

LAS TRES GENERACIONES DE LA ESCUELA DE MADRID. HISTORIA Y RECUPERACIÓN DE SU LEGADO FILOSÓFICO

PARENTE, Lucia (coord.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, 290 pp.

RICARDO GIBU
ORCID: 0000-0003-4241-0879

El libro que ahora presentamos¹ es fruto del esfuerzo de un grupo de investigadores que, “con auténtico amor intelectual y amistad fraterna”, al decir de R. L. Kauffmann en el prólogo del libro, ha querido restituir desde hace ya algunos años el legado filosófico de la así llamada “Escuela de Madrid” y ofrecerlo a las nuevas generaciones, dentro y fuera de España. Este grupo de investigadores, conformado por la mayoría de profesores que participan en este volumen, ha mantenido en los últimos años una intensa actividad académica y editorial como parte del proyecto “La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos”, dirigido por Jesús M. Díaz Álvarez.

En la introducción del libro, Lucia Parente, su editora, señala que el objetivo de este trabajo ha sido el de reflexionar “en torno a algunos pensadores españoles del siglo pasado que han reconocido el gran valor filosófico de las obras más significativas de Ortega y

Gasset” (p. 47). La razón por la que una reflexión de esta naturaleza puede articularse en un libro titulado “Escuela de Madrid” reside en el hecho de que dichos pensadores formaron parte de la comunidad filosófica creada alrededor de la figura de Ortega y Gasset, durante su permanencia como catedrático de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid entre 1910 y 1936. Es en esta sede que se va configurando lo que inicialmente se conoció como la “Escuela de Ortega”, y desde la década del 50 como la “Escuela de Madrid”, cuya obra se dejó evidenciar a través de libros y revistas especializadas de la época hasta su traumática fractura ocasionada por la Guerra Civil española, tras la cual la mayor parte de sus miembros tuvieron que exiliarse. El libro busca ofrecer un panorama de dicha Escuela a través de ocho ensayos que pueden dividirse en dos categorías: la que se ocupa de su surgimiento y evolución desde un punto de vista histórico, y aquella orientada al estudio de aspectos puntuales de la obra de algunos de sus representantes (José Gaos, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar y Julián Marías).

Gerardo Bolado y José Lasaga Medina son los autores de los dos primeros ensayos titulados “La Escuela de Ortega y la filosofía contemporánea” y “La Escuela de Madrid: una interpretación”, respectivamente. Ambos realizan un estudio detallado de la singularidad de la Escuela desde perspectivas distin-

¹ El libro ha sido publicado íntegramente en italiano. Para mayor comodidad de los lectores traduciré al español los títulos de los artículos y las citas textuales que utilizo para esta reseña, a excepción de las fuentes primarias.

Cómo citar este artículo:

Gibu, R. (2017). Las tres generaciones de la Escuela de Madrid. Historia y recuperación de su legado filosófico. Reseña de “La Scuola di Madrid”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 217-224. <https://doi.org/10.63487/reo.287>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 35. 2017
noviembre-abril

tas pero complementarias. Mientras que Bolado nos brinda un recorrido histórico de la Escuela a partir de su surgimiento en los años 20, su esplendor durante la Segunda República y su fin tras la Guerra Civil, Lasaga Medina profundiza en las razones que permiten considerarla “una escuela filosófica en sentido estricto” (p. 111). Bolado distingue dos escuelas de Ortega en el arco de tres generaciones. Considera miembros de la primera escuela a Manuel García Morente, titular de la cátedra de Ética en la Universidad de Madrid, y a la segunda generación de discípulos: Xavier Zubiri, José Gaos, Luis Recaséns Siches y María Zambrano, los cuales tras graduarse en la década del 20 se incorporaron a la planta docente de la Facultad de Filosofía. La segunda escuela la integran los discípulos de Ortega pertenecientes a la tercera generación de discípulos, aquellos que se formaron bajo el nuevo plan de estudios de Filosofía aplicado durante el decanato de García Morente (1932-1936). Ellos son: Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar y Manuel Granell. A este grupo une el autor el nombre de Paulino Garagorri, alumno también de la Facultad de Filosofía pero un poco más joven que los anteriores. En la concisa pero muy nítida exposición que hace Bolado de la relación de cada miembro de la Escuela de Madrid con Ortega, antes y después de la Guerra Civil, logra describir el profundo influjo del maestro en las obras de sus discípulos y en la inequívoca conciencia de éstos de haber pertenecido a su escuela.

