

Víctor Méndez Baiges. *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*. Tecnos, Madrid, 2021, 568 pp.

La prestigiosa editorial Tecnos ha publicado el volumen, *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843-1973*, que no ha pasado desapercibido a investigadores del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CSIC), y de importantes universidades, como la UNED, la de Salamanca o la Complutense de Madrid, ni tampoco a Fundaciones como la Ortega-Marañón o la Gustavo Bueno, etc. Atención tan cualificada podría responder a lo ambicioso del tema y a lo atractivo de la escritura de un ensayo, en el cual se reivindica la que habría sido según Méndez Baiges nuestra auténtica tradición filosófica contemporánea, lamentablemente interrumpida por la Guerra Civil y suplantada en la España de Franco, abandonada según él por las generaciones que renovaron nuestra institución filosófica en el Tardofranquismo y olvidada merced entre otras cosas al relato histórico de Elías Díaz en su *Pensamiento español (1939-1973)*. Obra de un filósofo del derecho, que ejerce de intelectual, más que de historiador, este ensayo aspira a modificar, desde un mutante progresismo ideológico, el relato fundacional del pensamiento filosófico español en el período franquista y la Transición.

En efecto, *La tradición de la intradición*, defiende la existencia de una suerte de continuidad entre el krausista Sanz del Río, el krausoinstitucionista Giner de los Ríos, el raciovitalista e historicista Ortega, y el neopositivista y marxista Manuel Sacristán, que serían los núcleos de esa tradición filosófica española abandonada y olvidada. Posicionamiento éste que parece contrapuesto a la tesis más generalizada, defendida últimamente por Francisco Vázquez y los sociólogos de la filosofía española reciente, del Grupo de Cádiz, según la cual habría sido José Luis Aranguren quien conectó y dio cierta continuidad a la filosofía de Ortega con las jóvenes generaciones decisivas en la renovación filosófica del Tardofranquismo y la Transición. Méndez Baiges presenta a Sacristán y a Aranguren como dos filósofos antitéticos desde el punto de vista de la autenticidad filosófica, siendo el primero el filósofo auténtico, que fue quedando desvinculado de la institución filosófica en la Transición, pese a los esfuerzos por recuperarle, que reconoce Baiges a Javier Muguerza, el que fuera gran coordinador y dinamizador del período en el campo de la filosofía moral y política.

Este ensayo no carece, sin embargo, de supuestos historiográficos, que sostienen esos singulares posicionamientos, y de los que su autor no sólo es perfectamente consciente, sino que los presenta abiertamente en su libro. En efecto, la primera clave nos la da el título, *Tradición de la intradición*, que es la fórmula de que se sirvió Ortega y Gasset para definir “tradición filosófica” en el epígrafe titulado “La filosofía es una tradición” de su escrito *Ideas para*

una Historia de la filosofía (“Prólogo” de la *Historia de la Filosofía* de Emile Brehier, 1942). En ese contexto historiográfico de la razón histórica, Ortega defiende que la filosofía se hace desde la tradición cultural e intelectual de un pueblo, de una época, de una escuela; y entiende que “tradición” es la transmisión de formas de vida vividas hasta el presente a la vida que proyecta su futuro y que se adhiere a ellas mediante la fe: la vida del tradicional es “la vida del puro *creyente*, de la radical *fe*”. Frente a esta tradición del creyente, Ortega concibe la tradición filosófica como *tradición de la in-tradición*, pues la filosofía surge a su juicio como la actividad creadora de ideas sustitutivas de la fe tradicional, cuando ésta se pierde y la vida se desfonda, entra en crisis y desespera. El filósofo pone en el lugar de la fe perdida una idea supletoria superando así el vacío vital y la desesperación. La filosofía es la actividad vital del filósofo que mediante la idea devuelve firmeza a la vida con la fe quebrada. Desde sus orígenes presocráticos, la tradición filosófica no habría tenido otra fe que la creencia en la razón, pues la razón es la que crea las ideas desde la experiencia de la vida individual. Según esto, la filosofía surge en momentos de crisis de tradiciones, y la tradición filosófica es la sucesión de esas ideas de la razón, con las que los filósofos sustituyeron su fe tradicional.

