

Δαίμων. **Revista Internacional de Filosofía**, nº 53, 2011, 45-64
ISSN: 1130-0507

Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)

Rituals of interaction and species of capital in the Spanish neonietzscheanism (1968-1976)

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA*

Resumen: En la primera parte de este artículo, presentamos una visión de conjunto de la sociología del neonietzscheanismo español. Consideramos este movimiento intelectual como un «hecho filosófico» (Martin Kustch) inserto en el campo filosófico español en la década de los setenta. En la segunda parte utilizamos el modelo de las «cadenas rituales de interacción» (Randal Collins) para explicar la entronización filosófica de Eugenio Trías.

Palabras clave: Sociología de la filosofía, neonietzscheanismo español, Eugenio Trías, campo filosófico, filosofía española

Abstract: In the first part of this paper, we present a general approach to the Sociology of the Spanish «Neonietzscheanism». We take this intellectual movement as a «philosophical fact» (Martin Kustch), embedded in the Spanish philosophical field of the seventies. In the second part, we use the «interaction ritual chains» (Randall Collins) in order to explain the philosophical recognition of Eugenio Trías.

Keywords: Sociology of philosophy, Spanish neonietzscheanism, Eugenio Trías, philosophical field, Spanish philosophy

1. ¿Una cuarta oleada nietzscheana?

En este trabajo se pretende analizar el llamado «neonietzscheanismo español»¹ considerándolo como un hecho filosófico configurado entre los años sesenta y la primera

* Departamento de Historia, Geografía y Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cádiz, Avda. Dr. Gómez Ulla s/n, 11003 Cádiz (ESPAÑA). E. mail: francisco.vazquez@uca.es. Autor de *Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Editorial Abada, 2009. Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, dentro del proyecto «Vigilancia de fronteras, colaboración crítica y reconversión: un estudio comparado de la relación de la filosofía con las ciencias sociales en España y Francia (1940-1990)», referencia FFI2010-15196 (subprograma FISO).

1 Aunque en su momento esta corriente recibió diversas designaciones («filosofía lúdica», «nihilismo», «pensamiento negativo», «postestructuralismo», «los malditos»), el término que acabó imponiéndose en el mundo académico de la década de los setenta —a través de las autorizadas síntesis de Elías Díaz y José Luis Abellán— fue el de «neonietzscheanismo» o «vuelta a Nietzsche». Cfr. E. Díaz: *Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*, Madrid, EDICUSA, 1974, pp. 246-249 y J.L. Abellán: *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa Calpe, 1978, pp. 55-58

mitad de la década de los setenta. A la altura de 1965 nada podía hacer presagiar la emergencia de un grupo de jóvenes y activos filósofos españoles aglutinados por la recuperación creativa de la obra de Nietzsche.² Lo que sí estaba teniendo lugar por esas fechas, teniendo su eje principal en Barcelona, era una recepción erudita y académica de la obra del filósofo alemán. Esta iniciativa partía entonces de algunos estudiosos que, desde dentro del mundo universitario, apuntaban a la renovación y puesta al día del panorama filosófico español.

Aquí hay que situar las tareas de interpretación y traducción emprendidas respectivamente por Luis Jiménez Moreno³ y Andrés Sánchez Pascual⁴, así como la pionera difusión de la lectura heideggeriana de Nietzsche, propiciada por los trabajos e intervenciones de Alfonso Álvarez Bolado a mediados de los sesenta.⁵ Esta puesta en valor de Nietzsche como filósofo, fuera en las facetas de la antropología (Jiménez Moreno) o de la metafísica (Álvarez Bolado), chocaba entonces con la oposición mayoritaria de la filosofía académica española, que tendía a ver a Nietzsche como un ideólogo biologicista y ateo⁶ o se limitaba a reconocer sus méritos literarios.⁷

- 2 En la edición de 1967 de su clásico estudio sobre la recepción española del filósofo alemán, Gonzalo Sobejano había señalado que «las promociones jóvenes españolas están muy lejos de Nietzsche», prefiriendo la obra de Marx. En el apéndice incluido a la edición de 2004 de esta obra («Sobre la recuperación de Nietzsche»), que reproduce un artículo publicado en *Revista de Occidente* (1973), el propio Sobejano comenta sus palabras a la luz del recentísimo *revival* nietzscheano. Cfr. Sobejano, G.: *Nietzsche en España, 1890-1970*, Madrid, Gredos, 2004, p. 668
- 3 Jiménez Moreno leyó en 1962 y en la Universidad Complutense de Madrid su tesis doctoral (dirigida por Aranguren), titulada *El pensamiento antropológico de Nietzsche*. Siendo profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, publicó en la «nueva colección» de Labor la monografía *Nietzsche* (1972). En la «presentación» de esta obra dejaba constancia del carácter académico de la misma frente a la moda nietzscheana que hacía furor en esos años: «y sobre todo he querido dejar aparte entusiasmo o aversión directamente por lo nietzscheano» (Jiménez Moreno, L.: *Nietzsche*, Barcelona, Labor, 1972, p. 6). Jiménez Moreno fue asimismo el primer reseñador español de las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, editadas en alemán en 1961 (cfr. la reseña en *Aporía*, 1 (1964), 1 pp. 99-101)
- 4 Aunque la primera obra de Nietzsche traducida en Alianza Editorial por Sánchez Pascual –que pudo empezar a contar con la edición crítica de Colli y Montinari, emprendida desde 1967- data de 1971 (*Ecce Homo*), su trabajo data de algunos años antes. Hay que tener en cuenta que sólo en el año 1972 vieron la luz en Alianza tres nuevos textos de Nietzsche traducidos por Sánchez Pascual, entre ellos el *Así habló Zaratustra*. Sobre este trabajo, cfr. Sobejano, G.: *Nietzsche en España*, op. cit., pp. 671-680 y Sánchez Meca, D.: «Nietzsche en España» en Garrido, M., Orringer, N.R., Valdés, L.M. y Valdés, M.M. (coords.): *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 970-971
- 5 Álvarez Bolado leyó su tesis doctoral en 1965 y en la Universidad de Barcelona. Su título era *El ser y la historia ontológica. El pensamiento histórico-ontológico de Martin Heidegger*. En este trabajo se hacía una amplia utilización de las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, editadas en 1961. En abril de 1965 impartió –con idéntico título al de su tesis doctoral– una ponencia en la Tercera Convivencia de Filósofos Jóvenes. Esta intervención tuvo un impacto muy importante sobre la audiencia, como revela en su reseña Jiménez Moreno, L.: «Tercera Convivencia de filósofos jóvenes», *Estudios Filosóficos*, nº 36 (1965) y sobre todo el amplio resumen en Jiménez Moreno, L.: «III Convivencia de filósofos jóvenes», *Aporía*, 4 (1965) (ambos en <http://www.filosofia.org/mon/cfj/cfj0302.htm>). Sobre el papel desempeñado por Álvarez Bolado en la recuperación española de Nietzsche, cfr. Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009, pp. 203-204
- 6 Entre los manuales del curso de Filosofía Tomista editado por Herder –de amplia circulación en la Universidad española de los años sesenta–, merece mencionarse el volumen dedicado a la filosofía contemporánea, obra de R. Verneaux. En el capítulo dedicado al pensamiento de Nietzsche –que expone en cierto modo la versión escolar y rutinizada de este autor en el ámbito de la escolástica oficial– se señala: «su doctrina está íntimamente relacionada con la de Darwin, de quien adopta tres principios: la evolución, la lucha por la vida y la supervivencia del más fuerte» (Verneaux, R.: *Historia de la Filosofía Contemporánea*, barcelona, Herder, 1966, p. 59)
- 7 Un relevante filósofo de la red académica oficial (colaborador asiduo de la *Revista de Filosofía* del CSIC) y gran conocedor del idealismo alemán, Oswaldo Market (nacido en 1927), declaró en una entrevista que *Así*

No es por ello una casualidad que esta recuperación docta procediera de sectores cristianos implicados durante los primeros años sesenta en la «modernización» de la filosofía española, próximos a los impulsos renovadores introducidos por la revista *Aporía* –en cuyo ámbito de movían Sánchez Pascual y Jiménez Moreno en esa época⁸– o ligados al *aggiornamento* filosófico y teológico de la Compañía de Jesús y de la revista *Pensamiento*. Alfonso Álvarez Bolado era entonces uno de los jóvenes sacerdotes ilusionados con las perspectivas abiertas por el Concilio Vaticano II, la difusión de las nuevas teologías –incluidas las teologías de la «muerte de Dios»– y el diálogo entre cristianos y marxistas. En su caso, esta preocupación por la proyección secular del mensaje evangélico cobraba forma filosófica en el intento de seguir históricamente la conversión de la metafísica de la sustancia en ontología de la finitud, trasunto del enraizamiento –impulsado por el Concilio bajo el tema de la «secularización»– de la ciudad de Dios en la ciudad terrestre.⁹ Aquí ocupaba un lugar destacado el tramo que iba desde la reflexión hegeliana hasta la meditación heideggeriana, teniendo en la crítica nietzscheana de la metafísica uno de sus momentos privilegiados.

