

Entrevista con Francisco José Martín para la revista *Café Colombo*:
(realizada por Eduardo Cesar Maia y Francisco José Chaguaceda, en enero de 2015)

1: Profesor de pensamiento español e hispanoamericano, estudioso de la literatura y de la filosofía, ensayista, editor, traductor. La primera pregunta es entonces obligada: ¿Qué lleva a una vida, según su opinión, a volcarse en la filosofía y en la literatura? ¿Por qué filosofía y literatura?

Es una pregunta difícil. Podría decir que en mi vida ha sido algo que se me ha ido revelando como una suerte de «llamada» o de «destino» al que no podía dejar de corresponder. Recuerdo que de adolescente me gustaban mucho ambas asignaturas, la literatura y la filosofía, que había algo en ellas que me atraía poderosamente: era algo que sentía en mi ser más íntimo, pero no creo que fuera capaz entonces de racionalizar ese interés y ese gusto. El problema vino al acabar el bachillerato y, de consecuencia, verme obligado a elegir entre una y otra para ir a la universidad. Es una elección que no supe –o no pude– llevar a cabo, algo que no supe –o no pude– resolver de una manera satisfactoria –acaso porque no tenía solución. Elegir era renunciar. No a una de ellas (o a la literatura o a la filosofía), sino a algo entonces bastante inconcreto que tenía que ver con mi mismo ser y mi misma vida. Porque no se trataba de una renuncia a algo positivo, sino de que la renuncia, de llevarse a cabo, abriría en mi vida el dominio de lo negativo: la renuncia reenviaba a lo incumplido e iba a hacer que lo incumplido se alojara positivamente en mi vida. A la postre acabé no eligiendo y llevando una vida universitaria muy atareada: por la mañana seguía cursos de filosofía y por la tarde cursos de filología. Sólo al acabar la universidad me di cuenta de que, en el fondo, a mí no me interesaba ni la literatura ni la filosofía, es decir, no me interesaban en sí, en su mismidad disciplinar, en su aislamiento y solitaria consideración, sino que lo que verdaderamente me interesaba de ellas, de la literatura y de la filosofía, era precisamente esa «y» que las ponía en relación, ese límite o frontera que a la vez la separaba y las unía, las unía separando y las separaba uniendo, una frontera que no era una simple línea de unión-separación entre dos ámbitos, sino que era un *limes*, un lugar fronterizo en el que se está, en el que se vive, un lugar que es posible habitar y en el que es posible hacer morada. Entendí que yo era eso y que ese era mi lugar. Y pronto me sentí expulsado tanto del recinto de la Filosofía como del de la Filología. Me reconocí entre los poetas expulsados de la República platónica, y allí, extramuros, en aquel exilio, empecé a comprender el intrínseco valor de los vencidos. Me descubrí parte de una tradición, la que después llamé «tradición velada», en la que la filosofía y la literatura habían quedado hermanadas en indisoluble unidad. Y allí me quedé para siempre.

2: Este quehacer suyo se ha desarrollado entre España e Italia, también en Latinoamérica. ¿Hay un sentido filosófico en esos destinos o son productos de la casualidad?

El régimen de la casualidad también tiene su lógica. Los humanistas lo supieron mucho antes que los físicos cuánticos de nuestro tiempo. Por qué aquella tarde de lluvia abrí aquel libro..., por qué tal día dejé de ir a esa cita que tanto parecía importarme..., por qué aquella noche en Madrid sentí el rumor de las olas de un mar agitado e incontenible... Los hechos de una vida cobran sentido en el tejido de la casualidad, en esa red invisible que va uniendo los acontecimientos aislados en una trama con sentido. Podría decir que todo fue casual en mi vida: los libros, los viajes, las ciudades, la amistad, el amor. De un modo u otro todo ha respondido al caso, pero también podría decir que acaso no hubiera podido ser de otro modo, e, incluso, que acaso no somos nosotros quienes elegimos nuestro destino sino, más bien, que es el destino –un particular destino– quien nos elige a nosotros. Y en este caso de lo que se trata es de saber estar a la altura, de saber ser merecedores de nuestro propio destino no elegido. Si miro hacia atrás encuentro un sentido que nunca supe racionalizar cuando miraba hacia adelante. El sentido de las cosas se me ha ido desvelando después y se me ha revelado como un destino al que no podía dejar de corresponder. Lo que estaba en juego

era mi propia autenticidad. ¿Fue casual Italia? Lo fue al principio de mi viaje, y lo hubiera sido si hubiera dado cumplimiento a lo que motivó aquél viaje de estudios (Vattimo y la postmodernidad), pero dejó de serlo después, cuando el juego de la vida se hizo serio y descubrí en la raíz latina del humanismo algo que tenía que ver con mi propio ser. Allí empecé a dejar de ser español para convertirme definitivamente en hispánico. Yo soy mi lengua, por eso me interesa tanto y tan profundamente América latina.

