

Salvador López Arnal

Entrevista a Víctor Méndez Baiges sobre *La tradición de la intradición*

“Si algo llama la atención es el gran desconocimiento que hay, incluso entre los profesores de filosofía, de la historia de la filosofía española.”

El Viejo Topo, diciembre de 2021.

*Víctor Méndez Baiges es profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Barcelona. Su último libro publicado (Tecnos, 2021) lleva por título *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973. En él centramos nuestra conversación.**

***La tradición de la intradición* es el título de tu último libro. Tres partes: 1843-1939, 1939-1956, 1956-1973, dos capítulos cada una de ellas. Sus títulos: 1. La fundación. 2. Auge y caída. 3. Lo nuevo y lo viejo. 4. El colapso. 5. Marchar hacia alguna parte. 6. El final.**

Tendré que dejarme muchas preguntas en el tintero. *La tradición de la intradición* parece un título paradójico? ¿Nos ayudas a disolver esta aparente aporía?

Lo de “tradición de la intradición” es una expresión que usa Ortega en el prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier para referirse a la filosofía. Quiere aludir a que el pasado filosófico está presente en toda filosofía, pero que, a la vez, y paradójicamente, la actividad es siempre rechazo de lo dado, recuperación de la posición inicial. Es verdad que la expresión resulta algo cacofónica. Pero se me fue imponiendo como título natural. Quizás porque me recuerda al de un libro que leí muy joven y que me gustó mucho: *La tradición política americana y los hombres que la hicieron*, de Richard Hofstadter. Que resulte algo paradójica no es tan extraño. Casi todas las aproximaciones a una definición de filosofía lo son.

¿Por qué *historias*, en plural, de la filosofía española?

No tenía la sensación de haber escrito una “Historia” de la filosofía española, lo que pide objetividad, exhaustividad... Más bien una serie de historias que, todas juntas, reconstruían la historia de un grupo de personas, de una tradición intelectual. Precisamente, es un conjunto de biografías de políticos norteamericanos, no todos muy conocidos ni de primera línea, lo que ofrece el libro de Hofstadter.

¿Cómo debemos entender la categoría “filosofía española”?

Se ha discutido tanto sobre esto que no sé bien qué decir. En mi libro, a lo que hace referencia es a que el grupo de filósofos del que se habla son españoles, vinculados a la universidad española, y que, lógicamente, escribieron en español (lo de que los filósofos de las universidades españolas escribiesen en inglés no se le había ocurrido a nadie todavía).

Entre 1843 y 1973. ¿Por qué 1843? ¿Por qué 1973?

Cuando empecé a escribir este libro trataba de la falacia naturalista...

Nunca me lo hubiera imaginado.

Parece raro, pero así fue. Al principio, lo que escribía era un análisis de la grandísima confusión que exhiben las diversas formulaciones de dicha falacia. La comprobación de su falta de fuerza lógica me llevó a intentar explicar su éxito adentrándome en razones no lógicas, sino históricas, *sociológicas*, por decirlo así. Por ahí llegué a la cuestión de la introducción de la falacia en España durante los años sesenta, en textos de gente como Aranguren, Muguerza, Sacristán... Me pareció que, en ellos, la falacia seguía exhibiendo su característica confusión, si bien tenía efectos especialmente devastadores.

Entonces me di cuenta de que lo que pasaba es que, en aquellos textos, estaba viendo deshacerse a toda una tradición de pensamiento. Echando para atrás, vi que su origen podía datarse en 1843,

cuando se creó la moderna Facultad de Filosofía, la asignatura “Historia de la Filosofía” y se envió al profesor Sanz del Río a estudiar a Alemania. 1973 está elegido porque me interesaba resaltar que la crisis a la que me refiero no está vinculada a la muerte de Franco. Es anterior a la transición política. Cuando esta llega, aquella ya se ha producido.

¿Nos recuerdas a qué llamamos falacia naturalista?

¡Uf! Es que precisamente ese es el problema. Que nadie sabe muy bien a qué *llamamos* “falacia naturalista”. Es el típico cachivache filosófico que se superpone a los problemas reales para evitar hablar de los problemas reales. La denominación fue acuñada por G. E. Moore a principios del siglo XX, y tenía entonces que ver con un error que consiste en confundir la propiedad “bueno” con otra propiedad. Luego ha ido dando mil vueltas por el mundo... El problema real con el que se relaciona es el de que el ser humano es capaz de vivir entre la tierra y el cielo, entre lo que es y lo que debe ser, y que es muy compleja la manera en la que se las arregla para hacer eso.

