

***El método de la vida humana: A propósito del
I Congreso Internacional sobre la Escuela de Madrid****
*The Method of Human Life: On the
1st Congreso Internacional sobre la Escuela de Madrid*

Íñigo García-Moncó
Centro de Estudios Orteguianos – Fundación Ortega-Marañón
Universidad Carlos III de Madrid

Si por escuela filosófica se entiende una institución doctrinal, con sede y estructura establecidas, capacitada para organizar, revisar y restringir la difusión de su pensamiento, la Escuela de Madrid, como tal escuela, nunca ha existido. La propia denominación ha sido objeto de una permanente polémica y ha provocado una discusión paralela en torno al concepto de lo escolar en filosofía. Esta categoría responde a una voluntad posterior, historiográfica, que busca estudiar como conjunto una sucesión de autores y de magisterios que participaron de un mismo ámbito intelectual. Aquello que marcaría de forma decisiva dicho movimiento no habría sido la mera institucionalidad, sino un legado común, y un diálogo constante entre sus obras que hace de nuevo necesaria la idea de grupo, a la vez complejo pero determinado; la idea de una Escuela de Madrid.

Atendiendo a esta necesidad, la Universidad Nacional de Educación a Distancia ha acogido el 26, 27 y 28 de noviembre de 2025 el primer encuentro internacional dedicado a estos autores y a su pensamiento, específicamente en tanto que constituyentes de una escuela. Bajo el título *Pensar la vida humana desde la Escuela de Madrid*, el congreso se enmarca en las actividades llevadas a cabo por la Cátedra Internacional José Ortega y Gasset de la misma universidad, dirigida y coordinada por los profesores Tomás Domingo Moratalla y Noé Expósito, sumándose a otras iniciativas análogas como los seminarios de investigación organizados en la Fundación Sicómoro y los volúmenes de la colección *Escuela de Madrid* que continúan editándose.

A pesar de lo inédito del encuentro, la investigación sobre este grupo tiene un amplio recorrido. En este han destacado proyectos universitarios como el dirigido por Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), con el título *La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos (2010-2013)*

* Este trabajo se enmarca en el proyecto ORTEGA-CM: “Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset”, PHS-2024/PH-HUM-57, financiado por la Comunidad de Madrid.

seguido de un abundante número de artículos, ediciones, monográficos, apoyado por el trabajo de las fundaciones y asociaciones que actualmente se destinan a la preservación del legado de estos filósofos.

Entre las últimas iniciativas se encuentra el *Proyecto interdisciplinar de innovación tecnológica aplicada a la investigación, difusión y transferencia del legado de José Ortega y Gasset* llevado a cabo desde el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega-Marañón en colaboración con distintas universidades, y gracias a la ayuda de la Comunidad de Madrid. En su ponencia “Un Ortega para el siglo XXI”, Ignacio Blanco, catedrático de la Universidad CEU San Pablo y director del Centro, desarrolló en detalle el proceso de migración digital de la *Revista de Estudios Orteguianos*, así como la creación de *Ortega Global*, una plataforma digital de libre acceso a contenidos sobre el filósofo, dotada de un buscador de citas y de herramientas pioneras en el campo de la divulgación como un atlas orteguiano colaborativo y un chat basado en una inteligencia artificial entrenada para responder de forma precisa a las consultas de los investigadores. Bajo esta vocación de ciencia abierta, “a la que nos llama Europa”, se busca fortalecer una comunidad internacional, interdisciplinar e intergeneracional, creando espacios que sean punto de encuentro para todos.

En conjunto, la filosofía de los distintos miembros de la Escuela de Madrid vive un proceso de revisión y un creciente interés por parte de la academia y del público general. Es el reflejo de un afán de estabilizar los contenidos por la vía del estudio y la divulgación: los proyectos mencionados no aspiran a fijar un hipotético canon doctrinal, sino que fomentan los ámbitos de libre investigación y de puesta en común de trabajos, como este congreso. Con ese gesto compensarían un cierto olvido, un desdén histórico que se ha tenido hacia esta materia que hoy se nos presenta como una pieza fundamental para la comprensión del desarrollo filosófico, español y europeo, tanto como latinoamericano.

