* (1957). Esto con la finalidad de discernir el concepto que expone el autor, "realidad radical". Así mismo se tomará la obra *Sobre el estudiar y el estudiante* (1933) para tener un mayor acercamiento a la visión orteguiana del aprendizaje. Posteriormente, la investigación estará apoyada en otras de sus obras como: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1952), *Historia como sistema* (1970), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *El hombre y la gente* (1954) y *La rebelión de las masas* (1937); obras que contribuyen a un entendimiento más concreto en la filosofía de Ortega y Gasset.

En este orden de ideas, en la primera parte de este artículo, se presenta el contexto histórico social del autor José Ortega y Gasset y las implicaciones que este tiene en su pensamiento, de esta manera, tener un panorama más amplio de su filosofía y poder partir de lo general, al problema particular; en la segunda parte, acorde con el tema central de este proyecto, se entrará a interpretar de una manera detallada y minuciosa el concepto de realidad radical en Ortega y Gasset, del mismo modo, ver como este puede ser la base del aprendizaje. Finalmente en la tercera parte, se articula toda la información para discernir las razones que incitan a Ortega a

reformular el hacer humano, que es el estudiar y el ser del estudiante y posteriormente interpretar qué implicaciones tienen en la comprensión del proceso de aprendizaje.

La génesis del pensamiento orteguiano: entre la crítica al idealismo y la superación del neokantismo

José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883. Su vocación liberal, periodística y política era una tradición familiarmente arraigada. Ortega nace en el seno de una familia de la alta burguesía ilustrada madrileña, la cual fue determinante para su formación, esta también lo apoyará en sus viajes a Alemania (tres en total), donde estudia el idealismo que será fundamental en su primer proyecto de reconstrucción ética y social de España. Ortega, desde muy pequeño, fue influenciado por el mundo literario español de su época, ya para 1902 se hizo miembro de la Real Academia Española, donde frecuentó la amistad de importantes escritores de su tiempo. En 1897 inició en Deusto sus estudios de Filosofía y Letras y Derecho, aunque unos años más tarde se mudó a la Universidad Central de Madrid, donde finalmente solo se licenció de Filosofía y Letras, allí también realizó su doctorado a finales de 1904 (Hernández, 2005). Luego de esto, a inicios de 1905 hasta 1906, Ortega decide irse a Alemania para estudiar en las universidades de Leipzig y Berlín, donde tuvo como profesores a Georg Simmel y a Wilhelm Wundt y comenzó a introducirse en la filosofía de Kant, dato clave en su evolución filosófica. A finales de 1910, Ortega obtuvo la Cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, pero no tomó posesión de ella y a inicios de 1911 regresó de nuevo a Marburgo, donde se radicó hasta finales de año.

Cuenta Béatrice Fonck de la *Revista de Estudios Ortegaianos* que: “A lo largo de estos sucesivos años marburgueses Ortega profundizó en los clásicos de la filosofía, especialmente los de la tradición idealista, como Platón, Kant, Fichte, Schelling o Hegel” (2010, p. 27) a los que leyó directa y profundamente. En esta segunda estancia, además de profundizar en Aristóteles, descubrió la obra de Brentano y Husserl y, a causa de esta influencia, acabó abandonando su estrecha relación con el marco neokantiano.

El pensamiento del filósofo español tuvo cambios y evoluciones importantes a lo largo de 1906, cuando inicia sus estudios sobre Kant hasta 1911, año en el que regresa a Marburgo y abandona su estrecha relación con el neokantismo. Finalmente, llega a su paradigma definitivo y empieza a moverse en su filosofía madura en el año 1929. En cualquier caso, es evidente un primer momento neokantiano en su trayectoria; el neokantismo¹ de Marburgo fue su primera formación seria y sistemática, entre los años 1906 y 1911; durante estos años enseñó los puntos de vista de esta escuela; de ello dan fe con claridad los escritos de ese momento como *Rectificación de la republica* (1931) y *Prologo para alemanes* (1934). Aunque, posteriormente, se alejó y contradujo constantemente muchos de los supuestos neokantianos, algunas importantes huellas de Marburgo permanecieron en lo más profundo de su pensamiento a lo largo de toda su vida, como lo muestra en su obra *Meditaciones del Quijote*:

Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones, es ipso facto perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman «abiertas», ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración. Con elevada conciencia de esto, Flaubert escribía una vez: “El ideal solo es fecundo —entiéndase moralmente fecundo—, cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión.” (1914, p.7)

Tras la superación de su etapa neokantiana, la cuestión principal de Ortega es el combate contra la teoría del idealismo subjetivista, propio de la modernidad y del racionalismo, la cual sostiene que la realidad se reduce a un yo absoluto que carece de alteridad verdaderamente real y cuya demostración acaba encerrada en el mundo de la utopía, la abstracción extrema y el atropello. En 1923 ofrece el análisis de su época en su texto *El tema de nuestro tiempo*, el cual expone la necesidad de superar el idealismo y volver a la vida, núcleo de su teoría de la razón vital. Este deseo por alejarse del idealismo subjetivista, lleva a Ortega a ensayar diferentes vías,

¹ El neokantismo fue un movimiento filosófico europeo y preeminentemente de origen alemán. Sus principios filosóficos partían de la doctrina de Immanuel Kant a través de la formulación de una teoría del conocimiento idealista; particularmente, del idealismo absoluto de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el cual buscaba recuperar la doctrina kantiana de la crítica del conocimiento frente a la preponderancia de la metafísica.

lo que posteriormente dará cuenta de una gran parte de su evolución y sus problemas filosóficos centrales.

Cuando el filósofo español se aparta del paradigma neokantiano y a su vez del paradigma fenomenológico, lo hace porque se da cuenta que hay una continuidad entre uno y otro, se trata de un mismo afán por una fundamentación trascendental de la filosofía como ciencia ante el positivismo y el psicologismo: “Cuando el biólogo del siglo XIX se niega a considerar como fenómenos vitales los que no tienen carácter somático, parte de un prejuicio incompatible con un riguroso positivismo.” (Ortega. 1923, p. 27) El claro marco trascendental en sentido idealista en el que se mueve no sólo en su etapa neokantiana sino también en la fenomenológica se aprecia en que, igual que Husserl, también ve en los estados ideales de conciencia, es decir, en la objetivación de los actos de conciencia, el fundamento último y radical de la filosofía. Es precisamente por medio de la trascendental noción husserliana de conciencia y de su intencionalidad como Ortega abandona el idealismo subjetivista del neokantismo, para el cual, el yo puro era el fundamento dominante del conocimiento y la filosofía, creador en último término de la objetividad (Caja, 2013). Develado así en palabras orteguianas:

El pensamiento del oriental, más o menos certero y profundo, no se ha desprendido jamás del sujeto para conquistar esa clara existencia objetiva que tiene, por ejemplo, una ley física ante la conciencia del europeo. La teoría de la relatividad, el hecho intelectual de más rango que el presente puede ostentar, es una teoría, y, por tanto, cabe discutir si es verdadera o errónea. Pero, aparte de su verdad o su error, una teoría es un cuerpo de pensamientos que nace en un alma, en un espíritu, en una conciencia, lo mismo que el fruto en el árbol. (1923, p. 98)

Ahora no es el yo, sino la correlación premeditada sujeto-objeto como estructura primordial de la conciencia la que se sitúa como base. Aunque Ortega da inicio a elaborar explícitamente la crítica al idealismo en 1915, también tendría puntos de encuentro y desencuentro con la fenomenología husserliana, trazando en el devenir de sus cursos algunos elementos conceptuales que serían vitales para su propuesta. De ese modo trató de llegar a una fundamentación absolutamente cierta e indudable que describiera con veracidad y esmero la experiencia originaria de la realidad sin revestirla con sentidos problemáticos. Cuenta Ortega en su obra *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, que en su momento evitó

explicitar su intención de reelaborar el concepto de realidad, más allá del idealismo y el neokantismo, por timidez y temor a que el lector viera esto como un despropósito, pero posteriormente lo declara en la obra mencionada: “a saber: que no hay conciencia como forma primaria de relación entre el llamado «sujeto» y los llamados «objetos»; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre, esto es, vivir humano.” (Ortega, 1952, p. 129)

En este sentido, como ha mostrado ciertamente el idealismo, señala Ortega que las bases del realismo premoderno no siguen esta exigencia de veracidad a la evidencia: esta postura asume que lo real tiene una realidad anterior y autónoma al sujeto que lo conoce, hipótesis que no se relaciona con la manera como la realidad se muestra originariamente al hombre. A partir de esta crítica, aparece la postura idealista, iniciada de manera paradigmática por Descartes: realidad es siempre realidad conocida, la realidad es sustancialmente presencia a un sujeto; además, la realidad es pensamiento de un sujeto, contenido de conciencia y queda integrado dentro del sujeto que conoce. (González, 2012) A lo que Ortega también se opondrá cuando afirma “En vez de despegar de la conciencia, como se ha hecho desde Descartes, nos hacemos firmes en la realidad radical que es para cada cual su vida.” (1952, p.128)

En un primer punto cabe resaltar que: “Descartes interpreta el ser de la realidad diferente del yo. Este asume sin analizar a fondo la interpretación realista, cuya no evidencia había quedado patente: entiende como realidad ser absolutamente independiente del yo.” (Caja, 2015. p.11) Por eso, tras el análisis de la duda metódica, es impropio pensar esa realidad en términos metafísicos y, por tanto, el sujeto, el yo entendido como acto de pensar, permanece como única realidad indudable. El idealismo dirige así de modo problemático a la soledad metafísica del yo. El argumento de esta suposición está en el modo de comprender la conexión entre sujeto y objeto que, tanto el realismo como el idealismo, captan como extrínseca y, en último término, accidental, pues ambos son completamente independientes de ella. A partir de esta elevación, el idealismo concluye que, como el sujeto en seguida es evidente por su carácter, esta evidencia no requiere de ninguna otra petición, es plenamente autoevidente, es decir, al objeto le hace falta esta evidencia, y en efecto, su relación con el sujeto no es ni originaria ni inmediata.