Como luego se verá, el neonietzscheanismo español no deja de tener conexiones con esta recepción de factura erudita realizada desde sectores renovadores de la red filosófica oficial. Sin embargo el impulso enfáticamente antiacadémico de aquel está muy alejado de esas tentativas universitarias para actualizar el proyecto metafísico en el formato de la antropología filosófica o de la ontología de la finitud. El neonietzscheanismo que se evidencia en la nueva generación –la de los filósofos, escritores y mediadores culturales que unos años más tarde pusieron en marcha los *Cuadernos de la Gaya Ciencia*¹⁰– es más antihumanista y

hablo Zarathustra había sido su libro de cabecera durante años, considerando no obstante que su interés era puramente literario y clasificando a Nietzsche como poeta, junto a Rilke. Market ha sido asimismo miembro de la Europäische Nietzsche Gesellschaft (AAVV.: *Dinâmica do pensar. Homenagem a Oswald Market*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Departamento de Filosofia, 1991, p. 305)

- 8 Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., pp. 112-113. Esta publicación tuvo una existencia efímera, editándose entre 1964 y 1967, pero entre sus jóvenes redactores y colaboradores se contaba buena parte del *staff* que puso en marcha las primeras ediciones de las Convivencias de Filósofos Jóvenes. Un indicio añadido del compromiso de Jiménez Moreno y de Sánchez Pascual con los círculos renovadores es su vinculación con el ámbito de Aranguren (director de la tesis doctoral de Jiménez Moreno) y del orteguismo católico (las traducciones de Sánchez Pascual se publicaron en Alianza Editorial)
- 9 Sobre esta cuestión, véanse los distintos trabajos contenidos en Alemany, J. y Quinza, X. (eds.): *Ciudad de los hombres, Ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado S.J.*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1999. Sobre la relación de Álvarez Bolado con el grupo renovador de *Pensamiento*, Aranguren y la fundación del Instituto Fe y Secularidad (dirigido por este filósofo entre 1967 y 1972), cfr. Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., pp. 200-209
- 10 El microcosmos o subcampo de neonietzscheanismo no abarca sólo a los filósofos que fueron miembros del Consejo de Redacción o eventualmente colaboradores de esta publicación (entre otros a Fernando Savater, Eugenio Trías, Víctor Gómez Pin, Félix de Azúa, Eduardo Subirats, Antonio Escohotado, Rubert de Ventós, Agustín García Calvo). Acoge también a pensadores que no tuvieron protagonismo en esta revista (Javier Echeverría, Josep Ramoneda) o cuya producción tiene lugar en un momento posterior (Rafael Argullol, Josep Sarret, Jordi Llovet, Miguel Morey). Se podría distinguir entre el microgrupo barcelonés y el microgrupo vasco-madrileño. Por otra parte, alcanza también a personas que actuaron como mediadores culturales (Rosa Regás, Alberto González Troyano, Jesús Aguirre, Javier Pradera, Salvador Pániker), a escritores (el mismo Félix de Azúa, Josep M^a Castellet, Gabriel Ferrater, Juan Benet), a editoriales (Taurus, Barral, Anagrama), revistas culturales (*Destino*, *Triunfo*, *El Viejo Topo*) y la prensa escrita (*Diario de Barcelona*, *El País*, *La Vanguardia*). Asimismo, instituciones como el Col.legi de Filosofia o la Facultad de Filosofía de la Universidad del País Vasco (campus de Zorroaga), pueden considerarse como derivaciones de esta red

afrancesado que germánico. A través de la invocación de la obra de Nietzsche, lo que se acoge con verdadero entusiasmo es la adaptación creativa de la misma que en esos mismos años estaba teniendo lugar en el campo filosófico francés.¹¹ Se trataba, no sólo de una proliferación de estudios acerca del solitario de Sils-Maria, preludiados por el que Georges Bataille le consagró en 1945, continuando entre otros con los de Deleuze y Klossowski –editados respectivamente en 1962 y 1969– y con la celebrada intervención de Foucault en el Colloque de Royaumont –publicada en 1967.¹² Lo más relevante era la utilización de los textos de Nietzsche en los proyectos filosóficos de estos autores, a los que se añadían los nombres de Cioran, Rosset, Derrida o Blanchot. Buena parte de estos autores, introducidos en España gracias a los auspicios de Fernando Savater y Eugenio Trías a través de las editoriales Taurus, Seix Barral y Anagrama, constituyen el magma teórico que da carta de identidad a este grupo en vías de constituirse.

De este movimiento que despega en los últimos años de la década de los 60 y conoce su tiempo fuerte hasta mediados de los setenta –con la publicación, en junio de 1976, del último número de los *Cuadernos de la Gaya Ciencia*, puede decirse que constituye la cuarta oleada del pensamiento nietzscheano en la cultura española. La primera, predominantemente literaria, coincide con la primera recepción del pensador alemán entre los autores de la Generación del 98 y entre los escritores de la estética modernista. La segunda, más filosófica, se encuentra dominada por la lectura de Ortega y coincide con lo que suele designarse como Generación de 1914.¹³ La tercera está marcada por la revolución poética del 27 y por la relación entre el vanguardismo artístico y las opciones políticas extremas.¹⁴

La cuarta oleada, marcada por una recuperación más filosófica que literaria, articulada y mediada por la recepción francesa y postestructuralista, no pierde sin embargo su entronque con la añeja tradición orteguiana. Aquí no es pertinente la antítesis abstracta entre recuperación del pasado propio y recepción dependiente de corrientes extranjeras.¹⁵ La innovación filosófica de los neonietzscheanos españoles se produjo a través de la importación del neonietzscheanismo francés, pero este trabajo implicó al mismo tiempo una reacomodación de la propia herencia orteguiana, común a lo que en otro lugar denominamos «nódulo Aranguren». Esta continuidad, no siempre advertida por los protagonistas del movimiento, que hacen de la novedad y de la juventud algunos de sus emblemas, se cifra en la escisión entre vida y cultura. Se trata de una problemática que puede remontarse a la crítica

11 Cfr. Pinto, L.: *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995, pp. 121-197 y Le Rider, J.: *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999, pp. 205-244. La mediación francesa del Nietzsche recuperado por los neonietzscheanos españoles, ha sido subrayada por Sánchez Meca, D.: «Nietzsche en España», p. 958

12 Sobre las traducciones de estos estudios, cfr. Sobejano, G.: *Nietzsche en España*, op. cit., pp. 669-670

13 Sobre estas dos primeras oleadas, cfr. G. Sobejano: *Nietzsche en España*, op. cit., pp. 192-485 y 489-618, respectivamente

14 Cfr. Sobejano, G. : *Nietzsche en España*, op. cit., pp. 644-660 y Alonso Valero, E.: *Sólo locos, sólo poetas (sobre Nietzsche en la joven literatura)*, Granada, Universidad de Granada, 2003

15 Esto lo ha recordado Pedro Ribas en su crítica las tesis de Gerardo Bolado. Cfr. Bolado, G.: *Transición y recepción: La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo / Centro Asociado a la UNED en Cantabria, 2001 (<http://www.ensayistas.org/critica/spain/bolado/indice.htm>) y Ribas, P.: «Años de penitencia: la filosofía en España durante el franquismo» en COUCEIRO-BUENO, J.C. (ed.): *Pensar en tiempos de oscuridad. Homenaje al profesor Sergio Vences*, A Coruña, Universidade da Coruña, Servicio de Publicacions, 2006, pp. 42-43

nietzscheana de la modernidad, actualizada por autores como Simmel y Weber a comienzos del siglo XX y prolongada por autores como Heidegger y Lukács –por no mencionar a la escuela de Frankfurt– en las décadas posteriores.

En el caso español este programa habría sido importado por Ortega a partir de su recepción del legado de Simmel.¹⁶ La oposición entre vida y cultura revestiría un carácter trágico: el mundo occidental moderno habría dado lugar a una cultura objetiva, constituida por un orden autónomo de formas, inaccesible e independiente respecto a la subjetividad individual, hasta el punto de que ésta acabaría convirtiéndose en instrumento de aquélla.¹⁷ De este modo, lo que en principio se planteaba como medio (la cultura objetiva) se habría transformado en fin, y los fines (la individualidad), se habrían convertido en meros medios al servicio de ese espíritu objetivo transfigurado. Lo trágico de la situación residiría en el hecho de que esas formas culturales alienantes, negadoras de la vida y destructoras de la experiencia singular, habrían brotado de la misma vida y de los desempeños de la experiencia singular.¹⁸

Al mismo tiempo, el hecho filosófico del «neonietzscheanismo español» se comprende por referencia a un campo teórico en curso de transformación entre el postfranquismo y los primeros años de la Transición. Profundamente iconoclasta, el movimiento en cuestión se ofrecía como una nueva vanguardia en el espacio de posibles teóricos, poniendo en tela de juicio tanto al viejo academicismo aristotélico-tomista como a los que consideraba entre los escolasticismos de nuevo cuño, ya fuera la filosofía analítica o una sociología del conocimiento de inspiración marxista. Al mismo tiempo, en sus rituales y formas de intervención, los filósofos neonietzscheanos postulaban nuevos objetos (textos, autores, prácticas intelectuales) de culto y consagración que permitían distinguir a los *insiders* de los *outsiders*.

En otro lugar estudiamos la eclosión de este grupo a través de un análisis macroscópico del campo filosófico español entre el final del franquismo y la consolidación del régimen parlamentario.¹⁹ Estudiamos este espacio viéndolo como un sector de la red filosófica alternativa –de matriz orteguiana y falangista– y más concretamente como un polo dentro del «nódulo Aranguren», cuyos productores se caracterizaban por el predominio del capital artístico y literario. En ese trabajo se hacía sentir la potencia heurística de la sociología de los campos culturales promovida por Pierre Bourdieu, en particular la distinción entre *habitus* y *campo*.²⁰ En este caso se trata más bien de recurrir al microanálisis de los rituales

16 Esta filiación ha sido magníficamente explorada por Gil Villegas, F.: *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el «Zeitgeist» de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE, 1996, pp. 93-224

17 Ortega y Gasset, J.: *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, pp. 33-50

18 Gil Villegas, F.: *Los profetas y el mesías*, op. cit., pp. 152-158. Aunque Ortega sea el heredero español de esta problemática, no hay que olvidar tampoco la recepción de la crítica nietzscheana de la cultura entre algunos autores de la Generación del 98 (como Baroja o Maeztu) o en ciertos ambientes de la intelectualidad catalana ligados al modernismo (Joan Maragall). Se puede mencionar asimismo la relevante acogida de los autores más críticos del idealismo alemán (Schopenhauer, Kierkegaard) entre escritores como Baroja o Unamuno, anticipando así la receptividad de estos autores en Savater o de Rubert de Ventós, respectivamente