En representación del decanato de la Facultad de Filosofía de la UNED, Sergio Martínez Luna abrió el congreso reconociendo el valor de esta iniciativa, que reúne varias figuras destacadas entre los estudios de filosofía contemporánea. Por primera vez y de forma deliberada, las distintas *escuelas* dentro de la Escuela son convocadas para comentar el estado actual de la cuestión y los diferentes acercamientos que se pueden ofrecer con la perspectiva de nuestro tiempo. Para Martínez Luna, este tipo de propuestas interdisciplinares, abiertas, corresponden a una invitación por parte del propio Ortega: “Hoy, en tiempos de transformaciones aceleradas, de incertidumbres de todo tipo, esa llamada orteguiana a la lucidez nos interpela”, y que “nos recuerda que comprender la vida humana requiere comprender el mundo en el que esa vida se despliega”.

El magisterio orteguiano

Esta comunidad filosófica heterogénea y disgregada, en apariencia inexistente, “en las ondas” —como dirá Javier San Martín (profesor emérito de la UNED)— “más virtual que física”, presenta un elemento central, que nos permite trazar un mapa de influencias y de relaciones: la figura y la obra de José Ortega y Gasset. Sin embargo, este primer consenso ya habría generado derivadas en su interpretación. Una de ellas considera equivalentes la

“Escuela de Madrid” con una “Escuela de Ortega”. Para dicha lectura, ya popular en los años 30 del pasado siglo, se reduciría a un entorno cerrado, conformado por los alumnos de Ortega que siguen estrictamente su doctrina. Como recuerda Víctor Méndez Baiges (Universidad de Barcelona), esta tesis sería la defendida por Eduardo Nicol, entre otros pensadores. Refiere, en última instancia, a la idea de un magisterio filosófico fuerte por parte de Ortega, el escolarca madrileño.

En contraposición, desde los estudios orteguianos la expresión “Escuela de Ortega” se ha utilizado en un sentido más preciso: las investigaciones, las influencias, y los comentarios entorno a la filosofía de Ortega². Esta selección de obras y autores no coincidiría necesariamente con varios elementos que se suelen recoger bajo la acepción “Escuela de Madrid”, como es la propia filosofía de sus miembros, independiente de la del maestro. Orteguismo *tout court*, influencia filosófica de Ortega y estudios sobre Ortega son, pues, conjuntos parcialmente convergentes, pero enteramente distinguibles. De los tres ámbitos, el orteguismo como supuesta interpretación ortodoxa —por medio de la llamada por Pedro Cerezo “hermenéutica venerativa”— sería el más difícil de definir, tanto por la naturaleza de su propia filosofía como por la carencia de una institucionalidad que, desde su origen, haya sido capaz de determinar un canon, rechazando una interpretación respecto de otra. No se encuentra en la vida de Ortega una intención parecida. Sin medios que determinen qué es correctamente *orteguista*, la lectura de estos contenidos permanece abierta, tal como lo estuvo en la vida del autor de *El Espectador*.

A través de las distintas comunicaciones del congreso se da entender que la institucionalidad de la escuela fue en sí misma abierta. Las empresas de Ortega recorren distintos campos: plataformas informativas como el periódico, conferencias públicas; encuentros filosóficos en cursos, seminarios, tertulias, viajes; propuestas editoriales y de traducción, así como su participación en iniciativas propiamente académicas como la revitalización de la Universidad Central, la creación de la Universidad de Verano de Santander o su proyecto de Instituto de Humanidades de 1948. Todos ellos habrían partido de una misma vocación de proyección intelectual, la vocación civil de transformación social y espiritual del panorama español que caracterizó al filósofo. Aún temporales y reducidas, estas “instituciones” no se habrían limitado a una corte literaria formada por allegados o a una camarilla de filósofos ajena al contexto general.

Noé Expósito (UNED) señala que la expresión “Escuela de Madrid”, en muchas ocasiones atribuida a Julián Marías, habría sido utilizada previamente por Manuel Granell, discípulo exiliado en Venezuela, en un escrito de 1953 con ese mismo título. En cualquiera de estos casos, alude a un legado filosófico comprendido en este sentido amplio. El magisterio orteguiano abierto sería la principal caracterización, mayoritaria entre los ponentes del congreso. La misma amplitud constituye uno de los rasgos de este movimiento, signo de su carisma. Una presencia de ciertos autores y temas recurrentes; un estilo, una búsqueda de la claridad, y un inequívoco carácter de discipulado que nos permite distinguir entre ellos maestros y alumnos:

² Véase la sección homónima de la *Revista de Estudios Orteguianos*.

este es el conjunto de elementos que los singulariza y los va a distinguir de otras escuelas filosóficas.