En segunda instancia, en definitiva, el sujeto necesita remitirse a sí mismo, pero no imprescindiblemente, ni de manera primordial, al objeto. Sin embargo, frente a esto, asegura Ortega que al sujeto le es necesario, por su forma interna, la relación con el objeto: lo que se

muestra a la conciencia no es primordial ni inmediato a lo propio del sujeto; de tal manera que, esta relación no es ni accidental ni externa, sino esencial. Sujeto y objeto son inseparables y solo en esta relación ambos son visibles, resaltando que no hay uno sin otro, además, ninguno sostiene una realidad plena sino en la relación, tal y como lo evidencia en su obra *El tema de nuestro tiempo*:

Existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo. Por una parte son producto espontáneo del sujeto viviente y tienen su causa y su régimen dentro del individuo orgánico; por otra, llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos. Y ambas instancias —nótese bien— se necesitan mutuamente. (1923, p. 30)

Finalmente, el idealismo surge como respuesta a la búsqueda de seguridad, a la exigencia de un principio radical que arroje luz sobre la oscuridad de la vida humana. Esta teoría no se explica por sí misma sino por algo anterior, por una realidad fundamental que no ha sido tenido en cuenta y que se ha escapado de cualquier reflexión y pensar al dejar al margen la concreta existencia del hombre, que envuelto en la complejidad de su circunstancia y sin ningún pretexto o seguridad metafísica se ve obligado a pensar, no desde la duda consiente y metódica, sino desde la duda real y viva previa al filosofar. Al fin y al cabo, la teoría no es más que una posibilidad dentro de la vida y una posibilidad motivada ya por un contexto vital previo; será preciso mostrar la observación que plantea en su obra *Meditaciones del Quijote*:

¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad; que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia! (Ortega, 1914, p. 42).

A finales del año 1910, los escritos de Ortega dejan de moverse dentro del paradigma trascendental husserliano, y emprende la lectura en pensadores como Nietzsche. El filósofo alemán y los demás pensadores, de su respectiva época se dieron cuenta de las insuficiencias del positivismo y del cientificismo, al que habían estado subyugadas las mentes de generaciones previas y se adaptaron dentro de un vitalismo biologicista; lo que posteriormente logra una importante influencia en el pensamiento de Ortega. A causa de este nuevo paradigma surge el

fenómeno del “irracionalismo” como una salida desesperada a la reducción de la razón, dando paso a un giro innovador en la filosofía (de la razón, a la vida). Oponiéndose pues este nuevo paradigma, a que la razón suplantara la existencia de la vida y de la historia; porque si la razón era incapaz de hacer frente a los temas que surgían como los propios problemas de la época, la vida y la historia, parecía justificado, entonces, que la razón entrara en crisis, y era momento de que la vía del sentimiento y de la vida destacaran. De ahí se presenta una cuestión, de si habría que estar a favor del irracionalismo o proponer una reforma de la razón.

De este modo, Ortega se dedicó a integrar el vitalismo a una nueva visión de la razón, pero, a pesar de su inicial afición por Nietzsche, fue capaz de establecer una esencial y fructuosa relación entre razón y vida, dejando a un lado todo trascendentalismo de la conciencia, resaltando en su obra *El tema de nuestro tiempo* que: “lo que más importa a un sistema científico es que sea verdadero. Pero la exposición de un sistema científico impone a éste una nueva necesidad: además de ser verdadero es preciso que sea comprendido.” (1923, p. 8) Todavía cabe señalar que el concepto de verdad a partir de la separación que hace Ortega con la ciencia toma un sentido del todo distinto al paradigma huserliano, criticando ahora la manera objetiva e invariable como la concibe este paradigma: “Si queremos atenernos a la historia viva y perseguir sus sugestivas ondulaciones, tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre.” (Ortega, 1923, p. 20) De donde resulta que el concepto de vida toma fuerza como concepto fundamental, pensado como impulso espontáneo y productor de carácter biológico, que posibilita —como lo nombra Ortega— el multiforme desarrollo de la existencia, ahora bien, el problema fundamental a partir de esto será la oposición a todo culturalismo² y utopismo racionalista³ que propende a estimar únicamente el mundo de la pura objetividad como real y verdadero.

² Postura moderna, resultado del idealismo que, por persistir en el valor de la cultura o vida espiritual, olvida que el principio de la cultura es la vida y también considera la negación de los valores vitales, rechazando el matiz vital de la cultura. Como resultado de esto, Ortega pretende superar el culturalismo y el vitalismo por medio de su función en el raciovitalismo, para integrarlas en un plano de igualdad.

³ Término procedente del griego *topos* (lugar) y etimológicamente “lugar que no existe”, con este término expone Ortega una verdad no localizada, concepto de verdad que comprende el racionalismo, una verdad absoluta, abstracta e inmutable, independiente de los individuos y al margen de la vida. Para el racionalismo, la verdad sería algo perfecto, por tanto, utópica. La actitud racionalista supone la existencia de una realidad no vista desde ningún sitio y una verdad absoluta (utópica) lo que, para Ortega, será una actitud ingenua.

Sin embargo, finalizando los años 20, a raíz de la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger, la idea de vida sufre una radical transformación y su filosofía da un giro más metafísico; si anteriormente la vida era entendida como impulso o fuerza cósmica, al estilo bergsoniano, ahora Ortega la entiende como la conexión indisoluble yo-mundo, estructura metafísica radical de la correlación sujeto-objeto, aclarándolo así en *El tema de nuestro tiempo*:

Cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que denominamos «sujeto consciente», la realidad responde apareciéndole. La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto. Esta respuesta es, además, diferente según la condición del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde que mira. Véase cómo la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como deformaciones que el sujeto imponía a la realidad. Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real. (1923, p. 102).

Además, el pensamiento orteguiano con respecto a la relación yo-mundo conserva una evidente afinidad con el análisis que Heidegger hizo de la existencia humana; en esta lectura que Ortega hace de Heidegger habría descubierto la verdadera realidad, cuestión que descalificaría automáticamente, el concepto de vida espontánea (Ortega. 1923) Es igualmente interesante la proximidad que guardan ambos autores en la idea de que el ser del hombre se va haciendo o construyendo en la vida y en la descripción de la situación natal del ser humano como “náufrago” en la existencia, como no disponiendo de un guión dado ya de antemano y teniendo continuamente que elegir y decidir libremente la vida que ha de realizar; puesto que, lo propio acontece con el mundo interno de los hombres: los deseos y afanes se transforman y se rebaten; el dolor, al decrecer, se hace placer; el placer, al apartarse, fastidia o duele.(Ortega. 1923) Hasta ese momento la vida no había sido consagrada como principio capaz de ordenar en torno suyo las demás cosas del universo, pero ahora se hace posible dominar la realidad universal, como lo afirma Ortega:

La reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal. (1923, p. 68).

Pese a esto, Ortega está lejos de recaer en el trascendentalismo puro de esta relación, la representa ahora como coactuación, unida a la mundanidad del yo, tomando un rumbo existencial; esta estructura se convierte en el origen último de los problemas filosóficos y definitivamente en la realidad radical. Como lo plantea en su obra *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*: “para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea él por sí sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir.” (Ortega, 1952, p. 128).

