

La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973

Víctor Méndez Baiges

Editorial Tecnos, 2021

La tradición de la intradición

José Lasaga Medina

10 diciembre, 2021



«Así y gracias a que detesto los viajes y los aviones, los congresos nacionales e internacionales, las instrucciones de la Aneca y el inglés patatero tanto, o más, que los misterios de la indexación de revistas, la “innovación” docente, los “proyectos” de investigación y el delicado arte de la confección de currículums, decidí ocupar el tiempo que me hubieran tomado estas aficiones que tan entretenidos tenían a mis contemporáneos en interesarme acerca de nuestro pasado filosófico».

Víctor Méndez Baiges

Este libro se abre al lector desde el nudo de una paradoja, el de la primera oración del título. Hacia el final, el autor aclara su razón de ser: adelantemos que esa expresión describe, Ortega dixit, la entraña misma de la filosofía, una tradición de saber que se resuelve, por su vocación de crítica de lo dado, en negación de toda tradición, convención, creencia, costumbre... El autor se toma en serio que la filosofía es *para-doxa*, así que engarza esta primera paradoja a otra, autobiográfica la segunda: Méndez Baiges es profesor titular de filosofía del derecho en una universidad pública de Barcelona. Así que no puede ignorar que sus lectores han de ser necesariamente sus iguales, estudiantes, profesores y asimilados. E inicia su libro con una cierta burla hacia sus colegas, una declaración de intenciones, una marca territorial. Me refiero a la cita que he copiado como *motto* de la presente nota en la que confiesa, pues, que su impulso inicial fue la curiosidad; y añade: «quería saber cómo hemos llegado hasta aquí».

Por lo demás, el libro merece bien la pena y no solo a los «profesionales del ramo». Escrito como un

conjunto de historias y narraciones que salta con agilidad de lo particular y anecdótico a lo general e histórico, de lo biográfico a lo social, de lo intelectual a lo institucional, su objeto es difícil de precisar. Hemos de conformarnos con el plural del título: *historias* en torno a la filosofía española; pero con cuidado, porque ese plural contiene, a mi juicio, una negación y una ocultación. La negación reside en que esto no es una Historia de la Filosofía y no lo pretende, aunque se ocupe de las mismas personas, libros, ideas, instituciones y acontecimientos, luchas e intrigas que dicha historia en singular. Se equivocará quien lea el libro en esa perspectiva. La ocultación es apuntada indirectamente. Si aquí se cuentan historias, narraciones, leemos un texto que estará más cerca del género «novela» que de lo que llamamos convencionalmente «ciencia». Escrito desde una subjetividad que interviene activamente en él, creo, no obstante que todo lo que se nos cuenta en él pasaría los filtros del más riguroso positivista amante de los hechos, no cabe ignorar que esos hechos están tejidos por complejas urdimbres de sentido, justo lo que llamamos estilo, a lo que hay que añadir que Baiges acierta a la hora de juzgar los hechos y dar a personajes y situaciones un tratamiento que refleja eso que los franceses llaman «bon sens».

Si el estilo es siempre decisivo, aun cuando brilla por su ausencia, en este manojito de historias es lo que termina por dar unidad a la crónica de la filosofía española y de los avatares en el más de siglo y medio recorrido entre las fechas que definen el intervalo temporal del libro, 1843, año en que Sanz del Río viaja a Heidelberg y entra en contacto con las doctrinas de Krause y 1973 en que los herederos del legado filosófico español, tal y como había sido troquelado por los hombres y los acontecimientos a lo largo de las décadas anteriores, deciden que está agotado.

Las historias que se refieren a lo largo de este libro de más de quinientas páginas afectan a las instituciones públicas que albergaron la actividad filosófica en nuestro país, a los personajes que las fundaron, las sirvieron y las transformaron y a las doctrinas que desde ellas se elaboraron y se propagaron. Pero más allá de los datos, de las instituciones a Baiges le interesará su «alma»; de las doctrinas, claro está, sus ideas y la verdad de estas, también su veracidad; y de los personajes buscará su estilo personal, la consistencia biográfica de su *curriculum vital*. Por eso trata a los protagonistas de este libro, Sanz del Río, Menéndez Pelayo, Giner de los Ríos, Unamuno, Ortega, Laín, Calvo Serer, el padre Ramírez, Aranguren, Tierno Galván, Gustavo Bueno, Manuel Sacristán, por citar solo a los que tienen más presencia, como personajes de un drama no elegido en el que desempeñan sus misiones sin disponer de guion alguno. Como en la vida misma. Y claro está, hay héroes y hay villanos, aunque es el lector el que deberá adjudicar los galardones.