563 páginas, una prosa elegante, muchísimas lecturas, pasajes imprescindibles, conjeturas, hipótesis e interpretaciones siempre de interés. ¿Cuántos años de trabajo? ¿Lo has escrito por alguna necesidad académica?

Fue en 2014 cuando el libro giró definitivamente hacia la historia de una tradición filosófica española, abandonando definitivamente su condición de análisis de la falacia naturalista, o de historia de las relaciones de esa falacia con España. A finales del verano de 2018, había acabado de escribirlo. Hay que tener en cuenta que tenía que irme documentando a la vez que escribía, pues tampoco sabía mucho de filosofía española. El curso 2018-2019 lo pasé entero reordenando, reduciendo el texto, que tenía más de mil páginas, y sistematizándolo todo. “Agitando el saco”, por decirlo así. A comienzos del curso siguiente, lo di por concluido y empecé a buscar editorial.

En un sentido vil de “necesidad académica”, no escribí el libro por ninguna necesidad académica. De hecho, poco antes de ponerme a escribirlo, solicité la acreditación de catedrático de la ANECA (Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación). Me la denegaron porque, para alcanzar lo que ellos llamaban la *excelencia* y el *liderazgo*, resulta que me faltaban cosas como artículos en revistas internacionales, direcciones de proyectos de investigación o participaciones en congresos *en idiomas extranjeros*. Incluso abandonar lo que calificaban como “una cierta dispersión temática” mía y concentrarme en “estudios” de los “aspectos esenciales” de mi “especialidad” (soy profesor de Filosofía del Derecho). Dado lo estúpido de estas recomendaciones, y del pésimo lenguaje en el que estaban formuladas (la forma es siempre una buena pista sobre el contenido), consideré mi deber no seguirlas. Incluso ponerme a trabajar en la dirección exactamente contraria: escribir largo, en mi idioma, sobre cosas nacionales y no precisamente de mi “especialidad”. Saliera lo que saliera, al menos no me habría dejado mangonear.

En otro sentido de la expresión, sí que escribí el libro por una necesidad académica. La de, y en tanto que profesor universitario, aclararme sobre la cuestión de “cómo hemos llegado hasta aquí”, la cual siempre es previa a la más peliaguda de “cómo saldremos de esta”.

¿Para quién está pensado el ensayo? ¿Para especialistas, para filósofos muy puestos en la historia de la filosofía española, para historiadores de la cultura?

Si algo llama la atención es el gran desconocimiento que hay, incluso entre los profesores de filosofía, de la historia de la filosofía española. Por razones complejas, esa historia es una especie de cenicienta en nuestras facultades, muy aficionadas a la historia, por otro lado. Así que escribí lo mío pensando en un lector que necesitara información muy básica. Una especie de extranjero al que mereciera la pena dejarle todo lo más claro posible.

No hay citas a pie de página ni tampoco bibliografía.

Muchos se sorprenden por ello. Pero las historias tan generales como esta suelen carecer de notas. Haría falta poner demasiadas. Por otra parte, en la era de internet, las bibliografías al final no resultan tan necesarias. Hay también en el libro una voluntad de presentar el devenir de una saga, de

hacer una especie de *Los Buddenbrook* hispano-filosófico, al que la ausencia de notas y bibliografía le caen muy bien.

Señalas en el Prefacio: “Porque la Filosofía, por lo menos en la forma en que la practicaron los protagonistas de este libro, no es solo un decir”. No solo es un decir, de acuerdo. ¿Qué es, qué ha sido entonces?

¡Vaya pregunta! Es muy difícil decir qué es, y qué ha sido, la filosofía. Parte de su condición tan especial reside en que su pasado, su “historia”, al igual que la discusión sobre su naturaleza, eso que llaman “metafilosofía”, no son algo externo a ella, sino que “están” en ella. Son parte indisoluble de ella. En cualquier caso, lo que yo quería decir en el prefacio es lo mismo que Julián Marías explica en las primeras líneas de su *Historia de la Filosofía*. Avisa allí al lector de que, por filosofía, se ha entendido cierto saber y, también, cierto modo de vida, y que en la idea que él tiene de la filosofía caben, *a la vez*, las dos cosas. No estoy seguro de que todos los filósofos hayan sostenido esta idea (aunque yo diría que sí). Sin duda, la sostienen los de la tradición de la que hablo. También la sostengo yo. Por eso me sentí tan incapaz de transigir con la ANECA.