Teoría de las generaciones

En su ponencia Antonio Piñas (Universidad San Pablo CEU) menciona las dificultades a la hora de determinar de forma definitiva los miembros que conformarían la Escuela. Recupera una cita de Juan Padilla: “Ortega creó escuela porque tuvo discípulos que a la vez han tenido discípulos. El mapa del discípulo orteguiano es amplísimo y variado, sus límites son difusos”. Frente a esta continuidad, tanto difundida como difuminada, los especialistas y los propios miembros de este movimiento han respondido con una clasificación por grupos, elaborando teorías sobre una sucesión de generaciones. Por ellas se ordenarían tanto sus componentes como las influencias y relaciones establecidas entre ellos. Con la recuperación de sus obras o la ampliación de las investigaciones, se han considerado nuevos nombres, ensanchando el marco en extensión y en número. El consenso patente en el congreso sería la tesis de tres generaciones decisivas.

Una de las variables que permiten dibujar este esquema de sucesión puede ser la estrictamente académica. Víctor Méndez Baiges argumenta cómo es posible entender por Escuela de Madrid el grupo de alumnos y profesores que desarrollaron su actividad en la Universidad Central, entre el año 1910, fecha en que Ortega hereda la Cátedra de Metafísica de Nicolás Salmerón, y 1939. Para Méndez Baiges esta es la época en la que el espíritu humboltiano de institución educativa europea renueva el lugar de la Filosofía en los estudios superiores. La analogía académica recae asimismo sobre la otra gran urbe universitaria en lo que se ha denominado Escuela de Barcelona, alrededor de Eugenio D’Ors, Jaime Serra Húnter, Pedro Bosch Gimpera, Eduardo Nicol, Joaquín Carreras i Artau: escuela que se configuraría por una filosofía en lengua catalana, paralela generacionalmente a la de Madrid, y con la cual habría establecido un intercambio crítico. Las variables complementarias serían la influencia cultural, indirecta, o la personal: las relaciones establecidas con Ortega o con sus proyectos a través de espacios como la *Revista de Occidente* y su tertulia, o por la correspondencia epistolar con el maestro.

En su conferencia del 24 de noviembre de 1935, apunta Javier San Martín, José Gaos ya habría desarrollado una perspectiva generacional aplicada a su propio grupo. Una “mecánica de las generaciones” que se articula por sus grupos de edad y por la idea de la sucesión discipular, de nuevo, en su sentido amplio. De esa forma, la primera generación presentaría al mismo José Ortega y Gasset junto a su compañero y discípulo Manuel García Morente, en tanto que fueron los principales maestros de esta escuela. Una segunda generación agruparía a los discípulos directos; a sus primeros alumnos en la Facultad de Filosofía y Letras, entre los que se encontraban Xavier Zubiri, María Zambrano, José Gaos y Manuel Mindán. Como generación tercera se pueden reunir a los filósofos que fueron alumnos de Ortega, de Morente y de los discípulos directos mencionados, como fue el caso de Manuel Granell, Joaquín Xirau, Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, Paulino Garagorri, Luis Recasens Siches, José Ferrater Mora, Luis

Díez del Corral, Francisco Álvarez González, Eugenio Imaz, Salvador Lissarrague Novoa, Ignacio Ellacuría, entre otros. Varios de los miembros de las tres generaciones llevarían a cabo una actividad docente en la misma época, siendo a la vez discípulos y maestros, actuando a la manera de figuras intergeneracionales.

Asimismo, se han mencionado a los discípulos provenientes de la diáspora escolar en el exilio, fundamentalmente en Latinoamérica: Francisco Miró-Quesada, Augusto Salazar Bondy, Jaime Benítez, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Emilio Uranga, Alejandro Rossi, Ricardo Guerra Tejada y Jorge Portilla. Otros, sin embargo, se encuentran en un plano más difuso para la historiografía. Según la interpretación, se discute la pertenencia a la Escuela de Madrid de Luis Abad Carretero, Juan David García Bacca, Francisco Ayala, Pedro Laín Entralgo, Eduardo Poveda Rodríguez, Manuel Souto Vilas, Francisco Javier Conde o Enrique Gómez Arboleya. Se suman a estos debates los que, siendo alumnos de Ortega, y habiendo sido influenciados por su pensamiento, no suelen considerarse miembros, como Adolfo Sánchez Vázquez o José Manuel Gallegos Rocafull.