19 Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., pp. 263-336

20 Una síntesis de las aportaciones de Bourdieu y de sus discípulos del Centre de Sociologie Européenne a la sociología de la filosofía puede verse en Moreno Pestaña, J.L.: «La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 112, 2005, pp. 13-42. Destacan los trabajos recientes de Pinto, L.: *La vocation et le métier de philosophe*, Paris, Seuil, 2007 y

de interacción propuesto por el norteamericano Randall Collins²¹ e inspirado a la vez en la sociología de Durkheim y de Erving Goffman. Entendemos que ambas metodologías, más allá de las reticencias de los discípulos de Bourdieu o del afán demarcatorio de Collins, son complementarias. No se olvida tampoco la riqueza de los análisis sociofilosóficos de Martin Kusch, inspirados en la sociología de la ciencia de matriz anglosajona –especialmente conectados con los trabajos de Bloor y la escuela de Edimburgo–, idóneos para escudriñar en detalle la consolidación de los argumentos (v.g. ¿cuándo y en qué condiciones se asentó el enunciado «el neonietzscheanismo es un irracionalismo»?) y la diferenciación de los niveles enunciativos.²²

Desde este marco metodológico se abordará en primer lugar el contexto de construcción del neonietzscheanismo español concebido como una «bohemia intelectual». En segundo lugar se examinará en detalle uno de los rituales de interacción que contribuyeron a forjar el capital simbólico en el interior de este grupo, creando nuevos objetos sagrados y cargando de energía emocional a sus participantes. Se trata del rito de paso, la ceremonia donde tiene lugar la ordenación del filósofo, su entronización y reconocimiento dentro de la comunidad de los pares. El rito de paso es sólo un ejemplo entre las muchas acciones rituales que conforman la vida filosófica. Entre aquellas pueden mencionarse también los viajes iniciáticos, el encuentro con el maestro o las formas de comunión formales (por ejemplo un Congreso de Filosofía o un homenaje) e informales (por ejemplo una tertulia filosófica privada). Queda por establecer el repertorio de estos rituales entre los cuales podrían incluirse asimismo actos aparentemente solitarios, como la lectura, el comentario de textos o la recensión crítica.

2. Una bohemia intelectual

Después de lo dicho queda claro que el mejor modo de comprender el fenómeno del neonietzscheanismo español no pasa por la contraposición entre una filosofía joven y dependiente de importaciones foráneas (epigonismo) frente a una filosofía *senior* proyectada en la recuperación de la tradición (conservadurismo). Para un análisis sociológico de las obras y de los productores resulta mucho más pertinente en este caso la antítesis entre «bohemia» y «academia»²³. El neonietzscheanismo español se constituye a través de un sostenido esfuerzo para rechazar las maneras de la filosofía académica, cuyos rituales aparecen devaluados e incluso ridiculizados. Ciertamente el grado de ruptura con los modos del pensador académico presenta una gran variedad según las carreras filosóficas de los autores considerados²⁴. Pero

Pinto, L.: *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XXe siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009.

21 Collins, R.: *Sociología de las Filosofías. Una teoría global del campo intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer, 2005 y Collins, R.: *Interaction ritual chains*, Princeton, Princeton U.P., 2004 (hay traducción castellana en Barcelona, Anthropos, 2009)

22 Cfr. Kusch, M.: *Psychologism. A case study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London, Routledge, 1995 y Kusch, M.: «The Sociology of Philosophical Knowledge: a Case study and a Defense» en Kusch, M. (ed.): *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 15-38.

23 Bourdieu, P.: *Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1997, pp. 88-93

24 Una comparación de los casos de Savater, Trías, Gómez Pín y Echeverría en Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., pp. 266-270

ese rechazo –que en algunos casos llega a ser físico²⁵– llegó a convertirse en un signo de pertenencia a la hora de distinguir a los nuestros de los otros, al *insider* del *outsider*. Puede decirse por ello que esta bohemia intelectual representó en el campo filosófico lo que en el ámbito de la vida cotidiana estaban representando los movimientos alternativos de la «contracultura»: una «revolución goffmaniana»²⁶ que implicaba el triunfo de la informalidad y la espontaneidad vital, contrapuestas al gastado hieratismo y rigidez en los rituales de interacción social. Esta antítesis, de añejo sabor romántico, se correspondía en el plano de los filosofemas con el antagonismo –de herencia simmeliana y orteguiana– entre vida y cultura hipertrofiada, recogida por los neoneitzscheanos en las dicotomías establecidas entre experiencia y concepto y entre sujeto pasional y sujeto racional²⁷. Aquí se insertaba también la importación de Nietzsche y de sus exégesis francesas. El pensador alemán encarnaba, con tintes proféticos, la ruptura con los valores sacerdotales característicos de la academia²⁸.

El *Faktum* de los movimientos contraculturales constituye sin duda una de las referencias históricas para comprender el surgimiento de esta bohemia filosófica. Otras tres, igualmente relevantes a efectos de contextualización, vienen dadas por transformaciones que afectaron a la demografía escolar, el proceso de fragmentación y radicalización de la izquierda antifranquista que tuvo lugar en la coyuntura de 1968 y la aparición de nuevos circuitos culturales y editoriales de difusión. Se da por tanto una mutua retroalimentación entre el campo escolar, el campo político y el campo editorial.

Los cambios que afectaron al primero fueron impulsados por el extraordinario incremento en la demanda de estudios universitarios. Esta dinámica, ligada a los cambios inducidos por el desarrollismo económico en el mercado laboral, conoció un salto cualitativo desde finales de los sesenta. El sistema educativo respondió mediante la contratación masiva de profesores jóvenes y no numerarios. Se constituyó de este modo un proletariado intelectual mal remunerado y de escasas expectativas y recursos académicos. Esto auspiciaba la revuelta contra el convencionalismo universitario de la propia disciplina y la tendencia a importar nuevos saberes y nuevos autores, fomentando disposiciones vanguardistas e iconoclastas²⁹.

Al mismo tiempo tenía lugar, en las fuerzas de la izquierda antifranquista presentes en el movimiento estudiantil, una tendencia creciente al fraccionamiento y al extremismo³⁰. Los nuevos grupúsculos constituidos en estas condiciones –Savater y Echeverría estuvieron vinculados a sectores libertarios, Trías militó en la sección estudiantil de Bandera Roja, Rubert de Ventós pasó por una facción a la izquierda del PSUC– cuestionaban las limitaciones

25 Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., p. 305

26 Collins, R.: *Interaction ritual chains*, p. 371

27 Cfr. Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., pp. 296-305

28 Cfr. Pinto, L.: *La théorie souveraine*, op. cit., p. 197

29 Cfr. Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., pp. 40-47. Sobre la situación análoga en Francia, cfr. Pinto, L.: *La théorie souveraine*, op. cit., pp. 297-303

30 Sobre la radicalización y fragmentación del movimiento estudiantil, cfr. Hernández Sandoica, E., Ruiz Carnicer, M.A. y Baldó Lacomba, M.: *Estudiantes contra Franco (1939-1975). Oposición política y movilización juvenil*, Madrid, La Esfera de los Libros, 200, pp. 267-377 y Pastor, J.: «El movimiento estudiantil bajo la dictadura franquista y el 68 español» en AAVV.: *1968. El mundo pudo cambiar de base*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, pp. 283-298. Un análisis pormenorizado de los grupúsculos en Roca, J.M. (ed.): *El proyecto radical*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1994 y Laiz, C.: *La lucha final*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1995

del proyecto emancipatorio avalado por el PCE, especialmente tras la crisis que supusieron el claudinismo y posteriormente la interrupción soviética de la experiencia checoslovaca. Desde la izquierda clásica encarnada por el PCE y el PSUC, se identificaba la opresión con la explotación económica, pensando que con la conquista del Estado y la transformación de las relaciones de producción sobrevendría el trastocamiento de «todo lo demás».³¹ Frente a esta limitación, había que pasar del análisis de la explotación del hombre por el hombre a la crítica de la «explotación del cuerpo por el cuerpo».³² En un contexto internacional marcado por las revueltas del 68, los pequeños partidos de la extrema izquierda española pretendían proyectar la contestación revolucionaria en todas las vertientes de la vida cotidiana: familia, sexualidad, consumo, creación artística, dominación masculina, escuela, psiquiatría, prisión. El postergado horizonte utópico invocado por los comunistas era reemplazado por una suerte de *paradise now* auspiciado por un permanente estado de revuelta y experimentación. En este escenario se emplaza la sustitución de una insuficiente crítica social e ideológica, asociada en último término al desenmascaramiento de los procesos de apropiación de la plusvalía en la producción material, por una «crítica artista» de la cultura hipertrofiada que vivimos y que funciona limitando las posibilidades de vida, impidiendo su ampliación y enriquecimiento.³³

Por último, en el universo editorial se conoce una época de expansión en el consumo del género ensayístico. Este había comenzado a partir de 1966, con la Ley de Prensa que eliminaba la censura previa, proyectándose en un público universitario cada vez más numeroso y políticamente más movilizado y radicalizado. Junto a las casas de edición más vinculadas al progresismo católico (Nova Terra, Laia, Estela, Fontanella y en cierto modo EDICUSA) o a la izquierda comunista (Grijalbo, Siglo XXI, Ciencia Nueva), aparecieron nuevas empresas editoriales más abiertas a la izquierda alternativa y a los movimientos contraculturales (Anagrama, Lumen, Tusquets, Kairós). Por último, otras casas más consolidadas, daban cada vez más cancha en sus colecciones a este ensayismo postmarxista (Taurus editando a Nietzsche, a Bataille y a los autores de la escuela de Frankfurt o Seix Barral publicando textos de Deleuze y Marcuse).³⁴ Estos desplazamientos en el campo editorial se reproducían en el boyante campo de las revistas políticas minoritarias. Aquí, junto a las publicaciones próximas a la izquierda comunista (*Nuestra Bandera, Argumentos, El Cárabo, Materiales, Nous Horizons, Ruedo Ibérico*) y socialista (*Sistema, Taula de Canvi, Leviatán*) o a las que fluctuaban entre estas dos regiones (*Cuadernos para el Diálogo, Zona Abierta*), emergía todo un territorio de revistas de signo libertario o de izquierda alternativa (*El Viejo Topo, Ajoblanco, Ozono, Negaciones*); algunas, ligadas en origen a un progresismo de corte más clásico, daban cada vez más cabida al nuevo izquierdismo artístico y contracultural (*Triunfo*).³⁵ En ambos casos se constata el intento de responder a la ampliación del público