La filosofía está a juicio de Ortega hecha de ideas de la razón, siendo la idea “una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad” (*Ideas...*, 107), no la forma lingüística abstracta en que se formula, ni tampoco las estructuras e instituciones en que se encarna socialmente. La actividad filosófica del filósofo en su circunstancia es lo que puede ser filosofía auténtica o inauténtica, el organismo social e institucional de la filosofía y la formulación lingüística de sus ideas son en cambio exteriorizaciones, cosificaciones de la actividad filosófica y por fuerza inauténticas. La filosofía es algo concreto y circunstancial, y sólo tiene sentido en el contexto o contextos en que fue formulada o reformulada, es decir, funcionando en la vida del filósofo comprometido en la salvación de su circunstancia. La tradición filosófica progresa según Ortega hacia sí misma y se hace actual en la actividad del filósofo auténtico que regresa a sus orígenes y la interpreta e incorpora, proyectándola y haciendo efectivas sus virtualidades.

En *Ideas para una Historia de la filosofía*, la historia es conocimiento de la vida humana pretérita, sobre la que ya no podemos actuar, y cuyo sentido consiste en comprender esa vida pasada a fin trascenderla. Así, la historia de la filosofía no es concebida como una historia de ideas abstractas, v. g., historia pragmática de opiniones, doctrinas o sistemas filosóficos, ni como historia social o sociología de la filosofía, sino más bien como la historia de esas acciones concretas de los filósofos auténticos que encarnan la tradición filosófica en la circunstancia vital con la que están comprometidos.

Méndez Baiges aplica a su manera esa concepción orteguiana de tradición filosófica a la historia del pensamiento español contemporáneo, y se enreda en una aporía, a saber, o salva su concepción de tradición filosófica, al precio de reducir la filosofía a una tipología de filósofo, o da a la filosofía toda su entidad lingüístico-sistemática, sociopolítica y cultural, y reconoce la discontinuidad histórica entre los filósofos de su tradición, y con ello la inexistencia de la misma. La retórica baigesiana elige y desarrolla la primera vía, y por eso convierte a mi juicio en una *boutade* la idea orteguiana de “Tradición de la in-tradición”. Desentendiéndose de la filosofía teórica o práctica de los filósofos, así como de su orientación y actitud política concreta, el relato de Baiges reconstruye y argumenta la continuidad de un tipo filosófico ideal de talante racionalista, ético y científico puro, práctico y comprometido políticamente con la pedagogía social, que sería el núcleo de la auténtica tradición de filosofía española contemporánea.

Por eso, en este ensayo tan filosóficamente minimalista y excluyente – pues la tipología de filósofos españoles del siglo XIX no se reduce al tipo generalizado por Baiges-, la continuidad entre Sanz de Río, Giner, Ortega y Sacristán, que justificaría incluirlos en esa tradición filosófica española, sería el tipo ideal de filósofo que encarnaron, no sus teorías filosóficas o sus concepciones o actitudes políticas concretas. Y no se puede negar que ese tipo filosófico socrático es una buena perspectiva para enfocar la biografía del krausoinstitucionista Giner o del raciovitalista Ortega. Pero a nadie se le escapa tampoco la inasumible consecuencia de semejante concepción de la tradición filosófica, para la historia de la filosofía, que se convertiría de facto en una historia de filósofos ágrafos, o de autores que no tienen obra filosóficamente considerable, o que si la tienen es como si no la hubieran tenido. Por eso, pueden ser protagonistas de la tradición de la intradición, autores de traducciones, conferencias, prólogos, papeles y materiales, más o menos abundantes, como Sanz del Río o Sacristán, el autor de unas obras completas considerables desde el punto de vista de las ciencias humanas y sociales, como Giner de los Ríos, y el autor de unas obras completas de indudable interés filosófico, como Ortega y Gasset.

Junto a esos héroes de su tradición filosófica, Baiges incorpora en su relato tipos de filósofo inauténtico, villanos, que operan como antítesis del tipo filosófico ideal, y entre los que sitúa en especial a los filósofos o pensadores católicos integristas o comprensivos, que se revisten de contemporaneidad por fuerza ficticia, y a los filósofos acomodados en la academia o en el sistema político, que no convierten en pedagogía política su vocación filosófica. Así mismo, y para completar el efecto narrativo de esta retórica bipolar, se convierte en comparsas y muñecos de paja a prohombres de la cultura y del pensamiento español, entre ellos a quienes pusieron las bases de los estudios históricos centrados en nuestra cultura filosófica y literaria. Conviene tener

presente en este punto, que los juicios morales y políticos, prodigados por Méndez Baiges sobre las actuaciones de los filósofos de sus historias, no responden a un supuesto ético-político historiográficamente ponderado, sino a un cambiante y siempre espurio criterio ideológico progresista que ejerce de fiscal y juez del tribunal de la historia. Dicho de manera más concreta, el cliché “autenticidad-inautenticidad” filosófica, que opera en la obra, es el propio de un filósofo del derecho de procedencia marxista y republicana, y con una concepción biográfica y práctica de la filosofía como pedagogía política.