Para José Lasaga, la categoría Escuela de Madrid tiene sentido en tanto que contempla un contexto escolar, que se traduce en una metodología filosófica común a sus miembros: las herramientas conceptuales y estilísticas compartidas, especialmente en el desarrollo de su actividad docente. Frente a quienes elaboran sobre la filosofía propia del movimiento, esta interpretación destacaría la dimensión histórica y sociocultural que produce las características de escuela filosófica.

Las mesas se suceden señalando, también, un amplio número de artistas, académicos y políticos; figuras distinguidas en el ambiente intelectual de varios países que se habrían reclamado herederos de Ortega y de sus alumnos: Ramón Gómez de la Serna, Fernando Vela, Rosa Chacel, Fina García Marruz, María de Maeztu, Lorenzo Luzuriaga, María Luisa Caturla, José Antonio Maraval, Justino de Azcárate, Wenceslao Roces, Manuel García-Pelayo, etc.

Finalmente, se puede comprender como parte del extenso movimiento filosófico a los herederos últimos de la Escuela. La recepción posterior y la línea discipular continuada por Diego Gracia, José Luis Abellán, Javier Muguerza, además de otros que han participado en el congreso, conformando una generación de filósofos, especialistas y críticos contemporáneos.

Sobre todos ellos el público lector reconoce un aire de familia, una cierta conciencia de comunidad. A menudo se ha definido este como un rasgo de *estilo*: “un mismo tono y actitud”, como señala Víctor Méndez Baiges; un “gesto filosófico común”, en palabras de Tomás Domingo Moratalla. Sus ideas y sus proyectos, su estilo, constituyeron una época de florecimiento intelectual: la Edad de Plata del pensamiento en lengua castellana.

La filosofía de la Escuela de Madrid

Prevalece la pregunta sobre los contenidos. En primer lugar, a los iniciadores de la Escuela les habría precedido el ambiente intelectual de un siglo: la polémica sobre la ciencia española, las iniciativas del institucionalismo krausista, ciertos motivos del regeneracionismo y, común a todos ellos, la cuestión de España como un objeto permanente en la discusión pública,

inquietante y provocador, un objeto propiamente filosófico que abarcaría la lectura de Unamuno hasta la interpretación de la obra de Cervantes. Como escuela, les habría distinguido el mantener, junto a este diálogo hispánico, un diálogo con otras tradiciones filosóficas contemporáneas. A través de sus lecturas y de sus estancias en Europa se pondrían en contacto con las ideas de Cohen, Natorp, Husserl, Scheler, Hartmann, Dilthey; con las últimas generaciones del neokantismo, las nuevas teorías sociológicas, pedagógicas, históricas; con la relectura de Goethe, de Hegel y de Nietzsche. Esta experiencia filosófica europea, eminentemente alemana, será vivida en síntesis con la recepción de su propia cultura.

Pero el carácter distintivo de su pensamiento puede ser precisado. En su ponencia “Ensayo de un conjunto conceptual de la Escuela de Madrid”, Javier San Martín sostiene que la influencia fundamental sobre esta escuela habría sido, en efecto, la fenomenológica. Esta tesis es compartida por otros investigadores y profesores presentes en el congreso como Agustín Serrano de Haro, Antonio González, María Lida Mollo, Noé Expósito, etc., quienes subrayan como carácter común y diferencia específica de este grupo el de ser receptor de la fenomenología en el mundo hispánico. Tomás Domingo Moratalla recupera la mención que Husserl haría sobre Ortega como iniciador de un movimiento fenomenológico en España.

Bajo esta interpretación, la Escuela de Madrid puede entenderse como el marco de la primera recepción de la fenomenología en el contexto hispanohablante. Para San Martín, los discípulos de Ortega habrían leído las *Investigaciones Lógicas* en su llamado a las cosas, aceptando la reducción eidética de *Ideas* de 1913 como un paréntesis de la existencia concreta que se centra en los contenidos, sin disminuir por ello su realidad como mundo; sin llegar a conocer o aceptar el giro trascendental de Husserl durante los años siguientes. De nuevo mencionando a Gaos en su conferencia de 1935, San Martín advierte que su fórmula “Ortega no demuestra nada, pero muestra todo” define de forma exacta el giro filosófico propio de la fenomenología, “que no demuestra nada, sino que demuestra todo en la intuición”. Los alumnos de Ortega accedieron a este paradigma a partir de sus clases y, fundamentalmente, por la lectura de *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*. Reciben la premisa esencial de que los contenidos de la reflexión filosófica no responden a un mundo de arquetipos o de representaciones, sino al ámbito propio del humano que es el mundo de la vida.