31 Trías, E.: *La dispersión*, Barcelona, Destino, 1971, pp. 164-165

32 Trías, E.: *La dispersión*, p. 153

33 Sobre la tematización de esta sustitución en Savater, Trías y Rubert de Ventós, cfr. Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., pp. 288-292

34 Sobre el boom del ensayismo entre mediados de los sesenta y finales de los setenta, cfr. Moret, X.: *Tiempo de Editores. Historia de la Edición en España 1939-1975*, Barcelona, Destino, 2002, pp. 264-458 y Gracia, J. y Ródenas, D.: «La decadencia del franquismo y la eclosión del ensayo» en *El ensayo español. Siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2008, pp. 114-130

35 Cfr. Pecourt, J.: *Los intelectuales y la transición política. Un estudio del campo de las revistas políticas en España*, Madrid, CIS, 2008, pp. 115-134

lector yendo a la conquista de la nueva generación de jóvenes contestatarios. La aparición del «neoneietzscheanismo» en la escena filosófica española es incomprensible sin tener en cuenta estos cambios producidos a la vez en el campo escolar, político y editorial.

En la bohemia intelectual francesa del siglo XIX, Bourdieu estableció la distinción entre una primera «bohemia dorada», constituida por los dandis románticos, de extracción urbana, altoburguesa y cosmopolita, más dada a la experimentación formal, y una segunda bohemia compuesta por «intelectuales proletaroides», de extracción provinciana y popular, inventora del «realismo».³⁶ Por su procedencia social, los representantes españoles del neoneietzscheanismo estarían sin duda más cerca del primer caso que del segundo. Estos eran frecuentemente poseedores de un vasto capital cultural, de factura artística y literaria, obtenido en el medio familiar; teniendo a su disposición un importante capital social que les permitía evitar el destino de profesor de instituto, compaginando el precario puesto universitario con la ocupación como asesores de editoriales o articulistas en periódicos y semanarios, pudiéndose trasladar al extranjero sin depender de las consabidas becas otorgadas por el CSIC. En sus trayectorias predomina el perfil del «alumno brillante», que confía en su talento literario, se esmera sólo en las materias que gozan de sus preferencias y realiza elecciones vanguardistas y arriesgadas (por ejemplo en la temática, tratamiento o autores seleccionados como asunto de tesis doctoral), sobre el «alumno aplicado», que sigue estrictamente las exigencias y el *cursus honorum* previsto por la institución, con elecciones conformes al canon oficial, acumulando los premios (de licenciatura y doctorado) que distinguen a los guardianes de la tradición escolar.

Este perfil no es homogéneo ni se expresa siempre con el mismo estilo intelectual. Se puede distinguir una variante estilística más ascética, propia de los autores neoneietzscheanos que han tenido un contacto más prolongado con un tipo de formación filosófica más rigurosamente académica, y una variante más hedonista y sensual, propia de los que rompieron más precoz o decididamente con las maneras doctas de filosofar.³⁷ En el primer registro se situaría el formalismo lógico-estético que se advierte por ejemplo en la combinación de análisis estructural de vanguardia y comentario académico de textos presente en *La Filosofía y su sombra* (1969), *opera prima* de Eugenio Trías. Algo semejante puede decirse de la coalición imprevista entre cálculo diferencial y psicoanálisis lacaniano, entre las matemáticas y lo onírico, presente en la obra escrita a dúo por Javier Echeverría y Víctor Gómez Pin (*Límites de la conciencia y del matema*, 1983), o en la mezcla en éste último, de pureza formal de factura universitaria (en el análisis de difíciles textos de la *Ciencia de la lógica* de Hegel)³⁸ y pureza estética (preferencia por la escultura de Chillida y por la tauromaquia de Antonio Ordóñez).³⁹ El segundo registro puede ilustrarse con el vitalismo colorista de *Nihilismo y acción* (1970) y *La Filosofía tachada* (1972) de Fernando Savater, o con el dinamismo de los «efectos de superficie» logrados por Rubert de Ventós en *Teoría de la sensibilidad* (1969) o en *Moral y nueva cultura* (1971).⁴⁰

36 Bourdieu, P.: *Las Reglas del Arte*, p. 93

37 Sobre este dualismo, que en la filosofía francesa postestructuralista representan respectivamente Derrida y Deleuze, cfr. Pinto, L.: *La théorie souveraine*, op. cit., pp. 207-208

38 Gómez Pin, V.: *Exploración de la alteridad*, Barcelona, La Gaya Ciencia, 1977

39 Gómez Pin, V.: «Antonio Ordóñez» en *De «usta» a «mania» (vino y éxtasis)*, Barcelona, Anagrama, 1972, pp. 93-97

40 Sobre el estilo «tomadizo» de Rubert de Ventós, cfr. Trías, E.: *El Árbol de la Vida. Memorias*, Barcelona, Destino, 2003, p. 330

Una instancia decisiva que llevó a reconocer en el movimiento neonietzscheano español todos los signos de una bohemia intelectual fue la recepción de sus trabajos en el medio filosófico español. Un modo de hacerse oír en las redes filosóficas y de acercarse a su centro de atención consiste en polemizar con figuras reconocidas. Esto es lo que practicaron, al comienzo de su trayectoria, autores como Eugenio Trías y Fernando Savater. El recurso al panfleto, que exhiben textos como *Filosofía y Carnaval* (1970), *La Filosofía y su sombra* (1969) (en menor medida), en el primer caso, o *Nihilismo y acción* (1970), *La Filosofía tachada* (1972) *Apología del sofista* (1973) y *Panfleto contra el todo* (1978) en el segundo, manifiesta la tentativa de inmiscuirse provocativamente en los debates que conformaban el espacio central de atención en la filosofía española del momento. En particular se trataba de ofrecer una nueva alternativa a la controversia metafilosófica abierta por Manuel Sacristán y Gustavo Bueno acerca del estatuto sustantivo o adjetivo de la filosofía y en relación con la necesidad o no de institucionalizar la filosofía en una licenciatura específica.

El ataque doble del primer Trías al neopositivismo y a la sociología marxista del conocimiento apuntaba directamente a la figura de Manuel Sacristán,⁴¹ personaje dominante en la variante barcelonesa de la red filosófica alternativa postorteguiana y carismático líder intelectual del PSUC. En esta ofensiva respaldada por el editor Carlos Barral, Trías encontró aliados entre algunos representantes heterodoxos de la filosofía académica, caso de Gustavo Bueno, que prologó uno de sus primeros libros⁴² y reseñó favorablemente sus trabajos.⁴³ En cierto modo, tal y como fue presentada en la revista *Triunfo*, su controversia con algunos filósofos del Equipo Comunicación,⁴⁴ próximos a la editorial Ciencia Nueva (Valeriano Bozal, Ludolfo Paramio)⁴⁵ y admiradores de Sacristán, era el equivalente filosófico de las pugnas estético-políticas desatadas por las críticas de Alfonso Sastre (*La revolución y la crítica de la cultura*, 1970) al movimiento literario de los «novísimos» antologados en 1970 por José María Castellet, otro íntimo de Carlos Barral.⁴⁶ La afirmación de la autonomía del hecho artístico y la crítica del humanismo literario que caracterizaron al movimiento de los «novísimos» guardaba afinidades indiscutibles con el antihumanismo y el estructuralismo antisociologista acogidos por el primer Trías. Savater, por su parte, aunque también se mostraba crítico con las tesis defendidas por Sacristán en *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, dirigía el grueso de su crítica contra la filosofía académica, ya fuera ridiculizando sus variantes más ortodoxas (González Álvarez, Sergio Rábade)⁴⁷ o

41 Trías, E.: *El Árbol de la Vida*, op. cit., p. 335

42 Bueno, G.: «'Diferencias' sobre tres temas de Trías» en Trías, E.: *Metodología del pensamiento mágico*, Barcelona, Edhasa, 1970, pp. 9-36

43 Bueno, G.: «Sobre el poder. En torno a un libro de Eugenio Trías», *El Basilisco*, 1 (marzo-abril 1978), pp. 120-125

44 Ramoneda, J.: «Eugenio Trías: entre la filosofía y el carnaval», entrevista de Josep Ramoneda con Eugenio Trías), *Triunfo* 425, 25-7-1970, p. 38; Equipo Editorial de Comunicación: «Otra alternativa cultural», *Triunfo*, 434, 26-9-1970, pp. 55-57 y Trías, E.: «Polémica: Comunicación y su Sombra», *Triunfo*, 436, 10-10-1970, p. 34

45 Bozal, V.: «Una propuesta llena de implicaciones: *La filosofía y su sombra*», *Diario Madrid*, Madrid, 9 de septiembre de 1969 y Paramio, L.: «Metodología del pensamiento mágico de Eugenio Trías», *Ínsula*, 294 (mayo 1971), p. 16

46 Plata, G.: *La Razón Romántica. La cultura política del progresismo español a través de «Triunfo» (1962-1975)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 139-155

47 Savater, F.: *La Filosofía tachada* (1972) en *La Filosofía Tachada precedida de Nihilismo y Acción*, Madrid, Taurus, 1978 (2ª ed. aumentada), pp. 105-111; en las pp. 114-115 critica el positivismo de los marxistas del equipo Comunicación

cuestionando los neoacademicismos representados por Gustavo Bueno,⁴⁸ la revista *Teorema*⁴⁹ o los filósofos analíticos de la Autónoma de Madrid.⁵⁰

