

Sobre *La tradición de la intradición*. A modo de epílogo
About *La tradición de la intradición*. By way of epilogue

Nihil invita Minerva
(viejo dicho latino según José Ortega y Gasset)

Victor Méndez Baiges
Universidad de Barcelona

Resumen: El texto lleva a cabo un análisis de algunos de los textos publicados en respuesta a la obra *La tradición de la intradición*, aparecida en 2021. En discusión con ellos, el autor intenta aclarar las circunstancias que motivaron la redacción de la obra, así como sus principales características y método. La discusión acaba centrándose en el tratamiento que recibe la figura de Ortega y Gasset en *La tradición de la intradición* a fin de resaltar la idea de que, efectivamente, la filosofía es la ciencia general del amor.

Palabras clave: filosofía española contemporánea, Ortega y Gasset, franquismo, Manuel Sacristán.

Abstract: This text analyses some of the published responses to the book *La tradición de la intradición*, which appeared in 2021. In dialogue with them, the author seeks to clarify the circumstances that motivated him to write the book and canvasses the book's main features and method. The discussion eventually homes into the book's treatment of Ortega y Gasset, thereby vindicating the view that philosophy is indeed the general science of love.

Key words: Contemporary Spanish Philosophy, Ortega y Gasset, Francoism, Manuel Sacristán.

1. Agradecimientos

Empecemos siendo claros. No he realizado este trabajo en el seno de ningún proyecto I+D ni deseo agradecer la financiación de ninguna entidad en particular. Desconozco qué es exactamente mi número ORCID. Incluso lamento haberlo solicitado. Tiendo a pensar que se agradece y solicita mucho y se desobedece y polemiza poco. Constituye este uno de los problemas de la Universidad contemporánea.

En realidad, y cuando echo la vista atrás, me parece que siempre pensé más o menos lo mismo. Mi nombramiento de becario predoctoral especificaba que debía mencionar al organismo que me concedió la beca en todas las publicaciones que resultaran. A pesar de eso, y de que publiqué hasta dos libros basados en mi tesis, en ninguno de ellos me acordé de hacerlo. Ya puestos, tampoco aludí al director o a los miembros del tribunal que juzgó el trabajo. Se ve que ya pensaba entonces que nos pasábamos de amables. Siempre captaciones de benevolencia. Agradecimientos al Instituto de Estudios Autonómicos de Béjar, a la Consejería de Gibraltor, a la Vicedirección General de Bañeras. Besos a los simpáticos organizadores de las jornadas de las villas de Capella, Burguillos y Curiel. Y un blablablá municipal y espeso saliendo a continuación de la boca de gente tan cumplida.

Unos cuantos años después de aquellos no-agradecimientos, y convertido desde tiempo atrás en profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona, decidí solicitar la acreditación estatal para el acceso al cuerpo de catedráticos a la Agencia Nacional para la Evaluación y Acreditación. No me la concedieron. Para obtenerla me faltaban, a juicio de las autoridades, más publicaciones “internacionales” (querían decir “extranjeras”), más publicaciones en idiomas extranjeros (querían decir en inglés), y más artículos en revistas indexadas (o menos artículos, aunque en revistas más indexadas, esto no lo recuerdo bien). Se echaba en falta también un mayor número de asistencias a congresos celebrados “fuera de nuestras fronteras”, así como el desempeño de “cargos académicos unipersonales”. Consideraban inexcusable, en particular, que nunca hubiera dirigido un grupo de investigación, ejerciendo, gracias a ello, “un papel de liderazgo en los trabajos realizados por varios autores”.

¡Vaya! Resulta que, a pesar de mi edad ya más bien proveya, me quedaban un montón de cosas que hacer en la vida. Las típicas, además, que los padres recomiendan a los jovencitos que han de convertirse en hombres de provecho. Salir de casa. Conseguir algún cargo de algo. Conocer gente. Aprovechar para agavillarla a continuación en proyectos de futuro, etc.

Por si este “Trabaja niño, no te pienses que sin dinero vivirás” no fuera suficiente, aquellas autoridades me hacían llegar su opinión acerca de los trabajos que había realizado hasta la fecha. No era demasiado positiva. Resulta que adolecían de “una cierta dispersión temática” que llevaba a que, en ellos, “a veces el candidato trata temas de literatura, cultura general, política, etc., no relacionados con la Filosofía del Derecho”. De ahí que se echara en falta “estudios en aspectos tan esenciales de su especialidad, la Filosofía del Derecho, como la teoría de la norma, el ordenamiento jurídico, la interpretación del Derecho, los conceptos jurídicos fundamentales o las escuelas de pensamiento jurídico”.

De nuevo: ¡vaya! Porque esta última observación daba donde dolía. Sugería que, si quería recibir una respuesta favorable en la próxima

solicitud, no solo debía mover el cuerpo, sino también la mente. Debía revisar algunas de las ideas fundamentales acerca de la filosofía que siempre había sostenido a fin de sustituirlas por otras nuevas y, en realidad, bastante peregrinas. Pues entre ellas figuraba la de que la filosofía es una especialidad más que se va dividiendo a su vez en otras especialidades más pequeñas, aunque tan especializadas como ella. Y que la subespecialidad que me había tocado en suerte, la “Filosofía del Derecho”, tenía un contenido prestablecido y predeterminado, a saber, la teoría de la norma y del ordenamiento jurídico, la interpretación del Derecho, etc.

Trabajar sobre ese contenido sin salirme del margen era lo que me tocaba hacer si quería “liderar”. Era como si me dijeran: “¿Qué pasa? ¿Qué no te gusta la teoría-de-la-norma-y-del-ordenamiento-jurídico? ¿Y a quién le ha gustado nunca eso? A ti lo que te gusta es hablar de *cultura general* y de política, ¿no? Pues como a todo el mundo. Pero ya estás cambiando el chip. Que la Filosofía es una ocupación seria. Y lo que se haya de hacer en ella, como en todos los sitios serios, será lo que ordene el mando”.

Lo que ocurre es que, a poco que meditara sobre las intenciones, proyectos e ideas de aquellas autoridades, me era fácil advertir que constituían el reverso casi exacto no solo de las intenciones, proyectos e ideas que tenía en mente cuando cursé la solicitud, sino de las que rondaron por mi cabeza mucho antes, cuando decidí estudiar filosofía. Por eso mi reacción no pudo ser ninguna otra que la que fue. Ignorar todas y cada una de las recomendaciones. Al lado de esto, sentí la necesidad de aclararme acerca de cómo había llegado hasta allí. Ello me puso en el camino de rememorar, no importaba el tiempo transcurrido, cómo, por qué y para qué había decidido estudiar filosofía.

2. Filosofía y Universidad

En realidad, cuando lo pienso, me doy cuenta de que, antes que a la filosofía, a lo que yo quise dedicarme fue a la Universidad. Ingresé en esta última en 1980, en la entonces flamante Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma de Madrid. Pero abandoné dicha facultad dos años más tarde, cuando comprendí que aquello, los microscopios, los muertos, la imponente residencia sanitaria anexa, no estaba hecho para mí.

Pero, entonces, ¿qué estaba hecho para mí? ¿Qué era exactamente lo mío? De la manera más ingenua, pensé que podía ser la Universidad, así, en general. Yo leía mucho. Había leído casi toda la *Comedia Humana* de Balzac, algo que me hacía sentir muy orgulloso. Y libros de Nietzsche, de Hobbes, el Ortega de *La rebelión de las masas*. También autores clásicos, como por ejemplo Luciano de Samosata. De este último, en concreto, un volumen que llevaba por título *Historia verdadera. Prometeo o el Cáucaso. Timón o el misántropo. Diálogos de las hetairas*.

Todavía guardo el ejemplar. Siempre que lo veo recuerdo lo mucho que me gustó. Me agradaba su título cuádruple y exótico, su descaro (la “historia

verdadera” era completamente falsa). Me gustaba, en especial, que estuviera escrito hace más de mil años y lo hubieran publicado recientemente Las Ediciones Liberales, un nombre para unas ediciones que me gustaba mucho también. El libro había sido traducido del griego por la profesora Eulalia Vintró y llevaba un prólogo de Fernando Savater. De este último intenté leer a continuación el *Panfleto contra el todo*, aunque no lo pude digerir. Mi madre, que conocía al autor, me dijo que trabajaba en la Universidad como profesor de Filosofía.

¡La Universidad! Yo era joven y más bien me daban miedo las instituciones, partes de aquel “todo” frente al que, y aunque no hubiera logrado entender por qué, me sentía en contra. Aun así, y de manera intuitiva, me parecía que la Universidad y la filosofía guardaban una estrecha relación. Tenía la sensación de que esta última era la asignatura universitaria por excelencia. El corazón mismo de la Universidad, gracias a lo cual, y a diferencia de tantas otras, la institución poseía algo parecido a un corazón. De ahí que me pareciera natural, una vez desechados los laboratorios, dirigir mis pasos hacia aquella facultad. No hace falta decir que no pensé en ningún momento en la necesidad de ganarse el pan cumpliendo órdenes, dos actividades que no me interesaban nada por aquel entonces. ¿Financiación? La Filosofía no tenía nada que ver con eso. Era soberana, autónoma en sí misma y un pájaro del buen Dios. Nosotros, a esculpir y esculpir. Alguien se encargaría de pagar el mármol.

