

Claves filosóficas de la pedagogía en la obra de Ortega

The philosophical keys of pedagogy in Ortega's work*

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA**

Resumen: Las siguientes páginas versan sobre las claves filosóficas de la pedagogía en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955). Sobre el programa de pedagogía social en el pensamiento de Ortega podemos encontrar infinidad de trabajos, pero no es menos cierto –y en ello radica la justificación de la elección del tema objeto de estudio–, que ninguno de ellos recorre sus ideas pedagógicas en clave filosófica desde su mocedad neokantiana hasta su madurez intelectual cuando Ortega desarrolla su sistema de la razón histórica y vital en el contexto de su metafísica de la vida humana como realidad radical.

Palabras clave: Ortega, pedagogía, filosofía, neokantismo, fenomenología, metafísica de la vida humana.

Abstract: This article focuses on the philosophical keys of pedagogy in the work of José Ortega y Gasset (1883-1955). We can find many works about the program of social pedagogy in Ortega's work, but none of them analyses this subject in depth and breadth and taking into account the different philosophical perspective in each period of Ortega's work, that is to say, from his neokantian youth to his intellectual maturity in the context of which the Spanish philosopher develops his system of historical and vital reason in the context of his metaphysics of human's life as radical reality.

Keywords: Ortega, pedagogy, philosophy, neokantism, phenomenology, metaphysics of human life.

“Podrán ustedes esperar y aun exigir de mí que llegue a todo extremo en facilitarles el estudio de la filosofía, de esta ciencia central de lo humano, base primera de la pedagogía cultural” (*Lección del quince de diciembre. –[Escuela Superior de Magisterio]* (1909), OC, VII: 142).

Recibido: 04/12/2017. Aceptado: 09/10/2018.

* Este artículo se finalizó en el marco del Proyecto de investigación del Plan Nacional, «Redes intelectuales en Europa y América a través de los epistolarios de José Ortega y Gasset», que dirige el profesor José Varela Ortega, y que tiene la siguiente referencia: FFI2016-76891-C2-1-P. El trabajo también se inserta en las actividades del Grupo de investigación Filosofía: Modernidad y Postmodernidad, de la Universidad de Castilla-La Mancha.

** Universidad de Castilla-La Mancha. Profesor Contratado Doctor permanente (Acreditado por ANECA para el Cuerpo de Profesores Titulares de Universidad. Fecha: 20 de noviembre de 2013). Contacto: Alejandro.Haro@uclm.es. Líneas de Investigación: El pensamiento político, ético y filosófico de José Ortega y Gasset y la antropología social y cultural. Publicaciones recientes: La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de “Meditaciones del Quijote”. An. Sem. Hist. Filos. 35 (1) 2018, pp.175-204; El pensamiento político de José Ortega y Gasset. An. Sem. Hist. Filos. 32, (2) 2015, pp. 477-512.

1. Presentación y justificación de la elección del tema. Las claves filosóficas del programa de pedagogía en la obra de Ortega

Las siguientes páginas versan sobre las claves filosóficas de la pedagogía en el pensamiento de José Ortega y Gasset (1883-1955) a partir de una lectura atenta de la nueva edición de sus *Obras completas* (2004-2010). Para cumplir con nuestro objetivo hemos periodizado el pensamiento del filósofo español, siendo conscientes de los riesgos que conlleva tal decisión.

Ante todo, me parece necesario señalar que periodizar el pensamiento de un autor no equivale en modo alguno a dividirlo en compartimentos estancos. El pensamiento de Ortega es sistemático y goza de unidad –*el sistema es la honradez del pensador*, dice el filósofo español: “Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte”¹–, si bien es verdad que se detectan algunos cambios en su producción intelectual al compás de su evolución.

Con el fin de facilitar al lector la comprensión de la obra de Ortega a propósito del tema abordado, hemos optado por dividir el pensamiento del filósofo concretamente en tres etapas en el marco de los cambios que acusa su filosofía: una primera etapa racionalista/idealista y platónica neokantiana –La mocedad, dice Ortega en 1906, “es siempre idealista” pues en ella “al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad”²–, un segundo periodo “fenomenológico” y raciovitalista, y también perspectivista, y una tercera etapa jalonada por la metafísica de la vida humana como realidad radical, primera y primordial.

En lo que a los periodos de la obra de Ortega se refiere, nos encontramos con la no pequeña dificultad de que algunos de los grandes estudiosos de la filosofía del pensador español no están de acuerdo, o al menos no coinciden en líneas generales, en la periodización de su producción filosófica. Ciriaco Morón Arroyo distingue en la evolución del pensamiento orteguiano cuatro estadios organizados en torno al concepto de vida humana: 1º Racionalismo: La vida se define por el ideal que tiende a realizar la cultura como norma ética (1907-1914); 2º Perspectivismo: el aspecto radical de la vida es la salvación de la circunstancia (1914-1920); 3º Psicologismo o antropocentrismo: el centro de la vida es el impulso vital (1920-1927); 4º Raciovitalismo: el núcleo de la vida como realidad radical es la facticidad proyectora (1928-1955)³.

Por su parte, Ferrater Mora, distingue tres estadios en la obra de Ortega y Gasset, a saber: objetivismo (1902-1914), perspectivismo (1914-1923) y raciovitalismo (1924-1955)⁴.

El profesor Cerezo Galán discrepa –entendemos que con razón– de la división de Ferrater, “porque separa temas, tales como el perspectivismo y el raciovitalismo, que se dan inextricablemente en el pensamiento de Ortega, y que no difieren, salvo del objetivismo extremo, en su orientación epistemológica”. Cerezo, por su parte, establece cuatro

1 *Algunas notas*, OC, I: 201. (Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición de Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras Completas*, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset. En adelante, al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s)).