En cualquier caso, la recepción del nuevo movimiento empezó sugiriendo y acabó asentando como un hecho incuestionable –el propio distanciamiento de Trías y de Savater respecto al nietzscheanismo afrancesado de su juventud⁵¹ fue presentado como una prueba fehaciente– que «el neonietzscheanismo era un irracionalismo», tanto en el plano epistémico como en el ético-político. De poco valieron las protestas de los afectados contra esta acusación;⁵² desde todo el espectro del campo se condenaba el nihilismo pequeño burgués⁵³ (Bozal) y sofístico, apto para el «consumo de masas»⁵⁴ (José Luis Abellán) de una posición «idealista»⁵⁵ (Quintanilla) que en el fondo alentaba veleidades profascistas⁵⁶ (Ignacio Sotelo). En plena tentativa colectiva para «reconstruir la razón», algunos reconocían el valor tonificante de la corriente neonietzscheana pero consideraban que su espíritu lúdico y provocativo era un síntoma de impotencia ante la seriedad de las injusticias sociales presentes⁵⁷ (Elías Díaz). Entre los valedores españoles de la orientación analítica se advertía en la recuperación del filósofo de Röcken la presencia de una prolongada tradición irracionalista y soteriológica en el pensamiento español, cuyo principal representante habría sido Unamuno; aquí se hacía sentir la «obsesiva influencia de Nietzsche»⁵⁸ (Manuel Garrido) en la torcida deriva de la filosofía española. Otros, procediendo de sectores más tradicionales, contemplaban con preocupación y casi estupor el humor destructivo presentado por esta nueva especie de nihilismo, al que sin embargo estimaban como un «signo profético del tiempo»⁵⁹ (Luis Martínez Gómez). Desde la órbita de los filósofos proyectados principalmente en las tareas de comentario y estudio docto de los textos, se le negaba a Nietzsche la condición de filósofo⁶⁰ (Oswaldo Market) o se contraponía la ligereza filológica de los neonietzscheanos al rigor

48 Savater, F.: *La Filosofía tachada*, op. cit., p. 103, nota 6 y Savater, F.: *Apología del Sofista*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 66-67 y pp. 160-164, donde reseña los *Ensayos materialistas* de Bueno. En otro lugar se ha referido a la «Peña de la Identidad Sintética» o al «Gulag privado de Bueno» para aludir a la escuela filosófica fundada por éste (Savater, F.: «Filosofía y 'haute couture'», *El Viejo Topo*, 29 (1979), pp. 18-20). Críticas de Bueno a García Calvo y también a los filósofos españoles dependientes de las importaciones francesas en Cardín, A.: «Gustavo Bueno, la filosofía sin tocador», *El Viejo Topo*, 18 (1978), pp. 15-19

49 Savater, F.: *Apología del Sofista*, op. cit., pp. 67-68

50 Savater, F.: *Mira por donde. Autobiografía Razonada*, Madrid, Taurus, 2003, p. 228

51 Trías, E.: *El Árbol de la Vida*, op. cit., pp. 93 y 380-381 y Savater, F.: *Mira por donde*, op. cit., pp. 170-71

52 Trías, E.: *Filosofía y Carnaval*, Barcelona, Anagrama, Barcelona, 1970, pp. 64-67; Trías, E.: *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., 154-155; Trías, E.: *La dispersión*, Barcelona, Destino, 1991 (ed. original, Madrid, Taurus, 1971), pp. 157-158; Trías, E.: *Tratado de la Pasión*, Barcelona, Ediciones de Bolsillo, 2002 (ed. or., Madrid, Taurus, 1979), p. 135; Savater, F.: *La Filosofía tachada*, op. cit., p. 165; una crítica al irracionalismo de las filosofías del deseo en Rubert de Ventós, X.: *De la Modernidad. Ensayo de Filosofía Crítica*, Barcelona, Península, 1980, pp. 71-75

53 Bozal, V.: «Filosofía e Ideología burguesas en España», *Zona Abierta*, 3 (1975), p. 107

54 J.L. Abellán: *Panorama de la filosofía española actual*, op. cit., p. 57

55 Miguel Ángel Quintanilla usa este epíteto para referirse a la filosofía de Trías, aunque elogia su genialidad (en ese periodo Quintanilla estaba muy próximo a las posiciones de Gustavo Bueno). Cfr. Quintanilla, M.A.: «Comentario a las obras de Eugenio Trías», *Teorema*, 3 (septiembre 1971), pp. 119-130

56 Sotelo, I.: «Panfleto contra el todo», *Triunfo*, 810, 5-8-1978, pp. 53-55

57 E. Díaz: *Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*, op. cit., p. 247

58 Garrido, M.: «Metafilosofía del racionalismo», *Teorema*, 1 (1971), pp. 57-74, p. 72

59 Martínez Gómez, L.: «Filosofía Española Actual», *Pensamiento*, 29 (1973), pp. 347-365, p.360

60 Vid. supra, not. 7

estudioso de un Jiménez Moreno, apegado a «los imperativos más exigentes de la crítica textual, evitando cualquier sectarismo o fanatismo»⁶¹ (Alain Guy). Con posterioridad, desde mediados de los años ochenta, en plena recepción de la obra de Habermas y en medio de la controversia sobre la militancia nazi de Heidegger,⁶² algunos saludarán con alborozo la renuncia de filósofos como Fernando Savater a su máscara «irracionalista»⁶³ (Muguerza). El epíteto «neonietzscheano» se convertirá prácticamente en sinónimo de «irracionalista». En esta misma época la filiación neonietzscheana empezará a utilizarse masivamente para descalificar a un nuevo «irracionalismo»: el asociado a la postmodernidad. A esas alturas el enunciado «el neonietzscheanismo es un irracionalismo» se había convertido en una caja negra, en un «hecho filosófico» ampliamente aceptado y recogido en diccionarios y obras de referencia general.⁶⁴

3. Un ritual de consagración

La bohemia intelectual que conformó el neonietzscheanismo español fue, hasta bien entrada la década de los setenta, un microgrupo instituido informalmente a través de acciones rituales que forjaron sus vínculos de solidaridad dotándolo de símbolos de pertenencia. Nada que ver por tanto con esa imagen del pensador nietzscheano como «lobo estepario» que se bate en soledad contra el espíritu de rebaño propio de su tiempo. Las acciones rituales se encuadran en situaciones donde tiene lugar la creación y reproducción de los «objetos sagrados» –en el sentido durkheimiano de la expresión– venerados por el grupo y que permiten identificarlo estableciendo la distinción entre *insiders* y *outsiders*. Esa sacralización tiene lugar a través de los procesos que cargan de energía emocional a los objetos y a los mismos participantes, transfigurándolos; generan emociones que invaden la conciencia y engendran propensiones hacia ciertos símbolos.⁶⁵

En nuestro caso los objetos sagrados pueden ser de índole variada. Puede tratarse de pensadores ya fallecidos, homenajeados como tótems del grupo (Nietzsche parece el caso más claro, aunque el Nietzsche moralista de Savater no es el Nietzsche crítico de la metafísica evocado por Trías).⁶⁶ Pueden referirse a ciertas temáticas o argumentos (como el de la «diferencia» inasumible en términos de contradicción dialéctica y totalidad, el del pensamiento trágico o el de la filosofía como discurso narrativo), pero también a personajes vivos reverenciados (García Calvo, Cioran, Lacan, cierto Aranguren) o a corrientes intelectuales (la ciencia del caos y el indeterminismo evocada por Gómez Pin y Antonio Escotado). Puede tratarse también de ciertas palabras-fetiché («dispersión», «nómada», «héroe trágico», «azar», «fragmento», «experiencia»).

61 Guy, A.: *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985 (ed. or. 1983), p. 504

62 Sobre el perfil de esta polémica en España, cfr. Vázquez García, F.: *La Filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., pp. 99-101

63 Muguerza, J.: *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, México, FCE, 1990, pp. 585-591

64 Sobre el modo en que un enunciado se asienta en la comunidad filosófica dando lugar a un «hecho filosófico», Cfr. Kusch, M.: *Psychologism*, op. cit., pp. 27-28

65 Collins, R.: *Interaction ritual chains*, p. 107

66 Otro caso sería el de un Hegel leído en clave de pensamiento negativo, esto es, no reconciliado sino afrontado desde los protocolos de una filosofía trágica. Las lecturas de Hegel por Antonio Escotado, Víctor Gómez Pin y Eugenio Trías, más allá de sus diferencias, se sitúan en esta perspectiva

La instauración de este nuevo repertorio jerárquico de símbolos implicaba un intenso ejercicio de iconoclastia. Se tendía a presentar las maneras académicas de la filosofía como un arsenal de rituales fracasados y desgastados (notas eruditas, estados de la cuestión, eclecticismo conciliador de posiciones opuestas). Esta profanación adoptaba en los neoneitzscheanos un tono muy enfático, valiéndose a menudo del humor. Esto se advierte en la irreverente portada de *La Filosofía y su sombra*, descomponiendo la grave figura de algunos autores canónicos; en el gesto de Savater proclamando su desconocimiento de la lengua sagrada (el alemán) y declarando leer a Nietzsche en las traducciones de Ovejero y Mauri o mofándose del uso del «heideggerés» por los filósofos españoles.⁶⁷ Otra variante del sacrilegio consistía en introducir objetos triviales y pintorescos como asunto de reflexión (la tauromaquia y el vino en Gómez Pin,⁶⁸ las novelas de aventuras en Savater,⁶⁹ las anécdotas personales en Rubert de Ventós,⁷⁰ el cine y los ídolos del espectáculo en Eugenio Trías,⁷¹ las drogas en Escohotado⁷², el juego en Echeverría⁷³) o en practicar combinaciones improbables y arriesgadas (psicoanálisis lacaniano y cálculo diferencial en Echeverría y Gómez Pin,⁷⁴ metafísica y cine de Hitchcock en Eugenio Trías,⁷⁵ ética y relatos de Guillermo Brown en Fernando Savater⁷⁶).