Para José Lasaga esta conciencia de pertenencia es también uno de los principales argumentos para defender la existencia de la Escuela de Madrid. La diferencia con Bolado es que para él tal conciencia no se reduce únicamente a su vínculo con el magisterio de Ortega ni a la comunidad filosófica que se generó a través de éste. Los miembros de la Escuela de Madrid se reconocen discípulos “de todo el grupo de profesores que impartían clases según un método, una forma de comprender la investigación filosófica y un estilo de trabajo compartidos” (p. 112), aun cuando Ortega ocupa un lugar privilegiado en su formación y en su memoria. A esta conciencia de pertenencia hay que añadir la presencia “de un cuerpo de doctrinas y de un programa que responde a la intención de ser transmitido” (p. 120). Para sustentar esta afirmación cita el autor un texto de Manuel Granell de 1953 en el que aparece por vez primera la mención a la “Escuela de Madrid”: “En vez de Brentano, Husserl o Hartmann, se hablaba de Scheler, de Heidegger y de Ortega, mientras se redescubría a Bergson y nos tropezábamos estupefactos con Dilthey (...) Todo se aparecía *sub specie instantis*. En lugar del método fenomenológico, se afirmaba el método de la razón vital” (p. 121).

Agustín Serrano de Haro nos presenta en su artículo “Autobiografía e investigación filosófica. El caso de José Gaos” las líneas fundamentales de lo que el “discípulo predilecto de Ortega” (p. 125) entendía por filosofía. Según Serrano, Gaos es el único pensador es-

pañol en haber identificado el quehacer filosófico con una confesión personal intransferible a otros. En tanto confesión, no existe en el plano filosófico posibilidad de poner objeciones que aspiren a su superación conceptual, puesto que ella es expresión de una objeción originaria identificada con el hecho mismo de existir. “Cada uno de nosotros, en su intimidad, está compuesto de una sustancia diferente de las demás, y tal singularidad (...) remite, en el ámbito filosófico, a un nominalismo insuperable” (p. 125). Ahora bien, esta identificación de la filosofía con la confesión personal plantea la cuestión previa del momento y el lugar precisos en que un individuo descubre la filosofía y hace suya sus posibilidades. Gaos, haciendo una lectura de su propio itinerario intelectual plantea una dinámica vital de cuatro momentos: vocación, profesión, decepción y obcecación. Si Ortega consideraba que no podía haber filosofía sin vocación, su discípulo asturiano afirmará que el impulso vocacional filosófico termina siempre en una decepción y que a ésta le sigue “el extraño estadio”, al decir de Serrano, de la obcecación o perseverancia en una aspiración que se mostró fallida. Esta consideración se puede hacer comprensible en un filósofo que estudió y asumió como válida (para después abandonarla) la obra de Kant, de Husserl y de Heidegger en el arco de treinta y dos años, para finalmente escribir sus *Confesiones profesionales* en 1953 en donde defiende un escepticismo radical que solo asume como verdad la condi-

ción frágil y circunstancial de la propia existencia, la vida “tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora” (p. 133). Termina Serrano preguntando por qué una filosofía comprendida como confesión tendría que remitirnos necesariamente a una decepción, y por qué más bien no podría ser el testimonio de una experiencia de realización o satisfacción (p. 134). Podría ser más bien que la obcecación de la que habla Gaos se interprete como el momento que el filósofo se concede en la esperanza “de aquella realización que se anunciaba en el origen de la vocación” (p. 135).

Jesús M. Díaz Álvarez en su colaboración titulada “La filosofía de la serenidad melancólica contra la soberbia filosófica. Sobre José Gaos y el debilitamiento del pensamiento”, analiza la obra madura de Gaos valorando su vigencia en el ámbito de la filosofía contemporánea. Inicia exponiendo la posición crítica de dos destacados alumnos de Gaos en México, Alejandro Rossi y Luis Villoro, los cuales consideran que la posición escéptica de su maestro condena a la filosofía a un quehacer irrelevante e inútil dada su incapacidad de establecer un diálogo auténtico que apunte a alcanzar una verdad. El objetivo del artículo será exponer precisamente la “absoluta actualidad” de la filosofía de Gaos en virtud de su afinidad y cercanía con las tesis del pensamiento débil representado por Richard Rorty y Gianni Vattimo. Esta afinidad reposa en buena medida en el rechazo a toda forma de metafísica que

