

LIBERTAD, RAZÓN Y EDUCACIÓN EN J. ORTEGA Y GASSET

Freedom, reason and education in J. Ortega y Gasset

Serafín-M. Taberero del Río¹

RESUMEN: Este trabajo trata de la relación existente entre libertad, razón y educación, según el pensamiento escrito de J. Ortega y Gasset. En tal sentido, se exponen las categorías o atributos de la vida humana biográficamente entendida, entre los cuales se encuentra la libertad. Ésta es entendida como la no sujeción del comportamiento a pautas previamente fijadas: concretamente a los instintos. Y es que la vida ... nos es dada; pero no nos es dada hecha, sino que tenemos nosotros que hacerla, mediante sucesivas elecciones de entre las diversas posibilidades de acción que en cada momento se nos presentan. De ahí que, cuanto más desarrollada esté la capacidad razonadora de un sujeto, tanto mejor llevará a cabo la mencionada tarea electiva. Y esta es la razón de la importancia que sobre la libertad tiene la educación que haya cada recibido.

Palabras clave: Libertad, Razón (lógica, vital, histórica), Educación, Irradiaciones virtuosas.

ABSTRACT: This work tray of the relationship of liberty whitt raison and education, according J. Ortega y Gasset. So the qualities or categories of the human life, as biography, are shows: one of these is the liberty. This is thought as not subjected condut to instinctives ways. And it is that the life is given us not done; but we have that do her with succesives elections in all possibilities of action of each moment. From that it follows that how more developed is the raison of the man so much better he will do the task of choosing. Thereby it is seen the importance that the education has for the human liberty.

Key words: Freedom, Raison (logic, for life, historical), Education, Virtuous radiations.

Fecha de recepción: 29-V-2009

Fecha de aceptación: 8-VI-2009

¹ Profesor Titular Jubilado de la Facultad de Educación de la Universidad de Salamanca.
Correo electrónico: insesma@yahoo.es.

El problema de la libertad humana ha sido planteado de modo constante, a lo largo de la Historia del pensamiento, y las soluciones que se le han dado oscilan entre dos extremos: la negación total de ella, de la libertad, por un lado; y, por otro, la absoluta afirmación de la misma, por considerarla como algo inmediatamente intuitivo.

Actualmente, la cuestión se presenta con mayor crudeza que nunca, por el conocimiento, cada vez más preciso, de las leyes naturales. Y es que, como es obvio, el hombre no sólo vive en la Naturaleza, sino que forma parte de ella. También está en situación de apertura hacia lo sobrenatural, hacia aquello que está por encima de las mencionadas leyes. Consideradas así las cosas, nos sale al paso de forma imperiosa el siguiente interrogante: la realidad entera, ¿obedece al concepto de libertad o al de necesidad? En esta pregunta está evidentemente incluida esta otra: ¿goza o no de libertad el hombre? Porque si la entera realidad está regida, de forma absoluta, por leyes necesarias, o por poderes superiores a nosotros, ¿qué posibilidad de ser libre queda al ser humano? Algunos responden que ninguna. Entre ellos, los defensores del determinismo mecanicista, concepción según la cual la Naturaleza está regida por leyes fijas y cognoscibles, en función de las cuales todo es susceptible de ser previsto. Este modo de ver las cosas se encuentra ya anticipado en el mundo griego por los atomistas, y fue después desarrollado por los representantes de la llamada ciencia clásica, vigente desde Galileo (1564-1642) hasta comienzos del siglo XX.

En una postura radicalmente opuesta al mecanicismo se encuentran quienes, a partir de la propia experiencia, defienden la existencia de la más absoluta libertad como principio rector de la realidad total. Tal es el conocido caso de Jean Paul Sartre(1905-1980), que, al considerar los hechos de que el hombre escoge y se ocupa en conseguir lo que aún «no es», concluye que la esencia humana no es otra cosa que libertad e indeterminación.

Pero, ¿qué es la libertad? En sentido amplio, *libertad* significa inmunidad de algo en su actuar, respecto a cualquier traba o impedimento. De forma restringida y en relación con el actuar humano, se entiende por libertad la capacidad de determinar y llevar a cabo la operación o serie de operaciones que han de realizarse, para la consecución de un fin previamente propuesto.

Como consecuencia de lo dicho, actualmente se considera, la libertad humana, como una conquista, como una meta que ha de alcanzarse, mediante la superación de los poderosos obstáculos que a ella se oponen. Pero, ¿cómo la entiende Ortega? Veamos.

I. La libertad en ortega

El mejor modo de exponer el pensamiento de Ortega sobre la libertad es, quizá, recordar y analizar la que se ha considerado como fórmula germi-

nal de su propia filosofía: *yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo...* ¿Qué quiere aquí decir el filósofo con el verbo «salvar»? Nos lo aclara a renglón seguido de las palabras citadas:

...en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: salvar las apariencias, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea².

Por otro lado, repárese que en la primera parte de la susodicha fórmula se encuentran dos «yoes». ¿Cuál es el sentido de tal duplicidad?. Hélo aquí: el primer «yo» significa la vida humana entendida biográficamente; el segundo, el sujeto o agente de esa vida, vida que ha de realizar mediante un continuo bracear con la circunstancia. Se puede, pues, decir que el hombre, el ser humano, es el sujeto que ha de vivir una cierta vida. Ahora bien, en ese vivir, ¿juega algún papel la libertad, según el modo de pensar de Ortega? Responder a este interrogante requiere recordar el perfil categorial que, según nuestro filósofo, ostenta la vida humana. He aquí algunas de las notas constitutivas de ese perfil:

1º Ser radical. 2º Ser transparente. 3º Estar en el mundo. 4º Nos es dada; pero no nos es dada hecha. 5º Es decisiva. 6º Se hace en el tiempo. 7º Es preocupación y acción. 8º Está afectada por radical inseguridad.