Pertrechado de ideas así de toscas empecé a estudiar Filosofía en la Universidad de Barcelona. Como consecuencia del Decreto que autorizaba la reestructuración de las Facultades de Filosofía y Letras dictado por el ministro “ultra” Julio Rodríguez en 1973, la desmembración de la vieja Facultad ya había tenido lugar. La sección de Filosofía se había unido a la de Pedagogía para constituir juntas una nueva que se llamaba Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación.

Gracias a cierta supervivencia del llamado plan Maluquer, reinaba en aquella facultad la mayor optatividad y casi no había asignaturas obligatorias.¹ Ello contribuyó a que, y despreciando por supuesto a las acopladas “Ciencias de la Educación”, yo progresara en mis estudios

¹ Juan Maluquer de Motes, nacido en 1915 y muerto en 1988, fue catedrático de Arqueología en la Universidad de Barcelona. Había estudiado en la Facultad de Filosofía y Letras de esa universidad durante los años treinta, de acuerdo con el plan de estudios de la época, basado en una amplia optatividad y en la ausencia de exámenes específicos de asignatura. En 1933 participó en el famoso crucero universitario por el Mediterráneo y, en 1965, dimitió de su cargo de vicedecano de la Facultad como protesta por las expulsiones de profesores. Le sustituyó en el puesto Juan Tusquets, catedrático de Pedagogía y autor de *José Ortega y Gasset, propulsor del sectarismo intelectual*. Maluquer fue, más adelante, el decano impulsor del plan de estudios que lleva su nombre, el cual entró en vigor en 1969. La partición de la Facultad en 1973, así como diversas disposiciones del ministerio sobre los planes de estudios, hundieron definitivamente al plan Maluquer. Ello no impidió que mantuviera cierta supervivencia en alguna de las nuevas facultades, entre ellas en la que yo ingresé.

convencido de que lo nuestro era el imperio y la pantonomía. Esculpir y esculpir.

Era un convencimiento, he de reconocerlo, bastante poco fundado en nada sólido y real. Cuando lo pienso, me doy cuenta de que en aquella facultad tampoco faltaban los cadáveres y que, en general, se parecía más a cualquier oficina siniestra que a mis fantasías previas. No todo, claro. José María Valverde explicando en sus clases que Dionisio Ridruejo le invitaba a recitar el “Responso a Verlaine” en los tranvías. Miguel Morey sintiéndose griego y haciendo que todos nos sintiéramos igual. Martínez Marzoa respondiendo que no era librero a algún despistado que pedía aclaraciones meramente bibliográficas. Rafael Argullol avisándome de las grandes diferencias existentes entre la universidad en mi cabeza y la universidad real.

Había una parte de la institución muy oscura. Ya me daba cuenta. Así lo explicaban, además, los libros que leía. Pero bien, ¿y qué? No era toda la Universidad. Posiblemente ni fuera *la* Universidad. No había que hacerle demasiado caso. Más adelante, Juan Ramón Capella me contó que, tratando del asunto con Manuel Sacristán, este le dijo una vez: “La Universidad pública es de todos. ¿Por qué nos tenemos que marchar nosotros? ¡Qué se vayan ellos!”

Con el paso del tiempo, el proceso de acomodación a la realidad que acompaña a la pérdida de energías y que se denomina madurez me fue enseñando a transigir. En esto sí que cabe agradecer la gran ayuda prestada por mis colegas. Y llegó un momento en el que, entre nóminas, créditos, proyectos, *inputs*, innovaciones y acreditaciones, hasta llegué a dudar de que la Universidad hubiera sido lo que yo imaginé ni siquiera en los propósitos o en la imaginación de alguien.

No es que no hubiera visto cambios en la institución. De taberna oscura repleta de rincones, escenario ideal para despliegues de masculinidad tóxica y puñaladas por la espalda, pasó a convertirse en una suerte de restaurante de comida rápida lleno de lugares polivalentes, igualdad de género y acoso laboral. Pero fueron transformaciones que dejaron intacto lo fundamental. Lo que se instalaba se parecía demasiado a lo que desaparecía. La innovación traía formas que ya complacieron al señor Esteve:

El señor Esteve conocía una escuela que no era demasiado escuela: una casa de enseñanza práctica, serena, metódica y concisa; un colegio donde no se enseñaban retóricas ni Fleurys, ni modales ni doctrinas, sino que dos y dos son cuatro y multiplicados por cuatro dieciséis; un lugar donde no se hacía perder el tiempo a los muchachos con tonterías, ni con historias del pasado ni con ilusiones para el porvenir, sino que se les inclinaba a mirar el día de hoy y de mañana, y al de pasado mañana dejémosle tranquilo; donde no se llenaban las cabezas infantiles con letras de derecha a izquierda, sino con números de arriba abajo (Rusiñol, 1949, 43).²

² Es traducción de María Luz Morales de la obra *L'auca del senyor Esteve*, 1907.

El episodio del que he hablado antes me sirvi3 para comprender que, para colmo, y en medio de aquellos cambios, yo no estaba en absoluto adaptado. Me tocaba espabilar. Sacarme el carn3 de manipulador de investigaciones alimenticias. Encontrarme un becario ambicioso de buen curŕculum con el cual sumar dos ḿs dos para multiplicarlo por cuatro. Ir por el mundo hablando de la norma y el ordenamiento juŕdico. Buscar un traductor al ingl3 al que le diera igual no figurar en el *copyright*... ¡Ah! y todo eso sin dejar de vigilar a qui3n se aproximara por la espalda. Que hay costumbres que nunca se pierden.

Y exactamente ¿para qu3? Esta fue la pregunta. ¿D3nde voy? ¿D3nde estoy? ¿Qu3 hago? ¿C3mo he llegado aqu3? ¿Por qu3 ingres3 en la Universidad? ¿Por qu3, si es el caso, debo marcharme? ¿Por qu3, por el contrario, no sois t3 y tu madre los que os vais a dar una vuelta por el ancho mundo, que puede ser que la necesitéis mucho ḿs que yo?

Uno de los primeros asuntos sobre los cuales sent3 la necesidad de aclararme fue el de si aquella idea juvenil m3a sobre la Universidad fue completamente irreal y est3pida, o bien si, por el contrario, tuvo en alg3n momento alguna base real. Porque acaso me engañ3 mi condici3n de ni3o mimado y la Universidad fue siempre dos ḿs dos, financiaci3n, cr3dito y proyecto, aunque se denominara aquello con otras palabras. A lo peor nunca existi3 la filosof3a con voluntad de imperio que ejerc3a de coraz3n de la instituci3n.

Lo que ocurre es que, si esto era as3, ¿de d3nde hab3a sacado yo aquellas ideas? Historias en las que aparec3a una gente que escrib3a en espa3ol libros bien escritos, luminosos, patri3ticos incluso. Libros genuinamente universitarios. ¿De d3nde hab3a sacado yo que hubo quienes se hicieron profesores no para ganarse el pan con poco esfuerzo y aptitudes, sino porque lo consideraron una forma de servir al pa3s?

Pensando en esto fue cuando me di cuenta de que aquella gente existi3. Entre otras cosas, porque me llam3. Y descubrí que no necesitaba gran cosa para atender a su llamada. Nada de grupos de investigaci3n, de financiaciones, liderazgos ni viajes. Necesité, eso s3 lo recuerdo, amor. Por eso, cuando encontr3 subrayado en las *Meditaciones del Quijote* que la filosof3a no tiene nada que ver con la noticia ni con la erudici3n porque es la “ciencia general del amor”, comprend3 que no me hab3a inventado nada. Que aquella filosof3a y aquella Universidad hab3an estado all3. Y que la teor3a de la norma y la del ordenamiento juŕdico pod3an ser dejadas por el momento en manos ḿs capaces (no entremos ahora a precisar de qu3) que las m3as.

3. Un libro largo

Lo que yo ten3a que escribir era un ensayo. Eso parec3a claro. Pero la parte hist3rica crec3a y crec3a. Iba descubriendo con ella que hab3a muchas cosas que explicar. Y cada explicaci3n exig3a otra nueva. Nuestro pasado se

parecía a un grabado desdibujado por el tiempo cuya restauración en una parte exigiera la restauración de la contigua, y así hasta llegar a todo el conjunto.

Se puede ver lo que digo tomando como ejemplo algo que cuenta Jordi Amat en el libro *El llarg procés*. Se explica allí que Jordi Pujol, presidente de la Generalidad de Cataluña, le confesó un día a Joaquim Nadal que, con él, a pesar de ser del PSC, el partido de la oposición, sí que podía entenderse. No le pasaba lo mismo con Pasqual Maragall. “Tú eres catalanista –le decía Pujol a Nadal--, pero Maragall no. Maragall es hijo de la Institución Libre de Enseñanza, como su padre. No piensa como un catalanista.” (Amat, 2015, 343).³

Detengámonos un momento. ¿El alcalde Maragall “hijo de la Institución Libre de Enseñanza”? ¿Acaso pretendía Pujol descalificar a su oponente y le salió lo de “institucionista” como pudo haberle salido “culterano”, “populista” o “amante de la copla”?

No. Pujol, nacido en 1930 y socializado políticamente en los años cincuenta, sabía perfectamente de lo que hablaba. Pues resulta que Jordi Maragall, el padre de Pasqual, estudió Filosofía en Barcelona. Viajó luego a Madrid para doctorarse, y trabajó allí junto a Manuel Bartolomé Cossío, el rector de la Institución Libre de Enseñanza. Gran admirador de Ortega y de Joaquín Xirau, hasta llegó a ejercer de profesor del Instituto Escuela. Estar sometido a este tipo de influencias era lo que Pujol describía como “no pensar como un catalanista”.