En efecto, una segunda clave historiográfica, procedimental, del ensayo se manifiesta en el subtítulo, *Historias de la filosofía española entre 1843-1873*. Aunque Méndez Baiges comenta en ocasiones obras filosóficas, en realidad construye su relato desde registros biográficos de los filósofos, procedimiento éste que aplican de manera rigurosa sociólogos de la filosofía española reciente como Francisco Vázquez o Moreno Pestaña. No es este el caso de Méndez Baiges, que no cita sus fuentes biográficas, ni las analiza y pondera, sino que las somete a la retórica bipolar de su relato, la cual exalta e idealiza a sus héroes, maltrata o desdibuja a sus antítesis, manipula a sus comparsas, todo conforme básicamente a polos de su retórica argumentativa como los siguientes: modernizador (+) / tradicional (-), progresista (+) / católico (-), pedagogo político (+) / acomodado (-), republicano (+) / monárquico (-) ... luego (†) auténtico (+) / inauténtico (-). Además, se omiten historias del marxismo o del anarquismo español en la Restauración y la Segunda República que conciernen y comprometerían su relato. Por razones de espacio, me detendré sólo en algunos botones de muestra de este uso y abuso retórico.

En el relato baigesiano, un buen ejemplo de comparsa caricaturizado es su Menéndez Pelayo, al que además alude reiteradamente como si fuera el símbolo de la mala tradición española (-), antitética de esa buena “tradición de la intradición” (+) reivindicada. La influyente figura de quien fuera reconocido internacionalmente como académico ejemplar en la España de su tiempo, y su enorme obra histórica y filológica, sin las que difícilmente se puede entender la cultura española entre 1882 y 1962, queda reducida al joven polemista del epílogo de los *Heterodoxos* y de la polémica de la ciencia española -que no hay que confundir con la 3ª edición de *La ciencia española* (1889)-, y aparejada al tomista íntegro Ortí y Lara, como si fuera un partidario de la ciencia escolástica, que sacrifica la modernidad a la tradición, y portavoz de la generación de neocatólicos, que zarandeó a Salmerón en la Universidad Central con motivo de la unificación y el surgimiento de Italia, - no se entiende muy bien, dicho sea de paso, cómo pudo hacer eso Marcelino con 5 o 6 años, o a qué se refiere Baiges en su tergiversador relato. Las libertades retóricas con que se empequeñece y deforma a esa figura y su gran obra histórica son

un indicador de la ligereza con que se usa y abusa retóricamente de la categoría historiográfica “tradición”, que se va haciendo más y más confusa con las graves sentencias sobre la misma, de las que el autor va sembrando su relato.

Ortega y Gasset es la figura central de la tradición de la intradición. A juicio de Méndez Baiges, el problema de la recepción filosófica, que comenzó con el viaje de Sanz del Río a Alemania, quedó superado por Ortega y Gasset como se evidencia en su gran libro de filosofía, *Meditaciones del Quijote* (p.93). Esta afirmación históricamente insostenible cabe en el ensayo de Baiges, porque su relato deshistoriza y troquela retóricamente la categoría “recepción” a la medida de su “tradición de la intradición” -en la filosofía española contemporánea, la categoría historiográfica “tradición” está vinculada a la de “recepción”. No voy a analizar aquí lo que Baiges entiende por “recepción”, que a mí juicio no queda claro en su ensayo; tal vez quiera decir, que el problema de la recepción está superado cuando tenemos filósofos que crean filosofía actual en castellano, o cuando el castellano deviene cauce adecuado de filosofía contemporánea. Lo indudable desde el punto de vista histórico, es que hubo recepción antes de Sanz del Río -fue precisamente la traducción de la filosofía del derecho de Ahrens, obra de Navarro Zamorano, lo que decidió el destino krausista del viaje del maestro de Illescas-, y hubo recepción en tiempos de Ortega y después, y la sigue habiendo en el presente. Tampoco, discutiré su apreciación de *Meditaciones del Quijote* como un gran libro de filosofía, tesis que no comparto, pues ese manifiesto intelectual de la generación del 14 no me parece en sentido estricto un libro de filosofía, aunque tenga epígrafes filosóficos excelentes, llenos de intuiciones germinales del pensamiento orteguiano; simplemente, invito al lector a preguntarse, qué contemporáneos de Ortega, incluido él mismo, compartieron esa opinión, o quiénes la compartieron en la filosofía española del último tercio del siglo XX; para no hablar de la recepción de esa obra en el contexto filosófico internacional. Que Méndez Baiges no anda muy fino a la hora de discriminar lo que es un “gran libro de filosofía” -y no podía ser de otra manera, habida cuenta de su criterio biográfico y jurídico-político de lo que es filosofía-, se pone de manifiesto en otros lugares, por ejemplo, en su apreciación de *Minuta de un testamento*, de Gumersindo de Azcárate, como el mejor libro filosófico escrito por un krausista.