2 *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, O.C, I: 107.

3 Véase Morón Arroyo, C. (1968), *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid: Ediciones Alcalá.

4 Véase Ferrater Mora, J. (1973), *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona: Seix Barral.

etapas en la evolución del pensamiento orteguiano a partir de la relación que mantienen la cultura y la vida a lo largo de su obra:

“El binomio cultura/vida, en cuanto es una radical que atraviesa toda la obra de Ortega, discrimina mejor que otros las etapas de su evolución y le ofrece una articulación interna: Ortega pasa de la cultura como principio (primera etapa neokantiana), al ensayo de la vida como principio (tercera etapa), con una fase intermedia, en la que propone, apoyándose básicamente en la fenomenología, el vínculo funcional cultura/vida (segunda etapa) y una final, en la que desarrolla la dialéctica inherente a esta relación”⁵.

Aun cuando respetamos las diferentes periodizaciones que sobre la obra del filósofo se han apuntado, en nuestro caso reconocemos tres grandes periodos en el pensamiento filosófico de Ortega —que no coinciden exactamente con aquellos periodos delineados por Ferrater Mora—, como ya hemos adelantado.

Sobre la base de esta periodización, la hipótesis de trabajo que planteamos es la siguiente: las ideas filosóficas del pensador español en cada uno de los periodos de su producción interfieren o, mejor, dan forma a su concepción o propuesta educativa o pedagógica.

Las ideas pedagógicas de Ortega se gestan en su mocedad idealista platónico neokantiana y se extienden hasta su madurez intelectual en que el pensador español desarrolla su sistema filosófico de la razón histórica y vital en el contexto de su teoría metafísica de la vida humana como realidad radical, primera y primordial, o como el mismo Ortega también dice, “el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual”⁶. El nuevo hecho o realidad radical es, por tanto, “*nuestra vida*, la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible”⁷. Esta es, indudablemente, la mayor contribución de Ortega a la historia del pensamiento filosófico occidental.

El hecho de la vida —tal y como Ortega lo describe en su madurez intelectual— requiere para su comprensión o entendimiento del conocimiento de las claves de su pensamiento. Entre éstas se encuentra su teoría de la educación o pedagogía, que aun componiéndose de ideas que encontramos en su obra bastante dispersas, juegan un papel fundamental en el conjunto de su producción intelectual⁸.

La reflexión pedagógica de madurez de Ortega, si bien es verdad que presenta un matiz “intelectualista”, para nada es “cartesiano” o racionalista, sino raciovitalista (*racionalismo de la vida*), lo llamará Ortega en su enfrentamiento con W. Dilthey⁹ y a través de la cual

5 Véase Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona: Ariel.

6 Ortega y Gasset, J.: *Historia como sistema*, OC, VI: 64. Su teoría de la vida humana la desarrolla Ortega, especialmente, en *¿Qué es filosofía?* (1929), *Principios de metafísica según la razón vital* (1933) y *La razón histórica* (Curso de 1940).

7 *¿Qué es filosofía?*, OC, VIII: 379.

8 Son muchos los trabajos que abordan la teoría de la educación o pedagogía en Ortega —aunque con una perspectiva muy distinta a la aquí tratada— y con los cuales por cuestiones de espacio no podemos dialogar aquí, aunque alguno de ellos mencionamos.

9 Véase el trabajo de Gadamer, H-G. (1985), «Ortega y Dilthey», *Revista de Occidente*, n°s 48-49, pp. 77-88. Nos encontramos, pues, dice Ortega en 1935, “en una disposición que podía denominarse «cartesianismo de la vida»

propone aquél un tipo de educación no en ninguna especialidad que remita a una racionalidad científica particularista o exclusivista, sino en un cuerpo integral de conocimientos que procediendo de distintos ámbitos del saber –racionalidad plural– ofrezcan por consiguiente una visión sintética del mundo de la vida o de la realidad vital que lo es siempre –como decimos– de cada cual.

Sin embargo, el impulso filosófico que Ortega confiere a sus –como ya hemos adelantado– dispersas ideas pedagógicas, y que aquí trataremos de sistematizar, no se reduce –incidamos en ello– a su pensamiento de madurez, sino que se detecta ya en sus primeros trabajos, en los cuales Ortega propone, en el contexto de su estancia en Alemania pero con su mirada puesta en el *problema de España*, una pedagogía racionalista y/o culturalista estatalista (el Estado como educador) que se ocupe de educar al hombre interior en ideas y teorías que contribuyan a su mejora o perfección. El problema de la pedagogía no es educar, dice Ortega en la fecha de 1910, al hombre exterior, al *ánthropos*, sino al hombre interior, al hombre que “piensa, siente y quiere”¹⁰. Lo que tiene sentido si nos atenemos a lo que afirma Ortega en sus “Cartas de un joven español”: “¡Es nuestro espíritu lo peor que tenemos! El cuerpo de España es pobre y enteco; ¡pero mucho más el alma! Tenemos poco dinero; pero ¡muchas menos ideas!”¹¹. Por lo tanto, de lo que se trata no es tanto de “reformular las costumbres sino cultivar las ideas”¹².

El vínculo entre esta reflexión filosófica inicial de Ortega y el ámbito educativo o pedagógico, lo encontramos en la posición del filósofo acerca de que la acción transformadora pedagógica social del individuo medio español lo debe ser en el sentido de un ideal, y es que Ortega encuentra la “salud” en el idealismo: “En mi entender, dice el pensador español en 1906, la salud consiste en que seamos idealistas”, y sigue diciendo Ortega que, “Ved aquí cómo, probablemente, si en España no se hubiera dejado de estudiar a Platón y otros sabios discípulos de Sócrates, no habríamos dejado de ser idealistas”¹³.