Dividido en tres partes, la primera recoge las historias en torno a la creación de las varias instituciones que albergaron la filosofía española, desde la creación de la cátedra de Historia de la filosofía en la Universidad Central de Madrid, la posterior fundación de la Institución Libre de Enseñanza, la Junta para Ampliación de Estudios y la Residencia de Estudiantes, para regresar a la primera ya que a principios de la década de los treinta se inicia la reforma de su plan estudios, bajo la dirección del decano, Manuel García Morente, reforma que señalaba la madurez y plenitud de una forma de entender y practicar la filosofía en España. Esta primera parte termina con la crónica de la destrucción física de la Facultad, atravesada, en sus nuevas instalaciones de la Ciudad Universitaria, en Moncloa, por el frente de combate de la recién declarada Guerra Civil en julio de 1936. Un mes antes se había licenciado la primera y única promoción que cursó la carrera de filosofía bajo el plan

Morente.

Esta es, con mucho, la parte mejor conocida y más tratada por la historiografía que se ha ocupado del periodo más brillante de nuestra reciente historia intelectual que solemos llamar «Edad de Plata» de las letras española. La fecha que elige como el centro del periodo que abarca desde la segunda mitad del XIX hasta las primeras décadas del XX es 1914, a mi juicio acertadamente. Es el año en que Ortega y Gasset publica *Meditaciones del Quijote*. Con ese libro la filosofía española supera el periodo de formación. Deja de tener sentido, al menos para las siguientes décadas, el problema de la recepción de filosofías ajenas, que dio lugar a las sucesivas polémicas sobre la ciencia española que alimentaron krausistas, positivistas y kantianos, a un lado, y escolásticos y menéndezpelayistas a otro. Baiges reconoce que el krausismo fue incapaz de darnos un buen libro de filosofía —«los escritos de Sanz del Río se mueven entre lo abstruso y lo trivial»—, mientras que Menéndez Pelayo atacó con eficacia a los «extranjerizantes» que importaban del corazón de Europa doctrinas de dudosa validez para una España que había sido capaz de mantener su propia tradición «científica». Pero ciencia era lo que se hacía en la Europa «protestante». La pretensión de adoptar estilos de pensamiento afines a los de Francia o Alemania planteó lo que Baiges llama «el problema de la recepción», que culmina, décadas después, con el proyecto de europeización que los regeneracionistas hacen suyo y culmina con los programas y trabajos de las dos generaciones menos adánicas que tuvo este país en el siglo XX, la generación finisecular (o del 98) y la del 14.

El autor plantea pronto una cuestión espinosa: la relación entre el proyecto de modernización filosófica, que en definitiva es lo que se puso en marcha con el krausismo, y su dimensión de pedagogía política. Según Baiges, Menéndez Pelayo provocó que la teoría filosófica adquiriera una dimensión nacional: «lo que pasara con la Filosofía quedaba vinculado a la cuestión nacional». Puede ser que comenzáramos a tener una filosofía, insiste, pero con «graves problemas asociados». Es difícil decidir si el estrecho vínculo entre filosofía y política, que viene de Platón y Aristóteles, fue reactivado por Menéndez y Pelayo o por los propios krausistas que se hicieron fuertes en la universidad pública accediendo a numerosas cátedras ya en el Sexenio liberal, especialmente en Filosofía y Derecho, como el propio Giner.

Es sabido que *Meditaciones del Quijote* es el sostén filosófico del programa de *Vieja y nueva política*. Teoría y política iban a resultar inseparables y no siempre para bien. Pero algo quedaba claro a la altura de 1914: el problema de la recepción quedaba atrás: «a nadie se le ocurrió hablar de [...] extranjerismo o de falta de afición a las cosas españolas. Tampoco nadie lo relacionó con los mandatos de la religión. Su contenido hasta pudo ser visto como una superación y conservación, una *Aufhebung* en toda regla, de las propuestas unamunianas. La mejor prueba de que ciertas cosas comenzaban a funcionar».