pretende erigirse como único principio explicativo de lo real, atendiendo a la caducidad y falibilidad de todos los sistemas filosóficos, y a la pluralidad de discursos científicos contradictorios entre sí. La razón que Gaos encuentra en estas atribuciones desmesuradas de la metafísica reside en la soberbia. “Contra la voluntad de poder [de la soberbia metafísica], afirma Gaos en el *Discurso de Filosofía*, cabe sentir en la luminosidad de la evidencia el valor de la plural riqueza del universo”. En una línea de reflexión muy cercana, Rorty y Vattimo hablaban de la necesidad de “producir una humildad deseable (...) como un antídoto a las características soberbias de los que reclaman obediencia a imperativos incondicionales, a-históricos, transculturales y categóricos”.

Lucia M. G. Parente nos ofrece en su artículo “El exilio en la tierra de Babel. María Zambrano en el contexto de la filosofía española contemporánea” una presentación del pensamiento de la filósofa malagueña desde la categoría filosófica del exilio. Exilio como soledad obligada debido al rechazo de someterse al poder de turno, como afirmación de un espacio de libertad pagado con dolor y sangre donde se hace posible pensar, más aún, donde “el pensamiento se hace sangre” permitiéndonos vivir y respirar. Ese espacio inaugurado en el exilio es, paradójicamente, “la España real de carne y hueso”, al decir de Zambrano, descubierta a partir de un nuevo nacimiento. No solo un lugar, sino también un tiempo originario en el que uno se ve destinado a vivir, o más bien, a no dejar-

se morir, “a encontrar en sí su auténtica fuerza vital derivada de su misma unicidad e irrepetibilidad de vida en el mundo” (p. 169). En esta lucha por resistir al sentimiento de abandono que experimenta el exiliado en tierra desconocida, aparece la verdadera estatura de la persona humana: “persona –afirma Zambrano– es lo que subsiste y sobrevive a cualquier catástrofe, a la destrucción de su esperanza, a la destrucción de su amor (...) Ser persona es ser capaz de renacer tantas veces como sea necesario resucitar” (p. 171). Si Babel representó en la historia humana el momento de la pérdida y fragmentación de sentido o la tentación de resignarse a un permanente sinsentido, también puede significar el momento de un deseo, más aún, de un grito por recuperar la sensatez y la posibilidad de un diálogo razonado. Para Parente, el exilio constituye la experiencia de Babel desde donde surge la “necesidad por comprender las condiciones del exilio mismo” (p. 173). La autora italiana busca explicitar la naturaleza de esta comprensión desde el ejercicio de la “razón poética” que Zambrano fusionando a través de su pluma creadora pensamiento y vida, reflexión y entrañas, sea como prosa, metáfora o poesía, puesto que, al decir de la filósofa malagueña, “las grandes verdades no se suelen decir hablando (...) es el silencio de las vidas”.

En el artículo “¿Es posible individuar un nomos para el pensamiento? María Zambrano y el mito de Antígona”, Jorge Brioso, en una posición crítica respecto a aquellos que consideran

el carácter asistemático y cuasi místico de la obra de Zambrano que haría imposible cualquier análisis de la misma, se propone justificar una aproximación teórica a dicha obra capaz de ofrecer el marco categorial del que la filósofa malagueña se sirve para “afrontar la vida como problema” (p. 182). Considera conveniente, sin embargo, no pensar la originalidad de la obra de Zambrano desde un mero distanciamiento de ésta respecto de Ortega o un “traspaso” de las categorías historicistas de su maestro a las de la razón poética. Muchos desarrollos filosóficos zambranianos, según Brioso, constituyen “elementos que revelan más afinidades con otras tradiciones filosóficas y pensadores que con el propio Ortega y Gasset” (p. 182). El intento del autor de explicitar la singularidad y originalidad de la obra de Zambrano se realiza a partir de la noción de “vida filosófica”. Hablar de “vida filosófica” significa descubrir en el filósofo el inicio de un nuevo orden o normatividad que se configura a partir de la pregunta “cómo se debe vivir”. Las confesiones y las guías espirituales significaron, en el pasado, géneros literarios mediante los cuales algunos pensadores intentaron responder a esta cuestión, no a través de conceptos ni teorías, sino a través de la narración de sus propias vidas en la que intervienen también afectos y pasiones. Zambrano ensaya un nuevo modo de narración a través del género de los delirios. Un delirio, en tanto expresión de una esperanza frustrada, remite a la posibilidad no realizada (e imposible de realizar)