En sus inicios como pensador, Ortega, que como veremos está inmerso en el pensamiento de Platón, se inclina intelectualmente por “un ideal político que sea casi religioso, un ideal moral que sea casi político”. La misión educativa –dice el filósofo español en 1906– consiste,

en hacer fecundo ese ideal año tras año, lentamente porque no es tarea de un momento ni fácil inyectar de ideal el aparato de una raza marchita. Podría resumirse cuanto os llevo dicho de esta suerte: la cuestión política es una cuestión moral, pero la cuestión moral es una cuestión de educación y de ciencia. Y al decir ciencia cuidado que discrepando de cierta corriente de opinión que fía todo a la cultura mal llamada práctica, me refiero a la ciencia toda y muy especialmente a las más altas, abstractas

y no de la *cogitatio*” (*Historia como sistema*, OC, VI: 79).

10 *La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 94.

11 Ortega y Gasset, J. (1990), *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid: Ediciones el Arquero.

12 *La conservación de la cultura*, OC, I: 152. Ortega implora a una minoría ilustrada la anticipación de ideales para educar con ellos los corazones (Véase *La conservación de la cultura*, O.C, I: 152).

13 [*Discurso para los Juegos Florales de Valladolid*], OC, VII: 85-86.

y eruditas disciplinas. Cada día que pasa se refuerza en mí la creencia en la necesidad de la ciencia más exquisita y elevada¹⁴.

La labor educativa o pedagógico científica en pro de una ideal recaerá principalmente en el Estado como ente educador. Ortega rescata la teoría del Estado de Platón¹⁵ y así dice en 1908 que “a la postre hemos vuelto hacia la sabia opinión platónica, que no reconoce individuos fuera del Estado”¹⁶.

En el periódico *El Faro*, el 10 de mayo de 1908, en un trabajo con título, *La moral visigótica*, Ortega vuelve de nuevo a referirse al pensamiento de Platón que se impone en su etapa idealista de mocedad por influencia de sus maestros neokantianos, principalmente de Paul Natorp –gran lector de Platón y al que cita el filósofo español en varias ocasiones en sus escritos de iniciación–. Dice Ortega en ese escrito lo siguiente:

Prosiguiendo el áureo hilo de la política platónica, según la cual el Estado y el individuo son la misma cosa, sólo que en aquél se halla escrito con gruesas letras lo que en el corazón de éste son menudos signos, aplicaremos lo anterior de este modo: El Estado tiene un deber primario, la cultura: un crimen primario, la ignorancia de sus miembros. Un Estado que entiende por moral pública la conservación de la pureza sexual entre sus individuos, es un Estado visigótico; si encima de esto no reconoce explícitamente, como su ejercicio primordial, el fomento de la sabiduría pública, será un Estado inmoral¹⁷.

En el siguiente apartado, continuaremos desarrollando la propuesta pedagógica inicial del filósofo de la razón vital, para después ocuparnos, en primer lugar, de su pedagogía en el periodo en el cual se aproxima a la fenomenología y que coincide con los inicios de su teoría raciovitalista, y, en segundo lugar, y antes de las conclusiones, estudiaremos las ideas pedagógicas de Ortega en el contexto de su metafísica de la vida humana como realidad radical.

2. El idealismo platónico neokantiano en la propuesta pedagógica de Ortega entre 1906 y 1912/13

El neokantismo, primer refugio filosófico de Ortega, definirá sus ideas de mocedad en relación al ámbito educativo o pedagógico, tal y como se puede observar en *La pedagogía social como programa político*, un conocido trabajo de Ortega publicado en 1912 pero que responde a una conferencia que el filósofo impartió el día 12 de marzo de 1910 en la

14 [Discurso para los Juegos Florales de Valladolid], OC, VII: 85. Ortega refiere la ciencia de las matemáticas y la filosofía como las disciplinas centrales de la cultura europea.

15 En la biblioteca personal de Ortega encontramos múltiples obras de Platón: Platón (1914), *Platonis Euthyphro; Apologia Socratis; Crito; Phaedo / post Carolum Fridericum Hermannum; recognovit Martinus Wohlrab*. Ed. Stereotypa, Lipsiae: B. G. Teubneri, Steingaden; Platón (1920-<1985>), *Oeuvres complètes*; texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: “Les Belles Lettres”; Platón (1931), *Platón el divino: diálogos platónicos / traducción directa por Emeterio Mazorriaga*. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando.

16 *La reforma liberal*, OC, I: 144.

17 *La moral visigótica*, OC, I: 168.

Sociedad *El Sitio* de Bilbao. En ella resume su pensamiento pedagógico “neokantiano” de mocedad que se venía gestando desde 1906¹⁸. Es especialmente a la propuesta pedagógica de su maestro neokantiano Paul Natorp a la que Ortega se adhiere en sus primeros años.

Tras haber analizado tanto la conferencia de Ortega (*La pedagogía social como programa político*) como el trabajo de Paul Natorp (*Curso de pedagogía social*), la conclusión a la que llego es que el filósofo español se inspiró en el sistema de pedagogía social de Paul Natorp que le sirve para diseñar un sistema de política pedagógica española con el fin de solucionar el problema de incultura nacional.