En efecto, Ortega había discutido con intensidad las tesis de Unamuno sobre España y su compleja relación entre su cristianismo agónico y la modernidad europea. Es más, fue el propio Unamuno quien antes de escribir su lúcida crítica a la modernidad filosófica europea en *Del sentimiento trágico*, había echado en falta el revulsivo espiritual, la crisis intelectual que significó la Reforma luterana. La Contrarreforma significó en España, durante siglos, una «defensa de la unidad de la fe y el unitarismo casticista» y «una indiferencia nauseabunda hacia el pensamiento», resume Baiges. Ahora, el mismo año en que Ortega lanza a su generación el mensaje reformista de hacer

«nueva política», ese libro de filosofía que en su título vincula la meditación filosófica con el libro español que tuvo verdadera profundidad, las *Meditaciones del Quijote*, es el resultado de un largo periodo de continuidad en un proyecto común, que había iniciado Giner y continuado Unamuno por otros medios. Lo interesante es que Ortega absorbe y unifica ambas herencias y por ello se convierte en el «héroe» de la historia que llega hasta la quiebra del proyecto por razones ajenas al proyecto mismo, una Guerra Civil. Y si hubiera que describir o definir dicho proyecto, valdría decir que se trataba de producir una filosofía «a la altura de los tiempos» y de mantener las instituciones que hicieran posible pensar con libertad y creatividad, sin más obligaciones que las de respetar los principios que la filosofía se había dado a sí misma desde su nacimiento en Grecia. Baiges resume en diversos lugares ese ideal que dio lugar a las historias que cuenta citando unas palabras de Ortega en *La rebelión de las masas*: «la filosofía... cultiva su aspecto de perfecta inutilidad... Se sabe a sí misma por esencia problemática...». Y poco después: «Para que la filosofía impere basta con que la haya, es decir, con que los filósofos sean filósofos».

En un no muy extenso capítulo titulado «El desastre», Baiges da cuenta de la destrucción material de las instituciones que habían hecho viable el tener una filosofía española homologable con cualquiera de las europeas. Menciona, en primer lugar, «la orgullosa Facultad de Filosofía y Letras»; y después: la Residencia de Estudiantes, la Junta de Ampliación de Estudios, el Centro de Estudios Históricos, la Institución Libre de Enseñanza y la Revista de Occidente. Y a renglón seguido relata cómo en el bando nacional se concedió vara alta a la Iglesia. Menciona la «Carta colectiva a los obispos del mundo entero con motivo de la Guerra de España» que parece redactada por lo más intransigente del episcopado, el mismo que copará la dirección de la «Comisión de Cultura y Enseñanza», encargada de reordenar la universidad y de crear las instituciones que había de ocupar el lugar de las republicanas, aunque en rigor habría que describirlas como «liberales» ya que fue en los años de la Restauración cuando se crearon y asentaron.

En este libro se habla mucho de Ortega, hasta el punto de que acaso sea el personaje del que se cuentan más historias y no siempre para bien. Primero, comparece en el papel de héroe cultural que consigue coronar la empresa de crear una filosofía en lengua española, una escuela, innovación y continuidad, llamada a perdurar como el racionalismo francés o el idealismo alemán. La guerra, ya se ha dicho, pone fin a todo ello. Pero el héroe no muere a tiempo, grave error. Entonces hay que proceder a su deconstrucción.

En las últimas páginas de la primera parte y en muchas de la segunda, Baiges relata la decadencia del héroe. En su comentario a «Epílogo para Ingleses» y «En cuanto al pacifismo», calificado de «farragoso», le echa en cara que rompa su silencio, en realidad que lo rompa criticando al Frente Popular y criticando a la opinión pública inglesa por apoyar a la República. Ciertamente Ortega se había distanciado de ella en febrero de 1936 cuando vio que el triunfo del Frente, que los ingleses no querían para ellos mismos, conduciría inevitablemente a una guerra civil. Las críticas de Ortega iban dirigidas contra una República que había evolucionado, empujada por los que ostentaban su representación, a proyecto revolucionario. Eso es lo que Ortega criticó entonces. Pero Baiges, en este punto, abandona su ecuanimidad y censura al héroe en aquello que más daña su imagen póstuma: no como actor que se equivoca en política, sino como filósofo que traiciona su misión: «abdicó de su vocación. Tras haber sentido “una extraña vergüenza por no haber muerto” [cita las palabras de su

necrológica sobre Unamuno], renunció a ver, a hacer ver, a decir, a iluminar. A hablar sobre la vida española». Y un poco antes, en la misma línea le reprocha haber elegido. Aunque no especifica qué eligió, se sobrentiende que eligió no apoyar a la República que perdía la guerra. Con dicha elección «él mismo como institución» dejaba de «existir efectivamente». Aquí la retórica traiciona a Baiges. Primero Ortega no era una institución pero en cualquier caso, ellas no son afectadas por las decisiones existenciales.