Ortega y Gasset es uno de los grandes protagonistas del libro. ¿Ha sido tan esencial como apuntas en la historia de la filosofía española? ¿Tuerto en un país de ciegos, como se ha dicho a veces? ¿A la altura de otros grandes filósofos europeos?

Para mí, es innegable que, por presencia, por ausencia, por todo, Ortega ha sido esencial. Lo de tuerto es un calificativo que no le cae nada bien, pues, si algo hacía particularmente bien, era mirar, ver y hacer ver. Lo del país de los ciegos, pues no sé... El punto crucial aquí es lo de la “altura”. Precisamente en el prólogo que he dicho antes, Ortega se quejaba del error continuado que supone empeñarse en ver siempre el pasado filosófico como un paisaje alpino con neblina. O sea, un paisaje algo espectral, en el que solo se ven las cumbres, pero no los valles, ni las cordilleras, ni las colinas en las que tiene lugar la vida filosófica. Por eso, la cuestión de si la *cima* Ortega descuella lo suficiente entre las alturas no es un asunto que interese demasiado en mi libro.

Lo del plural “historias” del título apunta precisamente a eso. Al propósito de no atender solo a las cumbres y ocuparse de un paisaje más completo. Un paisaje nuestro, además, el cual, como todos los paisajes, pues tendrá su interés particular. A lo mejor no será tan admirable como el de la Toscana, pero: ¿y qué? A la cumbre Ortega la cubrirán algún día las nubes, ¿y qué? Los que transitan por ahí estarán algo ciegos para algunas cosas, seguro, igual que lo estamos nosotros para otras. Como lo está todo el mundo respecto de algo.

¿Qué opinión tienes de la aproximación de Gregorio Morán a Ortega en *El maestro en el erial*?

A mí me hacen mucha gracia los libros de Morán. Esto no quita que le pierda su afición al esperpento, al garrote del guiñol. En *El maestro en el erial* se deja llevar por ahí, y lo que cuenta resulta a veces exagerado, injusto, hasta falso. No me gusta nada la crueldad con la que trata a Julián Marías. Tampoco creo, como él afirma, que Ortega cobrara su sueldo de catedrático durante el franquismo. Cosas como estas son las que explican las reacciones ante el libro a las que te refieres.

Te cito: “Tiene este arco de fechas [1843-1973] mucho que ver con las vicisitudes del país. Puesto que la tradición de la que hablamos no prescindió nunca de su propósito general político, no es posible desligar su destino de ciertos acontecimientos”. Añades: “Atada a las circunstancias, el cambio de estas acabó por afectar a su continuidad. Es lo que pasó en los años sesenta del siglo pasado, cuando desaparecieron los supuestos que la conformaban y se abrió paso un nuevo escenario que incluyó un intento de olvido que acaso haya durado demasiado. Contra él está escrito este libro”. Escritura contra el olvido. ¿Por qué ese intento de olvido? ¿Por pasajes o momentos nada recomendables? ¿Por ser una tradición con poca chicha filosófica?

Se diría que siempre se ha escrito contra el olvido (en el más primario de los casos, para que no se olviden de ti). En nuestro caso, es cierto que el olvido al que nos referimos comenzó a principios de los años setenta. Simplemente, porque cierta tradición dejó de ser útil, operativa, porque se imponían otras cosas que parecían más convenientes o prometedoras. Si hubo pasajes o momentos en ella poco o nada recomendables, ¿en cuál no los ha habido? Las tradiciones, no acaban, en todo caso, porque incluyan episodios desagradables, sino por una combinación de causas que las lleva a su final.

Lo de la “chicha” me parece volver a lo de la “altura” en metáfora más charcutera y menos aprovechable. Si la cogemos por su lado mejor, esto es, por la cuestión de si la tradición de la que hablamos ofrece algo alimenticio, pues yo creo que ni más ni menos que muchas otras que andan por ahí. La tradición analítica en filosofía práctica, por ejemplo. Al principio, decidió ofrecer un escepticismo primario bastante inconvincente, luego pasó a la descripción de un “planeta del deber ser” en el que todos tienen derecho a todo y viven unas aventuras que, por alguna razón que se me escapa, se consideran de lo más interesantes. No me parece a mí que haya producido con eso una gran cantidad de chicha. Más bien grasa escolástica. La que sale en mi libro proporciona algunas enseñanzas jugosas, creo.