Comentaré, siquiera sea sucintamente, algunas de esas categorías.

Recuérdese que, biográficamente considerada, Ortega define nuestra vida como *...lo que hacemos y lo que nos pasa*. Y, en tal sentido, es la realidad radical, esto es, la realidad en que a cada cual se le dan todas las otras. Además es transparente, consciente de sí misma. Sin esta cualidad, nada nos afecta ni, por tanto, forma parte de nuestra vida: «el dolor de muelas no nos dolería», por poner el ejemplo traído a colación por nuestro filósofo³.

Es la transparencia, precisamente, uno de los caracteres que distingue la vida normal de la vida demenciada: por eso, se dice que la vida del tarado mental no es propiamente suya, es vida alienada y, por tanto, no auténticamente humana. Este modo de pensar se encuentra machaconamente repetido en varios lugares de la obra orteguiana, lo que prueba la importancia que el autor le daba.

Ahora bien, si la vida es transparente, darse cuenta de sí misma, cabe preguntarse: ¿cuándo y dónde se da esa transparencia? Y la respuesta es clara: la vida se encuentra a sí misma actuando en el mundo, en el concreto mundo de ahora, del ahora que a cada cual le ha tocado o toca vivir. Citaré tan sólo uno de los textos en que Ortega incide o reincide sobre este asunto:

² ORTEGA Y GASSET, J. (1914): *Meditaciones del Quijote*, Obras Completas, I, p.322. En lo sucesivo, en las notas al pie de página, nuestro autor será citado sólo por sus iniciales: O. y G., J.

³ O. y G., J.: *¿Qué es filosofía?*, O.C., VII, p. 414.

...al descubrir mi yo, el mi-mismo, hallo que éste consiste en alguien que se ocupa con lo que no es él, con otros algos – los cuales además se presentan reunidos y como articulados entre sí y frente a mi en forma de contorno, de unidad envolvente, de mundo donde yo estoy y estoy no yaciendo o inerte, sino atosigado por ese mundo o exaltado por él⁴.

II. La vida nos es dada; pero no hecha. Libertad

Nos encontramos en el mundo; mas es el caso que en éste se puede estar de diversos modos, a veces muy diferentes entre sí. El mineral está de muy diverso modo al de la planta, y ésta y aquél de muy diferentes modos a como lo está el hombre. Las formas de instalación en el mundo son, pues, muy numerosas: en rigor, ciñéndonos a los seres vivos, esas formas son tantas como individuos con vida existen, sean vegetales o animales. Y acaso quepa hablar de igual modo respecto a los seres encuadrados en el ámbito de lo inerte. Sin embargo, cabe decir que, tal como a nosotros se nos presentan, el mineral y la planta tienen un modo de instalación previamente fijado. Lo mismo ocurre con los animales inferiores: su comportamiento se ajusta a la pauta prefijada de sus instintos. En los animales superiores la cosa cambia, siquiera sea en mínima medida: su conducta es instintiva en una gran parte; pero una pequeña parte no está previamente fijada, lo que les concede un cierto margen de libertad.

Pero, ¿qué ocurre en el hombre? Ortega dice que *la vida nos es dada; pero no nos es dada hecha*⁵. Esto significa que, según el pensador madrileño, el hombre no tiene de antemano trazada la pauta de comportamiento a la que haya de ajustarse. Es forzosamente libre: no está sujeto a los instintos. El hombre ha de hacer su propia vida, teniendo éstos en cuenta, pero sin estar sometido a ellos. Pero, ese hacer ¿cómo se lleva a cabo? Orteguianamente hablando, la respuesta es que nuestra vida se hace decidiendo cada uno, instante tras instante y en un mundo concreto: aquí y ahora. Pero, ¿en qué consiste ese mundo y qué papel juega en la vida de cada cual? El filósofo responde así

El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan... Mundo es «sensu stricto» lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo, en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan⁶.

Y, líneas más delante de las anteriores, Ortega insiste:

...Mundo no es la naturaleza, el Cosmos de los antiguos, que era una realidad subsistente, y por sí, de que el sujeto conoce este o el otro pedazo pero que se reserva su mis-

⁴ O. y G., J.: Ibidem. O. C., VII, p. 424s.

⁵ O. y G., J.: Ibidem, O. C., VII, p. 430.

⁶ O. y G., J.: Ibidem, O. C., VII, p. 416.

terio. El mundo vital no tiene misterio alguno para mí, porque consiste exclusivamente en lo que advierto. En mi vida no interviene sino aquello que ella se hace presente...⁷.

Según las dos citas que acaban de insertarse, el mundo es conjunto de facilidades y dificultades, de posibilidades e imposibilidades de acción. Pero volvamos atrás. El hombre, decíamos, no tiene prefijada su vida. Quiere esto decir que instante tras instante tiene que decidir lo que va a hacer, porque la vida, repitámoslo, no le ha sido dada hecha y de forma ineludible consiste en hacer algo.