En la misma línea, habla de que el París al que se exilió en el verano de 1936 fue la Siracusa de Ortega. Si se quiere indicar que el exilio parisino significaba el fracaso de la filosofía frente a la brutalidad de la política, de acuerdo; pero, en rigor, no se puede aplicar a Ortega la metáfora platónica en el sentido de la pretensión del filósofo que aspira a gobernar la polis. Y, apurando las analogías al narrar la estancia parisina del héroe, lo compara con un rey Lear abrumado por la culpa, antes de tratarlo de «Sócrates patético»: aquel que había aspirado al «señorío de la luz» había terminado en «una orgía de oscuridad». Hay más pero con lo citado vale de muestra.

Las últimas páginas de la primera parte terminan con una eficaz evocación, llena de dramatismo, de los dos últimos decanos de la facultad de filosofía y de sus destinos: el de morir después de que hubiera desaparecido su mundo: Besteiro en el penal de Carmona, en 1940, y García Morente en 1942, de vuelta en Madrid, después de su breve exilio en el que experimentó una conversión religiosa, convirtiéndose poco después en sacerdote y renunciando a sus antiguas convicciones filosóficas. Sus vidas simbolizaron el éxito de una empresa intelectual y su muerte nos habla, observa Baiges «del fin de una continuidad de décadas». El mundo que contribuyeron a crear había desaparecido. Era el mismo que el de Ortega, pero Baiges no parece caer en la cuenta de esta evidencia cuando, a renglón seguido, menciona un artículo que publicó en *La Nación* de Buenos Aires en 1937 titulado «El derecho a la continuidad», como el derecho más fundamental del hombre, tanto que si no lo ejercita termina regresando a la condición animal. Y Baiges pregunta: «¿No era eso lo que él había hecho? ¿Renunciar a la continuidad?». La continuidad lo es de las vocaciones de las personas pero también del mundo en que existen y actúan. Si ese mundo en sentido literal, no analógico, como el propio Baiges acaba de reconocer en la página anterior, no existe ya, ¿qué continuidad podía ejecutar Ortega hacia los españoles? No insinúo que Baiges maltrate a Ortega. El cargo principal, a saber, que no apoyó a una República de la que Ortega se había distanciado crítica y públicamente en diciembre de 1931, imponiéndose un silencio sobre las cosas españolas en 1932 –y no, como parece insinuar nuestro autor, a raíz de la guerra—es indiscutible. Que mantuvo una posición ambigua ante el franquismo es más discutible. Baiges aquí sigue la corriente de los críticos orteguianos de izquierda, que en este punto coinciden con los eclesiásticos, de derechas hasta una cierta fecha. Y llama la atención que un autor tan pulcro en sus análisis y descripciones cometa dos errores en relación a la crónica orteguiana. Uno es el de afirmar que Ortega habló en *La rebelión de las masas* de nazismo, cuando el partido de Hitler no había llegado al poder y el término aun no circulaba por Europa. Ortega habla de fascismo y comunismo en varios lugares y señaladamente en el libro citado. El otro es el de afirmar que Gaos y Ortega no se encontraron en París cuando ya sabemos, gracias a la edición de los escritos españoles de Gaos cuidadosamente editados por Antonio Ziri6n, y a un artículo que, basándose en dichos escritos, publicó Agustín Serrano de Haro que sí se encontraron.

Ortega regresó a España, oficialmente, en mayo de 1946, dictando la famosa conferencia en el

Ateneo de Madrid, con un busto de Franco detrás y ante un público que abarrotaba la sala. Baiges relata este y el resto de los episodios de las estancias de Ortega en la España de Franco, al que acusa de instalarse «en la postura ambigua que le había ofrecido el régimen». Pero todo era ambiguo en la España franquista como muy bien describe nuestro autor, juzgando, creo que acertadamente, dicha ambigüedad como la clave del éxito de un régimen que pudo caer con el final de la Segunda Guerra Mundial pero que supo jugar sus bazas hasta 1975.