3: Sus obras han estudiado diversos autores, pero ¿qué pensadores y escritores destacaría como fundamentales en su propia concepción filosófica? ¿Estaría entre ellos alguno en lengua portuguesa?

Decisivos en mi comprensión de la filosofía han sido Platón y Spinoza, y también, claro está, José Ortega y Gasset y María Zambrano. De reciente, en campo hispánico, me han interesado mucho las obras de Eugenio Trías y Reyes Mate, y creo que ambos, de maneras distintas, han dejado honda huella en mi pensamiento. Hay autores que creo haber estudiado a fondo (Nietzsche, Heidegger, Gadamer) y sobre los que apenas escribí casi nada, pero, sin duda, también fueron importantes en mi formación. De maneras distintas, las obras de Gianni Vattimo y Ernesto Grassi fueron definitivas en mi salida intelectual al mundo. No menos importantes y decisivas han sido mis lecturas «literarias»: Gracián y Cervantes entre los clásicos, y Azorín y Unamuno entre los contemporáneos. La lectura de Leopardi me enseñó que la poesía no era ajena a la filosofía, y por ese camino me embarqué en la lectura radical de algunos poetas hispánicos: Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez, Jorge Luis Borges y Octavio Paz. Autores de lengua portuguesa que he leído con especial atención son Fernando Pessoa y Leonardo Boff, también Saramago y Freire, entre otros, claro está, porque para mí el portugués es una «lengua hermana». Esto merecería una reflexión más larga, pero baste decir que la efectiva construcción del «espacio hispánico de reflexión» al que miran mis últimos afanes sólo puede lograrse a través de una relación privilegiada con la lengua y la cultura luso-brasileña.

4: Centrándonos ya en su propio pensamiento, una idea ha ocupado muchas páginas de su trabajo: la tradición humanista, entendida como tradición velada, oculta, subestimada quizá. ¿En qué consiste esa tradición? ¿Quiénes son sus principales representantes?

En lo que a la filosofía se refiere, los planes de estudios de nuestras universidades responden a un modelo hegemónico de filosofía que se ha consolidado en la narración oficial de la historia de la filosofía. Ésta responde al punto de vista de un modo de entender y ejercer la filosofía que en el curso histórico se ha alzado con el dominio del canon. Todo esto tiene que ver con el dominio y configuración del canon de la filosofía occidental y con la geopolítica del conocimiento científico. Para mí fue altamente revelador ese paso en que Ortega habla de los distintos «modos de pensar»: la filosofía no era ya un desarrollo unitario en la historia, una respuesta variamente modulada a un mismo «amor a la sabiduría» ínsito en el hombre, sino que, más bien, lo que efectivamente se había dado en la historia eran distintos modos de entender y ejercer la filosofía, distintas prácticas y modalidades de aquel amor a la sabiduría del que antaño hablara Platón (pero sin olvidar que ya los diálogos platónicos ofrecían una precisa conjugación de aquel amor). Comprendí, pues, que la narración de la historia de la filosofía era un discurso hegemónico que coronaba como triunfante un modo de pensar, una modalidad de la filosofía occidental. Lo cual, a la postre, significaba también que bajo ese discurso hegemónico yacían sepultados los modos de pensar históricamente vencidos, modalidades del ejercicio filosófico que no por el hecho de haber sido vencidos en la contienda histórica dejaban por ello de ser filosofía. Importa comprender, a este punto, que la «condena» que se hace desde el discurso hegemónico de los modos de pensar vencidos responde a intereses que son ajenos al puro amor a la sabiduría. Un caso específico de esto que vengo diciendo lo constituye el movimiento humanista. En la narración oficial del canon de la filosofía, el humanismo aparece