Dice Ortega en 1910:

En estos años que corren el insigne Paul Natorp ha publicado estudios decisivos sobre esta materia. El concepto de la pedagogía social –escribe en uno de sus libros– significa el reconocimiento capital de que la educación está socialmente condicionada en todas sus direcciones esenciales, mientras que por otra parte una organización verdaderamente humana de la vida social está condicionada por una educación conforme a ella de los individuos que la componen”¹⁹.

A través del neokantismo, Ortega encontrará una vía de acceso directa hacia los estudios clásicos, sobre todo a la obra de Platón con su pedagogía intelectualista/racionalista que promueve el avance hacia una forma de conocimiento superior (*dialéctica ascendente*) que para Platón simboliza la idea de virtud y que nos libera de las cadenas de la ignorancia o del espectro de “sombras” que caracterizan el mundo terrenal al que estamos condenados salvo que recurramos a un tipo de educación integral.

Ortega, siguiendo a Platón –como uno de los principales representantes del pensamiento clásico griego–, en ocasiones a través de su maestro neokantiano Paul Natorp, afirma que el fin último es educar a la sociedad y socializar la educación: “*Hagamos de la educación la ciudadela del Estado*, exclamaba Platón. Sea el centro de la energía ciudadana la garantía de la continuidad en las labores de cultura”²⁰. Y también dice Ortega en este trabajo citado de 1910 que, “La pedagogía de Platón parte de que hay que educar la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía es pedagogía social”²¹.

Platón, afirma Ortega, es el padre espiritual de la idea de que el Estado ha de ser el encargado de la educación de los ciudadanos. No compete, pues, a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos. La sociedad a través del Estado es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación: así se repite “en las aplicaciones legislativas concretas la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad”²².

18 Sobre la filosofía neokantiana puede consultarse Cassirer, E., Cohen, H., y Natorp, P. (1998), *L'École de Marburg*, préface par Massimo Ferrari, París: Les Éditions du Cerf.

19 *La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 97.

20 *La pedagogía social como programa político*, OC, I: 100.

21 *La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 96. Ortega también hace referencia “al otro genio de la pedagogía, el suizo Pestalozzi” (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 97).

22 *La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 101.

El Estado, dice Ortega en *Faro* el 10 de mayo de 1908, tiene un deber prioritario, hacer pedagogía cultural –la cultura como ciencia–²³. El Estado como educador se debe, pues, ocupar de realizar el ideal moral de la sociedad²⁴. Es el encargado, según Ortega, de enseñar la virtud a los ciudadanos²⁵. Nuevamente se observa la impronta del pedagogo Paul Natorp. Éste afirmó que “Platón supuso el origen de una tradición que considera a la educación social, moral y científica por parte del Estado como la fuente del bienestar del propio Estado y de la Humanidad en general”²⁶.

Del pensamiento de Platón, Ortega recupera la idea de que la pedagogía que el Estado debe implementar entre la ciudadanía es una disciplina científica: “La educación, la Pedagogía, dice Ortega en 1906, no es una fórmula escolástica, una disciplina ilusoria. Tiene hondísimos e incommovibles fundamentos científicos y ha habido quien ha querido decir de ella que es una ciencia exacta”²⁷.

3. Fenomenología y raciovitalismo en las bases del proyecto de pedagogía social de Ortega entre 1914 y 1928

Una vez que Ortega abandona en la fecha de 1911 la “prisión” del neokantismo, como él mismo dirá que hizo en *El prólogo para alemanes* (1934), en el cual remite a aquella temprana fecha, se topará con la fenomenología, concretamente en 1912. En la fenomenología –y aun cuando el filósofo español, en mi opinión, con cierto afán provocador, diga en 1947 que la abandonó en el momento mismo de recibirla²⁸– encuentra Ortega una filosofía

23 Véase *La moral visigótica*, O.C, I: 168.

24 La importancia otorgada a la educación en el desarrollo del individuo es un asunto común y de indudable interés entre los idealistas alemanes (Kant o Fichte) a los que se aproxima Ortega en su mocedad (Véase Vorländer, K. (1987), *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de J. L. Villacañas, Valencia: Natán).

25 No es la pureza, “el primer deber del hombre, sino la sabiduría, no es la lujuria el gran pecado, sino la ignorancia” (*La moral visigótica*, O.C, I: 168).

26 Según Paul Natorp: “La idea pedagógico-social del Estado, en sus rasgos fundamentales (...), fue comprendida claramente por Platón” (Véase Natorp, P. (1975), *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo y Curso de Pedagogía social*, México: Editorial Porrúa). No es de extrañar que el *Curso de Pedagogía social* de Paul Natorp (verdadero epítome de la famosa obra de éste: *Pedagogía Social (Teoría de la formación de la voluntad en base de la comunidad)*, aparecida en 1889, en Stuttgart, bajo la firma de la casa editora de Fromman (E. Hauff)), sea, como decimos, el trasfondo teórico de la conferencia de Ortega, *La pedagogía social como programa político*, aun cuando al pensador español también le inspiraron otras fuentes en su idea de la pedagogía social: la misma Grecia, la *paideia* socrática y la *politeia* platónica, “magisterios ambos de relevante importancia en la formación orteguiana. Sin olvidar el propio movimiento regeneracionista español, especialmente Costa y la Institución Libre, etc.” (Rodríguez Huéscar, A. (1987), «Reflexiones sobre Ortega y la política», *Revista de Occidente*, nº 72, pp. 8-9). Ortega, como el resto de miembros de la denominada *Generación del 14*, que aquél líder, sintió, como también la *Generación del 98*, el influjo de la Institución Libre de Enseñanza, de la que destaca su vertiente educativa o pedagógica. Como dice Fernández de la Mora, el espíritu institucionista es un “derivado no de la abstrusa metafísica, sino de la moral krausista y constituye la aguda nota discordante del languideciente y disciplinado concierto canovista. La Institución lega a los noventayochistas, el culto a las artes, la heterodoxia, el utopismo, la preocupación por una pedagogía nacional, la europeización castiza” (Véase Fernández de la Mora, G. (1979), *Ortega y el 98*, Madrid: Rialp).