Ortega mantuvo la residencia oficial en Lisboa y estuvo entrando y saliendo de España hasta su muerte. Lo que le interesa destacar a Baiges es la tensión que se producía siempre en torno a su figura, aunque opina que ni siquiera era ya un personaje que resultara amenazante para el «nosotros» que representaba la unidad nacional católica, pronto escindida entre los comprensivos que sí aspiraban a rescatar a Ortega y a otras figuras de la España liberal y los que veían en sus doctrinas raciovitalistas mundo, demonio y carne, presentadas dichas tentaciones bajo la forma de un seductor estilo literario. Por eso vendía muchos libros en la España de Franco. Pero no tenía un sistema. No era un filósofo. Así que incluso los comprensivos como Laín cayeron en la cuenta de que la de Ortega no podía ser la filosofía necesaria para los nuevos tiempos y se volvieron hacia Zubiri. Los excluyentes, lo eran porque tenían un proyecto cultural basado en la negación sistemática de la concepción filosófico-moral que había representado la tradición liberal-institucionista de los Giner, Unamuno, Ortega: puro escolasticismo, combinado con aquellas filosofías que no afectaban a la teología, por ejemplo, la fenomenología o más tarde el neopositivismo.

Las observaciones críticas que acabo de hacer sobre el tratamiento que Baiges reserva a Ortega no debe distraer al lector de que el tinglado nacional-católico, tal y como nuestro autor relata con precisión e ironía, fue consciente de que la autenticidad filosófica había encarnado en torno a Ortega y la Facultad de Filosofía y Letras a comienzos de los treinta, hasta el punto de convertir la «eliminación» de ese legado en el motivo recurrente de los postulantes a las cátedras y demás puestos en las instituciones filosóficas.

Quizá lo más novedoso de este libro sea el rescate de la figura, un tanto olvidada, de Rafael Calvo Serer que, gracias al control de las nuevas instituciones culturales, señaladamente el CSIC, y algunas cátedras de filosofía, sobre todo las de la Central de Madrid (Complutense hoy), en alianza con la jerarquía católica, hizo todo lo posible por ahondar la brecha con el pasado anterior a la Guerra civil. Cuenta Baiges que Calvo Serer en privado hablaba de un «propósito anti O», probado por la determinación con que se frenaba cualquier acercamiento hacia lo orteguiano, criticando, por ejemplo, duramente el homenaje que Pedro Laín y Julián Marías hicieron a Ortega en 1953 con motivo de su setenta cumpleaños, o con el suspenso de la tesis de Julián Marías unos años antes o con el hecho de que Antonio Rodríguez Huéscar o Manuel Granell tuvieran que emigrar.

Ese mismo año el Gobierno había firmado un nuevo concordato con la Iglesia Católica a la que garantizaba que, en cualquier centro docente de cualquier nivel, la enseñanza tenía que ajustarse «a los principios del dogma y de la moral de la Iglesia Católica». La escolástica, aliada a los ideales clásicos y a las tradiciones rescatadas por la erudición de nuestros Menéndez y Pelayo, bastaba para orientar el destino intelectual de la nación. Con razón no era necesaria una nueva revelación para una «España sin problema». El núcleo de la segunda parte narra los intentos de reconstrucción de una filosofía «a la altura de la Victoria». Pero los grandes libros no llegaron a escribirse y una cierta

atmósfera de falsedad persistía en el ambiente. Tal es el sentido de la crónica que refiere Baiges.

Calvo Serer fue quien de manera más decidida quiso rescatar la filosofía española de su brillante pasado. Pero era antes un hombre de empresa que de ideas y para dominar en filosofía resulta imprescindible pensar. Por ello su enfrentamiento con los comprensivos del grupo *Escorial* o con la Acción Católica de Ruiz Giménez no fue solo cuestión de ideas. Baiges ve en su *Ecrits de Paris* el planteamiento de un combate por la hegemonía cultural que debía corresponderse con la hegemonía política surgida de la «Victoria», algo así como la doctrina de Gramsci, que más tarde preconizará Sacristán en su lucha contra la dictadura, solo que al revés.