La vida es decisiva

La vida humana es, pues, decisiva. Su trayectoria es radicalmente diferente a la de un proyectil, la de una bala. Ésta, como dice Ortega, no tiene conciencia del camino que sigue. Si la tuviera, se daría cuenta de que, tras ser disparada horizontalmente, el parabólico camino que va recorriendo a través del espacio, no depende de ella, sino de la acción sobre ella de dos fuerzas convergentes: la expansiva que la lanza al aire, y la de la gravedad que tira de ella hacia la tierra. La bala ni se ha disparado a sí misma ni ha elegido su blanco, ni tampoco el camino por el que a éste se dirige. Por eso, el balístico modo de existencia no es ni puede llamarse vida.

...Ésta [la vida] no se siente nunca prefijada... Por lo mismo... es en todo instante un problema [porque no nos es dada hecha y tenemos nosotros que hacerla], ... , quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que en todo instante nos sentimos forzados a elegir entre varias posibilidades...⁸.

Llegados a este punto, se hace necesario expresar que, para Ortega, nuestra vida es nuestro ser y que, por tanto, éste no está predeterminado, sino que es resultado de nuestra libre decisión. Y subraya con las siguientes palabras la importancia de tal hecho:

El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser⁹.

Recuérdese, una vez más, que el ser a que Ortega se refiere es la biografía de cada cual.

Así las cosas, hemos de decidir lo que vamos a ser, y de lo que cada cual decida depende que su trayectoria biográfica, vital, sea, por poner dos ejemplos, la de un grosero o la de un hombre impregnado de nobleza. Pero, ¿dónde y cómo se realiza esa decisión o elección entre las posibilidades de acción que en cada caso se nos presentan? La respuesta no es de difícil hallazgo: queramos o no, nos vemos obligados a hacer nuestra vida en el

⁷ O. y G., J.: *Ibidem*, O. C., VII, p. 425.

⁸ O. y G., J. (1968): *Unas lecciones de metafísica* (Madrid, Alianza Editorial), p. 50s.

⁹ O. y G., J.: *Ibidem*, p.53. También: *¿Qué es filosofía?*, O. C., VII, pp. 418-420.

mundo, y éste, a su vez, está sometido a los inexorables principios de espacialidad y temporalidad. Desde tal perspectiva, aquél, el mundo, se nos presenta como un compuesto de fatalidades y posibilidades. Y esto significa que nuestra capacidad de decidir, nuestra libertad, está fuertemente limitada y condicionada. El influjo que sobre nuestras decisiones ejerce el mundo es, pues, bifronte: limita y posibilita. Y es que se vive ineludiblemente en un mundo concreto: «aquí y ahora».

Ese mundo concreto no es elegido por cada sujeto, no es elegido por mí. Aunque lo deseara, no podría retrotraerme a vivir en cualquiera de los siglos ya pasados, ni adelantarme para hacerlo en cualquiera de los futuros. Y lo mismo ocurre con la dimensión espacial: si vivo en España, no puedo a un tiempo hacerlo en el Japón. Consecuentemente con esto, escribe Ortega:

...Cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive.

Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar- sino que es encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en este de ahora- Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, naufragos, en un orbe impremeditado¹⁰.

Tenemos, pues, un margen de posibilidades de elección; pero fatalmente limitadas. Esto significa que nuestra vida es la resultante de combinar libertad y fatalidad, imposición y elección.

Por otra parte, es evidente que para decidir se requiere la existencia de ciertas limitaciones, de determinados contornos y señales, que nos permitan caminar en ciertas direcciones, según lo decidido.

...en un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. Esto expreso con la categoría «circunstancia»¹¹.

Vida y tiempo: experiencia

El carácter *decisivo* de nuestra vida es obvio que se realiza en el tiempo. Pero, ¿de qué manera? No olvidemos que en la temporalidad son tres las dimensiones que habitualmente se distinguen: presente, pasado, futuro. Y Ortega nos dice que *vivir es decidir lo que se va a ser*. Tiene, pues, nuestra vida, una clara dimensión de futuro, ya que de cara a éste se decide a sí misma. Mas es el caso que en el futuro no se vive, sino en el presente. Se puede, por tanto, decir, con todo rigor, que la vida se decide en el presente en función del futuro. Ahora bien, también el pasado juega un importante papel en

¹⁰ O. y G., J.: *¿Qué es filosofía?*, O.C., VII, p. 417.

¹¹ O. y G., J.: *Ibidem*, O. C., VII, p. 431, El tema de «la limitación y la libertad» está magistralmente desarrollado por P. FOULQUIÉ (1963): *La volonté*, París, P.U.F., pp. 48-78.

nuestra vital tarea decisiva. Y es que en el decidir de cada uno interviene la experiencia que ese cada uno lleva a sus espaldas y en su mente. Ortega expone del siguiente modo cómo se conjugan entre sí las tres dimensiones temporales, a la hora de decidir:

Lo primero es el futuro: incesantemente lo oprimimos con nuestra atención vital para que en nuestra mano rezume el jugo favorable, y sólo en vista de lo que de él esperamos tornamos la mirada al presente y al pasado para hallar en ellos los medios con que satisfacer nuestro afán...¹².