El diálogo explícito o implícito con las ideas de Husserl, Scheler, Heidegger y Dilthey es el predominante para la Escuela. El “trasfondo fenomenológico” —en la expresión de Antonio González (Fundación Xavier Zubiri)— marca la práctica misma de la filosofía: la presencia permanente de la fenomenología, a la luz de la cual las categorías de la Modernidad han sido alteradas para no volver a ser pensadas de la misma manera. Urge en ellos refundar el saber humano desde un marco que supere las rupturas conceptuales heredadas a lo largo de los siglos. Y frente a los vicios de la misma filosofía, entre los cuales Gaos destaca la soberbia, para Agustín Serrano de Haro (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) se adoptarán gestos propios de esta nueva actitud: la “modestia descriptiva” en síntesis con un genuino sentido de “radicalidad”.

En *Cartas filosóficas a una mujer* (1946) Manuel Granell comparte con su interlocutora de qué manera las *Meditaciones del Quijote* habrían puesto de manifiesto para él la unidad plena entre la conciencia y las cosas. Como señala Noé Expósito en su ponencia sobre este discípulo, la idea de la vida refleja esta unidad; que es la unidad propia del vivir, bajo la cual todo nos es dado. La categoría de vida como realidad radical absorbe, por lo tanto, una serie de aporías filosóficas clásicas, no solamente la dicotomía entre idealismo y realismo, sino las originadas por las teorías naturalistas, mecanicistas, positivistas; las distintas formas de reduccionismo que terminaron por proyectar sobre el humano y la realidad un mismo formato de cosificación, un dominio conceptual al modo de objetos simples. El concepto de vida humana propio de la Escuela de Madrid desnaturaliza estas categorías modernas: no la comprende como vida exclusivamente biológica, sino que la abre a una mayor profundidad en su vivencia misma, como biográfica, histórica, creativa. Frente al determinismo historicista, descubre la *historialidad* de cada hecho; frente a la despersonalización social, reivindica la idea de vocación y el cuerpo como experiencia carnal. Granell reconoce en ello el cumplimiento del imperativo fenomenológico. Sin embargo, señala que no les habría llegado como estricto “método fenomenológico”: primero lo concibe como “método de la razón vital”.

La vida trasciende todas las cosas que en ella se dan. Y esa misma trascendencia llevaría a la constatación de una comunidad intersubjetiva de vidas, que es *nostridad* para Ortega. Los miembros de la Escuela se van a referir a la vida humana como sustrato primordial, de radicalidad. No reduce el mundo a una cosmovisión, sino que adopta su amplitud desde la dimensión vital del mundo, que es, en palabras de Javier San Martín, “el único mundo que tenemos, el mundo de las circunstancias”, y que se ve poblado de objetos, relaciones, “equidistancias, cercanías, cosas útiles” solo comprensibles desde una radicalidad humana. Es el significado mismo de realidad, renovado, para este movimiento filosófico. Como cita Antonio González, en la carta que Ortega escribe a Zubiri en noviembre de 1945, “realidad en nuestro sentido”: según cada autor será denominada “vecindad humana”, “realidad histórica”, aludiendo siempre al vivir del humano en su mundo circundante.

Todo fenómeno se da, por lo tanto, de forma situada. Incluso a pesar de los logros teóricos y de las prodigiosas arquitecturas de la ciencia contemporánea, no le corresponde al ser humano aprehender la realidad en una plena totalidad, en su absoluto, como pura contemplación, puesto que esta es aprehendida desde una coordinada perceptiva concreta, forzosamente parcial, y aun así ampliable. El afán propio de la Modernidad de una razón regente sobre lo real, desligada del capricho y de la carnalidad, se deshace. Sin embargo, ni Ortega ni sus discípulos renegarán nunca de la idea de razón. Los proyectos filosóficos de la Escuela se pueden entender desde este marco de búsqueda y reconstrucción de una racionalidad alternativa que abraza la dimensión espuria, accidental, histórica y contingente de nuestras vidas sin abandonar, por otra parte, el ideal de un criterio, horizonte común del pensamiento. Cada una de las filosofías propias de estos autores concreta la forma de esta razón renovada: razón vital e histórica de Ortega; la razón poética para María Zambrano; el método que

Rodríguez Huéscar denomina *analítica de la vida humana*; la *ethología* y el *humanismo integral* de Granell, el “raciovitalismo escéptico” —expresión de Serrano de Haro— que mantiene Gaos, o el *integracionismo* de Ferrater Mora, etc.