27 [*Discurso para los Juegos Florales de Valladolid*], O.C, VII: 83.

28 Ortega en 1947 se decanta por un pensar fenomenológico sistemático, del que dice que solamente es posible si se parte de “un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intui-

mundana o *mundo de la vida* (“Lebenswelt”), si bien es verdad que el filósofo se referirá a este mundo de lo vital en términos de circunstancia cuya reabsorción se convertirá, afirma Ortega en 1914, en el destino concreto del hombre.

La fenomenología con su lema de “vuelta a las cosas mismas” tiñe la política realista y vitalista de Ortega en estos momentos. Se trata de una política de racionalidad al servicio de la realidad del mundo de la vida y no racionalista o sumida en esquemas ideales abstractos que es la que había caracterizado la Modernidad que Ortega trata ahora de superar.

Ortega, inmerso en estos momentos en su crítica a la Modernidad —“*No soy nada moderno; pero muy siglo XX*”²⁹, dirá el filósofo en 1916—, a la que se adhirió en su mocedad en su intento de solución del problema pedagógico y de ilustración de España como nación, advierte la insuficiencia de las ideas políticas de razón pura, las cuales, dirá en 1923 “pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida”. A la política de ideas, dice Ortega en esta última fecha, “sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida”³⁰.

A Ortega ahora le parecerá “inmoral” la idea ética del deber ser, que abrazó en su mocedad, pero sobre todo, dice el pensador español en 1914, “será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético”³¹, afirmando también el filósofo en esta última fecha que, “*Un ideal ético no es un ideal político*”³². Se opone Ortega a la ideal ley o cultura de la moralidad que es la que tamizaba su pedagogía social de mocedad y que entra crisis en torno a 1912/13 que es cuando el filósofo arriba, como dijimos más atrás, a la fenomenología.

Desde este nuevo horizonte filosófico, comienza Ortega a hacer un guiño a la idea de la vida —ya desde 1911, cuando dice aquél abandonar la prisión del neokantismo, afirma en *Arte de este mundo y del otro* que “la religión y la poesía son para la vida”³³—, y formula su concepción pedagógica y política.

Según Ortega, los políticos tendrían que ser ante todo agentes pedagógicos. Para ello tienen que desprenderse de los tópicos ambientes y, “penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpressas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo”³⁴. Compete a los políticos, piensa Ortega, atender al “mundo de la vida” o a las demandas que proceden de la realidad vital circunstancial y no a pueriles esquemas ideales o abstractos, declarando lo que es, donde por lo que es se entiende “aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad”³⁵.

ción y análisis hay que partir”. Por ello, y en este sentido, es que dice el filósofo que “de esta manera abandoné la fenomenología en el mismo momento de recibirla” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC, IX: 1119).

29 *Nada moderno y muy siglo XX*, OC, II: 167.

30 *El tema de nuestro tiempo*, OC, III: 630.

31 *Meditaciones del Quijote*, OC, I: 750.

32 *Vieja y nueva política*, OC, I: 734.

33 *Arte de este mundo y del otro*, OC, I: 436.

34 *Vieja y nueva política*, O.C, I: 711.

35 *Vieja y nueva política*, O.C, I: 711.

Pero Ortega no solamente se dirige a los políticos en su función de agentes pedagógicos, sino a todas las minorías del ámbito social para que desde su ejemplaridad colaboren en un proyecto o programa de pedagogía social orientado a la educación política de las masas, si bien ahora se trata de una política vital o para la vida frente a la política idealista o culturalista de mocedad en que la cultura intelectualista/racionalista se olvidó de lo vital³⁶. En el *Prospecto de la Liga de Educación Política Española* (1914) dice Ortega: “Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas”³⁷.

Un tipo de educación política sometida a las condiciones ineludibles de lo real o de lo que es, es decir, atenta a los problemas reales que suscita la vida nacional y en sociedad, pues, como dice Ortega, “le ha llegado al idealismo la hora de ausentarse de la política. El idealismo político, dice aquél en 1925, no es ya más que la forma laica de la beatería”³⁸.

La única política estimable a partir de entonces será, afirma el filósofo, la política realista y el verdadero sentido de ésta consistirá, más que en aceptar la realidad, en hacerla. La realización es el mandamiento supremo que define el área política. No va en contra del ideal, sino que le impone concreción y disciplina: “El realismo nos invita, dice Ortega en 1925, a que transformemos la realidad según nuestras ideas; pero a la vez, a que pensemos nuestras ideas en vista de la realidad, a que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas”³⁹.

4. Pedagogía y filosofía en el pensamiento de Ortega a partir de 1929. La metafísica de la vida humana como realidad radical

En 1929, en *¿Qué es filosofía?* Ortega inicia la tercera fase de su pensamiento al defender por primera vez que la vida humana es la realidad radical: “El atributo primero de esta realidad radical que llamamos «nuestra vida» es el existir para sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella — y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical”⁴⁰.