Nos hemos topado con el concepto de *experiencia*. Pero, ¿en qué consiste?; ¿qué entiende por tal el filósofo madrileño? Según éste, la palabra *experiencia* -«*empeiria*»- vive de la raíz *per*. Y ésta se encuentra en palabras como *peritus*, *periculum* y, por alternancia vocálica, en *portus*, *poro* y *opportunus*, vocablos todos estos que, conectados entre sí, dan la idea de viaje, de recorrer mundo, sin previos caminos contruidos, sorteando los peligros que conlleva tal modo de viajar. El porqué se lanza el hombre a ese viajar aventurero y peligroso se lo sugiere a Ortega nada menos que Paracelso (1493-1541). Es éste, recordémoslo, un en apariencia brillante médico suizo, al que nuestro filósofo considera un verdadero farsante, sin por ello negar su reconocida genialidad. Pues bien, Paracelso, imbuido del espíritu renacentista de la época, considera que el auténtico saber tiene que estar basado en la experiencia o *Erfahrung*. Y es el caso que *fahren* significa viajar en vehículo, recorrer mundo. ¿Para qué? Para ver y observar cosas, sean éstas costumbres de los hombres o monumentos por éstos levantados; sean paisajes de flora y fauna de bellezas singulares; o desérticos parajes, resultado de la erosión geológica experimentada por nuestro planeta. *La experiencia es, pues, el conocimiento directo que se tiene de las cosas, tras haberlas contemplado en sus naturales lugares de existencia*. Por esto, escribe acertadamente Ortega:

El empirismo o experiencia es, pues, un efectivo «andar y ver» como método, un pensar con los pies, que es lo que, según los modernos, hacían los escolásticos¹³.

No llega, pues, Paracelso, a su modo de pensar al que Ortega se adhiere, mediante razonamientos apriorísticos, al modo como se hace en la demostración de un teorema matemático, sino, tras haber viajado, durante muchos años, en las direcciones todas de la «rosa de los vientos». Y es que el conocido médico suizo, como consecuencia de las diatribas contra él lanzadas por sus envidiosos colegas, hubo de abandonar su cátedra de Medicina y el ejercicio de ésta, y se dedicó a viajar y a ver «in situ» los hombres y las cosas, labrando de tal modo, su referida forma de pensar.

¹² O. y G., J.: *Ibidem*, O. C., VII, p. 434.

¹³ O. y G. J.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O.C., VIII, p.177.

De lo que acaba de exponerse se puede concluir:

- 1º) La experiencia es el conocimiento resultante del trato directo con las cosas.
- 2º) Y es, por tanto, la experiencia, un conocimiento «a posteriori», inductivo, analógico, sólo probable.

Consecuentemente con lo dicho, Ortega se hace cargo, en uno de sus últimos escritos, de la idea o conocimiento que de la vida adquieren las gentes al vivir, de forma espontánea, sin proponérselo: es lo que en el lenguaje usual se denomina «experiencia de la vida», asunto éste de la máxima importancia, ya que, conforme ya se ha dicho, a medida que tal experiencia se va adquiriendo, se ratifica uno en su vital trayectoria o se modifica ésta en uno u otro sentido¹⁴. Y afirma que, lo mismo que ocurre con la experiencia a nivel individual, ocurre con la colectiva de un pueblo o de todo un proceso histórico:

...Y también esa imagen o figura del proceso histórico universal se va formando, no menos que las más humildes experiencias de la vida privada, al cabo de los tiempos, automáticamente y sin que intervenga o apenas intervenga nuestra reflexión¹⁵.

III. La circunstancia: yo psicofísico. La razón

Según queda más atrás dicho, la vida, nuestra vida, es el resultado de nuestro actuar sobre la circunstancia. y ese actuar se realiza en el tiempo. Pero es preciso de terminar en qué consiste la circunstancia de cada uno. Pues bien, esa consistencia, según Ortega, está constituida por el *yo psicofísico* de cada cual más las cosas con de algún modo tiene que habérselas. Y, como tales cosas dependen de alguna manera del espacio y del tiempo, se puede decir que tiempo y espacio son elementos integrantes del contenido circunstancial. Mas, el citado yo psicofísico, ¿de qué consta? Podría decirse que su fundamento se encuentra en la estructura de cada sujeto, ya que éste reacciona, ante los diferentes estímulos -cosas o situaciones-, en función de dicha estructura. Pero analicemos el tema, siquiera sea de pasada.

Lo psíquico del ser humano depende, sí, de nuestro sistema neuro-endocrino; pero está integrado por diversos ámbitos, que constan, a su vez, cada uno de varios factores. Para no complicar demasiado las cosas, digamos que los principales de esos ámbitos son tres: inteligencia, voluntad y afectividad. Y, según Thurston y sus seguidores, la inteligencia se considera formada por varios factores y subfactores. Los factores principales son estos: V, W, N, S, M, R, P. Simplificando un poco las cosas, puede decirse que tales entidades factoriales vienen a ser las diferentes capacidades de que nuestra inteligencia está o puede estar dotada. Así, el factor V sería la capacidad de

¹⁴ O. y G., J. (1948-49): *En torno a Toynbee*, O. C., IX, p. 25ss.

¹⁵ O. y G., J.: *Ibidem*, O. C., IX, p. 28.

comprensión del lenguaje. El W, la de fluencia verbal o facilidad de palabra. El N, el de la del cálculo. El S-inicial de *space*, espacio-, la de la captación de las relaciones espaciales. El M, la de memorización. El R, la de razonar. El P, la de captar y situar con rapidez los detalles de los diferentes estímulos.