Pero el hecho es que, a comienzos del siglo XXI, tanto en Cataluña como en el resto de España, eran muy pocos los capaces de procesar datos como estos. Aunque los profesores de Filosofía se hubieran convertido en historiadores de la materia, para ellos ni Serra Húnter (escrito con mucha frecuencia Serra “Hunter”, incluso entre los especialistas), ni Cossío, ni Xirau, ni el Instituto Escuela conformaban nada demasiado identificable y que fuera muy diferente a lo que conformarían, pongamos por caso, Carreras i Artau, el Instituto Luis Vives del CSIC y José Luis López-Aranguren puestos asimismo en una hilera.

Constituía este el mayor de los problemas para el tipo de libro que elaboraba. Pues, aunque la filosofía no fuera noticia, era demasiado poca la que se tenía de la filosofía española. Su estudio especializado carecía prácticamente de cualquier glamur y gozaba de un muy escaso pedigrí. Sin ir más lejos, en la facultad donde estudié, y a pesar de la gran optatividad, ninguna asignatura le estaba dedicada. Se habló en algún momento de introducir una de filosofía *catalana*. La idea era insistir mucho en las grandes diferencias que separan a Llorens i Barba de Sanz del Río, a Serra Húnter de

³ Se apoya en *Testimoni de càrrec* (Nadal, 2014). Hay un video en YouTube que se titula “La tradición de la intradición” donde puede verse al alcalde Maragall delante de la casa de Manuel Sacristán el día del entierro de este último: (22/07/2024) <https://www.youtube.com/watch?v=7t5rRDRJu30>

Ortega y Gasset, a Rubert de Ventós de Fernando Savater. Pero ni con esas logró la asignatura colarse en el plan de estudios.

Pero es que, además, el libro trataba de filosofía española *contemporánea*. Y la presencia en medio del campo de lo contemporáneo de ese monstruo político conocido como *franquismo* multiplicaba los problemas. No podía el libro prescindir de referirse a él. Pero la interpretación que diese podía agriar toda la cuestión. En particular, si no pensaba adaptarse servilmente al esquema general consensuado para la historia del siglo pasado y que reza más o menos así: “República-bien, franquismo-muy-mal, transición-muy-bien”.

Es verdad que se toleran ciertos desvíos, dependiendo del asunto del cual uno se ocupe. Es posible, en ocasiones, utilizar el esquema alternativo que dice “República-muy-muy-bien, franquismo-muy-muy-mal, transición-meramente-bien”. En otras puede adoptarse el que dice “República-regular, franquismo-mal, transición-super-bien”. Pero no existe una total libertad de movimientos. Hay fórmulas totalmente descartadas, sin importar el tema del que se trate. Si se quiere alterar el papel relativo de los periodos, o dejar de comulgar con ciertas valoraciones, hay que dar mil vueltas y explicaciones. De lo contrario, puede uno pasar por un *enemigo* de la democracia.

Un ejemplo. Si alguien necesita resaltar en sus explicaciones el hecho, por otra parte, obvio, de que la alianza de nuestro país con las democracias anglosajonas se forjó en plena era de Franco, debe hacerlo con el máximo cuidado y matizando mucho su afirmación. Si no lo hace así, cabe que se sospeche acerca de sus verdaderas intenciones. Lo mismo pasaría si le diera por descartar la tesis de que el último plan del dictador para su sucesión consistía en dejar al almirante Carrero Blanco --precisamente uno de los principales artífices de aquella alianza-- al mando de una especie de IV Reich bañado por el sol. A menos que proporcionase un montón de atenuantes, la cuestión no sería la de los motivos de Franco, o de Carrero, sino la de los suyos: ¿Qué persigue realmente con afirmaciones como esas?

Lo que quiero decir es que el libro --lo observó muy bien en la reseña que hizo sobre él Manuel Jesús López Baroni-- debía transitar por terrenos resbaladizos (López Baroni, 2022, 663-664). Y no podía permitirse ir demasiado rápido cuando lo hiciese. Tendría que extenderse al tratar asuntos como el franquismo, porque gran parte de lo que nos contamos acerca de él es mentira. A cambio, debería tratar poco de otros temas, como el de los exiliados, porque no procedemos de ellos. Nos gusta creer que sí, pero lo hacemos bajo la forma de un falso recuerdo que, lo vieron muy bien Max Aub o María Zambrano, resulta peor que el olvido.⁴

⁴ El del lugar otorgado a los exiliados en *La tradición de la intradición* es uno de los muchos asuntos que se trataron en el seminario en torno al libro que organizaron el Instituto Universitario de Investigación Ortega-Marañón (FOM), el Departamento de Filosofía y Filosofía moral y política de la UNED y el Instituto de Filosofía del CSIC el 4 de marzo de

Si al libro no le iba a importar que los pastorcillos encargados de gritar todo el día “Que viene el lobo” le consideraran un enemigo del régimen del setenta y ocho, mucho menos alargarse algo cuando resultara preciso. Hay cosas que no nos gusta saber y necesitamos que nos las digan por lo extenso. ¡Pues qué se le va a hacer!

4. Historia y vida

Así que el libro crecía y crecía, y hasta tomaba forma como de novela. Una especie de Buddenbrook filosóficos e hispanos. No tenía esto nada de malo. La proximidad con la literatura casa bien con ciertas formas de filosofía. A ello cabe sumar que la cierta narratividad lo ponía en conexión con un subgénero biográfico-filosófico que ha ido creciendo las últimas décadas y con el cual el libro comparte el desapego hacia la anorexia vital que caracteriza a la filosofía contemporánea.

De mi época de estudiante recuerdo *La Viena de Wittgenstein* de Allan Janik y Stephen Toulmin como un lejano antecesor. Con posterioridad se añadieron *El atizador de Wittgenstein*, de David Edmonds y John A. Eidinow, aparecido en 2005, *El hereje y el cortesano*, de Mathew Stewart, de 2006, o *Los huesos de Descartes*, de Russell Shorto, de 2009. También *Cómo vivir. Una vida con Montaigne* o *En el café con los existencialistas*, ambos de Sarah Bakewell y aparecidos en 2011 y 2016 respectivamente. Más recientemente se publicaron *El infiel y el profesor*, de Dennis C. Rasmussen, de 2017, o los dos famosos de Wolfram Eilenberger, *Tiempo de magos*, de 2018, y *El fuego de la libertad*, de 2020. Al año siguiente de *La tradición de la intradición* apareció *Animales metafísicos*. Sus autoras, las profesoras Clare Mac Cumhaill y Rachael Wiseman, lo habían escrito para relatar el periodo inicial de las vidas de Elisabeth Anscombe, Philippa Foot, Mary Midgley e Iris Murdoch.

Son en general estos libros biografías más que otra cosa. Pero es innegable que, en su voluntad de distanciarse de la filosofía como mero conglomerado de textos y doctrinas y concentrarse en los aspectos más vitales e institucionales de la actividad, apuntan a la recuperación de aspectos bien clásicos de la misma.

En esta reivindicación hasta se diría que tiene lugar cierta división del trabajo. Así, por ejemplo, de la condición polémica de la filosofía es de lo que parece tratar *El atizador de Wittgenstein*. Y de la importancia en ella de la amistad *El infiel y el profesor*. *Los huesos de Descartes* parecen tener como tema principal la relación de la filosofía con la posteridad, de la misma forma

2022, en la nueva sede del Instituto Universitario de Investigación. Asistieron a él los profesores Agustín Serrano de Haro, Jesús M. Díaz, Antonio García Santesmases, Antolín Sánchez Cuervo, Miguel Candel, Alejandro Del Río, Miguel García-Baró, Antonio García Valdecantos, Carlos Madrid, Roberto Navarrete y José Lasaga Medina. Sobre el desarrollo del acto se puede ver Lasaga Medina, J. (2022): “Seminario en torno al libro de Víctor Méndez Baiges *La tradición de la intradición*. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973”, *Revista de Hispanismo Filosófico* 27, 2022, 321-324.

que su relación con la literatura es la que preside *En el café con los existencialistas*. Aquello que une a cada generación de filósofos como un grupo que ha de hacer frente a circunstancias parecidas protagoniza los dos libros de Eilenberger citados. Y la idea de que cierta filosofía analítica es, en realidad, una negación de la filosofía es la que asume el papel principal en *Animales metafísicos*.

Lo confiesan de hecho las autoras nada más empezar. Lo que les movió a escribir su libro fue una “misma desesperación” ante el estado en el que encontraban a la filosofía académica (Mc Cumhail (2023, 12). Es cierto que no han prescindido a la hora de componerlo de servirse de materiales de lo más trillado del género “Oxford”. Las reuniones en la *Bodleian Library* con los asistentes luciendo togas Tudor, las cenas en el *college* en las cuales se sirven *Escalopes de Saumon*. Pero, en medio de todo eso tan *british*, resulta original que no se deje de insistir en lo muy antifilosófica que resulta aquella otrora famosa manera oxoniense de hacer filosofía.