Otra tesis insostenible históricamente, y troquelada por su relato a medida de su descafeinado concepto de tradición filosófica, afirma que “El joven [Ortega] que está en Alemania asume conscientemente una vocación de continuidad” (p.84). Si algo evidencia la lectura de la correspondencia del joven Ortega y de *Meditaciones del Quijote*, es su decisión de romper con el sistema político y cultural de la Restauración, y con sus prohombres, verbi gratia, con el “mandarín” Menéndez Pelayo, y, si acaso, hacer una labor

contrafáctica de recuperación de virtualidades del pasado, agostadas por la tradición histórica. El relato de Baiges, que insiste en la continuidad del legado krausoinstitucionista y la pedagogía política de Ortega, se vuelve verdaderamente enternecedor y fabuloso al narrar el vínculo, la entrega del testigo de Giner a Ortega. Me parece indudable que el joven Ortega anidó en el entramado institucional, hecho posible en gran medida por el krausoinstitucionismo, pero no sólo por éste; de manera provisional, sin embargo, pues Ortega fue creando su propio entramado triádico: el maestro de la Escuela de Madrid desde su cátedra de Metafísica en la Central; el publicista desde el diario *El Sol*; el empresario cultural de Revista de Occidente y su editorial. Pero, claro está, toda esta continuidad que se nos cuenta es la de la tradición de la intradición.

Sin embargo, la figura de Ortega es sometida también a una retórica bipolar, que lo exalta como un héroe de la tradición hasta la Guerra Civil, para convertirlo en villano que traiciona su vocación filosófica, desde el momento en que se exilia y posiciona frente a la República del Frente Popular. Ortega habría roto su silencio y consumado su traición [a la República], cuando publicó en *The Nineteenth Century and After* su “Concerning Pacifism” (1938), que a juicio del narrador es un artículo farragoso, y supuestamente enviado a los servicios de inteligencia franquistas. Baiges se alinea aquí con el articulillo del diario comunista *Frente rojo*, en el que José Bergamín replica “Concerning Pacifism”, tachando de cobardes a los profesores que temiendo por sus vidas se habían refugiado en la Residencia de Estudiantes y que fueron obligados por él y un grupo armado a firmar una carta de pública adhesión a la República en 1937. Dicho sea de paso, el relato baigesiano parece recrearse aquí en las lágrimas de uno de los historiadores de la lengua y de la literatura hispánica más importantes de la España contemporánea, don Ramón Menéndez Pidal; otro indicador, a mi juicio, de la ligereza de su autor al hablar de la tradición española.

Muy al contrario de lo que sostiene Baiges en su narración, “Concerning pacifism”, lejos de ser un escrito farragoso, es una lúcida exposición de los supuestos de la paz -derecho internacional fuerte, defendido por una auténtica comunidad de naciones, en una sociedad internacional edificada sobre creencias compartidas-, que deberían ser los objetivos del verdadero pacifismo en la mente de Ortega, quien además reprocha a la desinformada opinión pública inglesa su apoyo a la República española del Frente Popular, cuando había rechazado la alianza de los laboristas con los comunistas en el parlamento inglés. En ese “farragoso” artículo, el maestro exiliado expone con claridad meridiana, lo que era el Frente popular en España, y como ejemplo de algunas de sus heroicidades, menciona de pasada la visita intimidatoria de que fueron objeto los profesores refugiados en la Residencia de Estudiantes. El artículo fue publicado en inglés y para ingleses, cuando la

Italia fascista acababa de apoderarse de Etiopía, las relaciones entre Inglaterra y la Alemania de Hitler se tensaron por la Crisis de los Sudetes, y el diario *Frente rojo* seguía las directrices del Frente popular en su política informativa de guerra, exaltando a Stalin como símbolo de la defensa de la humanidad.