Ahora bien, razonar es tradicionalmente considerado como pasar, con rigor lógico, de unas verdades a otras, de unas a otras afirmaciones o negaciones; y sacar, al final, conclusiones acertadas. Dicho de forma más rigurosa: la *razón* es la capacidad para elaborar *argumentos*. Y recordemos que *argumento* es un conjunto de enunciados declarativos de los cuales el último, llamado conclusión, se deduce de todos los otros, llamados premisas. Y recordemos, también, que *enunciado* es la expresión lingüística de un pensamiento completo, esto es, con verdadero sentido. Digamos, así mismo, que se llama *declarativo* todo enunciado del que se puede decir si es verdadero o falso.

Conviene tener presente, también, que existen argumentos en los que, a partir de premisas verdaderas, se llega a conclusiones que también lo son; y otros en los que, a partir de premisas verdaderas, se llega a conclusiones sólo probablemente verdaderas. Los primeros son los propios de las *ciencias formales*; los segundos, los de las *ciencias empíricas*, es decir, las basadas en la observación y la experiencia.

Así las cosas, tenemos que, según Ortega, la razón de cada cual forma parte o, mejor, pertenece a su circunstancia. Es lógico que así piense, pues la experiencia acumulada por un sujeto depende en gran medida de su razón, de su modo de razonar. Y esa experiencia influye, recordémoslo, en el constante decidir de cada uno. Ahora bien, nuestro filósofo distingue tres tipos de razón, conforme vamos seguidamente a ver.

Tipos de razón

Tres son tales tipos: lógica, vital, histórica. Examinemos la consistencia de cada una, trayendo primero a colación lo que, en su última etapa, Ortega entendía por razón, no coincidente del todo con el concepto de ella que más atrás queda consagrado:

...para mi es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad¹⁶.

La razón pura, lógica o físico-matemática

Pasemos ya al modo orteguiano de considerar la *razón pura, lógica o físico-matemática*, pues de los tres modos la denomina. Es, tal razón, la propia de la ciencia abstracta, la que actúa sobre los conceptos, los analiza y saca

¹⁶ O. y G., J. (1941): *Historia como sistema y del Imperio Romano*, O. C., VII, p. 46.

consecuencias. Con esos análisis se pretende conocer la realidad; pero, al decir de Ortega, esa pretensión es vana. Así lo demuestra o, al menos, intenta demostrarlo, en el ensayo *Ni vitalismo ni racionalismo* (1924). En él se enfrenta con el modo de entender la razón tres racionalistas: Platón, Descartes y Leibniz.

Según Ortega, para el filósofo ateniense, razonar es lo mismo que entender, y ello consiste en reducir lo compuesto a sus más simples elementos. Así, se creía lograr un conocimiento verdadero, fundado o racional de algo. Pues bien, a este platónico modo de pensar replica el filósofo de Madrid:

- Si *razonar* o *conocer* es reducir lo *compuesto* a lo *simple*, una vez logrado esto, lo indescomponible, sólo cabe de ello un conocimiento irracional, intuitivo, o el no conocerlo.
- Si aceptamos la primera alternativa, «la del conocimiento irracional o intuitivo de lo simple», se tendría que la actividad de la razón se mueve entre el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos simples.
- Si se toma como verdadera la alternativa segunda, «la de no conocer lo simple», resultaría que conocer racionalmente un objeto es reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es superlativamente paradójico¹⁷.

A las mismas conclusiones a que ha llegado Ortega sobre Platón llega también sobre Leibniz y Descartes. Y es que, realmente, el pensamiento de los tres presenta notables coincidencias:

...Para Leibniz, como antes para Platón, y entre medias para Descartes, la racionalidad radica en la capacidad de reducir el compuesto a sus postreros elementos, que Leibniz y Descartes llaman «simplices»...¹⁸.

Tenemos, pues, que la razón pura de los racionalistas intenta conocer o definir las ideas y las cosas por sus notas o elementos constitutivos. Para ello, tiene que entregarse a una tarea progresiva de análisis y, en esta marcha analítica, se encuentra, más pronto o más tarde, con lo «no analítico», con lo que no puede descomponerse. Entonces, la susodicha razón se tropieza con lo indefinible, con lo que no puede decir en qué consiste; en suma, con lo totalmente refractario al conocimiento racional de la razón pura.

Pero hay más. Según Ortega, toda realidad compuesta consta de infinitos elementos. Por tanto, es imposible que la razón pura llegue a todos ellos en su analítica tarea. Y, en consecuencia, toda la realidad es irracional. Solamente será racional aquello que se deje resolver en un número finito de elementos. Y esta condición y lo que ella implica-todo y partes de carácter

¹⁷ O. y G., J. (1924): *Ni vitalismo ni racionalismo*, O. C., III, p. 273s.

¹⁸ O. y G., J.: *Ibidem*, O. C., III, p.274.

finito-sólo nuestras ideas, los conceptos, la poseen íntegramente. Tal es el modo de pensar del filósofo madrileño.

El orbe de nuestras ideas goza de un orden y conexión tal, que podemos reducirlo a un alfabeto- como Leibniz quería-finito de elementos simples Lo racional por excelencia es, pues, lo ideal, o, lo que es lo mismo, lo lógico, lo «cogitable»(así define también Leibniz la lógica como la ciencia de lo «cogitable»)¹⁹.

Ahora bien, es grave error identificar la realidad con nuestras ideas sobre ella.

Se tiene, por tanto, que la razón pura, lógica o matemática es insuficiente para entender la realidad, aunque sí sea útil para, hasta cierto grado, descomponerla y manejarla. Como consecuencia, la realidad radical, que es nuestra vida, escapa a las posibilidades de intelección de la razón pura. No nos sirve, pues, tal razón, para ejercer el libre y constante decidir en que, como queda dicho, consiste nuestro vivir. Y, como este vivir se da, se impone la existencia de otro tipo de razón diferente de la abstracta, pura o matemática: la denominada por Ortega *razón vital*.