Se ve que ese es el signo de los tiempos. Según *Animales metafísicos*, cuando Anscombe, Foot y las demás llegaron a Oxford, descubrieron que, y de manera harto masculina, se había decidido acabar allí para siempre con la poesía, el misterio y el espíritu. Ya de paso, con la materia hasta el momento conocida como “filosofía”, a partir de entonces un nido de embrollos carente de problemas auténticos de los que tratar. No aceptaron, por supuesto, tal declaración nuestras heroínas, nos aseguran Cumhill y Wiseman. Así que se pusieron por su cuenta a la tarea de redescubrir la filosofía como una forma de vida que pide orientación y señala fines.

Desde luego, me gusta esta escena en la cual, en lugar de agradecer las tareas de limpieza llevadas a cabo, aquellas chicas tan majas deciden regalarles un “No” bien hermoso a sus predecesores. No podemos entrar en la cuestión de si las cosas sucedieron así en realidad, como tampoco en la naturaleza o el valor de cada uno de los libros que hemos citado. Nos basta con notar que, puestos todos juntos, constituyen un síntoma que señala a una dolencia y pide una curación.

Recordemos que yo escribía un ensayo para explicar la manera en la que un profesor había llegado hasta allí. Lo que aquellos otros libros más o menos biográficos me sugirieron a la hora de avanzar fue, por un lado, una gran tolerancia hacia el hecho de que lo narrativo se fuera incrustando en el relato? Por otro, la confirmación de la idea de que la continuidad podía imponerse como el tema principal del mismo. Al igual que dichos libros parecían concentrarse en un aspecto concreto de la filosofía, el mío podía hacer de la continuidad su protagonista. Concentrarse en la persistencia de aquella “antigua forma de indagación mantenida con vida a lo largo de miles de años de conversación, y cuya tarea es ayudarnos, colectivamente, a encontrar nuestro camino en una vasta realidad que nos trasciende a todos”, por decir con palabras de *Animales metafísicos* lo que podría ser dicho con palabras tomadas de tantos otros libros (*Ibid.*).

Es cierto que sonaba a paradoja elegir el motivo de la continuidad para caracterizar un transcurrir al cual muchos, empezando por Ortega, habían presentado como presidido por todo lo contrario. Lo que ocurre es que las mismas razones que habían sugerido integrar lo narrativo en la obra autorizaban a integrar lo paradójico con la misma naturalidad. Así que ningún problema por este lado.

Gracias a consideraciones de este tipo, lo que fue un problema nacional y constituía un problema personal pudo convertirse en el objeto del libro. Se trataba simplemente de poner atención. De acompañar a Serra Hünter en su camino hacia el rectorado de la Universidad de Barcelona. A Cossío y a Giner, discípulo y maestro, en su viaje de estudios a Bélgica. A Joaquín Xirau hasta los tribunales de aquellos “cursillos” que se convocaron en el verano del treinta y tres para nombrar profesores. De pararse a escuchar las conversaciones bajo aquellos famosos chopos plantados por Juan Ramón y junto a los cuales estudiaría Valverde el bachillerato.

Pondrían de manifiesto tales historias una continuidad muchas veces sorprendente. Porque, en efecto, parece fabuloso que Manuel Sacristán hubiera asistido de pequeño al Instituto Escuela. O que el propio Ortega hubiera escrito de su puño y letra el anuncio colgado en la puerta de la Institución Libre de Enseñanza el día que murió Francisco Giner de los Ríos⁵. Pero de ellos habla la fábula. Solo se trataba de atender al vínculo que unía a los unos con los otros.

5. *De lege data*

Al igual que a tantos, me gusta mucho más leer libros que escribirlos. Y es que no hay comparación. Los libros de los demás, cuando merecen la pena, y, si no, se dejan a un lado, son como jóvenes fugaces que pasan refulgiendo por las calles y a los cuales nunca se cansa uno de admirar. Los propios, por el contrario, son dependientes y molestos como hijos. Nunca dejan de pedir: “¡Repasa esto! ¡Verifica aquello! ¡Comprueba esto otro! ¡Has pensado ya en un título mejor?” Les gusta echarte en cara sus defectos porque lo hacen con toda la razón del mundo: “No se entiende lo que digo y la culpa es tuya”.

Los libros propios, y por mucho que se haya tenido presente el efecto cuando se hacen, se escriben por necesidad de escribirlos. No por producir un ítem ni para recibir palmaditas en la espalda. La reciente expansión de la industria académico-acreditativa ha servido para hacer esto incluso más patente. Los libros de verdad se escriben porque uno se siente obligado a ello: “Ahí queda eso. Esto era lo que tenía que decir. Que no se diga luego que nadie lo dijo. Muchas gracias por atender. O por no hacerlo. Gracias por nada”.

⁵ Afirma lo primero Antonio Sacristán en *Acerca de Manuel Sacristán* (López Arnal, 1996, 286). Lo segundo Antonio Jiménez-Landi, hijo y nieto de ilustres institucionistas, en la obra por la que se le concedió el Premio Nacional de Historia de España, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente* (Jiménez-Landi, 1996, 84).

Lo que acabo de decir no significa que no se siga con el máximo interés su destino. Quizás con algo de disimulo, pero con la misma alerta con la cual se reciben las noticias de los hijos. Con la inquietud de aquel que, sin saber por qué, se siente en falta.

Sobre todo, se espera que no comparezca un exceso de malentendidos. En el caso de *La tradición de la intradición*, esto podía suceder desde el primer momento. ¿Qué era exactamente la obra? ¿Qué pretendía? ¿Era un libro de historia? ¿Era un conjunto de biografías? ¿Era un libro de filosofía? ¿Era una historia de la filosofía española?

Me había hecho preguntas parecidas mientras la escribía. Mi respuesta concreta a la última de ellas había sido que no. *La tradición de la intradición* no es una historia de la filosofía española. Así queda explicado en el prólogo. Hay unas historias que pueden entenderse conformando la historia de una tradición y de una continuidad. Pero no la de la tradición y la de la continuidad. De ningún modo pretende la obra haber dado a luz una Historia de la Filosofía Española de abracadabrantés mayúsculas. Está dicho así a Salvador López Arnal en una entrevista que apareció en *El Viejo Topo*:

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 (López Arnal, 2021, 63).

Hay que admitir que fueron muchos los que entendieron que *La tradición de la intradición* solo de una forma muy indirecta y parcial ofrece una historia de la filosofía española. Silverio Sánchez Corredera destacó al respecto, en un artículo que publicó en *La Nueva España*, que “la tradición es siempre plural”, y que las del libro “son muchas historias y no un relato monocromo”. Por eso atribuía a la obra un objetivo mixto: el de “interpretar la historia de España a la luz de su filosofía” y el de “revisar el valor de las principales aportaciones de los filósofos españoles” (Sánchez, 2021).

Algo parecido sostuvo José Lasaga Medina en su reseña de *La tradición de la intradición* en *Revista de libros* (Lasaga, 2021, 3-12). La obra ofrecía según él un conjunto de historias y narraciones que saltaban de lo biográfico a lo social, de lo anecdótico a lo histórico, de lo intelectual a lo institucional. No tenía esto nada de problemático, por más que la colocara “[m]ás cerca, en realidad, del “género ‘novela’ que de lo que llamamos convencionalmente ‘ciencia’”. Su “objeto”, es cierto, resultaba algo “difícil de precisar”. Ello no debía llevar a confundirlo con el de “una Historia de la Filosofía”, aunque *La tradición de la intradición* “se ocupe de las mismas personas, libros, ideas, instituciones y acontecimientos, luchas e intrigas que dicha historia en singular”.

Coincidió bastante con esto Noé Expósito Roperó en la reseña que preparó para la *Revista de Hispanismo Filosófico*. Después de advertir acerca de la manera en la cual la historia contada en la obra era, en gran medida, más que la de una gente la de unos propósitos comunes, explicaba por qué

debía referirse, junto a tales propósitos, a “las instituciones, legislaciones y formaciones sociopolíticas en los que se materializaron”. “No estamos por tanto ante una Historia de la filosofía española en sentido convencional”, reconocía, tal como revela desde la portada “el plural del subtítulo de la obra” (Expósito, 2022, 271).

El historiador de la filosofía española Gerardo Bolado se contó asimismo entre los que, antes que reconocer en *La tradición de la intradición* una historia de la filosofía española propiamente dicha, consideraron al texto algo cercano a un “relato” y a “un ensayo”. Para él, y sin carecer, claro, de “supuestos historiográficos”, la obra era menos la de un historiador que la de un intelectual, y su verdadero propósito consistía en “modificar el relato fundacional del pensamiento filosófico español”. Menos generoso con el carácter mixto que otros intérpretes, Bolado advertía que el autor se enredaba en ella en la aporía de, o bien perder la filosofía (que quedaba reducida “a una tipología de filósofo”), o bien perder la continuidad, al poner en la misma cesta a gente tan dispar como Ortega y Sacristán. Es una aporía de la cual la “retórica baigesiana” solo lograba salir, a su parecer, convirtiendo en una *boutade* la propia “idea orteguiana de ‘Tradición de la intradición’.” (Bolado, 2022, 352)

En el comentario de Bolado, lo mestizo de la obra no parecía pues constituir tan gran virtud. Tras leerlo, me pareció ver al libro mismo que me decía: “¡Lo sabía! Siempre pensé que todo era demasiado raro y que acabaría lleno de aporías y de *boutades*. Porque, a ver, ¿soy o no soy una Historia de la Filosofía Española? A lo mejor ni siquiera tú lo sabes. A lo mejor hasta habría sido mejor que te dedicaras a lo del ordenamiento jurídico. Pero no. Quisiste hacer una cosa original y ahora me llaman ‘retórica baigesiana’. La culpa, ni hay que decirlo, es tuya”.

