

# *Adversus academicos: las ciencias sociales y el nacimiento del neonietzscheanismo español (1968-1974)\**

*Adversus academicos: social sciences and the birth  
of Spanish neonietzscheanism (1968-1974)*

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

Universidad de Cádiz

RESUMEN. En este artículo se trataría de explorar la formación, durante el tardofranquismo, de una vanguardia filosófica caracterizada por la ruptura explícita con el ethos universitario. A partir de un análisis prácticamente exhaustivo de la producción filosófica de Eugenio Triás y de Fernando Savater en el periodo señalado se trata de mostrar la ruptura -total en el caso de Savater y parcial en el caso de Eugenio Triás- operada por estos autores con la filosofía académica, incluidas las alternativas “modernistas” de ésta (filosofía analítica, crítica de las ideologías de inspiración marxista). En el caso de Fernando Savater esto se produce a través de una lectura de Nietzsche filtrada por la importación de contenidos teóricos procedentes de la “sociología sagrada” (Bataille, Klossowski y el Collège de Sociologie), de la literatura de Cioran y en menor medida de la Teoría Crítica frankfurtiana. En el caso de Triás, la estrategia consiste básicamente en la reconversión vanguardista del ejercicio docto del comentario de textos canónicos mediante la importación de técnicas y principios inspirados en el

estructuralismo. El proceso tendría lugar en un contexto marcado por transformaciones importantes en el campo político, religioso y editorial. La metodología del trabajo se apoyará en la sociología de los campos de producción intelectual inspirada por Bourdieu (Fabiani, Pinto, Boschetti), en la sociología de las redes filosóficas y rituales de interacción propiciada por Randall Collins y en el análisis microhistórico de las “constelaciones filosóficas” sugerido por los discípulos de Dieter Henrich.

*Palabras clave:* nietzscheanismo español; sociología de la filosofía; Fernando Sabater; Eugenio Triás; recepción de Nietzsche.

ABSTRACT. In this paper we explore the rise, during late francoism, of a philosophical avant-garde; it emerged introducing an open break with everything resembling an academic *ethos*. The philosophical production of Fernando Savater and Eugenio Triás, who are the most prominent figures of this trend, are studied in an exhaustive

---

\* Este trabajo se ha realizado gracias a la financiación de la Dirección General 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 FF12010-15196 (subprograma FISO).

way. We demonstrate the presence of a total –in the case of Savater– or a partial break –in Trias case– with academic philosophy, including the most modern tendencies (Analytical Philosophy, Marxist criticism). In Savater’s trajectory the rupture is supported by the reading of Nietzsche provided by the French thinkers belonging to the Collège de Sociologie (Bataille, Klossowski), Cioran essays and the importation of Frankfurt Critical Theory. In contrast, the strategy deployed by Trias consisted in a sort of avant-garde transformation centered in the academic commentary of canonical texts. Trias use the structuralist method in order to change the tra-

ditional technique of text reading. The context of this process is limited by important shifts concerning the political, religious and editorial fields. The methodological background of this research is supported by Pierre Bourdieu sociology of intellectual fields (Fabiano, Pinto, Boschetti), the sociology of philosophical networks and ritual interactions chains (Randall Collins) and the microhistorical analysis of “philosophical constellations” (Dieter Henrich)

*Key words:* spanish nietzscheism; sociology philosophy, Fernando Sabater; Eugenio Trias; Nietzsche reception.

## 1. POR UNA SOCIOLOGÍA DEL VANGUARDISMO FILOSÓFICO

El escenario filosófico español en el periodo tardofranquista estuvo marcado, como es sabido, por la pugna que las distintas opciones y escuelas de vanguardia, perfiladas por la importación de recursos teóricos diversos —desde el marxismo y la filosofía analítica hasta el estructuralismo y nietzscheanismo francés— mantuvieron entre sí para cuestionar y desplazar del predominio en la institución filosófica, a los representantes de la “filosofía perenne”. El presente trabajo toma como blanco de análisis una de estas orientaciones vanguardistas, la que se etiquetó, en los primeros años setenta, con el nombre de “neonietzscheanismo español”, cuyos pensadores más notorios fueron Fernando Savater y Eugenio Trias.