A partir de lo anterior, queda abierto un nuevo horizonte para la filosofía, en el que se situará Ortega, influenciado por Nietzsche, ya sea sustituyendo las exigencias de la razón por las de la vida, o enlazando la razón a la vida, pero evitando el biologismo y el irracionalismo en los que parecía incurrir el filósofo alemán. Es tarea de una nueva cultura, a partir de un mundo que constituye una perspectiva y un componente de realidad. En últimas, una posición desde la que hay que reorientar la cultura moderna, donde los procesos modernos dejen de suplantar la vida a causa de su racionalización, puesto que la razón en términos orteguianos es solo una forma y función de la vida. Por eso, en lo que sigue se mostrará cómo Ortega toma este paradigma como definitivo, donde se mueve su filosofía madura, ya reconocible, como lo mostrará en sus obras: *El tema de nuestro tiempo* y *¿Qué es filosofía?*, en las cuales intenta rebasar la razón formal en favor de una razón vital.

El raciovitalismo, como superación del racionalismo exacerbado y del vitalismo irracional

La noción de Modernidad hace referencia a un modelo epistemológico y a una época histórica. Como modelo⁴ no se aplicó de manera homogénea, sino que se adaptó a diferentes percepciones culturales, en diferentes territorios geográficos y momentos. En la Historia se le ha llamado Edad Moderna a los hechos que sucedieron entre principios del siglo XVI y finales del siglo XVIII; esta época determinó modos peculiares de hacer ciencia, filosofía, arte y, en general, supuso una transformación en las instituciones económicas y políticas que dieron origen a la ciudad industrializada. (Vattimo, 1987)

⁴ La modernidad como modelo epistemológico se fundamenta en los siguientes pilares:

- A. La predominancia de la racionalidad instrumental.
- B. La búsqueda de la autonomía como meta política y moral.
- C. La creencia del progreso lineal, en términos éticos y técnicos.

“La modernidad es aquella época en la cual el ser moderno se convierte en un valor, es más aún, en el valor fundamental al que todos los demás valores se refieren” (Vattimo, 1987, p. 91).

Este modo peculiar de hacer ciencia y filosofía sería para Ortega la manifestación irresoluble entre el racionalismo exacerbado y el vitalismo irracional, tanto así, que su crítica se centraría en identificar las implicaciones de este modelo de modernidad en la vida cultural, poniendo en entredicho los métodos y fundamentos de estas dos orillas filosóficas.

Por el lado del racionalismo, hay una propensión a preferir el discurso científico y lógico que funciona bien para el ámbito de las fuerzas y fenómenos naturales. En este sentido, a veces prefiere la observación con fines cuantitativos y pretende siempre llegar a conclusiones universales y axiomáticas tal y como sucede en el proceder de las matemáticas. Así pues, opta por el saber exacto, que no es otra cosa que un saber descriptivo, sobre el pensamiento interpretativo de la realidad.

Esta forma de proceder presupone una idea de realidad que ratifica la objetividad y universalidad como metas del conocimiento, despreciando el saber biográfico, histórico y particular, en pro de la búsqueda de principios fundantes de todo lo existente. Por tanto, la manera de conocer en la modernidad fue sinónimo de uniformidad, científicidad y racionalidad que, para Ortega, a pesar de las buenas intenciones de dicho paradigma, terminó siendo contraproducente a la realización moral del ser humano. Sin embargo, como lo sugiere el filósofo español, el modelo epistémico de la Modernidad debía poner en claro sus lindes en las dimensiones gnoseológicas y axiológicas, así como en los ideales para la vida y la convivencia de los hombres presuntuosos de saber. La crisis⁵ no daba espera, pues a pesar de que el modelo de la ciencia moderna siguió valiendo en el terreno del saber instrumental imprescindible, la forma en el saber y en la vida que trae la Modernidad se comprende ya como “lucha entre lo eficaz y lo legítimo”; así lo considera José Ortega y Gasset cuando dice:

Modernidad es, pues, enriquecimiento, y viceversa; pero esa vida moderna, que material y técnicamente es más eficaz que la antigua, ha sido creada fuera y aparte de la creencia firme, compacta, consagrada, en la cual se fundaba la pura legitimidad del pasado inmemorial, y es, por tanto, un vivir sin firme sacramento. Modernidad es enriquecimiento, pero es también, por sí y sin más, germen de ilegitimidad. Con toda

⁵ Ortega le llama la crisis más radical de la historia moderna: “poco a poco, se va extendiendo por áreas cada vez más amplias de la sociedad europea un extraño fenómeno que pudiera llamarse desorientación vital” (1923, p. 57) Y esto se refiere, precisamente, el divorcio entre lo eficaz y lo legítimo.

modernidad empieza siempre—bien patente está ante nosotros— la lucha entre lo eficaz y lo legítimo. (1963, p. 137)

Hay que tener claro que, aunque el proyecto de la modernidad desde sus raíces pretendía conciliar lo eficaz y lo legítimo, Ortega advierte que dicha sincronía no fue realizada. La pretensión de conciliación se deja entrever en la descripción que hace Jürgen Habermas en su obra *La modernidad, un proyecto inacabado*, donde afirma que los filósofos de la ilustración formulan en el siglo XVIII un proyecto que estriba en su valor y arduo trabajo para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo con su lógica interna, del mismo modo, por medio de ese proyecto intentaban liberar los potenciales cognoscitivos en cada uno de esos ámbitos: “los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, para la organización racional de la vida social cotidiana” (1985, p. 28).

Los filósofos de la modernidad llevan a tope los esfuerzos modernos de racionalidad en el saber, obteniendo favorables resultados en la naturaleza y en la industria. Pero, al intentar aplicar esa misma racionalidad en los campos sociales, humanos, estéticos e históricos se evidencia que no resultan exactos. A lo que Habermas se pronuncia, declarando: “La crisis de las sociedades desarrolladas de Occidente se remontan a una división entre cultura y sociedad” (1985, pp. 23-24). Lo cual no significa otra cosa que la separación entre la teoría y la praxis, entre el proyecto normativo de la modernidad y la vivencia particular de las personas.

Por otra parte, el vitalismo, representado por Nietzsche⁶ y construido desde su obra *El nacimiento de la tragedia*, será un referente para la crítica que hizo Ortega al racionalismo, cuando dice que: “todo nuestro mundo moderno cogido en la red de la cultura alejandrina tiene por ideal al hombre teórico, cuyo padre original es Sócrates, que trabaja al servicio de la ciencia con todas las fuerzas del conocimiento artificialmente entramados” (1997, p. 56). Por tanto, la filosofía de Nietzsche constituye una crítica a la modernidad, al hombre teórico, y a las ciencias y las artes idealmente determinadas con paradigmas perfectamente establecidos o formulados. El filósofo alemán rechaza la existencia de dichos paradigmas como regulares y necesarios,

⁶ “El descubrimiento de los valores inmanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche” (Ortega. 1923, p. 57). Característica fundamental de la filosofía de Nietzsche es que reivindica la vida como valor fundamental ya que considera que es lo único que tiene valor por sí mismo, mientras que todo lo demás sirve para vivir.

considerando que las relaciones entre las cosas no son necesarias, resaltando que son así, pero podrían perfectamente ser de otra manera: “Las cosas se comportarían siguiendo leyes o necesariamente si hubiese un ser que les obligase a ello (Dios) pero Dios no existe; las leyes y la supuesta necesidad de las cosas son invenciones de los científicos.” (2000, p.72). Como lo expresa más precisamente en su obra *Voluntad de poder*:

Las «cosas» no se producen de un modo regular ni según una regla; no hay cosas (las cosas son una ficción nuestra): tampoco se realizan bajo el imperio de la necesidad. En suma: no se presta obediencia; porque el hecho de que las cosas «sean así como son», débiles o fuertes, no se debe a una obediencia, a una regla, o a una coacción... (2000, p. 214).

Consecuentemente, estas ideas sobre la verdad, que luego serán importantes para entender el vitalismo de Nietzsche, muestran que la razón no es mejor que otros medios para alcanzar un conocimiento de la realidad, desde su fundamento podría decirse que, incluso, es peor, puesto que el mundo no es racional. Para el filósofo alemán la ciencia se equivoca al destacar exorbitantemente la importancia de la razón como instrumento para comprender la realidad, con lo que Ortega estará de acuerdo hasta llevar más allá la postura inicial de Nietzsche, agregando con entusiasmo que “La filosofía no es una ciencia, porque es mucho más” (1957, p. 9), para referirse, además, a las ciencias como formas inferiores de conocimiento.

Cabe señalar que es vitalista toda teoría filosófica para la cual la vida es irreductible a cualquier categoría ajena a ella misma. La comprensión de la vida en el sentido biológico subraya el papel del cuerpo, los instintos, lo irracional, la naturaleza, la fuerza y la lucha por la subsistencia, por lo que evidentemente el vitalismo de Nietzsche se incluye en este grupo. A su vez, la vida en el sentido biográfico e histórico entiende la vida como conjunto de experiencias humanas dadas en el tiempo, tanto en su dimensión personal o biográfica como en su dimensión social o histórica, por lo que conviene resaltar que José Ortega es vitalista en este último sentido como él mismo lo apunta: “La historia es precisamente la segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón.” (1957, p. 10) Cabe pues entender la totalidad de la filosofía de Nietzsche como el intento más radical de hacer de la vida lo absoluto, para él la vida no tiene un fundamento exterior y tiene valor en sí misma; y la vida es entendida fundamentalmente en su

dimensión biológica: instintiva, irracional, dicho de otro modo, la vida como creación y destrucción, como ámbito de la alegría y el dolor.