Hay que reconocer, de todas formas, que tampoco faltaron los que, sin dejarse impresionar por subtítulos y sutilezas, consideraron desde el principio a *La tradición de la intradición*, con las especialidades y particularidades que se quisiera, una más entre las historias de la filosofía española. Pedro López Arribas, por ejemplo, en la *Revista de Estudios Orteguianos*, no encontró ningún problema en afirmar que la obra debía ser tomada como una “reconstrucción de la tradición de la filosofía española”. Una reconstrucción centrada en lo académico y universitario, y llevada a cabo “desde planteamientos deliberadamente modestos, pues el autor utiliza el plural gramatical y lo denomina “historias de la filosofía”. Pero una historia de la filosofía española en definitiva (López Arribas, 2022, 251).

Lo mismo pensaba Carlos Madrid Casado. Para este último, las manifestaciones iniciales de *La tradición de la intradición* sobre pluralidad eran una pura excusa que se desmorona conforme se avanza en el libro, cuya naturaleza de historia de la filosofía española es más que evidente (Madrid Casado, 2022, 51-66). Una historia algo especial, es cierto. Una en la cual, y “dicho groseramente”, la filosofía española se hace equivaler a “una

tradición que comienza con Sanz del Río, en 1843, alcanza su punto culminante con Ortega y se apaga con Sacristán”. Una historia, por ello, bastante “parcial”, “reduccionista”, “fenoménica”, “sociológica”, “política” y, por momentos, “gremial” y “psicologista”, que avanza a veces rozando lo “negrolegendario” y en la que Gustavo Bueno debería haber ocupado un lugar más importante... Pero una historia de la filosofía española, al fin y al cabo. Incluso recomendable en tanto que tal, “sin perjuicio de que en ocasiones hagamos análisis diametralmente opuestos” (*Ibid.*, 65).

Exhibía Carlos Madrid esa combinación de generosidad y ánimo belicoso tan propia del entusiasmo y de la escuela a la que pertenece. Sin dejar de agradecer al autor por una obra “cuya lectura --llegaba a decir-- me ha entusiasmado”, se paraba a recordar dos veces, una al principio y otra al final de su artículo, por si al llegar allí alguien se hubiera olvidado, cierto error a la hora de hablar de aquel diccionario de filosofía contemporánea que dirigió Miguel Ángel Quintanilla hacia 1976.

Me pareció escuchar de nuevo aquella voz: “Ves lo que has hecho por confiar en las notas y no verificar. ¿Cómo demonios se puede confundir número de páginas con número de autores? ¡Ah! y ya sé que te crees muy gracioso, pero que sepas que ese título de *La tradición de la intradición* no convence a nadie”.

Ahora bien, ya convenciese o no el título, ya se considerase la obra una serie de biografías o un ensayo, ya se la tomase por un conjunto de historias o por una historia completa, lo que para mí resultaba evidente es que en ella tenía lugar, tal como señaló Andreu Llabina en la revista *El Ciervo*, “un homenaje a la filosofía española” (Llabina, 2022, 47). Un acto de reconocimiento hacia aquella filosofía que un día me llamó a la Universidad y cuyo rastro había perdido entre protocolos extravagantes, profesores que impartían sus clases en inglés y gentes que no se cansaban de pedir órdenes para poder decir que sí a todo lo que les mandasen.

6. Acerca del método

De lo que acabamos de explicar se sigue que la respuesta a la cuestión de si *La tradición de la intradición* es o no una historia de la filosofía española ha condicionado bastante la opinión sobre la misma. El que sea efectivamente tal tipo de historia depende, en todo caso, de las ideas que se tengan acerca de otras cuestiones anexas. La que versa sobre lo que haya de ser tomado como una *historia*, en primer lugar. La que, más particular que la anterior, trata sobre lo que constituya una historia de la *filosofía*. Y la que, ya llegando a lo particularísimo, se refiere a las condiciones que algo tiene que cumplir para ser considerado una historia de la filosofía española.

Yo ya era consciente de que el libro abordaba asuntos delicados. Y que uno de ellos era el de la naturaleza y devenir de la filosofía española, o del pensamiento español, o de la filosofía en España, o cómo quiera llamársele a eso. A eso que, no nos engañemos, carga con bastantes problemas. Porque

se encuentra desgarrado por los debates nacional-ideológicos y va por el mundo lleno de miedo, de derrota, de Guerra. Del mucho desprecio que inspira a los demás.

Puesto que yo no pretendía hacer una historia de la filosofía española, no me sentía obligado a solucionar determinados problemas. Así que no se me ocurrió que tuviera que proponer una metodología, o un canon, a fin de darles respuesta. Por lo mismo, tampoco un conjunto de definiciones previas, ni una periodificación, ni nada parecido a eso. Me pareció que bastaría con dejar claro que las historias presentadas debían ser consideradas la historia de *una* tradición. ¿Qué conformarían en su conjunto una historia incompleta? Pues muy bien. ¿Que usted no se reconoce en la misma? Pues acaso lo mejor para todos. ¿Qué existen otras muchas historias alternativas? Pues ningún problema.

Respecto de que el libro tratara de filosofía, al autor le pareció que, con intentar que el retrato saliera parecido a lo retratado, quedaría bastante claro el cómo y el porqué. De ahí que intentara ser lo más gineriano, unamuniano, orteguiano y sacristiano posible, sin encontrar problema en adoptar la forma de ensayo, incluso de “novela”, cuando pareciera necesario. Porque el texto ya aceptaba que no venía a ofrecer Ciencia Objetiva. Quería evitar, en particular, la subordinación de la filosofía a la política y a la ideología. Nada de entrar por eso en debates agrios y, en esencia, ajenos. Actuar como si de verdad la filosofía no fuera una cosa muerta que está en los libros y se estudia de doce a dos. Como si existiera un camino hacia algún sitio que principiaba con un gran *non serviam*.

El origen de una pretensión como esta resulta más que claro. Marc Puig comenzó su reseña de *La tradición de la intradición* reivindicando la impronta orteguiana del tipo de historia filosófica sin afán de sistematicidad ni completitud que se desarrolla en ella (Puig, 2022, 86). Silverio Sánchez Corredera ya había subrayado con antelación que la obra está obviamente escrita desde determinada perspectiva. Es “Ortega y Gasset, y con él Méndez Baiges”, observa, quien “defiende que la continuidad y la tradición forman parte de la esencia humana que, además, ha de entenderse como ‘razón histórica’”. Gerardo Bolado, por su parte, también destacó los “supuestos historiográficos” orteguianos presentes en la obra, admitiendo que lo que en ella hace el autor no es sino aplicar, “a su manera” problemática, “esa concepción orteguiana de tradición filosófica a la historia del pensamiento español contemporáneo” (Bolado, 2022, 352).

Que las ideas en torno a la filosofía que transitan por *La tradición de la intradición* son de inspiración orteguiana no se le oculta, creo yo, a nadie. No se declara expresamente, pero, a ver: narraciones, historias, circunstancias, instituciones, literatura, biografía, vida... *Retórica* en lugar de *sistema*. ¿A qué suena todo eso? ¿No lo hace a que “el dato radical del universo” y el “hecho primero y fundamental que se pone y asegura a sí mismo” “es lo que

desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario ‘mi vida’?” (Ortega, 1993, 170-171).

A ese y a otros decires próximos: “He aquí como la filosofía lo primero que encuentra es el hecho de alguien que filosofa, que quiere pensar el universo”; “encuentra, nótenlo bien, no una teoría filosófica, sino al filósofo filosofando, es decir, viviendo ahora la actividad de filosofar como luego, ese mismo filósofo, podrá encontrarse vagando melancólico por la calle, bailando en un *dancing* o sufriendo un cólico”. “Es decir, encuentra el filosofar, el teorizar como acto y hecho vital, como un detalle de su vida y en su vida, en su vida enorme, alegre, triste, esperanzada y pavorosa” (Ibid., 172).

Esperanzada y pavorosa, sí. “Porque la doctrina filosófica, eso que está o puede estar en los libros, es solo la abstracción, es solo su precipitado y su cuerpo semimuerto. Como la realidad concreta y no abstracta del pitillo es lo que hay que hacer liándolo el fumador, el ser de la filosofía es lo que hace el filósofo, es el filosofar una forma de vivir”. “Básteme recordar —añade Ortega por si hiciera alguna falta— que los griegos, como no tenían aún libros propiamente filosóficos, cuando se preguntaban qué es filosofía —como Platón— pensaban en un hombre, en el filósofo, en una vida” (Ibid., 204).