¿Cómo se fragua una vanguardia filosófica? Este es el asunto que se trata de afrontar a través de un análisis de las estrategias utilizadas por estos filósofos para establecer, rompiendo con el *ethos* (o *habitus*) universitario e importando recursos teóricos extraacadémicos, una posición reconocida dentro de un campo filosófico en plena transformación. Esta ruptura no tiene la misma intensidad en las dos trayectorias que se van a examinar y tampoco coinciden en ambos casos los contenidos simbólicos importados. En otro lugar<sup>1</sup> hemos señalado la importancia que tuvo en ambos autores la adquisición temprana de un considerable capital literario y artístico, muy distinto en volumen y composición en ambos casos.

En este trabajo nos concentraremos en las estrategias habilitadas por estos dos filósofos para importar selectivamente ciertos modelos de razonamiento y con-

---

<sup>1</sup> Vázquez García, F.: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009, pp. 315-335.

tenidos conceptuales procedentes de unas ciencias sociales que se encontraban, particularmente en Francia, en una situación de apogeo y fecundidad creativa.

Con el objetivo de analizar cumplidamente estas estrategias —desplegadas por un sujeto socializado, bien expresado en el concepto fenomenológico de *habitus*, no por el agente racional teorizado por la tradición utilitarista— nos valdremos de la metodología sociofilosófica, que tiene tras de sí y a estas alturas, un amplio recorrido.<sup>2</sup> Se evitarán tanto las aproximaciones de corte idiográfico —que se concentran en el autor y en la obra individuales sin considerar su emplazamiento en un campo diferencial de productores y producciones— como las puramente textualistas —que salvaguardan la pureza filosófica interpretando los productos sin objetivar a los productores.<sup>3</sup> El estudio de las estrategias intelectuales que estos po-

---

<sup>2</sup> La sociología de la filosofía conoce actualmente cuatro líneas de desarrollo: la que procede de la sociología de la cultura forjada por Pierre Bourdieu; la vinculada a la sociología de los rituales de interacción elaborada por Randall Collins; la conectada con la sociología constructivista de la ciencia y con la escuela de Bloor, plasmada en los trabajos de Martin Kustch y la relacionada con la investigación de “constelaciones filosóficas” inspirada por los trabajos de Dieter Henrich. Nuestra propuesta, forjada en el grupo de trabajo de la universidad de Cádiz, es una elaboración ecléctica de estas distintas perspectivas. Véase 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 y Moreno Pestaña, J.L.: “Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía”, *Revista Española de Sociología*, 8 (2007), pp. 115-137. Véase también el blog mantenido por nuestro equipo de investigación: <http://sociologyofphilosophy.blogspot.com>

<sup>3</sup> Aunque se trata sin duda del mejor trabajo que existe sobre el pensamiento de Fernando Savater, la tesis de Nogueroles Jové, M.: *La trayectoria intelectual de Fernando Savater: el pensamiento crítico de un 'joven filósofo'*, Tesis Doctoral leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2010, su planteamiento se inscribe en la orientación idiográfica que hemos señalado. Distinto es el caso de Eugenio Trias, cuya filosofía viene siendo glosada por un creciente número de trabajos. La condición explícitamente sistemática que, al menos desde mediados de los 80, adopta el pensamiento de Trias, favorece la eclosión de comentarios que, realizados mayormente por sus discípulos y sin menoscabo de su excelencia, forman parte del trabajo ritual de consagración de esta filosofía, hasta el punto de, en cierto modo, formar parte de ella misma. Estas exégesis puramente internas —individuales o colectivas— contribuyen a dar cohesión a la obra, fijando su continuidad y sus etapas, desarrollando algunos de sus aspectos, detectando sus filiaciones en la gran tradición ontológica occidental o contrastándola con otras aportaciones. Hemos consultado al respecto los trabajos de Manzano Arjona, J.: *Metafísica Perennis. Eugenio Trias: nuevos escenarios para la metafísica*, Barcelona, tesis doctoral, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y letras de la UAB, 1992; Martínez Pulet, J.M.: *Variaciones del límite. La filosofía de Eugenio Trias*, Madrid, Editorial Noesis, 2003; Pérez-Borbujo, F.: *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trias*, Barcelona, Herder, 2003; Campillo, A.: “La ley de la ciudad. Filosofía y política en Eugenio Trias” en *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trias*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 155-172; AAVV: *Eugenio Trias. Una experiencia indagadora y metódica del ser como límite*, monográfico en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, 4 (nueva ed.) (1993), 95 pp.; A.A.V.V.: “La aventura filosófica de Eugenio Trias”, monográfico de *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 24 (1996), pp. 87-115 y Muñoz, J. y Martín, F.J. (eds.): *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Trias*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