Lo que dirá Ortega frente a esto es que, aquella vida enmarcada en lo biológico no es una vida humana, hay que profundizar, ahora, en el binomio vida-cultura: “El supuesto profundo de la historia es, pues, todo lo contrario de un radical relativismo. Cuando va a estudiar al hombre primitivo supone que su cultura tenía sentido y verdad y si la tenía la sigue teniendo” (1957, p.10). Desde la postura orteguiana, la vida es la fuente de la cultura, en efecto, el ser humano conoce la realidad con el propósito de sobrevivir y a ese conocimiento de lo real lo llama verdad; conocida la realidad, el ser humano actúa y su finalidad es que sus acciones sean lo mejor posible, es decir, aquellas que le permitan alcanzar lo que considera el bien, si no lograra este propósito su actuar y sus acciones serían inútiles porque, para Ortega, su ser es hacerse, es devenir y proyecto, es construirse en el tiempo, enfatizándolo así en su obra *Historia como sistema*:

La vida nos es dada, puesto que no nos la damos nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. (1970, p.6).

Finalmente, el ser humano se estremece de lo que es bello, puesto que la contemplación de las cosas bellas le producen un deleite. El conjunto de todas las verdades conocidas, los bienes útiles y las bellezas placenteras constituyen la cultura, la cual llena las necesidades del ser humano, pues es una cultura significativa.

Llegados a este punto, se puede preguntar ¿cómo el racionalismo da lugar a un culturalismo?⁷; para responder esta cuestión es necesario resaltar que el conocimiento (en el racionalismo) consiste en un intento por hacer compatible una verdad eterna, única e inmutable con un sujeto de características completamente opuestas, es decir, un sujeto material, sensible, diverso y cambiante, ¿cómo este sujeto puede adquirir esa verdad? El racionalismo acepta un primer supuesto “la verdad es lo inteligible” y, por tanto, “la verdad es necesaria y universal”,

⁷ Ortega y Gasset toma estos conceptos como sinónimos, aunque se puede establecer una diferencia importante y es que el culturalismo expresa las implicaciones éticas, políticas y culturales del racionalismo en la sociedad.

pero para alcanzar el conocimiento de esa verdad, el racionalismo renuncia al sujeto concreto y particular para proyectarse un sujeto separado de todo lo particular, material y sensible, razón por la cual, el filósofo español en *El tema de nuestro tiempo*, dirá fuertemente:

El culturalismo es un cristianismo sin Dios. Ciencia, derecho, moral, arte, etc., son actividades originariamente vitales, magníficas y generosas emanaciones de la vida que el culturalismo no aprecia sino en la medida en que han sido de antemano desintegradas del proceso de la vitalidad que las engendra y nutre. (1923, p. 49)

Donde Ortega también se preguntará:

¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y, en vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma? ¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»? (1923, p. 50)

El racionalismo ha generado una cultura utópica que no responde a las necesidades concretas de una vida, y la defensa de ese tipo de cultura separada de la vida es precisamente lo que ha llevado al culturalismo, dicho con la terminología orteguiana, “No se comprende que la ciencia, cuyo único placer es conseguir una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones.” (1923, p. 104)

Y ¿cómo superar el culturalismo? Como argumentaría José Ortega y Gasset: atacando el origen del mismo, la invención del sujeto racionalista, ultravital y extra histórico, según Ortega un sujeto separado de un contexto concreto y particular para sustituirlo por un sujeto real, dicho de otro modo, la razón pura racionalista debe ser sustituida por una razón vital, una razón vinculada a la vida que nazca de las necesidades vitales e intente responder a las mismas:

Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a

hoy y a mañana —por tanto, ultravital y extrahistórico. Vida es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: historia. (1923, p. 64)

Además, habrá que preguntarse también por la otra corriente, ¿cómo superar el vitalismo? En contraste con el culturalismo, es preciso decir que, actuando del mismo modo que se ha aplicado con la corriente anterior, es decir, yendo a la causa que lo ha generado, su concepción del conocimiento, considerando que el problema sigue siendo el mismo, se trata ahora del intento por hacer compatible la verdad eterna, única e inmutable con un sujeto material, sensible, diverso y cambiante, en este punto la respuesta que propone el relativismo⁸, es que, ese sujeto no puede acceder a la verdad universal, de donde resulta que el relativismo termina desembocando en el escepticismo.

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad. (1923, p. 64)

El relativismo entiende la vida humana como un conjunto de procesos biológicos, que no trascienden la propia vida, el ser humano respira, digiere los alimentos y genera conceptos y entre esos tres procesos no hay ninguna diferencia; por otra parte, el vitalismo desestima cualquier contenido cultural que supere los límites de lo biológico. Sin embargo, Ortega crítica la conclusión vitalista, de modo que esta concepción de la vida humana conduce a aceptar una vida que realmente no es humana, como se dijo anteriormente, el ser humano conoce la realidad con la intensión de sobrevivir, de tal manera que si su conocimiento de la realidad no es verdadero, este le resulta inútil, dicho en palabras de Ortega, “En primer lugar, si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana” (1923, p. 21). En este sentido, el ser humano no puede renunciar a la búsqueda de la verdad, es pues una necesidad vital, vivir humanamente y buscar la verdad es lo mismo. La superación del vitalismo irracionalista sigue por tanto el mismo camino que la superación del racionalismo, sustituir la razón como mero proceso biológico por una razón vital, una razón que busca una verdad significativa. De ahí que se deba entender el raciovitalismo

⁸ Tal y como el binomio racionalismo-culturalismo, para Ortega el vitalismo y el relativismo son sinónimos, pero su uso expresa las implicaciones éticas, políticas y culturales en la sociedad.

como superación del racionalismo y del relativismo, es decir, del culturalismo y del vitalismo, la razón pura del racionalismo y la razón biológica del vitalismo, deben sustituirse por la razón vital.

Por otra parte, Ortega rechaza también el empleo de una de las categorías filosóficas más venerables, la de substancia; desafiando toda tradición, propone que se construya una nueva idea del ser, que es la vida, aclarando que esta no es una cosa, no tiene naturaleza ni es una substancia, el filósofo español dirá en su obra *Historia como sistema* que: “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”. (1970, p. 51) A su vez, su ser es hacerse, es devenir y proyecto, dicho de otro modo, es construirse en el tiempo. Teniendo en cuenta que Ortega propone en su obra *¿Qué es filosofía?* una modificación de la idea de ser:

Para formarnos un concepto nuevo necesitamos antes tener y ver algo novísimo. De donde resulta que el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología —de una nueva filosofía y, en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida— *vita nova*. (1957, p. 92)

Es de esperar que esta propuesta conduzca a la reivindicación de una nueva manera de percibir la realidad: la realidad fundamental, la vida solo puede entenderse apropiadamente mediante la razón vital y la razón histórica:

Para los antiguos, realidad, ser, significaba «cosa»; para los modernos, ser significaba «intimidad, subjetividad»; para nosotros, ser significa «vivir» —por tanto—, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida —el «vivir»— hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. (1957, p. 92)

El filósofo español llamó raciovitalismo a su sistema filosófico. Este consiste en la reflexión sobre la vida, el descubrimiento y definición de sus categorías fundamentales. Con esta denominación estuvo dispuesto a apartarse de los movimientos vitalistas más conocidos, más precisamente del irracionalista propuesto por Nietzsche. Ortega y Gasset piensa que le falta sentido a esta postura al rechazar la racionalidad humana que es una dimensión esencial e indispensable que se vincula con la vida. El deseo por la verdad y por alcanzar la objetividad

hace parte de las inclinaciones más profundas del ser humano, así como la predisposición para lograr dichos ideales por medio del ejercicio de la razón; a su vez, con la razón se construyen descripciones de la realidad que permiten una orientación en la existencia; los sistemas de creencias hacen inteligible la realidad y permiten que el ser humano se enfrente al naufragio de la incertidumbre, pues como apunta Ortega en *Historia como sistema*:

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decidimos que tenemos estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos. (1970, p. 12)