Y no se sostiene históricamente la afirmación de que Ortega traicionó su vocación filosófica, por no compartir la revolución política marxista impulsada desde el minuto cero de la Segunda República por sectores radicales del PSOE o del Partido Comunista de España. En 1931, el maestro de la Escuela de Madrid pidió públicamente una rectificación de la República que estaba perdiendo su frescura y radicalizándose políticamente. Dos años después perdía el control del diario *El Sol*, que pasaba a manos de Azaña, y decidía interrumpir su intervención intelectual como publicista en la opinión pública española y centrarse en su obra filosófica y en su empresa cultural. Estaba justificado Ortega, a mi juicio, cuando afirmó en 1945 que llevaba 12 años de silencio en una nota, en la que por cierto cita dos veces a Frederick Augustus Voigt, director en 1938 de la revista *The Nineteenth Century and After*. Sólo quien confunde la pedagogía social de Ortega con la revolución política del radicalismo marxista, puede pensar que Ortega traicionó su vocación filosófica, cuando las circunstancias políticas la imposibilitaron. Más bien al contrario, porque Ortega fue fiel a su pedagogía política reformista, se fue apartando de la radicalización de la Segunda República, y terminó por abandonarla, cuando cayó en manos del Frente popular y sus líderes, que estaban decididamente en su contra.

El relato de Méndez Baiges diluye esa confusión entre pedagogía política reformista y radicalismo político revolucionario, mientras va preparando la exaltación del siguiente héroe de su tradición, el dirigente del partido comunista catalán (PSUC) Manuel Sacristán; y por eso omite historias imprescindibles que marcaron esa diferencia, como las recepciones de anarquismo y, sobre todo, de Marx, Engels, y marxismo ortodoxo francés, alemán e italiano, vinculadas al PSOE desde su fundación en 1879, y también de miembros de la generación del 14, que se decantaron abiertamente contra el reformismo institucionista y contra el orteguiano ya en los años 20, por ejemplo, la de Luis Araquistáin. El legado institucionista y el orteguiano son reformistas, incluso cuando son radicales, y se diferencian cualitativamente de las tendencias marxistas o anarquistas que son revolucionarias incluso en sus formas más contemporizadoras. No es casual, que Araquistáin estableciera claramente esa distinción en su *Historia del pensamiento español contemporáneo*, publicada en 1962, en la que considera burgués el legado institucionista y orteguiano, acusa de traición a la República a los intelectuales herederos del institucionismo -enemigos de la violencia, neutrales, utópicos, comodones-, y afirma explícitamente que Ortega es el símbolo de la *trahison*

des clerics (título de la olvidada obra de Julien Benda, de 1927), del intelectual traidor a la República.

Por otra parte, el que Ortega no estuviera con la República del Frente popular, no implica que se posicionara y comprometiera con la España de Franco, como defiende Baiges con una retórica que alimenta suspicacias, como quien no quiere la cosa, al omitir las necesarias precisiones. “O estás conmigo, con el Frente popular, o estás contra mí, con el régimen militar de Franco”, defiende el relato bipolar de Baiges, quien rechaza la tercera vía seguida por Ortega, y que no cabe discutir aquí. Si recordaré que acabada la Guerra Civil Ortega intentó reconstruir su entramado institucional en Argentina, a fin de dar continuidad a su programa filosófico, pero no recibió los apoyos necesarios, ni la comprensión de las Españas en el exilio, entonces muy divididas y crispadas; y que si entró en la España de Franco acabada la Segunda Guerra Mundial, donde tenía a sus hijos y nietos, fue más bien para chocar con la dictadura militar del General Franco, que era refractaria incluso a su aséptico plan de un Instituto de Humanidades, y redirigir en los años 50 sus desarrollos de la razón histórica y su programa de reforma de las humanidades a la circunstancia europea.

Las historias baigesianas de los héroes, villanos y comparsas de la filosofía española en las dos décadas nacionalcatólicas de la España de Franco, siendo sorprendentes y tergiversadoras, no dejan de seguir la retórica de sus polos argumentativos. La alucinante por elogiosa descripción de los padres dominicos, que tutorizaron la filosofía española en esas décadas, es decir, el teólogo tomista íntegro y psicólogo Manuel Barbado, a quien califica de “científico”, y, de manera especial, la del teólogo y filósofo tomista íntegro, padre Santiago Ramírez, mitificado en el período como el nuevo Soto, se explica porque eran católicos íntegros (-) y tradicionales (-) y por consiguiente auténticos (+). Con ello, sin embargo, el relato de Baiges parece perder de vista que Manuel Barbado fue baluarte y ejecutor de la erradicación de la filosofía de Ortega y su escuela de Madrid y de su sustitución por la filosofía oficial escolástica, tanto en la Universidad Central como en el Instituto Luis Vives; y que la alargada sombra del padre Ramírez, proyectada desde el convento de los dominicos de Salamanca, continuó hasta los años 70 la retrógrada labor de su hermano de orden.