El humano padece su propia trascendencia, y ello le permite afrontar la vida en una cierta plasticidad. Puede estar a la altura y exigencia de su mundo. De tal estructura se deriva el imperativo de autenticidad entendida como una fidelidad a la circunstancia en que se vive. Caído el mito del caballero, del héroe plano sin mundo interno, en *El Quijote* ilustraría ya este entramado de realidad y ficción humana. Queda entonces otra forma de heroicidad, nueva caballería; la de la persona en su mundo, consciente de su ser entreverado con las cosas. Para salvarse, debe salvarlas.

Uno de los temas destacados en la mesa dedicada a Xavier Zubiri ha sido la presencia de este concepto de ficción, de irrealidad humana. Como señalan María Lida Mollo (Università della Calabria), Ángel González (Fundación Xavier Zubiri) y Antonio González, la pregunta por la irrealidad parecería en una suerte de contrasentido en la obra de este filósofo. Sin embargo, en el curso de 1967 titulado *El hombre: lo real y lo irreal*, Zubiri profundiza en una articulación de las categorías de irrealidad, con varios puntos en común con el pensamiento orteguiano. En la forma de idea, de ficción o de espectro, la vivencia humana se extiende en el espacio “negativo” de la realidad. En una mesa posterior, Juan José García Norro (Universidad Complutense) destaca el ejemplo de Julián Marías de la colodra: solo desde una función humana como es el beber en un instrumento identificaríamos el vaso en la colodra, y no un cuerno de toro o un simple ornamento extraño para la imaginación. Así, la ficción o la metáfora, la irrealidad, es uno de los modos en que el humano se desenvuelve en lo real, y absorbe de forma creativa su propia circunstancia.

La Universidad de las sombras

La Guerra Civil y el exilio republicano, que habrían supuesto un desgarró en esta comunidad de pensamiento y en sus limitadas instituciones, favorecieron paradójicamente una difusión internacional. La Escuela de Madrid crece en el exilio, aún con grandes dificultades, continúa la tradición discipular, y como diría Cintia Robles (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla) parafraseando a Ortega, transforma “la fatalidad en empresa, la limitación en libertad”. En el interior, se mantiene en círculos reducidos, donde Zubiri, Aranguren o Mindán desarrollan un magisterio cauteloso.

A los tres conjuntos mencionados —orteguismo, influencia filosófica de Ortega y estudios sobre Ortega— cabría añadir otro a su vez diferenciable: un uso retórico, estratégico, de la figura de Ortega como un resorte de movilizaciones en gran medida ajenas a su propio pensamiento. Varios ponentes mencionan estas campañas, especialmente las llevadas a cabo en contra del filósofo y de los que fueron sus proyectos culturales y académicos. Como ha demostrado Méndez Baiges en *La tradición de la intradición* (2021) y expuso en su intervención, las operaciones “anti-O” se programaron desde distintas áreas, con diversas connotaciones, prueba de que tampoco existió una ortodoxia en el anti-orteguismo.

José Lasaga presenta el hecho de que después de 1939 ningún discípulo habría impartido docencia de filosofía en las universidades españolas. Algunos pudieron servirse de pequeñas plataformas; otros, en cambio, cultivaron la academia encubierta, semitolerada, transformándose — expresión utilizada durante la dictadura militar argentina— en la *Universidad de las catacumbas* o *Universidad de las sombras*. Sin sede, vagamente organizados, eran acogidos en sus domicilios particulares, sobreviviendo como una escuela fundamentalmente oral, como dice el profesor Lasaga, “en ideas”, “en diálogo”.