¿Y cuál sería la principal de esas enseñanzas?

¡La principal! No me veo capaz de señalarla. Tampoco podría sintetizar la principal enseñanza del idealismo alemán, del ockhamismo, de la fenomenología (¡uf!), del neopragmatismo americano...

Tras el prefacio, dos citas: la primera, de una canción mexicana, “Malagueña salerosa”: “Si por pobre me desprecias,/ yo te concedo razón;/ yo te concedo razón, /si por pobre me desprecias./ Yo no te ofrezco riquezas,/ te ofrezco mi corazón,/ te ofrezco mi corazón,/ a cambio de mis pobreza”. La segunda de Petrarca: “Pobre y desnuda vas, Filosofía/ dice la muchedumbre aplicada a la vil ganancia. / Puesto que pocos compañeros tendrás por tu otro camino/ tanto más te pido, espíritu gentil/ que no abandones tu magnánima empresa”. ¿Ahí está recogido de algún modo tu concepto de la filosofía y el filosofar?

Imagino que sí. En las dos citas se intenta aludir a las particularidades de la filosofía frente al tipo de saber que ofrecen las ciencias. La primera quiere hacer referencia a que la filosofía no pretende ser inmediatamente útil, suministrar un tipo de resultado predeterminado, ofrecer “riquezas”, pues es una actividad que tiene que ver con la vida toda, con lo que se hace, con lo que se es, con el mundo en que se está. Con la razón, pero también con el corazón que apuesta por ella. La segunda, mucho más clásica, abunda en lo mismo. La filosofía no se emprende para dejar de ir pobre y desnudo por el mundo, sino para seguir marchando de la manera más magnánima y gentil, más humana, que nos sea posible.

Pretendía también dejar un aviso inicial al lector que se preguntara por las alturas en las que se iban a mover los que salen en el libro. Pues no te preocupes por eso. No prometen batir ningún récord. Simplemente intentan hacer lo que consideran que deben hacer.

Explicas en el primer capítulo que lo que tuvo de peculiar la aparición en España de este nuevo tipo de filosofía, liberada de viejas servidumbres, no residió en que su inspiración viniera de Alemania ni en que una vez introducida en el currículo acabara teniendo un destacado protagonismo en la reforma de la Universidad. Lo que tuvo de especial su aparición “fue que constituyó el disparo de salida de un amplio debate en torno a la recepción de doctrinas extranjeras que se extendió en el tiempo y que acabó marcando el rumbo entero del pensamiento español”. ¿Por qué ese amplio debate en torno a la recepción de doctrinas extranjeras? ¿No ocurrió así en muchos otros países?

El debate sobre si conviene o no la recepción de doctrinas y modismos extranjeros, y cuántos y cuáles de entre ellos, ha estado presente, como bien dices, en muchas sociedades. De hecho, está presente en todas.

Es difícil resumir por qué fue aquí tan largo e intenso, y por qué se concentró, además, en el asunto de las doctrinas filosóficas. El que estuviera vinculado a lo que se denominó el “problema de España” complica aún más la cuestión.

En parte, el asunto tiene que ver con la historia de la religión. No se ha prestado mucha atención al hecho de que España, durante el siglo XX, pasó de ser una sociedad muy religiosa, una sociedad en la que la religión era aparentemente algo muy importante, a una sociedad nada religiosa, una sociedad en la cual muy pocas personas comprenden siquiera aquello en lo que consiste la religión. Solemos pensar que esto es fácilmente explicable de la mano de la industrialización, la urbanización, el desarrollo económico, etc., pero no es así. Piénsese en Japón, o en los Emiratos Árabes... en tantos sitios donde no ha pasado nada ni remotamente parecido a lo nuestro. Esto nos permite entender que aquellos que, a mediados del siglo XIX, sospecharon de los efectos de la introducción de ciertas ideas, y se opusieron todo cuanto pudieron a ellas, no andaban tan desencaminados. Lo llamativo en todo caso del combate entre unos y otros no es que durara tanto, sino la forma abrupta en la que, en la segunda mitad del siglo XX, se esfumó. En lugar de aquella rivalidad, apareció algo nuevo, que es en lo que estamos y que todavía está por ver lo que dará de sí.