El relato baigesiano no muestra ninguna empatía en cambio con los intelectuales comprensivos de procedencia falangista o de acción católica, que sin dejar de ser intelectuales orgánicos del Régimen tendieron puentes con la cultura filosófica y literaria de la Restauración, se abrieron a cierto pluralismo y administraron el legado orteguiano, dentro de los márgenes permitidos por el integrismo nacionalcatólico imperante. Tal vez, por la polaridad de la retórica argumentativa que parece presidir los juicios y valoraciones en ese relato, a saber, en cuanto que eran católicos (+)

modernizadores (-), y acomodados (-), se deduce que por fuerza fueron inauténticos (-). Sin embargo, si existió algún reducto o minúsculo canal de continuidad cultural y filosófica en los años 40 y 50, y este ensayo considera que los hubo, difícilmente se pueden explicar sin esos intelectuales comprensivos.

Baiges pierde de vista la primera idea que resalta Ortega y Gasset en el prólogo que inspira su concepto “tradición de la intradición”: no hay ciclos históricos, porque no hay etapas de transición y decadencia en la historia de la filosofía, aunque algunas fueran así percibidas por sus protagonistas, “Y la tarea última del historiador es descubrir, aun en los tiempos más atroces, los motivos satisfactorios que para subsistir tuvieron los contemporáneos... Porque, viceversa, no ha habido ninguna [época] en la cual faltasen disidentes, hombres o grupos que preferían o creían preferir otra edad, futura o pretérita” (“Ideas para una historia de la filosofía”, p. 87-88).

El mejor ejemplo de la tergiversación retórica, a que somete el relato baigesiano las historias de sus antihéroes, tal vez sea su tratamiento de la figura de Rafael Calvo Serer, que responde a su voluntad de recrear, como si de una vida paralela de Ortega se tratara, al antihéroe filosófico en las décadas nacionalcatólicas de la España de Franco, que había de ser por fuerza integrista católico, menéndezpelayista y miembro del Opus Dei. Por eso, el relato baigesiano reconstruye el entramado institucional de Calvo Serer de manera paralela al entramado triádico orteguiano, al mismo tiempo que reprime y deja en un segundo plano lo fundamental en la biografía de esta estrella rutilante en la vida intelectual española entre 1947 y 1953, es decir, el hecho de que fue financiado y representó intelectualmente al influyente sector monárquico, partidario de la restauración de la monarquía tradicional en España en la persona de don Juan de Borbón.

Sin embargo, el paralelismo entre Calvo Serer y Ortega no acaba de funcionar, porque la figura de aquél no da la talla académica del maestro de la Escuela de Madrid, ni la del empresario cultural libre de Revista de Occidente y su Editorial. Nunca existió la importancia e influencia filosófica en la Universidad Central y en el Instituto Luis Vives (CSIC), que el relato baigesiano atribuye a Calvo Serer, el cual no desempeñó con la dedicación y asiduidad, requeridas por la docencia e investigación, la cátedra de Historia de la Filosofía Española y Filosofía de la Historia, que en realidad fue dispuesta para él y ocupó para aparentar estatus académico y asentarse en Madrid. En los años 40 y 50, el verdadero decano de la institución filosófica española desde la Universidad Central y el Instituto Luis Vives, con el permiso de los partidarios del tomismo íntegro tutorizado por los dominicos, fue el padre Juan Zaragüeta, discípulo del Cardenal Mercier, abierto al diálogo de la filosofía perenne con las filosofías actuales -entonces el existencialismo y el neopositivismo-, y de cuya mano subió el nivel de erudición histórica en la

filosofía oficial escolástica. De nuevo un comprensivo, aperturista, y administrador del legado orteguiano, que el relato baigesiano reduce y desubica.