de una vida o a la contraposición de un destino. Su principio creativo no reside en la contemplación aristotélica, sino en el “aprender padeciendo” (*páthei matheōs*) de Esquilo, que, en términos de la filósofa española, podría entenderse como un aprender en el dolor del exilio. Un padecimiento que no nos hace pasar “de lo posible a lo real, sino de lo imposible a lo verdadero”, tal como se muestra en las tres narraciones que Zambrano realiza del final de la vida de Antígona, versiones inéditas e impensadas por el propio Sófocles. Brioso se centra principalmente en el delirio ofrecido en la obra *La tumba de Antígona* en donde se muestra el dolor que padece la heroína griega al vivir junto a su padre Edipo en el exilio. Es fuera de la ciudad y de la patria donde se aprende a poseer una tierra y a sentirse enterrado, donde se acepta poder ser enterrado mas no sepultado. De esta experiencia de haber sido arrancada de las propias raíces se despierta una nueva conciencia, una nueva forma de mirar la realidad humana que Zambrano llama “piedad”: aquella disposición para “tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros”.

Los dos artículos de José Emilio Esteban y de Juan Padilla con que se cierra el libro abordan las obras de dos miembros de la Escuela de Madrid pertenecientes a la tercera y última generación, la de Antonio Rodríguez Huéscar y la de Julián Marías. En su texto “El alumno olvidado de Ortega: la filosofía de Antonio Rodríguez”, Esteban se propone exponer “quién es Rodríguez

Huéscar como filósofo y en qué consiste el núcleo de su pensamiento” (p. 206). Como filósofo Rodríguez Huéscar se define como discípulo de Ortega y miembro, según sus propias palabras, “de la primera escuela propiamente española de filosofía, la que después habría de llamarse la Escuela de Madrid”. Tras la muerte de Ortega en 1955 e impedido en la España franquista de enseñar a nivel universitario a causa de sus opciones políticas, acepta la propuesta del rector de la Universidad de Puerto Rico de hacerse cargo de una cátedra en la Facultad de Filosofía de dicha Universidad, rol que desempeñará hasta su retorno definitivo a España en 1971. Durante esos años se propone asumir las tareas derivadas del hecho de ser discípulo de Ortega: “salvar” al maestro. Ello a través de dos objetivos: defender y exponer sistemáticamente la filosofía de Ortega en medio de un contexto filosófico hostil a su pensamiento, y desarrollar ulteriormente, a partir de principios orteguianos, una metafísica de la vida humana. No obstante la importancia que tiene exponer e interpretar la obra del maestro, es el segundo objetivo el que ocupará un lugar central en las investigaciones de Rodríguez Huéscar. Dichas investigaciones se inician en San Juan en 1956 y se extienden hasta su muerte en Madrid en 1990, publicándose póstumamente en 1996 bajo el título *Éthos y logos*, en una cuidadosa edición a cargo de José Lasaga Medina. La idea sobre la que se lleva a cabo esta obra inacabada de Rodríguez Huéscar puede formularse así:

ser significa lo mismo que vivir “en virtud —dice Esteban— de una intuición originaria en la que la vida parece o, mejor dicho, «transluce» como realidad radical y, en consecuencia, como fundamento de todo lo existente” (p. 228). Si ello es así, la tarea de la filosofía se presenta a los ojos de Huéscar como la elaboración de una analítica de la vida humana —en una línea cercana a la de Heidegger en *Ser y Tiempo*— configurada en una estructura categorial que explicita tal vivir, más allá de las categorías tradicionales aplicadas a los entes. El punto de partida de este análisis es la circunstancia en la que me encuentro, más precisamente, el mundo que no está frente a mí como algo, sino como “instancias” que me alcanzan, me solicitan o me imponen hacer algo o concebir una determinada idea sobre ellas. Esta posibilidad de ser solicitado o forzado por el mundo remite a una sensibilidad que permite al hombre acoger una llamada y responder a ella, a ignorarla o a rechazarla, es decir, a una vocación cuyo origen no procede de Dios ni del sujeto, “sino de la vida misma, de mi vida, que abraza mediante un lazo indisoluble mi yo y las cosas, aquello que nos sucede y que realizamos” (p. 236). Asumiendo la “vocación” como categoría primordial dentro de esta analítica Rodríguez Huéscar profundiza en las consecuencias metafísicas obradas en la comprensión del espacio y del tiempo (el “aquí” y el “ahora” de mi vida).