¿Por qué la obra de Karl Christian Friedrich Krause ha tenido tanta influencia e importancia, también opositores, en la obra de muchos filósofos españoles y en muchas de sus instituciones educativas? Tú mismo afirmas que “la historia del krausismo es inseparable de sus antagonistas. Gracias a ellos pudo protagonizar una de esas historias que generan patrones duraderos de conducta y tardan tiempo en ser olvidadas. Lo que se llama una historia ejemplar”. ¿Qué de ejemplar tiene esa historia ejemplar?

La presencia de Krause en el valle filosófico español, con esas dos “kas” suyas tan sonoras y tan estratégicamente colocadas, junto con la circunstancia de que, únicamente cuando baja mucho la neblina, puede distinguirse desde lo alto el lugar que ocupa en la cordillera filosófica, ha traído muchos problemas.

Los que están convencidos de que lo importante son las cumbres, han pasado a examinar los textos de Krause para concluir a continuación, bien que bajo cima tan modesta no puede haber nada de interés, bien cosas ya más peregrinas. Por este último camino, Gonzalo Fernández de la Mora dictaminó en su día que la afición a Krause y a sus ternuras y armonías, en lugar de a Hegel y a su orden y seriedad, fue lo que puso las bases de la querencia anárquica que acabó generando la Guerra Civil. Más recientemente, y colocando a Marx en lugar de Hegel, hay quien ha reivindicado tesis parecidas, aunque más sensatas.

Te interrumpo un momento. ¿Y quién ha reivindicado esas tesis parecidas?

Pensaba en libros como *El marxismo y la cuestión nacional española*, de Santiago Armesilla. La tesis aquí es que hay un hilo que une a Krause con el socialismo *light* de gente como José Luis Rodríguez Zapatero, y que eso está relacionado con la ausencia de verdadera tradición marxista en la izquierda española.

Cojamos el hilo anterior.

Vale. En mi libro, lo que pretendía recalcar sobre el krausismo es que la importancia que alcanzó entre nosotros tiene menos que ver con la letra de Krause que con las circunstancias del país. Se trata de darse cuenta de que, a mediados del siglo XIX, se fundó una universidad a la que se le encomendó desarrollar las nuevas disciplinas hijas de la revolución científica. Con ello, se creó una institución, un lugar, un edificio, habitado por unas personas con una misión. Aparecieron entonces unos profesores que, en nombre de la filosofía, quisieron convertirse, *expresamente*, en la conciencia de aquella misión.

Este propósito suyo, junto al hecho de que dispusieran de un cuartel general, un lugar que les proporcionaba organización, estructura, discípulos, incluso sueldos de por vida, les diferenció de todos los receptores anteriores de doctrinas y, lo que es más importante, movilizó a sus enemigos contra un objetivo definido cuya peligrosidad percibían muy bien. El primer combate entre unos y

otros, en el cual destacó la figura de Francisco Giner de los Ríos, es lo que constituye la “historia ejemplar” de la que hablo en el libro.

Más adelante, lo que hará esta tradición será continuar en el mismo lugar, y en los anexos que irá creando, siempre con propósitos parecidos. El de ser filósofos; defender a la ciencia en nombre de la razón; no dejarse uno morir, así, sin más, ni dejar que te atropellen; avanzar hacia el señorío de la luz; jugarse la vida a la carta de la razón... Intentar que la filosofía impere.

No puedo preguntarte por todos los filósofos y asuntos a los que haces referencia, me centro en algunos de ellos. En Unamuno, por ejemplo. ¿Un filósofo no suficientemente estudiado en nuestras facultades de Filosofía?

Lo que necesitan nuestras facultades no es estudiar a Unamuno. Lo que necesitan es imitarle. Dejarse de tanto especialismo y tanta sumisión y atreverse a pensar de verdad y en voz alta.

¿Qué papel ha jugado la Residencia de Estudiantes en el desarrollo de la filosofía en España?

Editó las *Meditaciones del Quijote* de Ortega. Unas *Obras* de Unamuno en siete volúmenes...