La falta de una presencia normalizada de la Escuela de Madrid durante estas décadas produjo un cierto sentimiento de orfandad en las generaciones posteriores. Lasaga retoma el célebre verso de René Char, quien fue amigo íntimo de María y Araceli Zambrano; el concepto de una herencia que no es precedida de ningún testamento. Años más tarde, frente al ataque de los medios oficiales y a pesar del desprecio y marginación en los espacios académicos, comenzarán los primeros proyectos de recuperación. Ortega fallece en 1955 y un año más tarde se producen los disturbios universitarios. Martín-Santos escribe su tesis sobre Dilthey y Jaspers, y retrata al filósofo madrileño en *Tiempo de silencio* (1962). Aranguren publica artículos sobre Unamuno y Ortega. Para el año 1983 la recuperación es ya avanzada, y tiene lugar con motivo del centenario del filósofo el que José Lasaga llama “congreso de los viejos”, con la participación de Gadamer, Rodríguez Huéscar, Chacel y otros. Son los años últimos, con la creación de las respectivas fundaciones, los años del reencuentro de los miembros; el fin de la universidad que habitaba las sombras.

La propia recuperación de la democracia en España supuso además una cierta relectura de esta escuela. En su intervención, Jesús M. Díaz (UNED) pone de manifiesto el debate que tuvo lugar entre dos principales tendencias: por una parte, la más propicia a una idea de reconciliación entre iguales, y por la otra, la de aquellos que aspiraron a una reparación y reconocimiento de la legitimidad republicana. Para Jesús Conill (Universidad de Valencia), el compromiso de los miembros de la Escuela de Madrid habría desvelado una preocupación política genuina, alejada de la retórica. Si bien muchos de estos filósofos admitieron la imagen del fracaso, del naufragar y finalmente encallar tras una navegación, nunca abandonarían la atención al contexto histórico y político, decididamente adverso, puesto que este fue una plena manifestación de su circunstancia. Para Javier San Martín este compromiso con la circunstancia como “contexto social en el que vivimos” también los caracteriza como movimiento, poniendo su filosofía a la altura de los tiempos, buscando “salvar ese contexto social para salvarse a uno mismo”.

El método de la vida humana

El hecho de no haber surgido de una única institución canónica hace de la Escuela de Madrid una realidad histórica compleja. Por este motivo, los ponentes acuerdan que su concepto debe permanecer en el debate abierto, bajo un uso crítico: la prodigiosa sucesión de magisterios y trabajos continúa necesitando de un proceso de recuperación y de estudio riguroso.

Desde una perspectiva sociológica e histórica, se puede afirmar que la Escuela de Madrid es la escuela filosófica que surge de la obra y del

magisterio de Ortega, a través de los espacios académicos, culturales y editoriales de Madrid durante las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, la matriz orteguiana, como hecho fundante, no determina ni agota sus contenidos. Desde la perspectiva filosófica, se reconoce junto al contexto social y cultural de la época una serie de elementos comunes, como son la atención a la experiencia directa, la claridad como ideal conceptual y expresivo, el diálogo con los temas fenomenológicos; el giro, en suma, hacia la dimensión humana como vivencia de la realidad y su integración en la propia actividad filosófica.

A modo de cierre del congreso, Tomás Domingo Moratalla (UNED) reivindica el concepto de Escuela de Madrid como una categoría viva, como analogía y a la vez metáfora. Parafraseando la cita de Ricoeur sobre Husserl y el movimiento fenomenológico, dice: “La Escuela de Madrid es Ortega y las herejías de Ortega”, y añadiendo “incluso todos los Ortega dentro de Ortega”. Con la amargura de profundos desacuerdos y críticas, en muchos casos, sus discípulos no renunciarían a reconocer en él a su primer maestro, quien les mostró una manera de hacer filosofía. La Escuela de Madrid, dice Moratalla, es “estar en perspectiva”. Esta vivencia misma devino su *escuela*.

El método de la vida humana no se habría entendido como método en el sentido moderno; como medio para dirigir la vida a un óptimo —en última instancia una técnica—, sino como práctica filosófica por la que todos los contenidos son renovados, fundamentados, por una reflexión y una acción consciente del humano en su dimensión vivencial. Método que sería la llave de los otros métodos posteriores, de las distintas formas de racionalidad que deben desarrollarse en cada situación. No es una escuela definida tanto por sus límites sino por sus fundamentos, más dirigida por la afirmación de unos materiales que por la restricción de otros. Siempre en esta labor de renovación, estuvo destinada desde su inicio a adoptar nuevas formas en cada proyecto, en cada obra, en cada autor. No niega en ello su carácter de legado común, todo lo contrario, puesto que este era su mandato original: la fidelidad a la circunstancia en que se está, a aquello que se experimenta y se padece; tal como es dado, de forma unitaria e irrevocable, en la vida.