Sin embargo, esto no lleva de ninguna manera al racionalismo, pues la razón vital, a diferencia de la razón pura del racionalismo, es capaz de recoger las particularidades y reclamos de la vida como lo son la perspectiva, la individualidad, la historia, la vocación por la acción, la excelencia y la corporeidad. La razón vital lleva, constantemente, a la razón histórica, considerando que la vida es en esencia, cambio e historia. La razón histórica tiene como fin posibilitar la comprensión de la realidad humana, a partir de su construcción histórica y de las categorías de la vida; esta permite superar las severas limitaciones de la razón fisicomatemática ofrecidas en la modernidad. El concepto de razón pura y matematizante típico de la modernidad es la culminación de este punto de vista, pero, señala Ortega, este tipo de racionalidad ha tenido un éxito relativo pues con ella se han cumplido los ideales técnicos de la modernidad, aunque no los morales y existenciales (1923). La razón básica de este fracaso se debe a que esta idea de racionalidad típica de la Edad Moderna es adecuada para aprehender las cosas, pero no propiamente la realidad humana, pues el hombre no es una cosa más del mundo, ni tiene naturaleza ni un ser estático, sino temporalidad e historia: “el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso”. (1923, p. 94)

Ortega describe dos formas de dar cuenta de la realidad: cuando se explica una cosa al descubrir las leyes cuantitativas a las que se somete; esta forma de comprensión es legítima cuando se aplica a los hechos y a las cosas, pero no cuando se intenta dar cuenta de los asuntos humanos; y al comprenderse algo se capta el sentido presente en dicha realidad, y esa sería la forma adecuada para interpretar el mundo humano, puesto que el mundo no consta de hechos

sino de sentidos. Por otra parte, es necesario aclarar que el sentido o significación de una acción o cuestión humana se hace inteligible cuando se relaciona con las creencias, valoraciones, sentimientos y proyectos del individuo, grupo o comunidad en el que aparece dicha acción o asunto; además, la razón histórica es precisamente el instrumento que se debe utilizar para captar los sentidos de la existencia humana. Para ello, la razón histórica se ha de referir a dimensiones del vivir como los sentimientos y proyectos del individuo o colectividad que se quiera estudiar y a las categorías, creencias y esquemas mentales que cada individuo, grupo o cultura ha utilizado para dar un sentido a su vida y enfrentarse al reto de la existencia. La razón histórica utiliza igualmente los recursos interpretativos que permiten el enfoque historicista: el análisis de la biografía, la teoría de las generaciones y la comprensión de las distintas épocas que constituyen el pasado y determinan el presente de todo ser humano.

Ahora bien, la razón vital no es solamente método, es también una realidad; es un conductor en la línea del sistema de la realidad y la realidad individual, que se orienta a sí misma dentro del mundo. A su vez, la razón vital puede interpretarse por vida como razón⁹. De este modo, el hombre no es para Ortega un ente dotado de razón, sino una realidad que no puede prescindir de la razón para vivir. A pesar de que la doctrina orteguiana tiene esto constantemente en cuenta, va a necesitar una fundamentación mucho más radical, la cual será que la vida es la realidad radical, donde se encuentran las demás realidades. A lo que Marías, uno de sus fieles discípulos se pronunciará en *Razón de la filosofía* diciendo:

De la vida real, ejecutiva, algo que no puede coincidir con el idealismo refinado de Husserl. Tampoco coincide con el Dasein de Heidegger, que es ‘el modo de ser de ese ente que somos nosotros’, cuyo análisis es necesario para comprender el sentido del ser [...] Lo que Ortega llama teoría analítica de la vida humana no se puede confundir con la analítica existencial del existir, porque esta es solo una propedéutica para plantear el problema del sentido del ser, mientras que en Ortega es la teoría de la realidad radical, no una preparación para la metafísica, sino ya la metafísica. (1993, p.102)

El descubrimiento de la vida como realidad radical, es lo primero de su sistema, no como realidad única, sino como realidad en la cual radican todas las demás. Donde se abre por primera

⁹ “Una razón más amplia que la otra, para la cual son racionales no pocos objetos que frente a la vieja *raison* o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales”. (Ortega. 1957, p.39).

vez la historia, la posibilidad de hacer una filosofía rigurosa que brote de las raíces propias de cada ser humano; una filosofía inexplorada, llena de sentido que dará como fruto un nuevo modo de pensar.

La realidad radical en torno al estudiar y el estudiante

3.1 La realidad radical

El concepto de realidad radical es fruto del transitar conceptual de Ortega y Gasset por la fenomenología, el neokantismo, su acercamiento al vitalismo y sus críticas al racionalismo. Para él, se ha hallado una realidad nueva, algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía, para lo cual los conceptos de realidad y ser tradicionales son insuficientes (Ortega, 1957). El núcleo metafísico del concepto de realidad en Ortega está inscrito en su concepción de vida; esto se pone al descubierto cuando se toman en cuenta dos premisas importantes. Primera, esta realidad funciona como principio absoluto de manifestación, siendo el principio imprescindible de toda presencia de realidad; y en este sentido específico, fue al que fundamentalmente el filósofo español hizo referencia cuando hablaba de la vida como realidad radical. Pero esto no quiere decir que sea la única realidad y tampoco que sea la realidad absoluta en sentido amplio, sino que se trata del principio radical e indubitable, es decir, de toda verdad, como lo enuncia Ortega en su obra *¿Qué es filosofía?*:

Nosotros nos instalamos, desde luego en este nivel, y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto —sino la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo. De esta manera escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel. (1957, pp. 101-102).

En otras palabras, la vida es el dominio innato de la presencia, el lugar donde radicalmente se encuentra el hombre con toda realidad y es radical porque todo lo existente exterior a ella emerge como tal solo en ella; desde la vida como realidad radical hay que descubrir y comprender las realidades radicadas, porque como sugiere Julián Marías (1963), la vida humana es una realidad

compleja que, contra lo que pudiera esperarse, está llena de terrenos incógnitos, por los que muy pocos o nadie se han aventurado a explorar.

La segunda premisa en la que se manifiesta el núcleo metafísico que Ortega establece, gira alrededor de un carácter sustancialmente dramático, en el sentido que, el dramatismo es la tensión sobrenormal en el alma del hombre, puesto que, siempre está a la espera de lo que se le anuncia para el futuro. La vida se fundamenta en la conexión yo-mundo que consiste en una relación dinámica por tratarse de un yo, no estático, arrojado a una vida que, a su vez, es un problema que necesita ser resuelto:

La vida nos es dada —mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros [...] vida es lo que hacemos, es el conjunto de nuestras ocupaciones con las cosas del mundo. (Ortega. 1957, pp. 99-100)

Ese yo, que es un sujeto humano viviente, está lejos de ser un yo abstracto y se convierte más bien en un proyecto de vida, una futurición¹⁰ o, incluso, argumento de cada ser, por el que se debe ir realizando constantemente con sus acciones y decisiones; proyecto crucial para el hombre, puesto que le da un sentido a su hacer y siempre apuntando hacia el futuro, ya que es su dirección esencial, en palabras del filósofo español:

Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser; por tanto, en lo que aún no es! Pues esta esencial, abismática paradoja es nuestra vida. Yo no tengo la culpa de ello. Así es en rigurosa verdad. (Ortega, 1957, p 100)

En cualquier caso, la vida tiene un modo sustancialmente dramático, por lo que el sujeto inicialmente parte de una posición ya dada, en la cual él no decidió haber nacido, ni tampoco nacer en una fecha o lugar determinado; a lo que también se le presenta la necesidad de elegir y decidir las acciones para labrar su proyecto en el mundo y las concretas circunstancias que le fueron presentadas, sin embargo, el argumento para realizar su proyecto no es automático o mecánico, pero sí incierto, lleno de accidentes y contratiempos, aunque movido siempre por las acciones libres del sujeto, poniéndose a sí mismo a prueba. Ortega, no se refiere a la vida

¹⁰ Estar orientado o proyectado hacia el futuro, como la vida humana.

humana como drama, buscando un modo metafórico para explicar lo que la vida humana significa, sino que relaciona dicho concepto con el actuar y ejecutar constante del hombre, es decir, el vivir del hombre, es un incesante quehacer y en esa misma acción también tiene un carácter esencialmente riesgoso. Es el riesgo de dejar de ser, como también el constante peligro de no ser en sí mismo, único e individual, como lo dice el filósofo español en su obra *El hombre y la gente*:

Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el sí mismo, único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser, y para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada, cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende; muy bien que Píndaro resumiera su heroica ética en: “llega a ser el que eres” La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial. Por eso está tan bien aquel mote, grácilmente amanerado, de un señor borgoñón del siglo xv: “Sólo me es seguro lo inseguro e incierto.” (1954, p. 11)

Y esto se debe a que la vida humana también se encuentra en una radical inseguridad, de modo que siempre se está actuando conforme a asegurar la vida de cada sujeto, interpretando las circunstancias que le fueron dadas; en palabras orteguianas, “inventó proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: las circunstancias” (1970, p. 39) para construir un futuro que le brinde seguridad para vivir, es necesario también darle un sentido a la circunstancia para salvarla y por consiguiente salvarse a sí mismo, porque dirá Ortega que cada cual, salva su yo al interpretar su circunstancia agregándole un sentido.