como una corriente de pensamiento ligada a la filosofía del Renacimiento, es decir, aparece connotado como relativo a una época y no como lo que efectivamente es: una modalidad de pensamiento alternativa al racionalismo cartesiano que iba a alzarse con el dominio del canon. Humanistas no son sólo Valla y Vives, por ejemplo, sino también Vico y Gracián, es decir, autores que se salen de la «época» atribuida por el canon de la filosofía al humanismo –atribución claramente reductiva y, como decía, interesada. En tanto que época, el humanismo concluye, pero en tanto que modo de pensar da vida a una tradición de pensamiento alternativo que se va a desarrollar en el tiempo hasta llegar a nuestros días. Una tradición «marginal», pues se coloca en los márgenes del discurso oficial, y «velada», pues la condena del canon hace que en el discurso oficial no aparezca como propiamente filosófica, sino, en el mejor de los casos, como una filosofía menor o de rango inferior, cuando no como simple literatura que no alcanza a ser filosofía. La obra de Grassi pone bien a las claras el valor eminentemente filosófico del humanismo entendido como modo de pensar alternativo al racionalismo cartesiano. Yo creo haber pensado desde ese logro alcanzado en los estudios de Grassi.

5: Siguiendo con la tradición humanista, muchos pensadores, como Ernesto Grassi y Ortega y Gasset, apuntan al vínculo existente entre el ensayismo y el pensamiento humanista. ¿En qué se basa esa relación desde su punto de vista? Por otro lado, filósofos centrales, Platón o Descartes por ejemplo, han rechazado el valor filosófico del lenguaje entendido de forma retórica ¿Se contradice ello con el ensayo? ¿Se han menospreciado la metáfora, la poesía, la literatura por parte de la tradición filosófica “oficial”?

El ensayo es un género híbrido, a mitad de camino entre la filosofía y la literatura. Es, en propiedad, la escritura de un pensamiento, y por este camino se hermana con la filosofía, pero es una escritura que no renuncia a la belleza, y por aquí se emparenta con la literatura. Es obvio que el ensayo ha ganado en consideración filosófica durante el siglo XX, que Lukács, Adorno y Benjamin, por ejemplo, han hecho una reivindicación que es muy difícil pasar por alto. Pero no es menos cierto que, en cualquier caso, esa vecindad del ensayo con la literatura sigue pesando negativamente en el reconocimiento de su intrínseco valor filosófico. El ensayo pone al descubierto la esencial relación entre fondo y forma, entre continente y contenido, entre verdad y belleza. La forma no es mero contenedor de un contenido previamente alcanzado, sino, más bien, un elemento agente del propio pensamiento capaz de in-formar (en el sentido de dar forma) al proceso mismo del pensar y a los contenidos derivados del pensamiento. Ortega lo dejó bien claro en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*: fondo y forma son inescindibles. Que es como decir que la búsqueda de la verdad no puede prescindir de la búsqueda de la belleza. Bien, verdad y belleza se dan aquí en un mismo intento filosófico, un recuerdo platónico bien presente en los tratados humanistas. Para los humanistas, en efecto, la filosofía, el amor a la sabiduría (*philo-sophia*), debía empezar por el lenguaje, por el amor a las palabras (*philo-logia*). No se piensa primero algo y después se busca su expresión lingüística, sino que pensamiento y expresión del pensamiento son para ellos la misma cosa. La filosofía no es sólo cuestión de contenidos, es, sobre todo, cuestión de forma, de estilo. La filosofía así entendida no puede ser más que una forma de vida. Es obvio que la filosofía oficial ha privilegiado el concepto en relación a la metáfora, pero no es menos cierto que la metáfora ha sabido resistir a los repetidos intentos de rebajarla a una mera función decorativa y ha logrado mantener siempre alta su pretensión cognoscitiva. En *Meditaciones del Quijote* Ortega reclamaba – para ese proyecto de «filosofía nueva» que él quería llevar a cabo– una eficaz «integración» entre la metáfora y el concepto. Que era como decir entre la filosofía y la literatura. La teoría de la metáfora en Ortega no es un episodio marginal de su pensamiento, sino que es fundante en la arquitectura de la «razón vital». Su mejor discípula, María Zambrano, en ese camino suyo transitado en el exilio que iba a llevarle de la «razón vital» a la «razón poética», iba a dar un paso más allá de su maestro al llevar a cabo una filosofía metafórica, que es lo que se propone en *Claros del bosque*.

6: Situándonos en el presente, ¿se ha producido ya un desvelamiento de dicha tradición humanista? ¿Tiene encaje, si fuera necesario, en las corrientes actuales de pensamiento o continúa fuera del corpus filosófico más estricto?