Lo que Ortega aprendió de los griegos lo aprendieron muchos otros. Algunos se mencionan en *La tradición de la tradición*. Como Julián Marías, el cual lo primero que hace en su *Historia de la Filosofía* es recordar que “[p]or filosofía se han entendido principalmente dos cosas: una ciencia y un modo de vida” (Marías, 1978, 1).⁶ Otros no, como Pierre Hadot. Ello no quita que el suyo deba ser considerado uno de los que mayores esfuerzos realizados a la hora de hacer comprensible la afirmación de que la filosofía consiste en una forma de vida.⁷

Nos ha proporcionado Hadot en sus obras algo así como una guía general para el ejercicio de la actividad filosófica. No olvidó al confeccionarla, como en un momento análogo tampoco hizo Ortega, recordarnos lo que de ridículo y poco apropiado para hombres serios tiene tal concepción, de la que se diría que es una puerta abierta a todo tipo de fraudes. Una invitación a que escritores de prólogos, asistemáticos, ágrafos y graciosillos de toda laya se atrevan a presentarse como filósofos. Tampoco dejó de insistir Hadot en que, si la idea de filosofía como forma de vida nos parece ridícula ahora, ya sonaba igual de ridícula en la Grecia clásica.

Cuando, tras la publicación de *La tradición de la intradición*, me invitaron a intervenir en la Escuela de Filosofía de Oviedo, quise dedicar la sesión, que tuvo lugar en 2022 en la sede de la Fundación Gustavo Bueno, a cuestiones

⁶ Cito por la trigésima edición del libro, la cual, heredada de mi hermano mayor, me tocó estudiar en el Curso de Orientación Universitaria, COU, y que todavía conservo.

⁷ Los dos libros más famosos del autor sobre este asunto son: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Hadot, 1995), y *La philosophie comme manière de vivre* (Hadot, 2001).

básicamente metodológicas. Por eso me decidí a explicar, de la mano de Hadot, algunas ideas en torno a la concepción de la filosofía que me parecía que el libro compartía tanto con sus protagonistas como con el autor de *La filosofía como forma de vida*.⁸

Eduardo Gutiérrez contestó a lo dicho en la sesión en un artículo aparecido en *El Catoblepas* (Gutiérrez, 2022, 3). En él el autor, el cual ya se había ocupado de los conceptos de “filósofo” y “filosofía” en relación con las propuestas del materialismo filosófico, aceptaba la dialéctica entre discurso y modo de vida que atravesaba *La tradición de la intradición*, por más que considerase que debía ser el polo discursivo, o “sistemático”, el que resultara privilegiado a la hora de determinar la condición filosófica de una escuela.

Sea o no esto así, lo que resulta innegable es que la concepción que se tenga de la filosofía condiciona lo que haya de ser tenido por su historia. Por eso no ha de sorprender que *La tradición de la intradición*, una vez decidida a seguir ideas orteguianas en lo primero, decidiera hacer lo mismo en lo segundo. No es esto algo que resulte muy difícil de llevar a cabo, pues el propio Ortega se encargó de difundir la idea de que la historia de la filosofía necesitaba una reforma general, y llegó a proporcionar bastantes ideas al respecto.

Le parecía en especial --lo explica muy bien en el prólogo a la traducción de la *Historia de la Filosofía* de Bréhier-- que lo que se ha hecho hasta el momento bajo tal divisa “ni es historia ni lo es de la filosofía”. Y ello porque había consistido en una mera exposición sucesiva de doctrinas. Pero las doctrinas, hacía notar, son proposiciones, de las cuales, cuando las entendemos, lo que entendemos es su sentido. “Ahora bien, es un error suponer que la frase ‘tiene su sentido’ en absoluto, abstrayendo de cuándo y por qué fue dicha y escrita”. “No hay nada ‘inteligible en absoluto’”. Las historias de la filosofía al uso suponen sin embargo lo contrario. Por eso, en ellas “las doctrinas nos son presentadas como si las hubiese enunciado el filósofo desconocido”. Pasan por alto así algo fundamental: “que la filosofía de Platón es el siglo IV a. de J.C., que está hecha de una especial materia: la estructura de la vida humana en ese siglo” (Ortega, 1989, 159-161).

A avisos como estos quiere atender *La tradición de la intradición*. Por eso desfilan por sus páginas leyes y decretos-leyes, oficinas, concursos y nóminas. No quiere el libro tratar con países y filósofos desconocidos. Quiere atenerse a la estructura de la vida humana de cierta época. No defiende, desde luego, que lo que hace sea lo único que pueda o deba hacerse con el material que utiliza. Simplemente se acerca a él con la finalidad de conocer y de conocerlo, de reconocerlo y de reconocerse en él.

⁸ Puede verse la sesión completa en (30/07/2024) Víctor Méndez Baiges, *Filosofía y Universidad en España 1843-1973. Sobre La tradición de la intradición*, <https://www.fgbueno.es/efo/efo270.htm>

7. Filosofía y amor

Tras lo que acabamos de decir, no ha de extrañar que, a la hora de conjuntar todo lo que se contaba en *La tradición de la intradición*, se tuvieran presentes algunas ideas tomadas, de nuevo, de Ortega y Gasset. Ahora las que se refieren a la relación entre la filosofía y el amor. Aquella parte de las *Meditaciones del Quijote* a la que ya nos hemos referido y en la cual se afirma que la filosofía es “la ciencia general del amor” porque tiene a su cargo el ir por el mundo “ligando una cosa con la otra” y todas “a nosotros en una firme estructura esencial” (Ortega, 1936, 5). O también los párrafos de *¿Qué es filosofía?* en los que se describe el propósito de la actividad, el cual consiste en “buscar en algo lo que tenga de absoluto sí mismo y cortar todo interés parcial mío” en tal búsqueda, con el objetivo no de que la cosa “me sirva”, sino de “servirle yo de pupila imparcial para que se vea y se encuentre y sea ella misma y por sí.” (Ortega, 1993, 203).

Acaso suenen ridículas ideas como estas. No digo que no. Ya se ha reconocido. Pero lo cierto es que las tuve en mente cuando escribí *La tradición de la intradición*. Por eso me gustó comprobar que muchos de los que hablaron acerca de ella advirtieron ese peculiar propósito amoroso suyo, al cual se refirieron bajo alguna de sus denominaciones posibles: eclecticismo, imparcialidad, objetividad, irenismo, devoción por la autenticidad, amontonamiento, problematicidad.

El autor agradeció tal reconocimiento porque fue consciente de que el libro no tenía más remedio que referirse a numerosos enfrentamientos, y quiso atenerse en su tratamiento a los cánones más clásicos. A aquellos que tan bien reconoció en la *Iliada* Simone Weil, cuando se paró a señalar que el mérito particular del poema consiste en que llora “todo lo que es destruido”, porque considera a vencedores y vencidos “con el mismo derecho los semejantes del poeta y del oyente”. No solo intenta concederles el mismo trato, sino que, “si hay alguna diferencia”, esta reside en “que la desgracia de los enemigos se siente tal vez con más dolor” (Weil, 2023, 49).

La tradición de la intradición puede leerse como un libro combativo. No digo que no. Pero, por eso mismo, quiere poner un cuidado especial en no resultar mezquino ni rencoroso. Cuando hace comparecer a personajes que actúan de antagonistas de la continuidad que protagoniza la obra, les examina con las limitaciones que les impone dicha condición, lo cual es inevitable. Pero intenta tratarlos con el máximo respeto. El que cualquiera, y más si se le pide que desempeñe el papel de “enemigo”, se merece.

Consciente de esto, no le sorprendió demasiado al autor que algunos se declararan asombrados, y hasta indignados, por el trato demasiado benigno que, a su parecer, reciben en el libro personajes como los padres Barbado y Ramírez, aquellos regentes dominicos de la filosofía de posguerra. Le extrañó más, por el contrario, que hubiera quien descubriera en él desprecio hacia muchas otras cosas y personas. Hacia la institución monárquica o la transición (¡vaya!). Hacia Menéndez y Pelayo (Dios me

perdone). Hacia García Morente y Besteiro, sobre los cuales la obra “carga las tintas” según algunos (Dios me vuelva a perdonar). Hacia Julián Marías, a quien, según otros, trata directamente de “tonto” (Dios me perdone mucho más aún). Hasta hacia el propio Ortega, al que *La tradición de la intradición* descalifica, al parecer, por no haber acertado a sumarse con el suficiente entusiasmo al Frente Popular.

Mucha falta de amor detectada pues en un libro que se tiene a sí mismo por tan amoroso. La mayor sorpresa por este lado vino del hecho de que varios comentaristas localizasen en el autor juicios y sentimientos críticos, incluso “muy críticos”, hacia ciertos autores contemporáneos que se dedican a las investigaciones sobre sociología de la filosofía y que han acabado siendo conocidos bajo el nombre colectivo de “grupo de Cádiz”.

Nada se dice en *La tradición de la intradición* acerca de los integrantes de dicho grupo, lo cual resulta esperable, pues nada se dice en ella de ningún otro filósofo español contemporáneo.⁹ Aun así, y si hubiera tenido que decir algo, solo habría dicho cosas buenas de libros como *Herederos y pretendientes* de Francisco Vázquez (Vázquez, 2009). Sin pretender ahora negar la validez de las ideas defendidas por este autor, en las páginas de esta misma revista, acerca de que “el motor de la creación intelectual y por ende filosófica, es el conflicto”, o sobre que “[e]l ámbito que conforma el mesonivel (campo, espacio de atención, etc.) es un ‘campo de batalla’”, he de reconocer que la aparición de su obra famosa tomó para mí, igual que para tantos otros, el sentido de una revelación. En lugar de producir en mí ganas de conflicto, lo que suscitó fue admiración (Vázquez, 2022).