El concepto de vida como realidad indubitable y radical es un gran paso que Ortega pone dentro del pensamiento filosófico, siendo este una superación del idealismo, conservando lo básico, sin caer en el realismo clásico. Para lograr el punto máximo de su idea de vida humana como realidad radical, el filósofo español imprescindible tenía que superar el idealismo, dando paso a que la vida humana se presentara también en su historicidad, puesto que es acontecer y drama, siendo la propia realidad, la que se vive a diario; sin tratarse de una realidad

absoluta es la primera y la única que no puede ser puesta en duda y de la que inevitablemente la filosofía tiene que partir.

Será todo lo sorprendente que se quiera esta casualidad de que la realidad única, indubitable sea precisamente el «vivir» y no el mero cogito idealista —que tanto sorprendió en su tiempo— y no la forma de Aristóteles o la idea de Platón, que a su hora parecieron intolerables paradojas. Más qué le vamos a hacer. Así es. (Ortega, 1957, p 103)

La vida como realidad radical se convierte en un escenario abierto en el cual las demás realidades se presentan, siendo esta realidad primera evidente y transparente para sí misma, donde sorprendentemente la vida de los otros y la del yo mismo con sus circunstancias sean realidades externas a la vida. Se debe tener claro que el hombre no constituye la vida en sí misma, sino que la vida antecede al hombre y es la posibilidad donde el sujeto se proyecta y se realiza; si bien es cierto que el hombre fue arrojado a la vida sin pedirlo, es en ella y en sus circunstancias donde debe desarrollarse y encontrarse, dándole el sentido y de esta manera posibilitar que las circunstancias hagan fácil o no el camino hacia esa futurición, como lo muestra Ortega en su obra *Historia como sistema*: “El hombre y su vida, son un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento” (1970, p. 23). Siendo el acontecer una característica principal de la historicidad de la vida humana, el ser no es una substancia, sino que cada uno es en esencia acontecer. Así pues, en los actos humanos y su constante acontecer, dentro de las circunstancias, emerge una vinculación directa con el imprescindible estudiar del hombre, puesto que en esa efectiva relación del yo con las cosas habrá una continua necesidad de buscar la verdad para así lograr el punto máximo de su proyecto de vida.

3.2 Sobre el estudiar y el estudiante: el concepto de realidad radical y sus implicaciones en la comprensión del proceso de aprendizaje

Luego de haber presentado *grosso modo* las etapas filosóficas por las que pasa Ortega y Gasset y el estado de su filosofía más concreta y madura configurada en torno a la realidad radical, es necesario, desarrollar la visión de la vida humana desde una perspectiva educativa mostrando el papel fundamental que representa la educación en el actuar del hombre, para su realización, porque es a partir de ella que el hombre puede ser lo que debe llegar a ser. Para Ortega toda acción educativa debe estar orientada a las necesidades e intereses existenciales, de modo que su ideal educativo se fundamenta en la realización de una reforma cultural. En su artículo *Sobre el estudiar y el estudiante* expone de forma muy precisa esta expresión de necesidad, haciendo del estudio de la metafísica el ejemplo para reflexionar sobre lo anterior:

Generalizando la expresión, tendremos que una verdad no existe propiamente sino para quien la ha menester, que una ciencia no es tal ciencia sino para quien la busca afanoso: en fin, que la Metafísica no es Metafísica sino para quien la necesita. (1933, p. 2)

Añadiendo, además, que para quien no busca la Metafísica, esta sería solo un conjunto de palabras y podría tenerse incluso una idea de este concepto, pero, aunque se entienda o se crea entender dicha idea, jamás tendría un sentido; con esto, Ortega quiere exponer que basta fundamentalmente con sentir la necesidad, para comprenderla.

La Metafísica o la Geometría, existen, están ahí porque unos hombres las crearon merced a un rudo esfuerzo, y si emplearon éste fue porque necesitaban aquellas disciplinas, porque las hablan menester. Las verdades que ellas contengan fueron encontradas originariamente por un hombre y luego repensadas o reencontradas por otros que acumularon su esfuerzo al del primero. Pero si las encontraron es que las buscaron y si las buscaron es que las habían menester, que no podían, por unos u otros motivos, prescindir de ellas. (Ortega. 1933, p.1)

Y si dicho hallazgo no se hubiese logrado por la necesidad que se presentaba frente a esos hombres, sus vidas se habrían considerado como un fracaso. Por el contrario, si el sujeto encuentra lo que buscaba conforme a su necesidad, el hacer y ser de su vida se constituyen en construcción del camino hacia la realización de su proyecto de vida, como diría Ortega, ¿se ha encontrado una verdad! “Decimos que hemos encontrado una verdad cuando hemos hallado un

cierto pensamiento que satisface una necesidad intelectual previamente sentida por nosotros.” (1933, p.1) Porque de lo contrario, esto no sería una verdad. Ortega se opone a todo estudio falso, inauténtico, impersonal, que no haya surgido de la necesidad del ser humano, porque será imprescindible sentir auténticamente la necesidad para poder entender el saber.

De ahí que, en una perspectiva educativa, diría Ortega que hay que partir del estudiante y no del saber, ni del profesor, para que de esta manera se anteponga la realización de la persona como ser humano, centrando la educación directamente en el estudiante, sin dejar perder la necesidad de cada hombre y las raíces de cada individuo, y sobre todo, sin imponer necesidades.

El filósofo español advierte sobre este último punto, refiriéndose a que hay diversas formas de necesidad; contrarias a las auténticas, están las impuestas, estas necesidades que se obligan a realizar, ya no son de un hacer propio, ni mucho menos son necesidades propias del sujeto, que está siendo obligado al actuar, porque no han surgido de sí, ni ha aquietado su inquietud, sino que le es impuesta exteriormente. Para que una necesidad sea autóctona en el hombre, tiene que tener un carácter de habitualidad dentro de su ser, tiene que sentirla y hacerla suya, y aunque en el proceso de hallar la verdad de esa necesidad, puede encontrarse con otras necesidades que no son suyas, sino que le viene impuesta del exterior por las circunstancias que lo rodean, frente a estas necesidades inesperadas diría Ortega, que el hombre deberá reconocer sus ventajas y aceptarlas, pero ojo, esto debe ser un impulso para seguir en busca de la necesidad propia, porque el hecho de aceptar una necesidad externa, no quiere decir que el sujeto la sienta: “llamaremos necesidad mediata frente a la inmediata, a la que siento, en, efecto, como tal necesidad, nacida en mí, con sus raíces en mí, indígena, autóctona, auténtica.” (1933, p. 2) y agregando además en esta misma obra que:

Cuando el hombre se ve obligado a aceptar una necesidad externa, mediata, se encuentra en una situación equivoca, bivalente; porque equivale a que se le invitase a hacer suya -esto significa aceptar- una necesidad que no es suya. Tiene, quiera o no, que comportarse como si fuese suya -se le invita, pues, a una ficción, a una falsedad. Y aunque el hombre ponga toda su buena voluntad para lograr sentirla como suya, no está dicho que lo logre, no es ni siquiera probable. (1933, p. 2)

Ahora bien, siguiendo en el punto educativo antes mencionado, el cual se puede extraer de la filosofía orteguiana, la misión del profesor debería consistir en sacar la emoción de dramatismo que efectivamente yace en toda vida humana y todo problema intelectual, es decir, se deberá conducir al estudiante hacia la búsqueda del aprendizaje, enfocado en la realización plena del ser humano para concretarse en su misión personal, que es la vida misma, como puntualmente lo dice en su obra, *El hombre y la gente*:

Mas al presente hagámonos firmes en la evidencia de que sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el sujeto creador de ello o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, le pasa; por tanto, sólo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo que significa. (1954, p. 25)

Es decir, solo es humano lo que para el hombre tiene un sentido, como se dijo anteriormente, lo que entiende y de lo que debe hacerse responsable, porque aunque el ser humano está en constante relación con lo que le rodea, lo cual incluye también otros hombres, no deja de ser por esencia, soledad; esto, en cuanto a que la vida humana debe ser responsabilidad de cada uno, porque “Soy yo y yo solo quien tiene que vivirla [...] No puede otro decidir por mí lo que voy a hacer y ser, ni pensar en mi lugar los pensamientos que tengo que pensar para poder andar por el mundo.” (1954, p.113).