Ahora bien, Calvo Serer fue ciertamente el intelectual integrista más importante del período. En su artículo “Una nueva generación española” (*Arbor*, nº24, XI-XII, 1947, 333-348), Calvo volvió a agitar el tema generacional, y logró aglutinar y movilizar inicialmente en torno a la revista generalista del CSIC, *Arbor*, y la colección de la editorial Rialp, “Biblioteca de Pensamiento actual”, un grupo intelectual tradicionalista que defendió con argumentos históricos, sociológicos, económicos, psicológicos, etc., el futuro de una España católica y europea, monárquica -monarquía tradicional, no democrática-, descentralizada en regiones históricas, moderna económicamente, e internacionalizada. El cliché republicano operante en el relato, de quien tiene como héroes a “derribadores de tronos”, se explaya con gusto en que el príncipe don Juan Carlos fue designado por Franco para sucederle en la Jefatura del Estado, pero no está interesado en ilustrar a la juventud, aclarando lo que fue la pretendida instauración no democrática de una monarquía histórica en la persona de Don Juan de Borbón entre 1946 y 1947, que catapultó la figura intelectual de Calvo, y lo que fue la aprobación de una monarquía constitucional por unas cortes constituyentes democráticas, refrendadas por el pueblo español en referéndum libre el 6 de diciembre de 1978. *Intelligenti pauca*.

Entre 1947 y 1953, Calvo y su grupo intelectual de *Arbor*, F. Pérez Embid, Vigón, López-Amo, Galindo, Pinillos, Fontán, Millán Puelles, Saumells, Pons, V. Marrero, Fernández de la Mora, que dispusieron de unos medios de difusión extraordinarios -a los ya mencionados, hay que añadir el Departamento Internacional de Culturas Modernas y su Sección de Filosofía de la Cultura (CSIC), la Universidad Internacional Menéndez Pelayo de Santander, la Universidad de verano de La Rábida, El Ateneo de Madrid, su revista *Ateneo*, y la colección *O crece o muere*- difundieron la visión de España como una nación católica europea, que tenía que afrontar sin complejos su destino, y establecieron relaciones con la intelectualidad tradicionalista europea, y con economistas y técnicos sociales, con quienes intentaron trenzar una red internacional de colaboración intelectual e investigación. Calvo Serer y su grupo intelectual, críticos acérrimos de la figura de Ortega y su obra, contribuyeron a decantar el problema de la sucesión en la jefatura del Estado y a internacionalizar la imagen de España que necesitaba el Régimen para superar su aislamiento.

El héroe de la tradición de la intradición en los años 50 y 60 es Manuel Sacristán, por lo que el troquelado retórico, que exalta su figura conforme a su tipo ideal de filósofo, constituye el objetivo final del relato baigesiano; y, con este fin, se omiten historias necesarias, se difuminan discontinuidades, y

se justifican ingenuidades y decisiones fatales desde el punto de vista académico. En efecto, faltan historias que contextualicen académicamente la figura de Sacristán en la Universidad de Barcelona, tanto en la Facultad de Filosofía y Letras, como en la de Económicas. Además, y con el fin de presentarle como heredero de la pedagogía política del legado institucionista y orteguiano, se nivelan las discontinuidades presentes en la creciente radicalización de Sacristán, desde posiciones comprensivas en sus años de formación, hasta su vuelta de Münster especializado en lógica matemática de primer orden y comprometido con la oposición comunista al régimen en Cataluña como dirigente del PCUS. En fin, se exaltan como haberes de su autenticidad y compromiso político con la lucha por el control de la cultura, la actualidad de su pensamiento, confrontado con la lógica y la epistemología neopositivista y con la filosofía práctica marxista, así como su militancia clandestina como dirigente comunista, pasando por alto que estas decisiones condenaban al fracaso cualquier aspiración académica en una filosofía oficial, como la imperante entre 1957 y 1962, que se planteaba el encaje de la lógica científica con la lógica filosófica de la escolástica, y que seleccionaba a un tipo de filósofo académico y apolítico.

No deja de ser curioso, por ejemplo, que el relato baigesiano retrate a Julián Marías como un ingenuo -tonto llega a llamarle-, porque fue fiel e intentó dar continuidad a la Escuela de Madrid en los años 40, y sin embargo enjuicie positivamente que Sacristán se orientara a una solución dialéctica del problema teórico de la lógica filosófica, promoviera una filosofía práctica marxista, se comprometiera políticamente como dirigente comunista y, a pesar de ello, pretendiera hacer carrera académica en la institución filosófica escolástica de la España nacionalcatólica. Paradójicamente, cuando llegó la democracia a España -no por el triunfo de la oposición política comunista, sino por la muerte del dictador-, Sacristán abandonó espontáneamente el partido comunista, y volvió a la academia como catedrático de Metodología de las Ciencias Sociales, por desgracia demasiado tarde. De facto, en la España de la Transición se fue disipando el marxismo, del que sólo quedaban reductos en la conmemoración del centenario de la muerte de Marx, en 1983, año conmemorativo también del centenario del nacimiento de Ortega, en que se hizo patente el crecimiento de los estudios orteguianos en el ámbito de la filosofía española y del hispanismo.