De hecho, si uno se fija un poco en ambas obras, enseguida notará que el papel que juega Javier Muguerza en *La tradición de la intradición* debe bastante al que Vázquez le atribuye en *Herederos y pretendientes*. Por otra parte, la lectura del libro *La norma de la filosofía* de José Luis Moreno Pestaña me puso tras la pista concreta del expediente de licenciatura en Filosofía de José Luis López-Aranguren (Moreno, 2013). El juicio en particular acerca de la relación entre Sacristán y Ortega que se sostiene en la obra resulta, además, y en líneas generales, bastante coincidente con el que se expresa en *La tradición de la intradición*.

Es obvio que el modo de hacer de los integrantes del grupo de Cádiz, los cuales se reclaman sociólogos de la filosofía, no es el que despliega *La tradición de la intradición*. Pero querer deducir de esto un “campo de batalla” en el “mesonivel” o en cualquier otro sitio parecido resulta innecesario. Ni siquiera tendría nada de malo si se me permitiera, por mi parte, mantener la admiración hacia los trabajos citados.

Existen muchas formas de acercarse al pasado de la filosofía española. La menos indicada es siempre la que más se empeña en prescindir del amor. Por volverlo a decir con las palabras anticuadas de las *Meditaciones del*

⁹ Aunque no se dijera nada sobre el grupo de Cádiz en *La tradición de la intradición*, el autor de ese libro había dicho algo anteriormente (Méndez Baiges, 2016, 62-80).

Quijote: “Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo”. Un mundo que, y como consecuencia, va progresivamente enajenándose y perdiendo valor, transformándose en “una cosa rígida, seca, sórdida y desierta” (Ortega, 1936, 4).

8. Ortega y la Guerra Civil

Llegados hasta aquí, se me perdonará que me detenga en una cuestión relacionada, de nuevo, con Ortega. Se trata de la falta de amor a la hora de referirse a la conducta del filósofo durante la Guerra Civil de la que algunos han acusado a *La tradición de la in-tradición*. Al final del capítulo segundo del libro, afirman, Ortega pasa abruptamente de héroe salvífico a villano sin salvación. Se daña con ello su reputación póstuma en lo que más duele. Si eso es amor, que venga el autor de las *Meditaciones del Quijote* y lo vea.

Yo creo, sin embargo, que lo que se expresa en esos pasajes es amor. El mismo que en el resto del libro. Lo que ocurre es que comparece también la derrota. Y la derrota es dura. No le sustrae al héroe su condición de tal. Mucho menos le envilece. Pero no por eso pierde su dureza. Al respecto cabe leer el capítulo LXIV del famoso libro. El que trata de “la aventura que más pesadumbre le dio a don Quijote de cuantas hasta entonces le habían sucedido”.

Todavía recuerdo cuando, adolescente, leí *La rebelión de las masas*. El número uno de la colección Austral en la decimotercera edición, acabado de imprimir en febrero de 1956, aquel mes en que entró en vigor el famoso estado de excepción y justo un año antes de que el estudiante de Derecho que adquirió el ejemplar, mi padre, fuera sancionado por su participación en los llamados sucesos del Paraninfo de la Universidad de Barcelona.

Muchos han hablado ante el libro de retórica, de relato, de elitismo, de arbitrariedad. Yo lo que recuerdo es un baño de luz. También que, tanto el prólogo para franceses como el epílogo para ingleses incluidos en el volumen me decepcionaron un poco. Parecían escritos por un autor diferente. El primero no tanto, con aquel Victor Hugo declamando “*Ah, ¡l’Humanité!*”, y aquella condena del “politicismo integral” propio de los pesados que no saben tener más que política en la cabeza. Pero el epílogo definitivamente sí. Demasiado solemne. Hasta medio victimista. Con aquel comienzo agradeciendo al *The Times* el gran honor hecho al autor al ocuparse de su obra. ¿Iba en serio aquello? Algo le había pasado a aquel escritor.

Lo que le había pasado por encima, ahora lo sé, fue la Guerra Civil. Una experiencia que, desde el primer momento y con independencia de quien la ganara o la perdiera, significó para el autor de *La rebelión de las masas* una derrota personal inmensa y sin paliativos. Un golpe cuyas consecuencias, bajo una u otra versión, silencio, soledad, exilio, depresión, abulia,

heterodoxia, angustia, olvido, le acompañarían desde entonces y para siempre.

La tradición de la intradición se acerca a esta desgracia en el epígrafe que lleva por título “El desastre” e intenta explicar la manera en la cual la Guerra pareció fabricar una suerte de meteorito que impactó vertical sobre la vida del filósofo, dejándola, al igual que al país, partida por la mitad. Es un epígrafe duro, sí, pero quizás merezca la pena resaltar que la dureza de una derrota no tiene nada que ver con la falta de talento, de honradez o de valor de quien la sufre. Muy bien podría ser lo contrario. Ortega, de hecho, dio pruebas formidables de esas mismas virtudes después de la Guerra Civil. La incapacidad de ser fiel en un momento determinado a la alta misión que se había impuesto no le convirtió de repente en un falso filósofo, o en un no-filósofo. Si algo resulta despreciable en la filosofía española ha sido la falta de piedad mostrada ante la derrota orteguiana. La insistencia en aprovecharla para retorcer su figura y calumniarla todo lo posible. En *La tradición de la intradición* se explica cómo se organizó aquella operación. Cómo sigue organizándose. Y nada le dolería más al autor que haber participado en ella.

Lo que ocurre es que una cosa es no colaborar y otra negar lo que sucedió. Porque la derrota tuvo lugar. No sirve de nada intentar ignorarla, camuflarla en el desastre colectivo, apelar a algún tipo de *victoria moral* o disimular la gravedad de las consecuencias. Ya somos mayorcitos. De hecho, sobre la íntima relación entre filosofía y derrota había hablado Ortega muchas veces, y volvería a hacerlo, con mayor conocimiento de causa, muchas más.

Algunos lectores han considerado que no es tanto la dureza como la injusticia lo que resulta censurable en el tratamiento del asunto que hace *La tradición de la intradición*. Lo dicen porque asumen que la obra identifica la derrota de Ortega y la “traición a su misión” de la que habla con la circunstancia de que el filósofo acabara mostrando mayor apego a la causa de los sublevados que a la de la República durante la Guerra Civil. Es esta acusación, afirman, la que hiere al autor en su honor filosófico.

Lo que peor me sabe de este reproche es su sabor a “politicismo integral”. Pues parece partir de la idea de que el juicio expresado acerca de la *traición* orteguiana a su misión --una misión, evidentemente, filosófica-- no ha de ser puesto en relación con consideraciones acerca del quehacer filosófico en general, y el del autor en particular, o con proyectos concretos como el del “servicio de España”, sino que debe remitir a determinadas actuaciones políticas y al hecho, evidente de suyo, de que los republicanos eran los *buenos* y los franquistas los *malos*.

Ahora bien, yo pienso que es menospreciar mucho a Ortega acercarse a su drama con asunciones tan simples. Dando de alguna forma a entender que el residente en París podría habérselo ahorrado con solo aclararse un poquito más sobre la naturaleza de Franco y la de la República. O

procurando incluso *ayudarlo* un poco en la labor, al igual que se ha hecho recientemente con Unamuno, supuestamente “asesinado” por Franco, a fin de hacerle salir adelante en el papel de opositor no del todo bien preparado para ocupar una plaza vacante de “republicanía”. ¡Como si no fuera ese el tipo de trato que rechazó cuando tuvo la ocasión de hacerlo!¹⁰.

Digámoslo sin ambages. Acaso no haber estado con la República a partir de cierto momento, y al igual que pasa con Clara Campoamor, no dañe tanto la reputación de Ortega como la de la República a partir de cierto momento. Ya es hora de aceptar esto. Los que, indignados, no quieran comprender, peor para ellos.

Pero también es hora de aceptar que, si Ortega se hundió, se hundió como lo que era. Un filósofo. Y que su dimisión de la filosofía no consistió en no apoyar al Frente Popular con más o menos entusiasmo. Consistió en no encontrar nada a lo que atenerse cuando el deber que se había impuesto a sí mismo exigía que lo encontrase.

Este desastre es al que se refiere *La tradición de la intradición*. Que Ortega quedó aislado allá en París de la altura de los tiempos. Al margen, sin vínculo, sin amor. Obligado a dejar pasar la ocasión de agarrar a sus compatriotas por las solapas para darles una caricia o, más bien (y ningún momento mejor que aquel), unos cuantos puñetazos. Al final decidió endilgárselos a Einstein, que pasaba por allí. Vale. Pero no fue lo mismo. Y no tenemos más remedio que reconocerlo así.

9. La cuestión S

Me gustaría acabar este texto refiriéndome a ciertas observaciones que se han formulado acerca del papel que desempeña Manuel Sacristán en *La tradición de la intradición*. Porque, si algunos han percibido en la obra un cierto déficit de amor hacia Ortega, otros han creído notar un exceso del mismo sentimiento hacia Sacristán. Y sería eso lo que explica que su figura aparezca en la obra sobredimensionada, además de excesivamente vinculada a Ortega, con el cual habría mantenido una relación mucho más superficial de la que se sugiere.

No tiene mucho sentido responder aquí a la primera objeción. El libro trata de lo que trata. Los que salen en él desempeñan su papel. Y no sobra nada, pienso, en el de Sacristán.