A partir de esto, es preciso aclarar que para Ortega el destino del hombre es, antes que nada, acción, mas no el pensamiento, como la tradición filosófica idealista, lo afirma, dirá Ortega que “No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir.” (1954, p.11) A su vez, el hombre no es una cosa material, es decir, un cuerpo, ni tampoco es alma, porque cuando el hombre es arrojado a las circunstancias que le acontecen en su vida humana, también le acontece encontrarse con su cuerpo y su alma, más no las escoge él; discrepando con Aristóteles en esta idea, porque para el filósofo de la antigüedad sería lo mismo como realidad radical, la cosa o el ser. De cualquier modo, el hombre tendrá que vivir con su alma y su cuerpo, puesto que, como lo dice Ortega: “No hay, pues, vida humana sin un sujeto que la vive. Este es el elemento más imprescindible de ella, y no vale hablar del espíritu y de lo humano, como suelen hacer los alemanes, sin precisar quién es el sujeto.” (1954, p.112)

Por otra parte, Ortega afirma que el hombre siempre está en una constante búsqueda para vivir, puesto que continuamente se orienta conforme a sus necesidades, para encontrar la verdad, porque la verdad existe, pero para quien la busca y la necesita; y es por esto que la educación juega un papel bastante importante, de modo que, da posibilidades al hombre en esa autofabricación y orientación de sus necesidades.

En cuanto al estudiante, conviene subrayar que es un ser humano a quien la vida le impone la necesidad de estudiar las ciencias, pero de manera inauténtica, porque no ha sido él quien la sintió, no ha sido una necesidad mediata, por lo tanto, se convierte en una necesidad vaga y esta no podría crear un saber, sino que sencillamente encontró un saber creado a partir de la necesidad de otro hombre, otra vida humana, dicho en palabras orteguianas:

La situación del estudiante ante la ciencia que es opuesta a la que ante ésta tuvo su creador. Este no se encontró primero con ella y luego sintió la necesidad de poseerla, sino que primero sintió una necesidad vital y no científica y ella le llevó a buscar su satisfacción, y al encontrarla en unas ciertas ideas resultó que éstas eran la ciencia. (1933, p.3)

El estudiante, incluso, cree sentir satisfacción al acercarse y estudiar la ciencia, esa ciencia ya hecha, porque le atrae, le gusta lo que ve y lo mueve el deseo que siente al acercarse a esa ciencia, pero el deseo, será muy diferente a la necesidad, porque este deseo le cierra su camino vital y le aparta de su auténtica necesidad; bloqueando el camino a crear su verdad, puesto que el deseo siempre estará puesto en algo existente, en cambio la necesidad surge de la carencia, de lo que no se tiene, de lo que aún no existe.

Nuestros deseos se disparan al contacto de lo que ya está ahí. En cambio, la necesidad auténtica existe sin que tenga que preexistir ni siquiera en la imaginación aquello que podría satisfacerla. Se necesita precisamente lo que no se tiene, lo que falta, lo que no hay, y la necesidad, el menester, son tanto más estrictamente tales cuanto menos se tenga, cuanto menos haya lo que se necesita, lo que se ha menester. (1933, p.3)

A partir de lo anterior, se puede exponer una evidente crítica que Ortega le hace a la enseñanza, en el sentido en que el hombre es puesto en el papel de estudiante, viéndose obligado

a estudiar y a interesarse en asuntos que realmente no le interesan, viéndose forzado a ocuparse de ellos; y lo que es peor, con saberes establecidos e impuestos, convirtiendo esto en una necesidad muerta y un falso hacer; para Ortega es fundamental la autenticidad en la educación, de modo que luego se traduzca en una misión en el hacer del hombre, por eso, para el filósofo español, el fin de la educación debería consistir siempre en elevar el nivel espiritual de las personas, alimentando su mente y su voluntad, para promover su actuación. Podría decirse que si el estudiante estudiara su historia, entendería mejor su propio lugar, podría descubrir el mundo a través de nuevas necesidades que produzcan saber y conocimiento.

Esta cultura sin raigambre en el hombre, que no brota en él espontáneamente, carece de autoconciencia, de indigenato¹¹, es algo impuesto, extrínseco, extraño, extranjero, ininteligible: en suma, irreal. Por debajo de la cultura recibida, pero no auténticamente asimilada quedará intacto el hombre, es decir, quedará inculto, es decir, quedará bárbaro. Cuando el saber era más breve, más elemental más orgánico, estaba más cerca de poder ser verdaderamente sentido por el hombre medio, que entonces lo asimilaba, lo recreaba y revitalizaba dentro de sí. (Ortega. 1933, p.6).

Pese a lo anterior, Ortega ve en la educación una herramienta para que el hombre pueda lograr su plenitud y, por medio de esta, mejorar su realidad social; pero la educación que propone el filósofo español tiene que estar siempre basada en la realidad radical, es decir, partir desde la vida de cada ser humano, en virtud de su propio proyecto de vida; por esta razón, el filósofo español está enmarcado en la completa necesidad de rechazar el hecho, de que alguien intente vivir la vida del otro. Pero, aun así, Ortega tiene claro que estudiar y ser estudiante es inevitable para el hombre “Hay, pues, que estudiar, es ello, repito, una necesidad del hombre - pero una necesidad externa mediata.” (1933, p.7) Pero con esto no quiere decir que haya que conformarse con aceptar dicha necesidad impuesta, es decir, no basta con que estudie, sino que es fundamental que sienta auténtica esa necesidad, que se preocupe de ella y que además vaya al fondo de las cosas que le son dadas, para hallar nuevas y auténticas necesidades, como diría Ortega:

¹¹ Ortega usa este concepto como sinónimo de nativo o autóctono.

En la vida práctica y cotidiana lo que nos importa es manejar las cosas ya enteras y hechas, y por eso es su figura lo que nos es conocido, habitual y fácil de entender. Viceversa, para hacernos cargo de sus elementos o componentes tenemos que ir a redropelo de nuestros hábitos mentales y deshacer imaginariamente, esto es, intelectualmente las cosas, descuartizar el mundo para ver lo que tiene dentro, sus ingredientes. (1954, p.25)

“Comprenderán ustedes que no se resuelve el problema diciendo: "Bueno; pues si estudiar es una falsificación del hombre, y además lleva o puede llevar a tales consecuencias, que no se estudie".” (Ortega. 1933, p.6) Esto, además de no ofrecer una solución, solo ignoraría el problema; así que, como ser estudiante y estudiar será siempre una necesidad del hombre, Ortega propone una reforma a la enseñanza, en vista de que no se puede negar la importancia de este hacer, confirmando lo anterior, el filósofo español expone que “Si una generación dejase de estudiar, la humanidad actual, en sus nueve décimas partes, moriría fulminantemente.” (1933, p.6) Así, hay que aprovechar las posibilidades que esta brinda a la realización del ser humano, pero dirá que para que esta realización sea fructífera en el sujeto, la enseñanza deberá partir siempre del mismo, a lo que finalmente postulará una solución:

La solución a tan crudo y bicorne problema se desprende de todo lo que he dicho: no consiste en decretar que no se estudie, sino en reformar profundamente ese hacer humano que es el estudiar y, consecuentemente, el ser del estudiante. Para esto es preciso volver del revés la enseñanza y decir: enseñar no es primaria y fundamentalmente sino enseñar la necesidad de una ciencia y no enseñar la ciencia cuya necesidad sea imposible hacer sentir al estudiante. (1933, p.7)

Al leer las obras del filósofo español Ortega y Gasset es evidente la coherencia de su pensamiento, en el que se da un énfasis a la responsabilidad individual y donde se manifiesta la necesidad de cambios en la educación que reorienten las políticas educativas, dándole la importancia a la realización de la persona como seres humanos.

La idea que tiene Ortega de la perspectiva de cada individuo a la sociedad y su aportación a la educación es interesante; puesto que, el filósofo español responsabiliza a cada persona sobre su punto de vista; y para que esto pueda ser ajustado sólidamente a la educación, aquello que cada

uno piensa debe dirigirse y fundamentarse en lo que el sujeto considera el fondo de su conciencia, siendo este, un espacio privado donde cada hombre busca en lo real, estructuras solidas que fundamenten el propio punto de vista y de esta manera, cuando el sujeto lleva acabo esto en la sociedad, alcanza la autenticidad y se vuelve verdaderamente ejemplar para el resto; como diría Ortega “Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad.” (1923, p. 66)

A su vez, cuando José Ortega habla de responsabilidad individual, hace referencia a las cosas que cada sujeto aspira, en las cosas que cree, las cosas que respeta y adora; porque cada una de estas ha sido creada en torno a su individualidad por su misma potencia orgánica, constituyendo así, un revestimiento biológico indisolublemente unido a su cuerpo y a su alma. Es por esto, que en términos educativos hay que dejar de ver la individualidad del sujeto real, como un indomable estorbo; puesto que la divergencia de verdades no implica caer en un error, por el contrario, abre un mundo de perspectivas entre los estudiantes, porque lo que cada cual ve es una realidad y en medio de sus circunstancias tiene que ser un aspecto distinto al que otro percibe. Y es por esto, que para Ortega una de las reformas educativas debería ser: vencer el terror que produce lo individual por parecer insuficiente o débil, hay que dejar de pensar que lo estable y seguro se encuentra en la colectividad, en lo que ya está hecho y la estructura firme en la que el individuo se halla cuando despierta a la vida; diría Ortega que se debe guiar al estudiante a repudiar lo tradicional, porque es justo ahí cuando la necesidad surge en el hombre y se ve forzado a reconstruir el universo por sí mismo, con su razón y logra desarrollar maravillosamente su facultad intelectual para llegar a sus verdades o a lo que Ortega se referirá como: “las épocas más gloriosas del pensamiento”. Así pues, que habrá que motivar a los estudiantes para que no tengan miedo de ser eliminados porque como dice el filósofo español en su obra *La rebelión de las masas*: “La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado.” (1937, p. 20).