Una de estas acciones rituales que merece descripción detallada es el rito de paso. A través de la participación en este trance el neófito es incorporado a la comunidad y consagrado –si el ritual se verifica con éxito– como un miembro relevante de la misma. Entre los filósofos de corte más académico y con una trayectoria más conforme al *cursus honorum* oficial, esa ceremonia de consagración suele identificarse, en España, con el acto público de las «oposiciones» en sus distintas escalas, y en especial las oposiciones a cátedra de Universidad; se trata de un «ritual de poder». Sin embargo, en el caso de la vanguardia intelectual que nos ocupa, este ritual de entronización tiende a efectuarse en un escenario más informal, donde los escalafones y los gestos quedan más difuminados, pero que goza de todo el prestigio simbólico de la avanzada y la innovación en el terreno del pensamiento. Valores proféticos frente a valores sacerdotales. Al mismo tiempo se trata de unas asambleas (como sucedía con las Convivencias, más tarde denominadas Congresos, de Filósofos Jóvenes en las décadas de los sesenta y setenta) que carecen de los poderes mundanos e institucionales propios de los tribunales competentes en las pruebas iniciáticas de la oposición. Se está ante «rituales de

67 Savater, F.: *Mira por dónde*, op.cit., p. 170 y Savater, F.: «Presentación» a Sloterdijk, P.: *Crítica de la razón cínica I*, Madrid, Taurus, 1989, p. 7

68 Gómez Pin, V.: *De «usía» a «manía» (vino y éxtasis)*, Barcelona, Anagrama, 1972

69 Savater, F.: *La infancia recuperada*, Madrid, Alianza/Taurus, 1983

70 Véase la anécdota del aeropuerto en Rubert de Ventós, X.: *De la Modernidad. Ensayo de Filosofía Crítica*, op. cit., p. 26

71 Cfr. Ramoneda, J.: «Eugenio Trías: entre la filosofía y el carnaval», entrevista de Joseph Ramoneda con Eugenio Trías, *Triunfo* 425, 25-7-1970, p. 38

72 Escohotado, A.: «Los alucinógenos y el mundo habitual», *Revista de Occidente*, 49 (1967), pp. 52-69. En 1983 y en Alianza Editorial, publicaría su conocida *Historia general de las drogas*

73 Echeverría, J.: *Sobre el juego*, Madrid, Taurus, 1980

74 Gómez Pin, V. y Echeverría, J.: *Límites de la conciencia y del matema*, Madrid, Taurus, 1983

75 Trías, E.: *Vértigo y pasión. Un ensayo sobre la película Vértigo, de Alfred Hitchcock*, Madrid, Taurus, 1998. No obstante, la pasión de Trías por el cine se remonta a la adolescencia, y su meditación filosófica sobre esta obra se remonta al menos a la época de *Lo bello y lo siniestro* (1ª ed. 1980)

76 Savater, F.: *La infancia recuperada*, op. cit., pp. 74-87

estatus».⁷⁷ En ambos casos, no obstante, el éxito del neófito implicaba una potente carga de energía emocional que le permitía acometer con confianza y *certitudo sui* nuevas empresas en la creación filosófica.

Esta acumulación primitiva de capital simbólico asociada al rito de paso es la que se verificó en la intervención realizada por Eugenio Trías, a la sazón con apenas 23 años de edad, en la 5ª Convivencia de Filósofos Jóvenes celebrada el año 1967 en Alcalá de Henares. El mismo filósofo barcelonés ha contado con cierto detalle la experiencia que supuso su entrada triunfal en la comunidad filosófica española; en su relato se palpa lo comprometido del trance, el virtuosismo exigido por la prueba, su carácter fundador respecto al estilo y la trayectoria del propio Trías, y la metamorfosis que le llevó a transitar desde el anonimato al rango de joven y deslumbrante promesa de la filosofía española:

«La conferencia fue un éxito. Había ensayado muchas veces su lectura: la entonación, las cesuras, el ritmo, el *tempo*. Me salió de manera sobresaliente y el público lo reconoció. Me llovieron las felicitaciones. No salía de mi asombro: estaba, antes de comenzar la conferencia, aterrado ante el envite que me esperaba. Pero el efecto fue fulminante; y proporcional al hecho de que era un perfecto desconocido, y además irritantemente joven. Si había, en realidad, un filósofo joven de verdad en el estrado de ese congreso, ése era yo. Fue mi estreno en la sociedad filosófica española»⁷⁸

¿Qué impronta, qué relevancia podía tener una situación, un encuentro como éste, capaz de consagrar a un filósofo dentro de sus pares?; ¿qué es lo que se jugaba en él y qué grupos filosóficos intentaban controlarlo en ese momento?; ¿qué tenía la intervención de Trías como para suscitar una solidaridad emocional y un reconocimiento tan intensos? Para contestar a estas preguntas seguiremos un planteamiento en círculos concéntricos yendo desde el contexto más general (la efervescencia asamblearia que tuvo lugar entre el postfranquismo y la Transición y que se manifestó asimismo en el campo filosófico) hasta el más específico (el contenido y la forma de la intervención de Trías, un Trías que ya había entrado en la obra de Nietzsche pero que no había transitado aún por el nietzscheanismo francés), pasando por un nivel intermedio (qué tipo de encuentro eran las Convivencias de Filósofos Jóvenes, qué grupos filosóficos las promovían y disputaban por su control en el momento en que Trías intervino).

El periodo que abarca los años del postfranquismo a la Transición, entre 1965 y 1980, constituye sin duda una de esas épocas caracterizadas según Randall Collins por su extraordinaria proclividad a la participación en reuniones y asambleas colectivas.⁷⁹ Se trata de un momento intenso de interacción ritual, tanto en lo político como en lo filosófico. De hecho, las fronteras entre ambos tipos de escenario no siempre son fáciles de determinar. En el ámbito del movimiento estudiantil, salpicado de asambleas multitudinarias y de reuniones de células y grupúsculos, destacaron algunas acciones por su elevado poder simbólico, como la marcha de los estudiantes de la Universidad de Madrid en 1965, encabezados por Aranguren; la célebre Caputxinada de 1966, el encierro de Montserrat en protesta por el juicio de Burgos (1970) o las llamadas «tomas de Cátedra», también en la Universidad madrileña, a finales de

77 Sobre la diferencia entre rituales de poder y de estatus, cfr. Collins, R.: *Interaction ritual chains*, pp. 112-115

78 Trías, E.: *El Árbol de la Vida*, op. cit., p. 305

79 Collins, R.: *Interaction ritual chains*, pp. 34-35

los sesenta. Algunos de los pensadores del grupo que aquí se estudia, participaron en actos de este tipo (Savater, Rubert de Ventós, Trías, Javier Echeverría).

Junto a estas citas multitudinarias, abundaron asimismo los cenáculos y tertulias, a medias intelectuales y a medias de tinte político, celebradas en domicilios privados, salas y cineclubes parroquiales, trastiendas de librerías, cervecerías y cafeterías.⁸⁰ La lectura de los testimonios biográficos procedentes de los filósofos españoles de la ola neoneitzscheana, evidencian una participación muy intensa en estos espacios de sociabilidad, donde el componente festivo, psicodélico y contracultural asomaba con cierta asiduidad. La implicación ritual en estos cónclaves venía acompañada a veces de la experimentación con ácido lisérgico, marihuana o bebidas alcohólicas de distinta naturaleza, a modo de estimulantes y refuerzos de la convivialidad intelectual.⁸¹

La aparición de nuevos espacios públicos de reunión para el debate filosófico es inseparable de esa ebullición de conventículos y asambleas que marcó toda una época. Todos los grupos que apuntaban a renovar el triste panorama filosófico español, dominado por el escolasticismo universitario, experimentaron la necesidad de abrir nuevos lugares de concurrencia donde la informalidad de las maneras, la cercanía de los maestros, la postergación de las distancias jerárquicas, la apertura a lo contemporáneo y el diálogo franco sustituyeran al rigorismo previsible y momificado de los Congresos promovidos por los círculos de la filosofía oficial. Entre éstos destacaba la Semana Española de Filosofía, ligada al Instituto Luis Vives del CSIC. Sus ediciones se celebraron de forma continuada entre 1951 y 1974.

Las Convivencias de Filósofos Jóvenes, cuya primera convocatoria tuvo lugar en 1963, se pusieron en marcha con la idea de dar voz propia a las nuevas hornadas de filósofos salidos de las Universidades españolas. Nacieron tuteladas desde algunos sectores de la red oficial y académica, que alentaban una renovación gradual y pautada. Aquí destacó en las primeras ediciones la presencia de Sergio Rábade y de sus discípulos, que en 1966 fundarían los *Anales del Seminario de Metafísica*; en un segundo plano comparecían algunos doctorandos de González Álvarez e incluso catedráticos del Opus Dei. Algo más tarde se hizo notar la concurrencia de los jóvenes filósofos que estaban animando la revista *Aporía*, abierta a un catolicismo renovado y a nuevas tendencias de la filosofía contemporánea; en una onda próxima se encuadraba la participación de jóvenes jesuitas próximos al espíritu del Concilio Vaticano II y a la nueva senda adoptada por la revista *Pensamiento*.