Fue, sobre todo, un lugar en el que estar. Tiende a menospreciarse esto, y en esta época de “Universidad digital” y de “clases virtuales” todavía más. Que, si la filosofía es una actividad, le viene muy bien un sitio en el que pueda ejercerse.

La Residencia fue importante, aunque tampoco haya que dejarse deslumbrar demasiado por su parte más glamurosa, más *pija*, algo que sucede con frecuencia.

¿Favoreció la II República el auge de la filosofía española? ¿Algunos nombres esenciales?

La II República, y volviendo a lo de la pregunta anterior, facilitó otro sitio espléndido donde llevar a cabo la vida filosófica: la nueva Facultad de Filosofía y Letras. En tanto que un lugar con unas reglas de funcionamiento nada reglamentistas y muy estimulantes (elección libre de asignaturas, libertad de ir a clase, solo dos exámenes durante toda la carrera...) permitió, tanto en Barcelona como en Madrid, libertad de movimientos para el pensamiento. De eso se beneficiaron todos los que circularon por allí.

¿La derrota republicana en la Guerra Civil fue también la derrota de lo mejor de la filosofía española?

Sin entrar en la tragedia que supuso el exilio, basta mirar al comportamiento que tuvieron las instituciones filosóficas creadas tras la Guerra, como el Instituto Luis Vives del CSIC, o la restaurada Facultad y la licenciatura tan “científica” que diseñó, para comprender lo que aquello tenía de voluntad de opresión. El hecho de que los personajes que dirigieron, o aspiraron a dirigir, la filosofía oficial (los padres Barbado y Ramírez, Calvo Serer, Laín y Aranguren...) fueran, en versiones diferentes, gente algo ajena a la filosofía, muestra muy bien lo que la Guerra tuvo de desastre y de derrota.

Citas y hablas con mucho interés de *La idea de principio en Leibniz* de Ortega. ¿Por qué tu interés por esta obra no siempre muy reconocida?

La idea de principio en Leibniz es un libro a la vez grande y malogrado. Ortega quiso alzar con él, de manera muy consciente, el más importante de sus libros, aunque, al final, lo dejó incompleto y desviado de su tema, por razones que no se acaban de saber. Aun así, es magnífico, y siempre ha contado con muchos admiradores. En el reciente *El honor de los filósofos*, Víctor Gómez Pin se refiere a él como uno de los libros de filosofía más importantes del siglo XX. Javier Echeverría acaba de sacar una nueva edición muy completa de la obra en la editorial del CSIC, en la que adjunta muchas de las notas preparatorias, que son ingentes, y en donde se abunda en la idea de que es la más importante de las de Ortega.

¿Qué papel ha jugado Xavier Zubiri en la historia filosófica española?

Durante el periodo al que se refiere mi libro, Zubiri publicó muy poco. Por eso, más que del pensamiento de Zubiri, de lo que se habla en él es del “fenómeno Zubiri”, un fenómeno que fue entre misterioso y paradójico, difícil de comprender. Yo intento hacer lo que puedo por explicarlo. Algo ya muy diferente son las obras de Zubiri publicadas a partir de 1980, de las cuales ya no trato (y afortunadamente, pues tendría que pensarme mucho qué decir).

Te muestras muy crítico en varios momentos con la figura de José Luis López Aranguren. ¿Por qué?

Respecto de la tradición de la que hablo, Aranguren fue un muy dedicado y eficiente enterrador. La forma de hacer filosofía que él representa, basada en el *name dropping*, el escepticismo elegante y la crítica literaria como modo de hacer, ha hecho mucho daño con posterioridad. Lo peor de él, para mí, es que, si por una parte es muy “literario”, por otra escribe francamente mal, lo que me parece el colmo.

A partir de un determinado momento, con el apartado “La cuerda tan tensada en mí”, das mucha importancia a la figura y la obra de Manuel Sacristán, finalizando el libro con él. ¿Dónde radica su importancia en tu opinión?

Su importancia radica, en mi opinión, en que, de forma muy decidida, quiso ser el continuador de la tradición.

El hecho de que fuera militante comunista no debe confundirnos sobre esto. Su lucha contra la filosofía oficial, su oposición política al franquismo, su empeño en crear hegemonía cultural, junto con su defensa de la libertad universitaria o su famosa petición de abolición de la licenciatura en filosofía, todo eso está relacionado con la vocación de continuidad. Su crisis de finales de los años sesenta también, claro. De hecho, constituye el momento final de una tradición en la cual, y si la comparamos con las guerras apaches y asignamos a Giner el papel de Mangas Coloradas, él es Gerónimo.