nen en marcha para hacer valer ciertos recursos simbólicos en el terreno filosófico, obliga a seguir con exhaustividad su trayectoria inicial,<sup>4</sup> un proceso de “acumulación primitiva” de capital que les permitirá, en años posteriores, emprender aventuras teóricas más arriesgadas. Por eso no nos hemos limitado –como es usual en la literatura secundaria- al desciframiento de los “libros”, esto es, de las obras principales, sino que hemos tenido en cuenta todas esas contribuciones menores (reseñas, notas polémicas, entrevistas, prólogos, notas de edición) que permiten seguir más ceñidamente, no sólo los minúsculos virajes en el orden de las razones, sino que debido a su desaliño, se muestran a menudo más elocuentes que los textos principales, objeto de una elaboración más sesuda y reflexiva.

## 2. UNA COYUNTURA PECULIAR

La eclosión, en el universo filosófico español, de una vanguardia que se reclama heredera de Nietzsche, y el despliegue en ella de estrategias de importación teórica en relación con las ciencias humanas, sólo se entienden siguiendo el entrelazamiento de los cambios que afectaron al campo filosófico, con los que tuvieron lugar en otros microcosmos sociales del tardofranquismo. Esa madeja de relaciones sólo será evocada aquí de un modo general e impresionista, pero ofrece el trasfondo que hizo posible el éxito de trayectorias filosóficas de vanguardia, como las de Eugenio Triás y Fernando Savater.

El primer factor a tener en cuenta concierne a la demografía escolar; desde mediados de la década de los sesenta creció exponencialmente el número de estudiantes en los niveles de enseñanza secundaria y superior.<sup>5</sup> Se produjo así el

---

<sup>4</sup> En el caso de Eugenio Triás, que es el autor más glosado, la mayor parte de la literatura secundaria antes citada tiende a considerar y juzgar esa primera etapa (iniciándola erróneamente con *La filosofía y su sombra* y olvidando tanto la tesis de licenciatura como la ponencia pronunciada por Triás en las Convivencias de Filósofos Jóvenes de 1967) desde los mismos criterios retrospectivos utilizados por el filósofo, minimizando hasta cierto punto su importancia al considerarla como un periodo juvenil de experimentación y tratando de advertir en ella las semillas del “sistema” posterior. Manuel Barrios, cuestionando esta minusvaloración y Francisco José Martín, interpellando directamente a Triás, han subrayado, no obstante, la condición *ex post facto* de esta lectura empeñada en privilegiar el punto de vista del autor acerca de su obra. Véase Barrios Casares, M.: “*Experimentum mundi* (nota sobre la ontología trágica de Eugenio Triás)” en Muñoz, J. y Martín, F.J. (eds.): *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Triás*, op. cit., p. 87 y Muñoz, J. y Martín, F.J.: “Diálogo con Eugenio Triás”, en id., p. 261

<sup>5</sup> El fenómeno arranca desde comienzos de la década, pero la inflexión al alza se produce hacia mediados de la misma. El número de alumnos matriculados en la Universidad española en 1960-61 (77.123) casi se duplicó en cuatro años, pasando a 125.876 en 1965-66, triplicándose a comienzos de la década siguiente, llegando a 228.259. Véase Rojas Claros, F.: “Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 5 (2006), pp. 59-80, p. 65

acceso a la Universidad de las clases medias emergentes, nacidas del desarrollismo y la urbanización iniciados a finales de la década de los 50. Estas fracciones de la clase media abandonaron sus raíces rurales e invirtieron en capital escolar ante la expectativa de promoción social de sus vástagos. En efecto, la necesidad de contar con personal cualificado en unos sectores secundario y terciario cada vez más extensos, a raíz de la industrialización, la modernización y ampliación de la administración pública y el crecimiento urbano, propició el incremento de la demanda de titulados universitarios.<sup>6</sup>

Estos hijos de las clases medias que ingresaban masivamente en las Universidades, se concentraban preferentemente, no en las facultades tradicionalmente “dominantes”, como Medicina o Derecho, ni en las escuelas técnicas superiores, sino que lo hacían, por una parte, en las facultades subordinadas desde la perspectiva del poder temporal (Ciencias y Filosofía y Letras) y, por otra, en nuevas titulaciones emergentes (Ciencias Económicas y Políticas, Psicología y Biología).