Entre el final de los años 60 (en 1969, año en que se declaró el estado de excepción, el Congreso se suspendió) y los primeros setenta, cambió de forma sensible el tono y los

80 Aunque Eugenio Trías ha subrayado que la tertulia era más propia de Madrid que de Barcelona (por ejemplo las charlas de García Calvo en la calle del Desengaño o la tertulia en la madrileña cafetería Montana, a la que asistían Savater y Echeverría), por ser la primera una ciudad alimentada principalmente de población forastera, sin raíces (García Sánchez, J.: «Tomarle el pulso a la pasión. Entrevista con Eugenio Trías», *El Viejo Topo*, 25 (1978), p. 43), lo cierto es que el mismo Trías participó en este tipo de reuniones. Valgan como ejemplo las reuniones en la librería Anthropos en la Barcelona de 1970 (Trías, E.: *El Árbol de la Vida*, op. cit., pp. 357-358), o en los cenáculos en casa de Calsamiglia unos años antes («Homenaje a Josep Calsamiglia», *El País* 20-4-1979)

81 Trías, E.: *El Árbol de la Vida*, op. cit., pp. 351 y 383 y Savater, F.: *Mira por dónde*, op. cit., pp. 211-215 (sobre las tertulias con LSD en casa de Antonio Escotado) y 257-266 (sobre las excursiones gastronómicas y para catar vinos en Borgoña y en otras regiones francesas, acompañado, entre otros, por Gómez Pin y Félix de Azúa). Sobre la experiencia de beber en grupo como ritual, cfr. Collins, R.: *Interaction ritual chains*, p. 62

grupos filosóficos que impulsaban el encuentro. Este dejó de ser tutelado por catedráticos y discípulos «establecidos», esto es, conectados a la red académica oficial, aunque con visos renovadores. Los pensadores asociados al catolicismo progresista permanecieron, pero lo que irrumpió fue una pléyade de jóvenes penenes, respaldados por profesores como Carlos París o Gustavo Bueno, que alentaban una ruptura decidida –más que una transformación gradual– con el añejo *establishment* académico. Un signo de estos aires nuevos fue el cambio en la denominación del evento, que de «convivencia» –palabra de inequívocas connotaciones eclesíásticas– pasó a llamarse «congreso».

Esto sucedía en 1974. A esas alturas, la celebración se había convertido en un escenario donde los diversos nódulos de la filosofía española pugnaban para hacer valer sus propios recursos (capital científico, artístico-literario, académico-erudito, religioso, político, etc.) y para fijar la jerarquía de los objetos sagrados: Marx, Lukàcs, Gramsci, Nietzsche, Bataille, Popper, Adorno, Foucault, etc.. Al tratarse de un espacio donde primaba el capital simbólico sobre el poder académico y donde la estratificación tenía que ver con la distancia respecto al centro de discusión –lo que según Collins caracteriza a los «grupos cosmopolitas»– y no con la capacidad de controlar el ritual –lo que sucede en las ceremonias de los «grupos localistas»,⁸² como los Congresos organizados en Valencia por Manuel Garrido o los que más tarde gestionará Gustavo Bueno en Asturias–, se fomentaba la disidencia. Se constituía así un amplio espacio de atención filosófica compartida –esta situación cambiaría a medida que el campo fuera consolidándose y tendiera a especializarse, fragmentándose– donde grupos de filósofos analíticos y marxistas de distinta laya tenían la ocasión de confrontarse mutuamente.

En este espacio –congresos de Castellón y Santiago en 1971 y 1973⁸³ respectivamente– irrumpieron los filósofos neonietzscheanos, cuyos primeros actos de presentación en sociedad habían tenido lugar en un seminario del departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid (durante el curso 1971-72)⁸⁴ y durante un ciclo de conferencias («Nietzsche hoy») organizado conjuntamente durante el curso 1972-73 por el Instituto Fe y Secularidad y el Instituto Alemán de Madrid.⁸⁵

¿Qué sucedía entonces en 1967, cuando tuvo lugar la fulgurante consagración de Eugenio Trías? Se trataba en cierto modo de un momento de transición. Las facciones más integristas, relacionadas con catedráticos como González Álvarez o Jesús Arellano y la revista de éste, *Documentación Crítica Iberoamericana*, que habían tenido un importante protagonismo en las primeras ediciones de las Convivencias, parecían declinar.⁸⁶ En la pugna por hacerse con la audiencia de los jóvenes filósofos despuntaban ahora tres grupos muy relacionados entre sí. En primer lugar, los jóvenes discípulos de Sergio Rábade y animadores de los *Anales del Seminario de Metafísica*, portadores de una filosofía académica y erudita, pero con un

82 Esta distinción en Collins, R.: *Interaction ritual chains*, pp. 116-117

83 «Los congresos de jóvenes filósofos de Castellón y Santiago fueron nuestro acto de presentación como grupo» (Echeverría Ezponda, J.: «Itinerario filosófico» en Ruiz de Samaniego, A.J. y Ramos, M.A.: *La Generación de la Democracia. Nuevo Pensamiento Filosófico en España*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 127)

84 Trías, E., Savater, F., González Noriega, S., Fernández-Flórez, P., González, A., Barce, R., Echeverría, R., Sánchez-Pascual, A.: *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972

85 Savater, F.: «El ciclo Nietzsche en el Instituto Alemán», *Triunfo*, 16-12-1972, p. 61

86 Sobre las Convivencias, hemos consultado Heredia Sorano, A.: «La vida filosófica en la España actual», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3, (1977), pp. 417-442, pp. 424-428 y la página web de «Lechuza. Proyecto Filosofía en Español» <http://www.filosofia.org/mon/cfj/index.htm>

canon metafísico renovado (de la metafísica de la sustancia a la ontología de la finitud). Aquí se inscribe por ejemplo la presencia de Mercedes Torrevejano, secretaria del Congreso durante sus primeras ediciones. En segundo lugar, los pensadores asociados a la revista *Aporía*, valedores de un catolicismo abierto y del diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas, en particular con el análisis filosófico (y la filosofía de la ciencia), la fenomenología y las filosofías de la existencia. Aquí puede mencionarse a Drudis Baldrich, director de la citada publicación, Ortíz de Urbina, Sánchez Pascual y Jiménez Moreno. Por último, los filósofos próximos al impulso renovador del Vaticano II, comprometidos con el catolicismo progresista y defensores de un proyecto escatológico mediado por las nuevas teologías y por una radical secularización de la metafísica tradicional, teniendo sus hitos en Kant, Hegel y Heidegger. Aquí es obligado mencionar a Álvarez Bolado y a Pedro Cerezo, precisamente los personajes que oficiaron como verdaderos directores de escena en la espectacular puesta de largo de Eugenio Trías. El año anterior a este evento, esto es, en 1966, ambos ejercían como profesores de Filosofía en Barcelona. El primero, del que ya se ha hablado, era profesor encargado de curso de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona. Ejercía asimismo como secretario de la revista *Convivium*, que era en cierto modo el órgano de difusión de los filósofos de la Facultad y una publicación que destacaba entonces por su apertura a las corrientes de la modernidad filosófica. Cuando pronunció su conferencia, Trías trabajaba como ayudante de Álvarez Bolado. Este era además un teólogo progresista, muy al tanto de los desarrollos más recientes de la teología europea. Desde su asistencia al encuentro de Salzburgo (1965), se convirtió en uno de los principales promotores españoles del diálogo entre marxistas y creyentes. En 1967 contribuyó a crear el Instituto Fe y Secularidad, siendo su director hasta 1972.

Por su parte, Pedro Cerezo había sido la persona que le encargó a Trías la ponencia impartida en las quintas Convivencias. Fue uno de los fundadores de estos encuentros, participando con brillantez en su segunda edición y ejerciendo como presidente de los mismos en 1965. Muy vinculado a Álvarez Bolado y en esa época a la revista *Convivium*, ejercía como Catedrático en el Instituto de Enseñanza Media «Emperador Carlos», en Barcelona. Había estudiado en la Universidad madrileña, ampliando estudios como becario en Alemania. Era un gran conocedor de la obra de Heidegger, al que había consagrado su tesina y en el que se había apoyado para estudiar, en su tesis, el concepto aristotélico de *ousía*, entendida como presencia constante. Católico progresista –tuvo que dimitir como director de Instituto, debido a motivos políticos– muy bien conectado con los sectores renovadores –discípulo de Aranguren, publicó en los *Anales del Seminario de Metafísica* fundados por Rábade, pero también en *Aporía*–, su centro de interés lo constituía la crítica heideggeriana de la ontología clásica. En 1969, Cerezo ganó una agregaduría para la Universidad de Barcelona; al poco tiempo logró por oposición una plaza de catedrático en la Universidad de Granada. Allí fundó un grupo de estudio dedicado, en los primeros años setenta, a la interpretación de la obra de Hegel desde el ángulo de una historia de la metafísica de la subjetividad que llegaba desde la pendiente antropológica (Kant, Feuerbach, Hegel) hasta la historia del ser de impronta heideggeriana.

Tanto Álvarez Bolado como Pedro Cerezo efectuaron en su trayectoria el tránsito desde una metafísica clásica, ligada a la escolástica y al integrismo de la filosofía oficial, hasta una ontología de la finitud, vinculada a la renovación del canon y a impulsos políticos progresistas

y emancipatorios. Este mismo tránsito es el que, mediada la década de los sesenta, se estaba verificando en la trayectoria de Eugenio Trías. Formado, como sus pares de más edad, en el dominio docto del comentario de textos, Trías había seguido una carrera inicial muy atendida a las formas de la ortodoxia filosófica de la época: paso por el Estudio General de Navarra y pertenencia al Opus Dei en los primeros años 60, fascinación ante las lecciones de un filósofo de la Obra (Leonardo Polo), viaje iniciático a Universidad alemana, tesina sobre Alma y Bien en Platón, afinidad con el fundador de *Convivium*, catedrático de Metafísica y neogustiniano Jaime Bofill –truncada por el fallecimiento repentino de éste. El paso del padrinazgo del Opus al padrinazgo jesuítico –representado por Álvarez Bolado y en cierto modo por Pedro Cerezo– coincidía con la militancia en el PSUC –y más tarde en Bandera Roja–, la implicación en el movimiento estudiantil, la impartición de cursos del Sindicato Democrático de Estudiantes y la lectura intensa de los filósofos de la existencia (Sartre, Heidegger, Jaspers) y de Marx. Su proximidad al Sindicato le llevaría pronto a verse expedientado teniendo que marcharse a la flamante Universidad Autónoma de Barcelona, donde comenzó un nuevo periplo más vanguardista marcado por los vínculos con Rubert de Ventós y Josep Calsamiglia.