Las disensiones de 1953 no fueron a más pero anunciaron la crisis de 1956, a la que Baiges concede mucha importancia. Significa el punto de no retorno en el que el régimen cobra conciencia de su propio fracaso en la lucha de ideas, enmarcada en la tensión entre tradición y modernidad, una modernidad que no terminaba de doblegarse, a pesar de que su gran valedor, Ortega, hubiera muerto en 1955. Que su entierro se convirtió en el motivo de la primera manifestación contra el Régimen es un hecho bien sabido que Baiges vuelve a relatar conectándolo con la crisis del 56, que termina con la salida de los «comprensivos» de los puestos de influencia. Otros actores comparecen en la escena: la nueva generación, los hijos de los que ganaron la guerra, no terminan de ver las cosas como sus padres: Gustavo Bueno, José Luis Abellán, Miguel Sánchez Mazas, Javier Muguerza; y llegan los tecnócratas, lo que significa que el campo de la cultura como instancia de legitimidad del Régimen va a dejar paso a la economía y al desarrollismo que asumirán con eficacia dicha función. Baiges resume así el cambio que supuso la crisis del 56: «que el *Nosotros* asumiera de forma más o menos pública la falta de solidez de lo que había construido no significaba que tuviese el propósito de disolverse a corto plazo». Calvo Serer da un paso atrás después de su fallido órdago para instaurar su programa político-cultural. Ridruejo termina por ver con claridad que no hay «comprensividad» sin democracia. La tercera parte se centra en otros actores. Aranguren y sobre todo Manuel Sacristán, protagonizan las historias que vertebran los años sesenta y principios de los setenta. Recordemos que el libro termina en 1973.

Ni en la historia ni en estas historias caben los cortes limpios. Un ejemplo de ello es la irrupción del padre Ramírez O.P. en los interminables ajustes de cuentas del nacional-catolicismo con Ortega. Fue el último intento por desbaratar el legado de aquella filosofía secular y nada moderna aunque muy siglo XX, solo que llegaba cuando los vientos que soplaban desde Roma iban en dirección al siglo. Baiges dedica sus buenas páginas a narrar las múltiples polémicas que Ramírez mantuvo con los católicos orteguianos, después de que publicara un mamotreto, *La filosofía de José Ortega y Gasset* (1958) para demostrar que el filósofo ni era cristiano y ni siquiera era filósofo... porque no tenía un sistema. Marías, al que en algún lugar Baiges trata de «escudero leal y apaleado» de don José, salió al quite, como lo había hecho antes contra los jesuitas Iriarte y Villaseñor, este formado en México con Gaos, y publicó en Argentina *Ortega y tres antípodas* (1950). La gran preocupación de Marías, como la de Laín, Tovar, Maravall o Aranguren, fue argumentar que la filosofía de Ortega no tenía nada de anticatólica, como demostraba el hecho de que todos ellos eran buenos creyentes. En eso tenían razón pero no sé hasta qué punto esto ayudó mucho a la posteridad de un pensador que siempre defendió que la teología y la filosofía existían en universos incommunicables, siendo la segunda una cosa sometida a las limitaciones y contingencias de una pobre vida humana. Por lo demás, el ataque

de Ramírez a Ortega, tuvo escasas consecuencias porque la Iglesia nacional estaba a punto de recobrar su vocación ecuménica, cosa que terminaría afectando al régimen de Franco.

Como he dicho más arriba, el personaje central de la tercera parte del libro es Manuel Sacristán, el filósofo barcelonés que en 1953 publicó en la revista *Laye* un artículo sobre Ortega. Baiges dedica muchas páginas, alguien juzgará que demasiadas, a un filósofo que tampoco pudo escribir ese gran libro que se supone exige una «gran» filosofía. Se quedó en escritor de prólogos, según cuenta Baiges que le dijo su mujer a Sacristán en una ocasión. Sin embargo era quizá la cabeza mejor dotada de su generación, con una vocación genuina de filósofo. Solo que de filósofo en la circunstancia española, en la que imperaba una tiranía. Y en tales circunstancias, Sacristán antepuso la práctica filosófica a la teoría. Y en esa práctica lo decisivo para la biografía de Sacristán fue la cuestión de cuáles eran los medios más eficaces para enfrentarse a la tiranía. Y concluyó que solo lo era el Partido Comunista.