El sistema universitario respondió a este alza brusca y masiva en el número de estudiantes, mediante el reclutamiento acelerado de nuevos profesores, abriendo así el horizonte de una carrera académica rápida y prometedora para muchos jóvenes recién licenciados. Pero el incremento de las partidas presupuestarias destinadas a la administración educativa iba muy por detrás de las nuevas necesidades. Ante este desbordamiento ligado al aflujo continuo de nuevos alumnos, se optó por la contratación masiva de docentes no numerarios, que llegaron a constituir, a finales de la década de 1970, hasta el 80 % del profesorado universitario.

Estos nuevos contingentes de profesores no vieron compensada la dureza de su situación laboral con la satisfacción de sus expectativas de carrera. Sometidos a unas condiciones económicas muy precarias, con pesadas cargas docentes y grupos de clase muy nutridos, sometidos al arbitrio de los catedráticos y urgidos a la preparación de la tesis doctoral, veían alejarse indefinidamente su acceso a un puesto laboral estable mediante el ingreso en el funcionariado. Las perspectivas de promoción se habían roto. Desde 1949-50 no dejaba de descender, primero gradualmente y luego de forma brusca, el porcentaje de cátedras en relación con el volumen total de docentes. Lo mismo sucedía en general con el cuerpo de profesores numerarios, que pasó de un 44 % en 1960 a un 20 % a la altura de 1978.

Esta ruptura de expectativas en el ámbito de los docentes se correspondió pronto, desde finales de los años 60, con un proceso análogo aunque más gra-

---

<sup>6</sup> Respecto a este proceso y lo que sigue, véase Vázquez García, F.: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009, pp. 33-47.

dual, del lado de los estudiantes. El mercado laboral empezó a verse saturado con la presencia de licenciados de difícil colocación y obligados desde entonces a encuadrarse cada vez más en ocupaciones a menudo precarias y situadas muy por debajo del horizonte esperado por sus familias.<sup>7</sup>

La convergencia de ambas frustraciones, la de los profesores no numerarios por la quiebra de las expectativas de carrera y la de los estudiantes por la devaluación de títulos y el probable freno de la promoción social, contribuyó sin duda a intensificar y radicalizar la movilización estudiantil desde la segunda mitad de la década de los 60, destruyendo las pretensiones de despolitización y legitimación modernizadora introducidas por la Ley de Villar Palasí (1970) y acrecentando, tanto en el alumnado como en el profesorado de rango inferior, las disposiciones antiinstitucionales. En el campo político de la contestación universitaria esto reforzó, en muchos casos, los recelos contra la centralización y el burocratismo del PCE —que desde la insurgencia estudiantil de 1956 había liderado el movimiento— dando lugar, en la coyuntura de 1968 —con las referencias del mayo francés y de la primavera de Praga— a una eclosión fragmentada de grupúsculos (ácratas, troskistas, maoístas, espartaquistas, libertarios) situados a la izquierda del partido comunista y con una fuerte impronta contracultural.<sup>8</sup>

¿Qué incidencia tuvieron estos cambios de la demografía escolar y finalmente de la propia esfera política, sobre el campo filosófico profesional del tardofranquismo? Para entender el impacto del crecimiento de la población estudiantil en este ámbito, es necesario tener en cuenta la estructura polar que escindía el microcosmos de la filosofía licenciada, al menos desde finales de la década de los cincuenta.