El relato baigesiano concede a mi juicio demasiada importancia al panfleto de Sacristán, "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores" (1967), lo disocia de su situación académica y de los supuestos neopositivos y marxistas de su pensamiento filosófico en el contexto de los movimientos estudiantes del 68, y lo interpreta como si fuera una crítica institucional, dirigida en concreto contra el sistema universitario franquista y su corrupta ordenación de los estudios de licenciatura en filosofía. De hecho, la narración

de la polémica en torno a ese escrito, entre Sacristán y Gustavo Bueno, se orienta a resaltar que aquel se limitaba a hacer una crítica institucional y dirigida contra el tinglado institucional franquista, mientras que este se centró en la cuestión del saber filosófico y su naturaleza académica. A mi entender, en cambio, ese escrito de Sacristán es inseparable de su contexto personal, institucional y político en el 68, y no tuvo trascendencia en la renovación de la institución filosófica que se impulsó desde los años 70 y cristalizó en la Ley de Reforma Universitaria. Tal vez, la importancia de ese escrito haya que buscarla en las discusiones posteriores sobre el fin de la filosofía, y, sobre todo, en su impacto en filósofos españoles, que han dejado una obra filosófica importante, como Gustavo Bueno o Eugenio Trías.

Parece claro, en conclusión, que el ensayo de Baiges está directamente dirigido a especialistas en el pensamiento filosófico español contemporáneo, pues aspira a revisar en sentido progresista el relato original que funda y diseña ese campo, y a recuperar el tipo característico de filósofo español contemporáneo, que se habría repetido con distinta morfología histórica en distintos períodos de la España contemporánea, pero que habría desaparecido de nuestra escena filosófica en los años 70, y una década después quedado al margen de la historiografía de la filosofía española.

No ha sido el objeto de esta reseña analizar la viabilidad de este ensayo de revisión ideológica, con su consiguiente propuesta del tipo de filósofo progresista de la pedagogía política; sino más bien incidir precisamente en su carácter ensayístico e ideológico, que no histórico ni filosófico. Pues no se puede reducir ideológicamente la filosofía y la historiografía filosófica, como se hace en este ensayo, sin graves consecuencias para ambas. ¿Es que no cabe fundar el campo histórico de la filosofía española sobre bases historiográficas lógico-metodológicas, y ha de hacerse sobre creaciones mito-poéticas o, peor aún, desde ideologías políticas radicales? Guste o no, la superación de los relatos fragmentarios y la credibilidad del trabajo histórico dependen de esa posibilidad.

Conviene, en consecuencia, dejar bien claro que por lo subjetivo e ideológico de los supuestos de su crítica, por el descuido del rigor académico en el uso de los procedimientos historiográficos y de los documentos, y por lo retórico y desatado de su prosa, *Tradición de la intradición* no puede ser considerado un tratado académico de historia de la filosofía española contemporánea, sino más bien un ensayo reivindicativo de una tradición filosófica española contemporánea, tan poco filosófica, que para poder afirmar su paradójica continuidad, reduce la filosofía a cierta tipología de filósofo y su pedagogía política. Peor aún, el poderoso relato de este ensayo deshistoriza ideológicamente la filosofía española de los siglos XIX y XX, sometiéndola a los clichés de un concepto biográfico y práctico de filosofía y a la retórica bipolar de un progresismo, que tergiversa demasiado, omite

demasiado, y maltrata a demasiados protagonistas, para afirmar un concepto contradictorio de tradición filosófica, meramente negativo, carente de continuidad efectiva, y por consiguiente incapaz de conferir actualidad a la filosofía del presente.

No carece con todo de interés e importancia para el historiador de la filosofía española esta obra, pues destaca la importancia del tipo de filósofo práctico, intelectual y comprometido políticamente en el pensamiento español contemporáneo. El ensayo está sembrado además de planteamientos y apreciaciones estimulantes y dignas de un análisis histórico detenido. Particularmente inspiradora me parece su presentación de la figura y de la obra de Manuel Sacristán, que tal vez no está recibiendo la atención que merece.

Gerardo Bolado
Sociedad Cántabra de Historiadores de la Filosofía Española