La concepción pedagógica de Ortega en este tercer periodo de su pensamiento se sustenta en ésta su concepción metafísica de la vida humana como realidad radical, o como el filósofo también dice, como principio del razonar o razón vital. Se trata de una concepción pedagógica comprometida con la educación en un tipo de vida integral o humanista y contraria a una enseñanza exclusivamente tecnicista o científicista. Ortega se opone al tipo de educación o pedagogía que se implementó en la modernidad y que, como dijimos, ahora trata de superar:

“En las escuelas que tanto enorgullecían el pasado siglo, no ha podido hacerse otra cosa que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad

36 Ortega ensalza la ejemplaridad de las minorías selectas, aunque también denuncia el surgimiento de ejemplaridades ficticias inauténticas (Véase *No ser hombre ejemplar*, O.C, II: 475-479).

37 *Prospecto de la Liga de Educación Política Española*, OC, I: 739-740.

38 *Entreacto polémico*, O.C, III: 800.

39 *Entreacto polémico*, O.C, III: 800

40 *¿Qué es filosofía?*, OC, VIII: 363.

para los grandes deberes históricos; se les han inoculado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu”⁴¹.

Ortega no se opone a una educación en las técnicas modernas, sino a que la técnica científica o el especialismo de laboratorio colonice el ámbito educativo o pedagógico: “A la postre, la paradoja se resuelve en una advertencia sobremanera sencilla. Lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó, lo que hace muchos años llamaba yo «el terrorismo de los laboratorios». He aquí por qué, desde que comencé a escribir, he combatido lo que denominé el *utopismo* científico”⁴².

La educación en la sola razón o el conocimiento físico matemático –y, como también dirá Ortega, “apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista”⁴³–, nos limita en lo que se refiere a la comprensión de la mayoría de los problemas humanos que preocupan al “hombre”⁴⁴ contemporáneo: “Al hacerse urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir”. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas, afirma Ortega, “contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla”⁴⁵.

La solución que Ortega propone no es otra que reemplazar la razón física o naturalista unidimensional por la razón histórica y vital que es la que se impone en la contemporaneidad, la cual se preocupa de la condición humana de forma integral: “La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano.

41 *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, OC, VIII: 107. Ortega denuncia el tipo de pedagogía al uso que se enseña en las escuelas o centros de enseñanza superior de todo el mundo, y así dice que “lo que se enseña en las escuelas modernas de todo el mundo es ciencia congelada, inmovilizada, suplantada, dogmatizada –un cauce seco y estéril por el que no ruedan las gotas esenciales”, ya que de la “pedagogía al uso se escapa volatilizado la esencia de la ciencia, que es el movimiento del pensar flotando en una atmósfera de problemas”. La ciencia de que la gente habla y “por la cual se interesa no es la ciencia como saber, es la ciencia petrificada, materializada en utilidad”. Y prosigue el filósofo con la siguiente pregunta que resume su pensamiento a este respecto: “Pues bien, ¿dónde hay lugar en la pedagogía contemporánea, que aspira a mecanizar la enseñanza como dice su clásico Pestalozzi, para enseñar eso que no puede enseñarse mecánicamente, esa única realidad de la ciencia que es la trágica actitud del pensamiento criándose a sí mismo en cruelísimo esfuerzo y negándose a recibir nada por herencia, tradición o autoridad? Resumiendo, frente a la pedagogía mecanizada, Ortega afirma como única verdadera “y sin hipocresías la pedagogía de la contaminación” que es aquel tipo de pedagogía que seduce hacia el saber tratando que el individuo sienta la llamada hacia él (Véase el trabajo de Ortega, [*La pedagogía de la contaminación*], OC, VII, 686 y s.).

42 *Historia como sistema*, OC, VI: 54.

43 *Historia como sistema*, OC, VI: 54.

44 Cuando Ortega utiliza el término genérico “hombre” se está refiriendo, como él mismo dice, “a una vida humana individual” (Véase *El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, OC, IX: 378).

45 En este trabajo de 1935, Ortega también dirá que las llamadas ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura también fracasaron en su intento de explicación de lo humano: “Pero el caso es que al intentar comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresar por los conceptos” (Véase para ampliar este punto, *Historia como sistema*, OC, VI: 58 y ss.).

En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica⁴⁶.

La nueva propedéutica filosófica deriva en una metodología pedagógica que trata de estimular en el individuo, comenzando por aquellos imbuidos de especialismo, el afán por un saber filosófico humanístico o integral, guiado en sus grandes líneas por una racionalidad no pura o cientificista como ocurría en la modernidad, sino histórica y vital, que es la única capaz de ofrecer las claves para tratar de entender y solucionar los grandes y graves problemas que afectan a la vida humana en su integridad e individualidad radical, pues el especialismo de la razón científica “cae en la cuenta de que la naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana, y el glorioso éxito con respecto a ella no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia”⁴⁷.

Ortega se decanta por la humanización del científico, que a mediados del siglo XIX se insubordinó, “contaminándose vergonzosamente del evangelio de rebelión, que es desde entonces la gran vulgaridad, la gran falsedad del tiempo. Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que hoy es con deplorable frecuencia: un bárbaro que sabe mucho de una cosa. Por fortuna, las primeras figuras de la actual generación de científicos se han sentido forzadas, por necesidades internas de su ciencia misma, a complementar su especialismo con una cultura integral”⁴⁸.

La superación del especialismo ha de venir, por tanto, de los estudios humanísticos, que hoy, como sabemos, continúan en crisis. Solamente un renacimiento de las humanidades lograría una concentración y, a la vez, simplificación del saber. El reto no es otro que forjar un tipo de talentos específicamente sintetizadores. Va en ello, afirma Ortega, “el destino de la ciencia misma”⁴⁹.