Baiges plantea la decisión política de Sacristán como una decisión filosófica inspirada precisamente por Ortega: pasión por la autenticidad, vivir abandonando el ser en disponibilidad, eligiendo lo que uno *tiene que* hacer antes que lo que uno *puede* hacer, sin importar el precio a pagar. Eso no significa convertir a Sacristán en un orteguiano, cosa que se le pasó con la juventud. Baiges lo sitúa en la tradición del idealismo kantiano en cuya estela localiza el marxismo que sirve de guía al militante comunista. Baiges subraya que la ejemplaridad que Ortega no supo o pudo asumir contra el Régimen, la encarna Sacristán sosteniendo en vilo su puesto, siempre precario, de profesor de fundamentos de filosofía en una facultad marginal (Económicas de la Universidad de Barcelona) y su lucha política clandestina. Baiges no entra en detalles acerca de cómo podía alguien tan lúcido y bien informado como Sacristán encajar su necesaria libertad de pensamiento con la disciplina de ese partido. Sí da noticia de que, después de la invasión de Checoslovaquia por la URSS, renunció a todos sus cargos y quedó como militante de base. Y, siempre en precario, perseguido por la policía franquista y expulsado finalmente de su puesto de profesor contratado, entró en una depresión que le tuvo postrado durante mucho tiempo.

En las últimas páginas que le dedica, Baiges no evita narrar el fracaso del héroe: «ya no era un profesor universitario, ni el dirigente de un partido al servicio de la emancipación humana». La orientación marxista de Sacristán le permitió ignorar la cuestión biográfica. Quizá ello fuera «burgués». Pero Baiges copia una nota que «Sacristán escribió para sí mismo» en la que dice: «la causa es que está sin resolver la cuestión de quién soy yo». Se refiere a las causas de su derrota. La pregunta se quedó sin respuesta. Primó la circunstancia sobre el yo y la circunstancia le destruyó. En otra nota constata «el desastre que en muchos de nosotros produjo el franquismo».

Una técnica narrativa que Baiges maneja con eficacia es la de «vida paralelas». Lo vimos aplicada a Morente y Besteiro. Pero también se sirve de lo que podríamos llamar «vidas antitéticas». Por ejemplo, sugiere que Calvo Serer, «viento sin fuego» —así se titula el capítulo que le dedica— es la antítesis de Giner, «fuego con viento», título de su capítulo, tomado de un verso de Juan Ramón Jiménez. Así, en clave de opuestos, podemos leer las trayectorias públicas, políticas y filosóficas, de Aranguren y Sacristán.

Si Sacristán, como acabamos de ver, fue el filósofo que intentó recuperar el legado de cierta tradición filosófica en lengua española, Aranguren es el primero en ver que tal cosa no merece la pena. La

metafísica, en sentido amplio, como saber de fundamentaciones, empieza a ser cosa del pasado: «Aranguren fue quien mejor supo elevar a Filosofía el colapso interno de la filosofía oficial». Y es importante el siguiente matiz: también tuvo claro que tampoco merecía la pena mirar «hacia atrás para recuperar una tradición alternativa».

En efecto Aranguren supo leer como nadie que los tiempos estaban cambiando y que la juventud iba a dejar de ser una edad para convertirse en un centro de poder, prestigio e influencia. Cuando los estudiantes de filosofía se quejaron ante el cadáver de Ortega de que eran una «generación sin maestros», Aranguren les dio la razón pero cambiando el sentido. ¡Claro que no tenían maestros! Así debía ser. Poco después teorizó cómo había que llenar el vacío dejado por los viejos maestros. La nueva figura debía ser la del intelectual, ni filósofo ni moralista, desligado de los modelos del pasado, venteando hacia el futuro la novedad que «libera». Así se vio a sí mismo, cuenta Baiges, no como un maestro sino como un libertador.

La filosofía que se hacía en las cátedras estaba agotada. Aranguren combinó sabiamente la oposición al régimen, dentro de los márgenes de su tolerancia, con la búsqueda de una salida que ignorara el pasado del pasado y prescindiera del pasado (nacional-católico). Había que estar pendiente de lo que venía de Europa, marxismo como crítica de la alienación, como moral, sociología, teoría social, crítica cultural del sistema...