Creo que la obra de Ernesto Grassi ha llevado a cabo ese desvelamiento, o, cuanto menos, ha servido para reclamar una diversa consideración filosófica de la atribuida por el canon al humanismo. Creo también que mi libro sobre *La tradición velada* fue en su momento una buena bandera para reivindicar esa tradición humanista en el campo de la cultura hispánica, sobre todo para desvelar un funcionamiento subterráneo de su modalidad de pensamiento que llegaba hasta nuestros días. De todos modos, este des-velamiento no ha sido suficiente para lograr una plena inserción de la tradición humanista dentro de las grandes corrientes actuales de pensamiento. En este sentido, quedaría aún mucho por hacer. Digo «quedaría» porque no estoy seguro de que sea eso lo que haya que hacer, es más, creo haberme convencido de lo contrario: no se trata tanto de lograr un puesto en la gran mesa del canon, sino de hacer saltar una mesa que sin mayor mérito condiciona poderosamente el ejercicio y el desarrollo de la filosofía. Yo, desde luego, trabajo contra el canon.

7: Esa tradición, si hemos comprendido bien su planteamiento, tendría varios momentos culminantes, quizá la rectificación que Grassi hizo a la crítica de Heidegger al humanismo sea uno de esos momentos. ¿En qué consistía esa crítica? ¿Fue realmente válida?

Yo creo que Grassi fue el mejor discípulo de Heidegger, quien mejor entendió el cómo y el por qué de la *Kehre*, el alcance y los límites de su radical indagación sobre el lenguaje. Grassi fue, además, conviene no olvidar nunca este detalle, el «editor» de la famosa *Carta sobre el humanismo*. Tuve ocasión de discutir mucho sobre este importante escrito heideggeriano con Franco Volpi, quizá uno de sus más brillantes intérpretes, y poco a poco me he ido convenciendo de que la obra de Grassi es toda ella una respuesta a Heidegger, a la insensibilidad de Heidegger frente a la cultura latina. Es muy conocido el aserto de éste último según el cual sólo habría dos lenguas propiamente filosóficas, el alemán y el griego clásico. Grassi reaccionó, pero lo hizo, a mi modo de ver, de un modo ejemplar: no entró directamente en polémica con su maestro, sino que se dedicó a desentrañar el valor filosófico de la lengua latina y de la cultura humanista. A mí no me cabe duda de que la razón estaba –y está– de la parte de Grassi, pero también me doy cuenta de que buena parte de los profesionales de la filosofía del campo hispánico comparten acriticamente ese mismo prejuicio heideggeriano. Aquí es donde creo que debemos trabajar sin desmayo, pues no será posible constituir un espacio hispánico de reflexión si previamente no se reivindica la potencia filosófica de la propia lengua. Yo no creo que las lenguas puedan distinguirse por una mayor o menor propensión o potencia filosófica, no creo que el alemán sea filosóficamente superior al español o al portugués, por ejemplo, pero lo que sí creo es que cada lengua, a través de su «forma interna» (concepto humboldtiano en el que ahora no puedo detenerme), se abre a una modalidad del pensamiento más que a otras.

8: Y en el fondo de su pensamiento, profesor Martín, y de la propia tradición velada, la figura del filósofo español José Ortega y Gasset. ¿Cómo se manifiesta en Ortega esa tradición velada?

Pues en la lengua, indudablemente, como no podía ser de otro modo. Ortega es la tensión que se crea entre su ser una clara «voluntad de concepto» y una no menos clara e irrenunciable «voluntad de estilo». El ideal de integración entre la metáfora y el concepto que sustenta la arquitectura del proyecto general de las *Meditaciones* deja bien sentada la necesidad por parte del raciovitalismo de «reabsorción» de la circunstancia literaria española. Lo dijo bien claro en el prólogo de *Meditaciones del Quijote*: «Baroja y Azorín son dos circunstancias nuestras». Que era como decir que la literatura era una circunstancia de la que debía partir todo intento de hacer filosofía en España. No en vano, la *Meditación* primera de *Meditaciones del Quijote* lleva como subtítulo el de

«Breve tratado sobre la novela». No estaría de más preguntarse por qué el raciovitalismo, en el inicio de su andadura y en el intento de presentarse como una filosofía nueva, vuelve los ojos a la novela y hace meditación de ella.

9 ¿No es cierto que solo la asume de forma tardía y que incluso inicialmente la rechaza, considerándose un filósofo “in partibus infidelium”? ¿No sería el mismo Ortega un fiel reflejo de las dudas que la propia tradición humanista genera en la filosofía contemporánea?