La ciencia misma no ha de reducir su labor a obedecer solamente al imperativo de la progresiva o continua especialización de su cultivo: “obedecer este solo imperativo es acarrear a la postre el estancamiento de la ciencia y por un rodeo inesperado implantar una nueva forma de barbarie”⁵⁰. Hay que poner coto a la excesiva especialización que amenaza con ahogar a la ciencia: “este vicio de cientificismo”⁵¹.

El especialismo y el profesionalismo, al no ser debidamente compensados, han roto en pedazos –dice Ortega– al hombre europeo. La tarea fundamental de nuestro tiempo no es otra que la de “reconstruir con los pedazos dispersos –*disiecta membra*– la unidad vital del hombre europeo. Es preciso lograr que cada individuo o –evitando utopismos– muchos individuos lleguen a ser, cada uno por sí, entero ese hombre”⁵². Esta tarea de integración compete, como bien dice Ortega, a la Universidad en lo que sería su función pedagógica fundamental: contribuir a la formación humanística integral del individuo, al margen de las competencias que cada cual

46 *Historia como sistema*, OC, VI: 56.

47 *Historia como sistema*, OC, VI: 54.

48 *Misión de la Universidad*, O.C, IV: 561. Ortega advierte de “la incultura del sabio médico, del sabio ingeniero, del sabio jurista, la ignorancia de lo general que padece el sabio de lo especial. Del siglo X hasta nuestros días, la época que se caracteriza por su incultura filosófica es el siglo XIX, centuria del especialismo. Porque la conciencia de la cultura no es, señores, otra cosa que la filosofía” (*La pedagogía de la contaminación*), OC, VII: 690).

49 *Misión de la Universidad*, O.C, IV: 561.

50 *Prólogo a Historia de la Filosofía*, de Karl Vorländer, OC, III: 401.

51 *Misión de la Universidad*, O.C, IV: 554.

52 *La rebelión de las masas*, O.C, IV: 542.

adquiera de acuerdo a su propia especialidad. Sólo así se podrá lograr, como afirma el filósofo, una nueva integración y simplificación del saber que se encuentra hecho pedazos por el mundo:

“En mi *Misión de la Universidad* –dice Ortega en 1949– postulo la urgente necesidad de crear la ciencia de las síntesis, quiero decir, un tipo de labor intelectual científica que se especializa en crear cuerpos sintéticos de doctrina en todas las disciplinas para hacer posible la educación en una síntesis total de la vida humana”⁵³.

5. A modo de breve conclusión. La pedagogía y el nuevo proyecto humanista/raciovitalista de Ortega desde el *Instituto de Humanidades* (1948)

Como indicamos al comienzo de este trabajo, con su elaboración no hemos pretendido otra cosa que mostrar cuáles son las principales ideas pedagógicas en los diferentes periodos en que hemos dividido el pensamiento del eminente filósofo español, haciendo especial hincapié en las interferencias de su pensamiento filosófico en el ámbito pedagógico.

Creemos haber demostrado la hipótesis de trabajo al inicio planteada: que las ideas filosóficas de Ortega, en cada uno de los periodos de su producción, impulsan su idea de la pedagogía en cada uno de esos periodos, o lo que es lo mismo, que los giros filosóficos que se producen en su pensamiento, desde el idealismo platónico neokantiano de mocedad al raciovitalismo o metafísica de la vida humana de madurez intelectual, pasando por la fenomenología, interfieren en su teoría de la educación o pedagogía.

No hemos pretendido realizar un estudio exhaustivo de todos los aspectos de la pedagogía en la obra de Ortega, sino simplemente poner de relieve la importancia de este tema en el conjunto de su pensamiento global, ofreciendo una mirada hermenéutica original sobre su filosofía en la medida en que hemos tratado de mostrar cómo desde ésta Ortega forja su pedagogía. La pedagogía, afirma Orbain J. de Winter, intérprete del pensamiento de Ortega, “es fundamentalmente filosofía aplicada”⁵⁴.

A tenor de lo dicho, nos podemos preguntar lo siguiente: ¿Cabe hablar de una teoría educativa o pedagógica en Ortega, o siquiera su esbozo, más allá de las ideas dispersas o distintas según las diversas fuentes de inspiración filosófica del autor?

En el pensamiento filosófico orteguiano, como hemos visto, no es difícil encontrar breves, pero incisivos, apuntes pedagógicos. Esto se debe a que Ortega, aun cuando no pretendió, seguramente, hacer una Pedagogía, a veces la hizo, si tenemos en cuenta la gran cantidad de reflexiones que sobre esta disciplina vierte el filósofo español en el conjunto de su producción.

El análisis de la educación atraviesa buena parte de su pensamiento, desde *La pedagogía social como programa político* (1910), hasta los *Apuntes sobre una educación para el futuro* (1953). Su propuesta político/pedagógica de 1910, expuesta en *La pedagogía social como programa político*, desarrolla las ideas que Ortega ha venido desarrollando desde 1906, fecha de que data el escrito *La Universidad española y la universidad alemana*. Sin embargo, va a ser en su citado trabajo de 1910, donde Ortega, desde el horizonte filosófico neokantiano

53 *Apuntes para una escuela de Humanidades en Estados Unidos*, O.C. X: 45-46.

54 De Winter, Orbain J. (1992), *Ortega y Gasset y el fin de la pedagogía*, en C. Morón Arroyo, (ed.), *Ortega y Gasset. Un humanista para nuestro tiempo*, Pennsylvania: Aldeeu Erie.

—que vincula lo ético y lo objetivo, la vida moral y el conocimiento científico— comience a reflexionar ampliamente sobre el valor del principio pedagógico en la vida del individuo como miembro de una comunidad, a la que Ortega lo supedita en su mocedad.