Un discípulo suyo, Elías Díaz, escribirá poco después de que el magisterio arangureniano pusiera en circulación este modo de practicar la filosofía, el libro que le sirve a Baiges para cerrar el suyo: *Pensamiento español 1939-1973* (1974, 1978). En esta crónica se contaría una historia de nuestra filosofía reciente como si hubiera rescatado, aún con el dictador de cuerpo presente, los valores del pluralismo y la democracia y una recuperación progresiva de lo más valioso de nuestro pasado, Costa, Unamuno, el regeneracionismo; solo lo que se podía recuperar. Así, Ortega no mucho, porque como se dice en una nota a pie, «el autor -cita Baiges— «nunca disimuló sus “sentimientos antidemocráticos”...». Tierno y Aranguren han sabido superar los años de oscurantismo, que tampoco han sido tantos. La filosofía debe contar poco. Lo importante es la ciencia. Baiges compara a Elías Díaz con Menéndez Pelayo, aunque solo en un punto: listas probatorias de que hay mucha «ciencia española».

La tradición de la intradición se cierra pues con una diatriba contra el libro de Díaz. En él se pone en pie «una reconstrucción de los acontecimientos que concediéndolo todo a la polimatía, la ciencia y la evolución, priva completamente de sentido a una tradición que encontraba en el saber a qué atenerse y en la pedagogía política [...] su obligación insoslayable. Una tradición de orientación que [...] vemos aquí disolverse del todo entre un Ortega despreciado por los jóvenes y unos intelectuales comprometidos cuyo principal compromiso es que tienen mucho que estudiar».

El texto que venimos de citar explica la existencia del libro de Baiges. Las cosas, a su juicio, fueron de otra manera y nuestro autor se propuso contar esa otra versión en la que el hilo conductor es la destrucción de una tradición filosófica que había coronado con éxito el reto de convertir la lengua española en lengua filosófica, en igualdad de méritos y capacidades con la de cualquiera otra de las lenguas filosóficas europeas, y el fracaso del intento de rescatarla por quien tuvo la obligación moral de hacerlo.

La narración de Elías Díaz triunfó. José L. Abellán la adopta y la amplía. Los más recientes análisis de nuestro pasado filosófico reciente, de corte sociológico, de Francisco Vázquez (*Herederos y pretendientes*, 2009) y Moreno Pestaña (*La norma de la filosofía*, 2013), asumen, con variantes, idéntica hipótesis: hay continuidad desde la Edad de Plata gracias a que Aranguren establece la conexión entre Ortega y su escuela y el presente. El único estudio que coincide, en parte, con la perspectiva de Baiges es *Historias de las dos Españas* (2004) de Santos Juliá, aunque se trata de un análisis de la cultura política española en el que la filosofía tiene un papel limitado.

En el penúltimo párrafo del libro, en el límite mismo de la zona de fechas que propone el título como su tope temporal, mediados de los setenta, Baiges relata de prisa el papel de las nuevas estrellas emergentes en el contexto del pluralismo y la apertura que describió Díaz. Fundamentalmente, menciona a Eugenio Trías y a Fernando Savater que con sus matices propios, coinciden en aceptar que escriben después de la muerte de la tradición. No importa de qué tradición hablamos porque todas han muerto. El juicio solo alcanza a sus primeras obras. Por su parte, Javier Muguerza, «hermano mayor de los filósofos jóvenes», se convierte en el «continuador» por excelencia de cauce abierto por Aranguren, al que siempre reconoció como su maestro. Lo suyo será trazar puentes, resume Baiges. Ejemplo de esto será la última historia que cuenta el libro: los esfuerzos de Muguerza por «salvar» al Sacristán de las muchas derrotas, de la última. Después de haber recibido el nombramiento como catedrático de metodología de las ciencias sociales en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona, no sin dilaciones y resistencias, resulta que no está adscrito a ningún área de filosofía. Molesto, Sacristán desea salir de dicha universidad y Muguerza le ayuda proporcionándole una plaza en la UNED de Madrid. Pero entonces muere. El libro termina en 1985 con el entierro de Manuel Sacristán en un pequeño cementerio del Pirineo catalán. No creo exagerado describir el tratamiento narrativo que Baiges reserva a Sacristán como la construcción de un héroe de la filosofía española. Si es cierto lo que se cuenta en la tercera parte de este libro, fue uno que resistió al franquismo filosófico y pagó por ello. Y sabiendo que la filosofía no tolera más forma de tradición que la dialéctica de ser, al mismo tiempo, intradición, esto es, tensión crítica con las creencias recibidas, asumió el papel de destruir para construir. Fracasó porque la cosa no dependía solo de él, un cierto tipo de hombre cuya integridad produce rechazo en ciertas instituciones universitarias. Baiges sugiere que no era por su militancia comunista, que, al parecer no ejercía en el aula, sino por eso... por tomarse en serio la filosofía.