La razón vital

Averiguar cómo es entendida esta razón por Ortega no es tarea en absoluto fácil, ya que en su producción no se encuentra de forma explícita. Se hace preciso, pues, deducirla de la conjunción de textos orteguianos relativos a la razón a secas, que es la «razón pura»; de otros relativos a la vida y, por fin, de los referentes a la imposibilidad de que ésta sea sustituida o dirigida por aquélla.

Recordemos que, entre los atributos de la *vida*, se encuentran el que es *acción* y que es *decisiva*, esto es, objeto de elección constante por parte de cada sujeto; y que esa actividad éste la ejerce sobre las cosas de su contorno, de su circunstancia. Así, en 1922, decía Ortega en la conferencia titulada *Para un museo romántico*:

La vida no es una cosa estática que permanece y persiste; es una actividad que se consume a sí misma. Por fortuna esa actividad actúa sobre las cosas, las forma y reforma, dejando en ellas la huella de su paso²⁰.

Y, dos años más tarde, escribía en *El origen deportivo del Estado*:

Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo²¹.

¹⁹ O. y G., J.: *Ibidem*, O. C., III, p. 278.

²⁰ O. y G., J. (1922): *Para un Museo Romántico*, O. C., II, p. 519.

²¹ O. y G., J. (1924): *El origen deportivo del Estado*, O. C., II, p. 607.

Se tiene, pues, que el necesario decidir de la vida humana exige tener un plano, más o menos certero, de la totalidad del mundo; y, consecuentemente, del papel que en él hemos nosotros de desempeñar. Y ese plano, insiste una y otra vez Ortega, no lo puede dar la razón pura. Esta nos da la *verdad científica*, la cual es exacta y con rigor predictivo; pero incompleta, parcial. En cambio, la *visión integral del mundo*, que se precisa para vivir, a cambio de su integridad carece de exactitud.

Pero, ¿por qué, para vivir, se necesita esa visión global del Universo? La razón es esta: al tener que decidir en cada instante lo que vamos a hacer en el siguiente, hemos de valorar las distintas posibilidades de acción que tenemos delante, que se nos ofrecen. Y esa valoración sólo puede hacerse en función de la concepción que cada cual tenga del mundo y, por tanto, de la vida en general y de la suya propia.

*Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa fisonomía trascientífica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica*²².

De acuerdo con lo dicho, parece lógico que las *visiones parciales* que sobre la realidad nos proporciona la *razón pura*, se pongan instrumentalmente al servicio de la vida humana. En este sentido, esa razón no sería sino un instrumento al servicio de nuestro vivir, de modo análogo a como los son la vista o el olfato. Así lo reconoce Ortega en 1914, al escribir las palabras siguientes, inmediatamente después de manifestar el carácter espectral de los conceptos en relación con las cosas a que hacen referencia:

...Por consiguiente, a nadie que esté en su juicio le puede ocurrir cambiar su fortuna en cosas por una fortuna en espectros. El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón [la razón pura], no puede, no tiene que aspirar a sustituir a la vida.

*Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida, es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!*²³.

Evidentemente, si, como hemos dicho, vivir es tratar con las cosas, nadie puede sustituir éstas por conceptos, sin renunciar a su propia vida. Pues bien, el poner la *razón* al servicio de la vida es lo que Ortega llama vivir según la *razón vital*, conforme se deduce de sus textos. Veamos algunos de ellos.

En 1923, escribe sobre *espontaneidad y cultura*, en uno de los capítulos de *El tema de nuestro tiempo*. Según el pensador madrileño, la cultura en Europa es, en aquel entonces, el mundo de la razón, del pensamiento abstracto. Este

²² O. y G., J.: *Ibidem*, O. C., II, 607s.

²³ O. y G., J.(1914):*Meditaciones del Quijote*, O. C., I, p. 352s.

mundo procede de Sócrates, se sigue defendiendo sin solución de continuidad, a lo largo de la historia del pensamiento, y alcanza su punto culminante con el racionalismo, en que se pretende que la razón sustituya totalmente la faceta espontánea del vivir. El propio Sócrates era partidario de tal sustitución. ¿Por qué?. Porque le parecía que era más auténtica la realidad de las ideas o conceptos, la del mundo de la razón, que la presentada ante el sujeto por la espontánea actividad de los sentidos²⁴.

Ahora bien, tal pretendida sustitución le parece a Ortega completamente equivocada, por ser de realización imposible.

Hoy vemos claramente que, aunque fecundo, fue un error el de Sócrates y los siglos posteriores. La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria. Lejos de poder sustituir a ésta tiene que apoyarse en ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero²⁵.

Esto no quiere decir que haya que renunciar al ejercicio de la *pura razón* ni que carezca de valor lo conquistado por ella. Se trata simplemente de colocarla en su sitio, de corregir las visiones incorrectas de quienes han creído o creen que la razón lo es todo en el hombre. La *razón* es un instrumento de la vida, y el hacer ver esto constituía, para nuestro filósofo, la principal misión de su hora actual.

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo...

...Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital²⁶.