Juan Padilla en su artículo “Julián Marías, Filósofo” se propone responder

a las siguientes preguntas: “¿Por qué y para qué escribe Marías? ¿En qué consiste su trabajo filosófico?” (p. 242). En una línea argumentativa que pasa del recuento histórico a la exposición sistemática, va afrontando estas cuestiones destacando, en primer lugar, aspectos biográficos de Marías que permiten ganar una mirada precisa de su personalidad, para posteriormente, profundizar en aspectos centrales de su pensamiento. Si 1932 fue un año decisivo en la vida de Marías cuando escucha por vez primera a Ortega en la Universidad de Madrid y decide dedicar su vida a la filosofía (“eso es la filosofía, la estoy viendo hacerse”, recordará en sus *Memorias*), la Guerra Civil marcó el fin de su vida universitaria. Su militancia en el bando republicano le impidió, tras la guerra, aspirar a algún puesto docente en la Universidad, quedándole únicamente como vía para su desarrollo filosófico escribir y dar cursos privados. Para dimensionar su lugar en la Escuela de Madrid, Padilla trae a colación las palabras de Antonio Rodríguez Huéscar que lo describen como el más importante filósofo de su generación, y las de José Gaos reconociendo que después de él, Marías se convirtió en el discípulo predilecto de Ortega (p. 252). En el intento de profundizar en el pensamiento del filósofo vallisoletano, el autor va explicitando varias “tareas” que se destacan a lo largo de su itinerario intelectual: 1) La tarea de “completar” la obra de Ortega dado que él, dirá Marías en sus *Memorias*, “era esencialmente incompleto (...). Entenderlo era

completarlo”. 2) La tarea de reivindicar la obra de sus maestros (Unamuno, Ortega y Zubiri) dentro de la historia de la filosofía contemporánea española, consciente del peligro que suponía que las nuevas generaciones la desconocieran a causa de la marginación a la que el régimen franquista la había orillado. 3) Poner en práctica el método orteguiano que comprende la filosofía como “visión responsable”. El filósofo debe llevar a cabo un doble esfuerzo intelectual que implica partir de la vida concreta, de ese ámbito que se alcanza únicamente a través de la experiencia para, desde allí, remitirse a la estructura analítica de la vida, a esa “certeza radical respecto a la realidad radical”. El primer momento de este esfuerzo se puede apreciar en muchos escritos breves de los años 50 que buscan comprender fenómenos puntuales desde la mirada filosófica. El segundo momento, aparece en las dos obras teóricas más importantes de Marías, *La estructura social* de 1955 y *Antropología Metafísica* de 1970. Es con esta última obra que, según Padilla, se da una inflexión en el pensamiento de Marías, cobrando mayor importancia la noción de persona y haciéndose más presente la idea de Dios.

Con esta publicación, como señala Javier San Martín en el epílogo del libro, se cierra una primera etapa que cristaliza provisionalmente el deseo de “recuperar el tiempo perdido en la historia de nuestra filosofía”, de “apropiarnos de la inmensa herencia histórica que los aportes de esta Escuela suponen” y de poner las bases para un estu-

dio riguroso de la obra de quienes la integraron (p. 260). Lucía M. G. Parente, editora del libro, responde afirmativamente a este deseo de San Martín señalando que está entre los objetivos del proyecto publicar próximamente un libro en torno a la obra de otros miembros de la Escuela de Madrid no abordados en la presente edición (p. 46).

Saludamos esta iniciativa, pero también esperamos que en un plazo breve se publique “La Escuela de Madrid” en idioma español, cuya calidad en todas sus colaboraciones le aseguran convertirse, sin duda alguna, en una referencia bibliográfica ineludible en las investigaciones futuras sobre el tema.