Por otro lado, es necesario mencionar que todo esto, es fundamental en la realización del ser humano, en relación con la construcción del mundo que el hombre debe llenar de sentido, porque en la filosofía orteguiana, la sola existencia no constituye vida humana. Vivir para el hombre es

realizar un quehacer, que integra la totalidad de las aspiraciones parciales que este pueda tener, a partir de este quehacer todo cobra sentido y es donde la educación deberá darle la importancia que amerita, porque este quehacer, no es todavía un hacer, sino que es búsqueda, es ir a la investigación de algo que quizás el hombre llegue a encontrar; donde la educación, junto con las circunstancias de cada individuo sería una herramienta fundamental, para dirigir la vocación del yo, lo que será crucial para la realización de su proyecto de vida. Es por ello que las reflexiones de José Ortega y Gasset se orientan, no solo al valor de problemas prácticos, sino a la expansión de un modo particular de vivir, en el que el hombre busca sus verdades para realizar su proyecto de vida, por medio de la libertad unidad a la responsabilidad y al esfuerzo de cada individuo; esto ligado a la educación se irá reflejando en la sociedad, donde surja una excelsa minoría, que pueda dirigir al resto de las sociedades venideras hacia el bien común.

Conclusiones

José Ortega y Gasset fue un crítico de la vida desde sus diferentes perspectivas y, desde luego, consigo mismo y sus circunstancias; mostrando con esto que el hombre no es algo ya hecho, sino un constante acontecer desde su acción. A partir de esto, la razón del filosofar se convierte en la necesidad que el hombre tiene de vivir auténticamente, para lo cual debe descubrir su misión en el mundo y ser el actor del drama de su vida; para eso ha de hacerse su propio proyecto de vida al vivir su historia, y en ese camino de hacerse radica la importancia de esa su famosa frase del filósofo español *Yo soy yo y mi circunstancia*. Para comprender lo anterior hay que tener en cuenta que los hombres están limitados y condicionados espacialmente, es decir, solo pueden hacer lo que les es permitido en el lugar donde están y temporalmente, que hace referencia a la época histórica en la que fueron arrojados a vivir. Vivir, es pues, encontrarse en el mundo, es un hacer y tiene una finalidad, que es proyecto y posibilidad, por medio del cual aspira a salvarse de su naufragio, arraigándose a su cultura.

Ortega hace de la vida la realidad radical; siendo no solo una vida orgánica, sino una vida centrada en la razón. Para el filósofo español, la vida y la razón son insolubles en el hombre y a partir de esto nace el concepto de razón vital (raciovitalismo), donde la razón se convierte en una función vital del yo, que actúa y se desarrolla, donde la vida es algo dinámico y progresivo. Esta vida, el hombre debe vivirla de un modo racional, proyectado en su desarrollo y comprometido con su proyecto de vida.

Ortega afirma que el vitalismo y el racionalismo deben ser rechazados, puesto que es fundamental la necesidad de comprender una vida humana a la que no se le haya cortado el órgano de la verdad y una verdad, que para conservarse no tenga que ser separada de la vida; al mismo tiempo, es necesario que la razón deje de ser razón pura y absoluta, para que se someta a la vida; lo que posteriormente influye también en el alejamiento de Ortega del vitalismo irracionalista. A partir de sus críticas al racionalismo y al vitalismo Ortega define la razón vital como realidad y como método; desde la realidad se entiende el ser mismo de la vida y como método posibilita orientarse a la vida, dando sentido y mostrando razones que diluciden la realidad en la que se desenvuelve el hombre.

En la estrecha relación de la idea de vida como realidad radical y la constante interacción del hombre con el mundo y la sociedad, se encuentra un planteamiento educativo; siendo la educación necesaria para llevar a cabo una reforma a las sociedades, como posibilitador de la construcción del proyecto de vida de cada hombre. Se precisa pues para Ortega empezar por una reforma de la enseñanza, de modo que se adecue a las posibilidades del hombre, al organizarla en torno al estudiante superando la creencia de que el contenido y el profesor deben ser el centro; la escuela para Ortega debe ser un lugar donde se promueva la libertad y la autenticidad, puesto que se está educando en el presente, pero para vidas futuras. Ortega promueve enseñar al estudiante a aprender para aprender, para que aprenda a quehacer; y en este camino del quehacer debe estar abierto a la realidad histórica de su tiempo, el hombre debe estar totalmente inmerso en los problemas sociales para conocerlos, criticarlos e ir en busca de verdades por medio de necesidades que se le presenten en el camino.

Ortega, a lo largo de sus obras, dejó al lector medios para alcanzar los fines educativos propuestos por él, pese a las críticas que hace sobre el estudiar y el estudiante muestra cuán importante es la educación y hacia donde debe dirigirse. También plantea que la educación debe ser por y para la sociedad, aunque manteniendo la individualidad en cada ser humano. El filósofo español aporta ideas para reformar la enseñanza y, sobre todo, para poder aplicarlas en la enseñanza elemental, la enseñanza del hoy y la enseñanza del futuro. La filosofía que propone Ortega, permite una vocación práctica en el hombre, la cual va indispensablemente ligada a la realidad radical, de modo que será esta realidad la que permite una resistencia en el existir. Tema que es de suma importancia para la educación en las sociedades venideras; en vista de que el

mundo de la tecnología cada vez absorbe más a la humanidad y su vez pone en riesgo la realidad radical (sin caer en una postura conservadora) Siendo tal la absorción de las inteligencias artificiales que en medio de este anabolismo se les va la vida, convirtiendo al hombre en un ser agobiado por no encontrar la forma de lidiar con estos cambios del futuro; es por esto que Ortega propone al ser humano, evitar la ley de la naturaleza que condena a las demás especies a adaptarse al medio o desaparecer, y pensar mejor en que ha sido el medio adaptado a las necesidades y deseos del hombre, siendo este quien tiene la capacidad de crear. En este sentido, la educación y la tecnología al servicio de la realidad radical, no hacen más que dar oportunidades en su relación del yo con el mundo; y en este aprovechamiento el educador no le impone nada, sólo le acompaña y le ayuda, poniendo a su disposición nuevos recursos para que por medio de su razón cree nuevas ideas a partir de sus necesidades, en su diario vivir y alimentando el proyecto de vida en el que se conduce su existencia.

Referencias

Béatrice, F. (2010) Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las Obras completas, En: *Revista de estudios orteguianos*, 20 (pp. 13-19) <https://ortegaygasset.edu/categoria-producto/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos/>

González, F. y Ferreiro I. (2012) Notas de trabajo sobre Calderón de la Barca *Revista de estudios orteguianos*, 25 (pp. 112-117) <https://ortegaygasset.edu/categoria-producto/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos/>

Habermas, J. (1985) *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.

Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Trotta.

Hernández, D. (2005) *La previsión del futuro: Ortega entre 1917 y 1925* (pp. 140-144). https://ortegaygasset.edu/wpcontent/uploads/2018/07/critica_RO_tomo_III.pdf

Marías, J. (1993) *Razón de la filosofía*. Alianza.

Nietzsche, F. (1957) *Voluntad de poder*. Edaf.

- Nietzsche, F. (1997) *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1914) *Meditaciones del Quijote*. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1921) *España invertebrada*. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1923) *El tema de nuestro tiempo*. Titivillus. <https://planetalibro.net/>
- Ortega y Gasset, J. (1931) *Rectificación de la república*. Revista de occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1933) *Sobre el estudiar y el estudiante*. La nación.
- Ortega y Gasset, J. (1934) *Prologo para alemanes*. Revista de occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1937) *La rebelión de las masas*. Andrés Bello.
- Ortega y Gasset, J. (1952) *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Revista de occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1954) *El hombre y la gente*. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1957) *¿Qué es filosofía?* Revista de occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1970) *Historia como sistema*. Biblioteca nueva.
- Vattimo, G. (1987) *El fin de la modernidad*. Gedisa.