Tenemos, pues, como resumen de lo anterior:

- La *razón pura*, lógico-matemática, abstracta o científica es sólo un instrumento de la vida.
- La vida es algo espontáneo. Pero en esa espontaneidad pueden surgir dificultades y, entonces, entra en juego la razón pura al servicio de aquélla.
- No es posible aniquilar la espontaneidad vital ni someterla plenamente a la razón lógica.
- Por tanto, si la vida es espontaneidad y de ella es un instrumento la *razón pura*, y si esta razón pura no puede ser otra cosa que instru-

²⁴ O. y G., J. (1923): «Las dos ironías, o Sócrates y don Juan», en *El tema de nuestro tiempo*, O. C., III, p. 175-6s.

²⁵ O. y G., J.: *Ibidem*, O. C., III, p. 177.

²⁶ O. y G., J.: *Ibidem*, O. C., III, p. 178.

mento y, consiguientemente, ha de ceder su imperio a la *razón vital*, entonces resulta que la razón vital no es otra cosa que la espontaneidad del vivir.

Esta *espontaneidad del vivir* puede ser llamada *razón vital*, porque, como ya sabemos, ese vivir espontáneo, al ser el hombre libre, exige razonar en cada momento acerca de las posibilidades de acción que se nos ofrecen, con objeto de elegir la más adecuada. Pero ese razonar es distinto de la razón lógico-matemática. De ahí, que Ortega llegue a decir, incluso, que se puede vivir sin la *razón pura*, pero no sin la *razón vital*.

Para aclarar aún más lo dicho, recordemos que el resultado de la actividad de la *razón pura* son los *conceptos*, los cuales no son otra cosa que *representaciones mentales* de las cosas u objetos que en el mundo se nos presentan. Esas representaciones se obtienen, mediante abstracción o separación mental de las notas comunes a un determinado conjunto de objetos. Así, el *concepto perro* se obtiene con la mental agrupación de todas las notas o caracteres comunes a todos los perros: vertebrado, mamífero, carnívoro, «cánida», «familiaris». Como se ve, no entran en el concepto perro las notas individuales de cada perro real. Por eso, algunos perros son buenos amigos del hombre; pero otros pueden morderlo y hasta destrozarlo, conforme es de sobra sabido. Por el contrario, el *concepto perro* no nos brinda amistad ni tampoco enemistad agresiva: no existe el más mínimo peligro de que nos muerda.

La razón histórica

Nos queda, por último, decir qué es, para nuestro filósofo, la *razón histórica*. Si recordamos un texto suyo de 1924, anteriormente citado, vemos que tal razón no es otra cosa que la explicación de por qué los procesos históricos fueron de un determinado modo y no de otro distinto. Así se deduce del aludido texto.

Más tarde, en 1930, lo diría de más explícita forma:

...Para ella [para la «razón histórica»], razonar consiste en fluidificar todo hecho descubriendo su *génesis*²⁷.

Pero si esto es así, y si, según Ortega, la vida humana es algo que el hombre va haciendo en un continuo bracear con la circunstancia, resulta que esa vida, *nuestra vida*, sólo puede ser comprendida mediante la *razón histórica*. Precisamente, de forma lúcida desarrolla esta idea, nuestro filósofo, en *Historia como sistema*. Y, como justificación, son varias las fórmulas allí enunciadas:

El hombre no es, sino que «va siendo» esto y lo otro... el «ser» es, en el hombre, mero pasar y pasarle... el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene...historia...»²⁸.

²⁷ O. y G., J. (1930): *La rebelión de las masas*, O. C., IV, p. 249s., llamada 2.

²⁸ O. y G., J. (1941): *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, O. C., VI, pp. 36-44.

Como consecuencia de esto, y teniendo en cuenta que el resultado de la *razón histórica* es la Historia, se espera de ésta que diga qué es el hombre y qué ha sido y es perjudicial o beneficioso para la vida humana. Esta es, para Ortega, la gran averiguación que la Historia debe ofrecernos.

La libertad como conquista

Tras todo lo dicho, recordemos que, para el autor de *La rebelión de las masas*, la vida nos es dada; pero sin hacer: se nos da sólo la posibilidad de vivir, de hacer nuestra biografía, en la cual consiste la vida humana de cada uno. Así, pues, un sujeto puede llegar a tener una u otra biografía, según las decisiones que vaya tomando sobre su actuar. Pero aquí cabe imaginar que alguien puede preguntarle a Ortega: esa capacidad de decidir, de optar entre las varias posibilidades de acción que en cada momento se nos presentan, ¿nos es dada «a nativitate» o es algo que se puede llegar a tener? La pregunta es pertinente, pues resulta obvio que un niño que acaba de nacer o que tiene unos meses o incluso algunos años no tiene libertad para decidir, pues está rígidamente sometido a los instintos. Es con el desarrollo de su sistema nervioso como se va progresivamente instalando en un plano superior al instintivo. Si este desarrollo no se alcanzase en determinado grado, tampoco se alcanzaría la autonomía o libertad del sujeto.

Pero recordemos aún más. Decidir entre varias posibilidades implica elegir y renunciar, actividades estas que, a su vez, implican valorar. Y la capacidad valorativa sólo se adquiere por el influjo de la circunstancia y, dentro de ésta, de la educación que cada cual recibe.