Sin duda es así. En el autorretrato que se hace en el inicio de *Meditaciones del Quijote* se define como «un profesor de Filosofía in partibus infidelium». En ese retrato nada es casual y todo reviste la máxima importancia: el ser profesor y no filósofo, el tratarse de la Filosofía con mayúscula, el serlo en tierra de infieles. La Filosofía con mayúscula se opone aquí a esa «pequeña filosofía» de Azorín (y por extensión al «sentimiento trágico» de Unamuno) que se había hecho fuerte en la convergencia entre la literatura y la filosofía. El proyecto europeísta de Ortega requería de él su «conversión» a la Filosofía, a esa Gran Filosofía que era entonces el orgullo de la modernidad. Por eso se retrata a sí mismo «en tierra de infieles», porque por todas partes se ve rodeado de literatura. La paradoja es clara: el infiel era Ortega, y lo era, precisamente, a una tradición propia de pensamiento que se manifestaba históricamente en el campo cultural hispánico como confluencia e indistinción de la literatura y la filosofía. Unamuno lo había dicho claro al advertir que la filosofía española había que ir a buscarla en los entresijos de la literatura. Pero, por otro lado, como decía antes, Ortega no puede prescindir de su circunstancia: y ésta es el lenguaje literario en el que iba a estar obligado a expresarse. Ortega es esa contradicción, esa tensión no resuelta entre la metáfora y el concepto, entre la literatura y la filosofía.

10. Demos un pequeño salto en su pensamiento, acercándonos a las nociones de lengua y filosofía y déjenos ser directos. Defiende que no existen idiomas superiores en filosofía, de nuevo Heidegger y su alusión al griego clásico y al alemán como únicas herramientas válidas para pensar, pero ¿por qué entonces esa aparente marginación del español y del portugués como lenguas filosóficas?

Esa marginación tiene sus raíces en la historia, desde luego, pero principalmente obedece hoy a cuestiones de geopolítica del canon. El español y el portugués son «lenguas pobres», quiero decir con ello no que morfológicamente sean inferiores en nada a otras lenguas, tampoco superiores, sino que la pobreza a la que me refiero tiene que ver con la de sus hablantes, con la distribución del capital y del poder político en el dominio de ambas lenguas. Creo, sin embargo, que esa pobreza nuestra deberíamos ser capaces de darle la vuelta y descubrir su valor positivo. No creo que haya que ambicionar no tener pan para llevarse a la boca, pero sí saber descubrir desde el valor intrínseco de la pobreza la falsedad de la opulencia. Es obvio que también hablo de la opulencia lingüística, de la potencia cultural que deriva de la posición política de los Estados. Saber ver más allá del brillo que adquieren en el mercado autores y obras no es empresa fácil, pero en el dominio de la pobreza – si a ésta se la carga positivamente– puede resultar menos complicado. Lo importante es no rendirse. El nuestro es un trabajo de resistencia en el que lo más importante no es lograr que alguno de nuestros autores entre a formar parte del canon, sino, al contrario, hacer saltar la banca del canon.

11. Continuando con nuestros idiomas, España y Portugal comparten frontera cultural y política, Brasil y una gran parte de los países hispanos también. Ya Fernando Pessoa aludió a la posibilidad de ser una misma nación moralmente. Entonces, ¿podría existir una filosofía propia de esas fronteras? ¿Es un terreno real de encuentro?

Creo bien que sí. Creo que las culturas de lengua española y portuguesa tienen un fértil terreno de encuentro y de mutuo reconocimiento en los márgenes de la modernidad. Creo que a estas alturas a todos nos es bastante claro que el proyecto de emancipación propio de la modernidad (esté o no esté

clausurado) ha dado de sí todo lo que podía. Urge un salto de cualidad capaz de sacar a la filosofía del callejón sin salida de la postmodernidad, urge un abandono del centro del canon y un desplazamiento hacia sus márgenes capaz de dar respuestas adecuadas a los problemas de la globalización y del capitalismo financiero. Urge empezar a pensar de otra manera si queremos evitar la destrucción del planeta y el suicidio de nuestra especie. A finales del siglo XIX, en el seno del republicanismo español se abrió paso la idea del «iberismo». También en Portugal. Aquel iberismo republicano no se declinaba de manera uniforme y quedó como una idea inconcreta y poco practicable en la que los distintos pueblos de la península ibérica pudieran alcanzar alguna forma de articulación política. Después de la guerra civil española, algunos republicanos exiliados en América latina reactivaron aquella vieja idea en la forma de un pan-iberismo que comprendía también los pueblos americanos de lengua española y portuguesa. Detrás no había ya ningún horizonte político, pero sí cultural. Eso me parece perfectamente rescatable en nuestros días. La frontera que separa a España de Portugal y a Brasil del resto de América del sur es un «lugar del límite» que también nos une. Basta que queramos serlo, que queramos ser (y estar) en esa frontera.