Sacristán fue lo opuesto a Aranguren en todo. Que no fuera nada “literario” (siempre en el mal sentido de la palabra) y, a la vez, escribiera muy bien, muestra esto perfectamente.

Hablas de Sacristán, tomando pie en un artículo suyo sobre la obra de Heinrich Scholz, como “hombre del destino”. ¿Qué es un hombre del destino? ¿Por qué y para quien lo fue el autor de “Panfletos y materiales”?

La noción de “hombre del destino” (hoy la expresión suena grandilocuente y exclusiva), y tal como la entiende Sacristán siguiendo a Scholz, equivale a la de filósofo logrado, filósofo que ha cumplido su misión. Alguien que ha puesto su vida al servicio del proyecto de la realización de la razón en el mundo y cuyas aportaciones no podemos desconocer. Como ya he dicho, el mérito particular de Sacristán durante la dictadura fue, en un momento y lugar en el que muchos desertaban de esa misión, empeñarse en recordararla y cumplirla. Los escritos que dejó como testimonio de ese empeño son, a mi parecer, deslumbrantes, y salvan el honor de una época. El hecho de que gentes tan influyentes en lo por venir como Gustavo Bueno, Javier Muguerza, incluso Trías o Savater, acusaran su recepción muestra muy bien, más allá de la influencia directa en sus discípulos, la importancia que ha de concederse a su aportación.

Citas un pasaje de una entrevista de finales de los setenta que le hicieron Jordi Guiu y Antoni Munné. El siguiente: “A mí me parece que la historia de Gramsci es la historia de una catástrofe. Por eso, entre otras cosas, no me puedo poner ahora a cultivar la moda Gramsci. ¿Cómo va a haber esperanza de nada en la historia de una catástrofe? Uno puede tenerle mucho amor a Gramsci -yo se lo tengo, desde luego, es una figura muy digna de amor-, pero no porque sea una perspectiva de éxito del movimiento obrero, sino que, como cualquier mártir, es digno de amor”. ¿También la de Sacristán fue la historia de una catástrofe política? Fue en un momento especialmente vehemente y desesperanzado en el que hizo esa declaración. No creo que fuera su opinión definitiva sobre el tema. Que hay una “catástrofe política” que atraviesa el

siglo XX estrechamente asociada al destino del comunismo soviético resulta innegable. A nadie se le oculta, por lo demás, que es una catástrofe que dañó profundamente la confianza en la razón y que problematizó, especialmente, la idea de esperanza.

No es nada, en todo caso, que no haya sucedido antes. Lo relevante de la forma singularmente lúcida y honesta con la que Sacristán se enfrentó a ella (fíjate que la afirmación que citas es de los años setenta, cuando tantas tonterías se decían al respecto) es que todavía hoy nos sirve de ejemplo a la hora de reconocer, y hacer frente, a las catástrofes que nos encontramos.

Dejándome mil cosas en el tintero, no hay otra: todo tiene su fin. ¿Quieres añadir algo más?

Pues sí. Tiene que ver con alguna de las cosas de las que hemos hablado.

Tú recordarás una anécdota que contó Enrique Irazoqui, el protagonista de *El evangelio según Mateo* de Pasolini, en una entrevista que le hiciste. Se trata de que, algo después de rodar la película, el director vino a Barcelona. Irazoqui conocía a Sacristán, y quedaron los tres a cenar. Lo que contó de aquella cena es que, al acabar, en un aparte, Pasolini le dijo algo parecido a que “profesores así, con esa preparación, no había en Italia”.

Yo no creo que lo que quisiera decir es que Sacristán sabía más que los profesores italianos. No tiene esto demasiado sentido. Lo que sí creo que percibió alguien tan atento a las cosas como Pasolini es lo que de especial y particular, de reflejo concreto de una realidad vivida, de resultado de unas experiencias determinadas, había en el profesor que conoció. En mi libro, lo que he querido hacer es poner el foco sobre este asunto. He intentado explicar por qué tuvimos los profesores que tuvimos, la Universidad que tuvimos, la filosofía que tuvimos.

Mil gracias por tu tiempo y por tu deslumbrante libro.