Al hablar de educación, Ortega reconoce lo que acabo de exponer; y lo hace en contra de lo que superficialmente pudiera deducirse de algunos otros de sus textos. Así, considera la educación del siguiente modo, en función de los efectos que produce:

Por la educación obtenemos de un individuo imperfecto un hombre cuyo pecho resplandece en irradiaciones virtuosas. Nativamente aquel individuo no era bondadoso, ni sabio, ni enérgico; mas ante los ojos de su maestro flotaba la imagen vigorosa de un tipo superior de humana criatura, y, empleando la técnica pedagógica, ha conseguido inyectar este hombre ideal en el aparato nervioso de aquel hombre de carne. ¡Tal es la divina operación educativa, merced a la cual la idea, el verbo, se hace carne!²⁹.

Como se ve, en el concepto que de la educación tiene Ortega, aparecen claramente los siguientes clásicos elementos del quehacer educativo:

-Un sujeto imperfecto: ni sabio, ni bondadoso, ni enérgico; ni, consecuentemente, libre.

²⁹ O. y G., J.(1910): *La pedagogía social como programa político*, O. C., I, p. 508. La negrita es nuestra.

-Un estado ideal de ese sujeto: fin de la educación.

-Una actuación que, mediante la técnica pedagógica, hace pasar al sujeto del primero al segundo estado.

Repito que esto está en aparente contradicción con otras manifestaciones del pensador madrileño; por ejemplo, con estas dos:

...la libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual, aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado³⁰.

Y he aquí la otra:

...al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Esta tiene que conquistársela él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida³¹.

He hablado de «aparente contradicción» entre unas y otras expresiones de Ortega. Y, en efecto, es sólo aparente, porque en realidad no se da contradicción alguna. Para verlo claro, basta recordar que el filósofo habla de «vida humana», esto es, vida consciente de sí misma, «transparente», no de la vida biológica que nos es común con otros vivientes. Como consecuencia, sólo cuando empezamos a tener conciencia de nosotros mismos, *de lo que hacemos y lo que nos pasa*, podemos decir que tenemos vida realmente humana. Queda, pues, clara la coherencia al respecto del pensamiento orteguiano.

Volvamos a la idea sobre educación de nuestro filósofo, con objeto de ver la conexión entre ella, la educación, y la adquisición o ampliación de la libertad humana. En tal sentido, preguntémos: ¿cuáles son los fines del quehacer educativo? A la vista de la referida idea, puede responderse que la formación de hombres *bondadosos, sabios y enérgicos*. Pero tal respuesta requiere ser precisada, si uno no quiere quedarse en vaguedades. De acuerdo con esto, se impone determinar qué significa para Ortega *ser hombre bondadoso, sabio y enérgico*.

Pues bien, en el mismo citado texto al que pertenecen esas palabras, podemos comprobar que ellas no son sino la explicitación de estas otras: *un hombre cuyo pecho resplandece en irradiaciones virtuosas*. En consecuencia, para ver qué fines considera que debe perseguir la educación, se necesita determinar qué virtudes o cualidades, según Ortega, no tiene el hombre *a natiuitate*, y sí puede y debe adquirir. Hélas aquí:

-Sinceridad y veracidad. Autenticidad.

-Hábitos críticos: exactitud y precisión.

³⁰ O. y G., J. (1941): *Historia como sistema y del ...* O. C., VI, p. 34.

³¹ O. y G., J. (1939): *Meditación de la técnica*; O. C., V, p. 337.

- Paz espiritual: serenidad.
- Amor al trabajo e idealismo.
- Saber aprovechar el tiempo.
- Generosidad y voluntad de convivencia.
- Solidaridad.

Junto a la consecución de tales virtudes, hay que reseñar otro fin de la educación: capacitar para evitar o eliminar determinados vicios, como la inercia moral, la conducta irreflexiva, la barbarie, la incapacidad del esfuerzo, la rutina, la chabacanería,...

No cabe duda que la adquisición de las mencionadas cualidades virtuosas y la no adquisición o eliminación de los mencionados vicios, amén de otros, facilita la formación del hombre como ser dotado de libertad auténtica, dentro de lo humanamente posible. Queda, pues, claramente patente lo que se pretendía: la conexión entre educación y libertad.

Ahora bien, desde la perspectiva educativa, la libertad se considera no sólo como un objetivo que ha de alcanzarse por parte de los educandos, sino como una característica del clima en que éstos deben ser educados.

Conclusión

Queda suficientemente probado que, para Ortega, el hombre está dotado de libertad en mayor o menor medida, según las circunstancias de cada uno. Y esto es así, porque, repitémoslo una vez más, la vida nos es dada; pero no nos es dada hecha: sólo se nos da la posibilidad de vivir, de hacer nuestra biografía. Y ese hacer, en la vida auténticamente humana, no está sujeto a los instintos, a pautas previamente fijadas, sino que se realiza libremente, seleccionando, mediante la *razón vital*, las posibilidades de acción que a cada cual las circunstancias le ofrecen, en orden a la satisfacción de sus preferencias. Por eso, Ortega dice que la vida humana es *decisiva*, esto es, resultado de continuas y sucesivas decisiones. Y no se olvide que un ingrediente de la circunstancia es la educación por cada cual recibida³².

³² Algunos de los puntos aquí tratados han sido más ampliamente desarrollados en otros de mis trabajos: TABERNERO DEL RÍO, Serafín-M. (1993): *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia; «Valores y educación en Ortega», en PAREDES MARTÍN, M^a del Carme (Ed.) (1994): *Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis*, Universidad de Salamanca, pp. 155-188; «La circunstancia en Ortega», en PAREDES MARTÍN, M^a del Carme (Ed.) (1998): *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*, Unidad de Filosofía Teórica. Universidad de Salamanca, pp. 233-258.