12. Y si existe la frontera como lugar de separación y de encuentro, también existe para usted una filosofía del exilio como una filosofía propia del ámbito hispánico. Es un concepto suyo que aún está desarrollando, nos lo podría exponer brevemente. ¿Es posible que exista un pensamiento del exilio comprendido de forma positiva?

El concepto de exilio siempre ha sido central y siempre ha estado presente en mi reflexión –téngase en cuenta que la «tradición velada» es, de algún modo, una tradición exiliada. Es cierto, sin embargo, que en los últimos años esta «experiencia» ha ido cobrando mayor protagonismo en mi pensamiento, quizá también porque mi propia vida se ha desarrollado en vecindad con la experiencia del exilio. En todo este asunto creo ser muy deudor del pensamiento desarrollado en el exilio por Américo Castro. Podría decir en breve que busco en la categoría de exilio el factor conformador de la identidad hispánica. La historia de España (pero esto mismo se puede extender a la América española y a Portugal y a Brasil) siempre ha generado un exilio. Mirar hacia atrás en nuestro pasado es reconocer en la tragedia irreparable de aquellas expulsiones una forma de ser españoles que consiste en serlo «fuera de España». Pensar –como se ha hecho– que lo español (o lo hispánico) se definía sólo por lo que se quedaba dentro de España ha sido un craso error. Los judíos expulsos en 1492 siguieron llamándose «españoles» (el nombre de sefardita significa eso) y a los moriscos expulsados en 1609, cuando desembarcaban en las costas del norte de África, sus hermanos de religión no sólo no les recibieron con los brazos abiertos, sino que también les llamaban despectivamente «españoles». Hay, pues, un modo de ser español que ha consistido en serlo fuera de España. Quizá, en este tiempo nuestro de tanta dificultad identitaria, volver los ojos al exilio y poner en el centro de lo que queremos ser aquella experiencia pueda ayudarnos a entendernos mejor a nosotros mismos.

13. Para concluir, háganos, si le parece, algunas predicciones. ¿Qué futuro le espera al pensamiento en lengua española, también en lengua portuguesa? ¿Comentar de forma impostada los autores centrales de las tradiciones hegemónicas? ¿Seguir siendo una tradición velada, una filosofía de frontera y de encuentro, del exilio, o no ser nada o ser totalmente otra cosa?

No sé predecir el futuro. Sé, sin embargo, que el futuro se construye y que en buena medida depende de lo que seamos capaces de hacer en el presente. Albergo la esperanza de un mundo mejor, pero no me hago ilusiones y soy al respecto bastante pesimista. Por decirlo con mi querido Gracián, las cosas parece que van siempre de mal en peor. Creo en la «revolución cotidiana» y eso justifica mi trabajo intentando mejorar en la paciencia del día a día mi entorno más inmediato. Todos podemos hacer que este mundo sea un poco mejor, basta que nos lo creamos y que cada cual haga bien su trabajo: que el profesor se prepare las clases, que el estudiante ponga todo su empeño

en el estudio, que el médico sea buen médico, que el sacerdote sea buen sacerdote, que el político sea buen político, que el lector sea buen lector. Una utopía de mínimos, pero practicable. En este sentido, el futuro de la filosofía en español (o portugués) dependerá de lo que seamos capaces de poner en movimiento ahora, pues es el presente el que abre el camino del futuro. Es más que probable que la filosofía vaya a seguir siendo entre nosotros una forma sutil de seguir sufriendo la colonización (en este caso cultural y científica), y que en nuestras universidades sigan discutiéndose tesis sobre Wittgenstein y el Círculo de Viena o sobre algunas de las muchas derivaciones de la hermenéutica postheideggeriana. Nada en contrario, desde luego, pero si nos limitamos a eso de seguro que nos daremos la puntilla y acabaremos cerrándonos el paso hacia el futuro. Porque tener futuro requiere saber merecerlo.