Acaso merezca más la pena decir algo sobre la segunda cuestión. La de la relación entre Ortega y Sacristán. En primer lugar, porque llevamos todo el rato hablando del primero, y parece lógico no separarnos de él a estas alturas. Pero también porque, aunque no falten quienes han destacado la

¹⁰ Por ejemplo, y antes incluso de la Guerra y literalmente, en el discurso en las Cortes, “El Estatuto de Cataluña. Rectificación” (Ortega, 1974, 256).

relevancia de la relación, tampoco escasean opiniones autorizadas a favor de que esta fue, básicamente, intrascendente.¹¹

Me limitaré al respecto a dos breves observaciones. La primera tiene que ver con unas palabras pronunciadas por Jacobo Muñoz en 2005, cuando tuvo que participar en un homenaje a Sacristán que se celebró en el Círculo de Bellas Artes. Inició Jacobo Muñoz su intervención formulando su tesis de forma bastante abrupta. El siglo XX español cuenta con dos grandes filósofos. El de la primera mitad es Ortega. El de la segunda, Sacristán. Compartían los dos “bastantes cosas”. Entre ellas, la de no ser, a diferencia de la mayoría de los filósofos profesionales, “meros funcionarios académicos”. O la de otorgar ambos una importancia crucial a la tarea de “pensar el presente”.¹²

Sacristán, se detiene a recordar a continuación Jacobo Muñoz, sentía además una alta estima por Ortega. Aporta al respecto una experiencia personal. Siendo él jovencito y hablando de filosofía española, se permitió hacer una ironía sobre Ortega, algo propio del “notable desvío”, confiesa, que tantos jóvenes sentían por aquel entonces respecto del autor de *La rebelión de las masas*. Sacristán le interrumpió inmediatamente para reprenderle, y le dijo: “No te equivoques, Jacobo. Ortega era un hombre sumamente inteligente, y el filósofo más importante que ha producido este país”.

Parece poca cosa. Pero estábamos en torno a 1970. Ortega era un gran perro muerto, el tremendo *facha*. El que quisiera dárselas de *progre* debía patear inmisericorde su recuerdo. Y todos querían dárselas de *progres*. Pero, por lo que se ve, si pateabas delante de Sacristán, se te recordaban algunas normas de decencia básica. No había mucha gente, insisto, que hiciera lo mismo.

La segunda observación está relacionada con una conferencia que impartió Sacristán en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona. Tuvo lugar en 1979, y lleva por título “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”. Es una conferencia importante para entender el giro ecologista en las posturas del autor, el cual aquel mismo año se contaría entre los fundadores de la revista *mientras tanto*¹³.

Inicia el orador la intervención con una sugerencia bien típica de él en esta etapa final de su vida. La de que debería aprobarse una ley que prohibiera las biografías en vida del interesado. Prosigue con la observación, no menos típica, de que cada vez tiene menos ganas de hablar y se siente más como un mero charlatán. En seguida recuerda que la derrota no es el tema de la conferencia, y se centra en abordar el asunto. Empieza

¹¹Tal es la opinión que se defiende, por ejemplo, en *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política* (Capella, 2005).

¹² “Homenaje a Manuel Sacristán (2005). Madrid, Paco Fernández Buey, Jacobo Muñoz, José María Ripalda”, https://www.youtube.com/watch?v=YUTu5_ZS4tE&t=2491s

¹³ La conferencia, de 1979, ha sido recopilada junto con otras por Salvador López Arnal en *Seis conferencias* (Sacristán, 2005), por donde se cita.

entonces por lo ḿas elemental. Por explicar que aquello de lo que se va a hablar, aunque pueda no parecerlo a primera vista, cae completamente dentro del ́mbito de la filosof́a.

Para explicarlo necesita diferenciar de forma elemental entre ciencia y filosof́a. Invoca para ello a dos autores. Uno es Heráclito, de quien recuerda el fragmento 40, el cual traduce como “El haber aprendido muchas cosas no enseña a tener entendimiento”. El otro es Ortega, pues la traducci3n de Heráclito la utiliza el orador para identificar la contraposici3n entre la *polimathie* y el *nous* --los t́rminos que usa el griego-- con la que tiene lugar entre el “conocimiento cient́fico” y el orteguiano “saber a qú atenderse”. De esto ́ltimo, hace notar, es de lo que se va a tratar a continuaci3n (*Ibid.*, 57).

Parece otra vez poca cosa. Pero, de nuevo, insistamos. Era 1979. Ortega era tremendo perro muerto. Sacristán era antifranquista, progresista, comunista... todo lo que vosotros queráis. El ṕblico de la conferencia, todo eso y ḿas a ún. Ello no evitaba que le pareciera oportuno invocar a Ortega si de lo que se trataba era de comprender que se estaba haciendo filosof́a.

Hacer eso, que tiene mucho ḿas que ver con el amor que con la poĺtica, que no tiene nada que ver con ser republicano, asambleísta o defensor del derecho a una comida sana, es a lo que se denomina “continuidad” en *La tradici3n de la intradici3n*. A ella intent3 mantenerse fiel el autor al preparar un libro que quiso presidido por el amor. Por eso desea acabar estas ĺneas agradeciendo a todos los que se ocuparon de su contenido, aunque solo sea porque ninguno dej3 de incluir algunas palabras amables en sus comentarios.

Bibliograf́a

Amat, J. (2015): *El llarg procés. Cultura i poĺtica a la Catalunya contemporània*. Barcelona, Tusquets.

Bolado, G. (2022): “Reseña de *La tradici3n de la intradici3n*”. *Hitos. Anuario de Historia de la Filosof́a Espa ñola*, I, pp. 350-362.

Capella, J.-R. (2005): *La pŕctica de Manuel Sacristán. Una biograf́a poĺtica*. Madrid, Trotta.

Exp3sito Roperro, N. (2022): Reseña de *La tradici3n de la intradici3n*. *Revista de Hispanismo Filos3fico*, 27, pp. 270-273.

Gutiérrez Gutiérrez, E. (2022): “Sobre la definici3n eĺptica de la Filosof́a. Anotaciones a la conferencia impartida por el profesor V́ctor Ḿendez Baiges el 8 de mayo de 2022 en la EFO, «Filosof́a y Universidad en Espa ña 1843-1973», a colaci3n de su libro *La tradici3n de la intradici3n*”. *El Catoblepas. Revista cŕtica del presente*, 200.

- Jiménez-Landi, A. (1996): *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, tomo IV, *Periodo de Expansión*. Madrid, Editorial Complutense.
- Hadot, P. (1995): *Qu'est-ce que la philosophie antique?* París, Gallimard.
- Hadot, P. (2001): *La philosophie comme manière de vivre*. París, Albin Michel.
- Lasaga Medina, J. (2021): Reseña de *La tradición de la intradición*. *Revista de libros*.
- Lasaga Medina, J. (2022): "Seminario en torno al libro de Víctor Méndez Baiges *La tradición de la intradición*. *Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*". *Revista de Hispanismo Filosófico* 27.
- Llabina, A. (2022): Reseña de *La tradición de la intradición*. *El Ciervo*, 794, julio-agosto.
- López Arnal, S. y De la Fuente, P. (1996): *Acerca de Manuel Sacristán*. Barcelona, Destino.
- López Arnal, S. (2021): "La filosofía también se ha escrito en español. Entrevista a Víctor Méndez Baiges". *El Viejo Topo*, 407, diciembre.
- López Arribas, P. (2022): "La filosofía en la universidad española 1943-1973". *Revista de Estudios Ortegaianos*, 44.
- López Baroni, M. J. (2022): "Víctor Méndez Baiges. La tradición de la intradición. *Historias de la filosofía española, 1843-1973* (Tecnos, Madrid, 2021)". *Revista Internacional De Pensamiento Político*, 16.
- Mac Cumhaill, C. y Wiseman, R. (2023): *Animales metafísicos*. Barcelona, Anagrama.
- Madrid Casado, C. (2022): "La filosofía española a debate, del siglo XIX a la actualidad". *El Basilisco*, 57.
- Marías, J. (1978): *Historia de la filosofía*. Madrid, Revista de Occidente.
- Méndez Baiges, V. (2016): "En los cuarenta años de *La razón sin esperanza*. Sobre Javier Muguerza, Francisco Vázquez y algunas cuestiones de Ética y Sociología". *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 18.
- Moreno Pestaña, J. L. (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nadal, J. (2014): *Testimoni de càrrec*. Barcelona, Proa.
- Ortega y Gasset, J. (1936): *Obras completas I*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1974): *Discursos políticos*. Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1989): *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1993): *¿Qué es filosofía?* Madrid, Alianza.

Puig Hernández, M.-A. (2022), “Méndez Baiges, Víctor (2021): *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española 1843-1973*”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 86.

Rusiñol, S. (1949): *El señor Esteve*. Barcelona, Editorial Juventud.

Sacristán Luzón, M. (2005): *Seis conferencias*. Barcelona, El Viejo Topo.

Sánchez Corredera, S. (2021): “Extravíos de la filosofía en España”. *Cultura*, Suplemento de *La Nueva España*, 1349, jueves 13 de mayo.

Vázquez García, F. (2009): *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid, Abada Editores.

Vázquez García, F. (2022): “La sociología de la filosofía española. Supuestos teórico-metodológicos y aportaciones del grupo investigador de Cádiz (2006-2022)”. *Hitos. Anuario de Historia de la Filosofía Española*, 1.

Weil, S. (2023): *La Ilíada o el poema de la fuerza*. Madrid, Trotta.