En esa coyuntura teórica y vital se emplaza la conferencia titulada «De la conciencia desventurada al humanismo existencial», pronunciada por Eugenio Trías el 20 de abril de 1967; se trataba de una de las cuatro ponencias que se impartían en cada uno de los cuatro días que abarcaba el Congreso. La conferencia «era el acto más solemne de la jornada».⁸⁷ Eugenio Trías la preparó concienzudamente, ensayando su lectura varias veces. Un análisis de su texto⁸⁸ permite dar cuenta del éxito que culminó esta prueba iniciática. Trías combinaba argumentos y referencias que se encontraban sacralizadas entre los distintos grupos filosóficos que, en esa época, dominaban el espacio de las «Convivencias de Filósofos Jóvenes». Su intervención hacía «composibles» elementos simbólicos heterogéneos pero cargados de energía emocional para su auditorio.

Este Trías no es aún el filósofo vanguardista e incluso insolente que asomará en *La Filosofía y su sombra* y en *Filosofía y Carnaval*. No hay gestos de irreverencia e iconoclastia; la prueba es un alarde de dominio en el ámbito docto del comentario de textos. Se trata de una rigurosa evocación histórica de carácter internalista –sin incursiones en la historia social o en la sociología del conocimiento– y fundada en el estudio de fuentes primarias. Esto podía satisfacer al prototipo de filósofo encarnado entonces por los discípulos de Rábade, alérgicos al ensayismo y afectos de la erudición y de la exégesis interna. Sin embargo Trías eludía el uso de un pesado aparato crítico; no mencionaba literatura secundaria –aunque la utilizaba– y apenas citaba literalmente a los autores comentados. En vez de eso, ponía en liza una técnica consistente en mimetizar el estilo argumentativo de los autores examinados, desplegando una exposición histórica que le permitía al auditorio evocar múltiples recorridos textuales en el filósofo concernido.⁸⁹ Nacía así el ensayo de corte académico (vs. ensayo divulgativo) característico de Trías.

Por otra parte, el texto, que se abría con una referencia a «El existencialismo es un humanismo» de Sartre, donde se mostraba la impugnación de la metafísica de la sustancia y

87 Trías, E.: *El Árbol de la Vida*, op. cit., p. 298

88 El texto de la conferencia está recogido en Trías, E.: «De la conciencia desventurada al humanismo existencial (Humanismo existencial y antiteísmo)», *Revista de Filosofía*, 25: 96/99 (1966), pp. 217-247

89 Trías, E.: *El Árbol de la Vida*, op. cit., p. 300

la radical afirmación de la contingencia, exploraba el modo en que ese discurso esencialista seguía actuando como «sombra» de la moderna ontología de la finitud, persistiendo más allá de toda negación de la trascendencia, más allá de toda proclamación de ateísmo. La demostración consistía en una reconstrucción histórica que partía de Kant y de la tradición ilustrada, proseguía a través de la filosofía hegeliana del espíritu, la conversión feuerbachiana de la teología en antropología, el análisis marxiano del desgarramiento social que da cuenta del desgarramiento ontológico del hombre, el desenmascaramiento nietzscheano de los ideales, el humanismo sartreano, llegando finalmente a la disolución del problema con la destrucción heideggeriana del proyecto ontológico. Con Heidegger se verificaba la ruptura del humanismo metafísico, empeñado en abolir la trascendencia pero que siempre acababa haciendo aflorar algún modo de trascendencia o Soporte más allá de la pura contingencia (la naturaleza de los ilustrados, el Espíritu hegeliano, el hombre feuerbachiano, el ser social, la voluntad de poder o el inconsciente en Marx y Nietzsche y Freud, respectivamente, el «en sí» sartreano). En la meditación heideggeriana se abría entonces un «nuevo humanismo» alejado del pensamiento judicativo inherente a la metafísica, que llevaba a afrontar al hombre como condición ex –stática proyectada en la escucha del Ser. Éste Ser ya no es una máscara de Dios, un trasunto de soporte metafísico, porque implicaba precisamente la muerte de Dios en su sentido radical, esto es, la quiebra del pensamiento judicativo, ligado a la presencia.

Al sugerir que el discurso moderno de la subjetividad, lejos de suponer la cancelación del proyecto metafísico era su continuación con otros medios, Trías abría la puerta a una renovación del canon metafísico, que ya no estaba limitado a la tradición de la ontología de la sustancia –como pretendía el integrismo filosófico oficial– sino que asimilaba toda la tradición del pensamiento moderno bajo la rúbrica de la ontología de la finitud. Esta ampliación del canon era precisamente lo que perseguían los discípulos de Rábade y lo que alentaba el proyecto de los *Anales del Seminario de Metafísica*.

Por otro lado, la reflexión de Trías ofrecía una versión histórico-filosófica clara y coherente del itinerario secularizador, asumiendo la «muerte de Dios» y la plasmación terrestre del *kerygma* bíblico, tematizado por las «nuevas teologías» anglosajonas y centroeuropeas. Estas iban desde la teología de la secularización, todavía clásica, de Dietrich Bonhoeffer, Rahner y los heideggerianos Barth y Bultmann, hasta el radicalismo de la teología de la «muerte de Dios» de William Hamilton, pasando por los debatidos textos de Küng o Robinson o la incorporación algo posterior de la teología de la liberación. Con estos ingredientes todo estaba listo para que el mensaje calara en los sectores del cristianismo progresista y partidario del Vaticano II –bien representados por Álvarez Bolado– abierto al diálogo con la secularidad y cada vez más explícitamente enfrentado con la política social y religiosa del franquismo. Esta articulación del discurso filosófico a partir de una mediación entre teologías alternativas y apertura al pensamiento contemporáneo, estaba además presente en otros compañeros generacionales de Trías, como Javier Muguerza –cuyo primer contacto con el pensador catalán se produjo precisamente en este Congreso, donde disertó sobre el problema de Dios en la filosofía analítica–, Javier Sádaba y Victoria Camps –esta última discípula también de Álvarez Bolado y como Sádaba proyectada desde la teología hacia el análisis filosófico. Los jóvenes pensadores católicos que desde la revista *Aporía* intentaban asimilar las tendencias contemporáneas representadas por la filosofía analítica y la tradición fenomenológico–existencial sólo podían recibir con entusiasmo una meditación que mostraba la pertinencia

de estas corrientes –en este caso la segunda, representada por Sartre y Heidegger– para la exploración de problemas clásicos como el de Dios y el del fundamento último de la existencia.

En su parte final, incluso, Trías parecía descender del lenguaje «puro» de la historia de la ontología a la evocación política de tintes escatológicos, jugando así con la condición «bizca», a la vez técnica e ideológica, del discurso filosófico: «pues individualmente reflejamos de alguna manera en forma psicopática el desgarró y el ‘bloqueo’ a que se halla sometida la comunidad humana. Hay desgarró, porque hay bloqueo, porque hay bloques. Da lo mismo que pugnen fría o cálidamente entre sí.»⁹⁰ Consciente de este deslizamiento al «lenguaje corriente», Trías parece terminar acusando a Heidegger de obviar la problemática real, surgida de las «‘desventuras’ de nuestra existencia fragmentaria», que subyace al «humanismo metafísico», incapaz de hacerse cargo de la radical contingencia humana. Se sugiere que la verdadera emancipación de los ídolos preservados por ese humanismo es de carácter práctico –de nuevo se insinúa el vector político de la conferencia– pero que esto no impide «barruntar, más allá del presente que nos urge, las señales confusas del porvenir».⁹¹ Con este final escatológico, donde el profeta parecía superponerse al profesor y erudito, Trías podía suscitar la efervescencia emocional del polo menos académico de su auditorio, el que reclamaba la función de la filosofía como guía para la emancipación real. Sin duda una clave crucial del éxito de esta intervención fue su estrategia –no resultado de un cálculo consciente y deliberado sino proyección del propio *habitus* de Trías– que combinaba el comentario docto pero creativo y la sugerencia profética. En esta ambivalencia se emplazaba su auditorio, mezcla de aprendices universitarios en el arte de glosar el canon y de católicos esperanzados en la conciliación mundana de la ciudad terrestre y la ciudad celeste.

Un elemento final que hay que señalar es el compromiso del texto con el «nuevo humanismo» que se quiere constatar en Heidegger. Obviamente Trías no es todavía el pensador vanguardista que ha pasado por el estructuralismo y por las lecturas francesas y antihumanistas de Nietzsche y de Heidegger. El Nietzsche que aquí se evoca se parece más al que entonces estudiaban traductores como Sánchez Pascual o comentaristas como Jiménez Moreno o Álvarez Bolado. El Heidegger evocado se parece más al explorado por el mentor jesuita de Trías o al que leía Pedro Cerezo que al sugerido por las lecturas de Lacan o Derrida. La opción «antihumanista» todavía no era de recibo en la comunidad filosófica española; Trías no había ingresado aún en los tópicos del descuartizamiento del sujeto y de la procesión dionisiaca de las «máscaras», aunque algunos conceptos del futuro pensador neonietzscheano –el de «sombra» como reproducción permanente del sustrato metafísico en los discursos antimetafísicos de la modernidad o el mismo de «máscara» identificado con los ídolos del humanismo metafísico– ya estaban en ciernes. En cualquier caso, la energía emocional y el reconocimiento conquistados en su puesta de largo, le proporcionarán a Eugenio Trías la confianza suficiente para emprender, en años posteriores, una frenética carrera, plasmada en el ritmo vertiginoso de los textos publicados entre 1969 y 1971, como filósofo vanguardista.

90 Trías, E.: «De la conciencia desventurada al humanismo existencial», op.cit., p. 246

91 Trías, E.: «De la conciencia desventurada al humanismo existencial», op.cit., p. 247