Dejaríamos incompleto este trabajo sino mencionáramos, al menos brevemente, una de las más importantes empresas educativas de Ortega, en la cual le ayudó su fiel discípulo Julián Marías: la fundación en 1948⁵⁵ del *Instituto de Humanidades* que ofertó una serie de ciclos de lecciones y seminarios que podemos entender tanto como un “reto al régimen franquista”⁵⁶ dentro de una nación marcada por el achabacamiento, la desolación y el páramo intelectual, como también el resultado lógicamente consecuente del valor que Ortega concedía a la vertiente educativa en el progreso de un país.

El *Instituto* tenía la finalidad de fomentar la búsqueda de soluciones a la crisis de la ciencia que el filósofo madrileño había señalado con precisión en sus escritos de madurez, así como a través de sus cursos y seminarios se perseguía contrarrestar la excesiva especialización del saber poniendo fin a la falta de valor vital en la transmisión y producción de la cultura. Por lo tanto, el esfuerzo de renovación de esta institución brotaba de la necesidad de atribuir una nueva función social y sentido a la pedagogía científica: “El *Instituto* se propone realizar una forma nueva de convivencia intelectual, más acorde con nuestro tiempo que las usadas, en que la ciencia se convierta en cosa viva, directa y que no atañe sólo a sus profesionales, sino que afecte e interesa a cada uno de nosotros”⁵⁷.

El prospecto del *Instituto* es sin duda alguna un claro testimonio de la atención de Ortega a muchos aspectos relacionados con el problema educativo: 1) la manera en que la cultura se produce y transmite; 2) el valor intrínseco de la ciencia — en particular en relación con los métodos de la ideación científica y con la metodología didáctica; 3) la función pública del saber.

Es fundamental el papel que Ortega atribuía a la colaboración entre los científicos con el fin de ofrecer visiones de la realidad que fueran lo más sintéticas y completas posibles. Ortega trató de mostrar los peligros inherentes a la excesiva especialización, y buscando favorecer la renovación del conocimiento, la solución por él propuesta no fue otra que la de hacer colaborar los distintos ámbitos del saber fomentando una amplia coparticipación en la creación de la ciencia.

Desde el punto de vista de la metodología didáctica, a esta discusión en común se debería sumar el acercamiento del público a la experiencia intelectual entendida como comprensión del “drama mismo del pensar”⁵⁸, pero no de un pensar cualquiera, sino de aquél que más atraía a Ortega: un pensamiento raciovitalista, integrador y humanista, al estar abierto a los diferentes ámbitos o dimensiones del conocimiento como instrumento al servicio de la vida.

Resumiendo, el común denominador de todas las reflexiones pedagógicas de Ortega en sus últimos años de actividad no fue otro que el valor que aquél confirió a los estudios humanísticos, no solamente para formar tipos humanos integrales con un conocimiento más sintético y global de la realidad y de los problemas a que ésta nos puede abocar, sino tam-

55 Fue concretamente el 13 de diciembre de 1948 cuando Ortega inauguró los cursos del Instituto de Humanidades.

56 Abellán, J. L. (2000), *Ortega y los orígenes de la transición democrática*, Madrid: Espasa Calpe.

57 Véase *Folleto Instituto de Humanidades*, en *Archivo de la Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón*, Madrid, PB-368/7-1. Véase también el trabajo de Scotton, P. (2016), *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*, Roma: Aracne.

58 *Instituto de Humanidades*, OC, VI: 542.

bién para contrarrestar la “barbarie del especialismo” o el que también denominó el filósofo español, “terrorismo de los laboratorios”, como dos de los grandes males que se ciernen sobre la civilización occidental desde tiempo atrás.

Referencias bibliográficas

- ABELLÁN, José Luis (2005): *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid.
- CASSIRER, Ernst, COHEN, Hermann y NATORP, Paul (1998): *L'École de Marburg*, préface par Massimo Ferrari, Les Éditions du Cerf., París.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona.
- DE WINTER, Orbain J. (1992): «Ortega y Gasset y el fin de la pedagogía», en C. Morón Arroyo, (ed.): *Ortega y Gasset. Un humanista para nuestro tiempo*, Pennsylvania: Aldeeu Erie, pp. 69-84.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo (1979): *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid.
- FERRATER MORA, José (1973): *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona.
- FOX, Inman (1988): «Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)», en A. David Kossoff, J. Amor y Vázquez (eds.): *Homenaje a Juan López Morillas*, Madrid: Castalia, pp. 221-235.
- GADAMER, Hans-Georg (1985): *Ortega y Dilthey*, *Revista de Occidente*, n°s 48-49, pp. 77-88.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid.
- NATORP, Paul (1975): *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo y Curso de Pedagogía social*, Editorial Porrúa, México.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, José (1990): *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Ediciones el Arquero, Madrid.
- PLATÓN (1914): *Platonis Euthyphro; Apologia Socratis; Crito; Phaedo / post Carolum Fridericum Hermannum; recognovit Martinus Wohlrab*. Ed. Stereotypa, Lipsiae: B. G. Teubneri, Steingaden.
- PLATÓN (1920-<1985>): *Oeuvres complètes; texte établi et traduit par Maurice Croiset*. “Les Belles Lettres”, París.
- PLATÓN (1931): *Platón el divino: diálogos platónicos / traducción directa por Emeterio Mazorriaga*. Librería y Casa Editorial Hernando, Madrid.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1987): *Reflexiones sobre Ortega y la política. Revista de Occidente*, n°72, pp. 5-29.
- SCOTTON, Paolo (2016): *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*, Aracne, Roma.
- VORLÄNDER, Karl (1987): *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de J. L. Villacañas, Natán, Valencia.