Las secciones de filosofía de las Universidades centrales de Madrid y Barcelona, el Instituto Luis Vives del CSIC y los centros de educación superior bajo tutela eclesiástica —como la Universidad Pontificia de Salamanca, la de Comillas o posteriormente la Universidad de Navarra, que dominaban en la vertiente temporal (académica) de la institución filosófica, promovían un tipo de carrera y de perfil de filósofo que se ajustan bien al modelo del *insider*.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Vázquez García, op. cit., pp. 41-44

<sup>8</sup> Véase 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, 2007, pp. 277-367 y Pastor, J.: “El movimiento estudiantil bajo la dictadura franquista y el 68 español” en 1968. *El mundo pudo cambiar de base*, Madrid, Los Libros de la Catarata, Viento Sur, 2008, pp. 283-298

<sup>9</sup> Se retoma aquí, modificándola, la distinción idealtípica entre filósofo *insider* y *outsider* utilizada por Gil Villegas, F.: *Los profetas y el Mesías. Lukcas y Ortega como precursores de Heidegger en el “Zeitgeist” de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE, 1996, pp. 102-108.

Con un origen social relativamente modesto y a menudo de procedencia rural, estos “oblatos” del mundo académico solían ser alumnos aplicados y con expediente académico ejemplar. Para la confección de sus tesinas y tesis doctorales, optaban por temas y autores de un canon ortodoxo que, a partir de la década de los sesenta, se amplió incorporando a los clásicos modernos y contemporáneos (Kant, idealismo alemán, Husserl, Heidegger). Por otro lado era frecuente en estos *insiders* la estancia de estudios en Alemania, en particular gracias a una beca del Instituto Luis Vives, y el paso por un centro de Bachillerato tras ganar las correspondientes oposiciones a cátedra. En general estos *insiders* accedían pronto al funcionariado universitario, ocupaban cargos en la institución y solían caracterizarse por una producción de corte erudito o destinada al mercado escolar (manuales de filosofía para el bachillerato y la Universidad, antologías de textos, etc..). Frecuentaban raramente los medios de comunicación y las revistas intelectuales y publicaban en revistas profesionales y especializadas y en colecciones editoriales de proyección académica (como la “biblioteca hispánica de filosofía” en Gredos). Su respaldo simbólico lo constituía principalmente el conocimiento técnico de la Historia de la Filosofía, acompañado a veces de una familiaridad importante con los estudios teológicos.

El otro polo englobaba un tipo de docencia filosófica realizada fuera de las secciones de filosofía (y cuando tenía lugar en éstas, impartida en disciplinas jerárquicamente subordinadas, como Ética y Sociología, Estética o Psicología) e incluso al margen del espacio universitario. Esta práctica de la filosofía se concentraba en una red intelectual con fuerte presencia de orteguianos católicos y de falangistas en vías de evolución ideológica hacia la izquierda, en un universo institucional que iba desde el Instituto de Humanidades y el Instituto de Estudios Políticos hasta la Sociedad de Estudios y Publicaciones, pasando por las asignaturas filosóficas presentes en las facultades de Derecho, Ciencias Políticas y Económicas, Filosofía y Letras (materias comunes) o la escuela de Arquitectura.

Aquí aparecían profesores con un formato diferente, de *outsider*: una procedencia social generalmente más elevada y de raíces urbanas; cierta preparación en ciencias sociales o en lógica y metodología de la ciencia, o bien contando con un importante capital artístico y literario; una trayectoria académica más irregular, mayor proximidad a los medios de comunicación y a las revistas intelectuales y una mayor proclividad hacia el ensayo e incluso hacia la creación literaria.

El incremento en el número de los estudiantes universitarios afectó especialmente a este segundo sector. Como se ha dicho, el aflujo se concentró en las titulaciones no filosóficas de Filosofía y Letras –un aumento del 18’33% en contraste con el 10’42 % de la sección de filosofía entre 1960-1970- y en li-

cenciaturas de nueva planta como Ciencias Económicas y Políticas (disciplinas cuyo profesorado pasó del 2'5 % de todos los docentes universitarios, en 1944-45, al 14'1 % en 1969-70). El reclutamiento de los profesores no numéricos en estos enclaves empezó a realizarse a partir de criterios que primaban la innovación, el vanguardismo y la formación híbrida antes que la acumulación de capital histórico-filosófico o el expediente intachable. Estas últimas propiedades, más raras en una coyuntura de demanda creciente de docentes, seguían encaminando a sus depositarios hacia las secciones más antiguas de filosofía, donde la especialización y la pureza filosóficas parecían seguir augurando una carrera académica de mayor prestigio. Las nuevas secciones de filosofía abiertas en España entre finales de los sesenta y primeros años setenta, como las de las Universidades Autónomas de Madrid y Barcelona y la de Valencia, se rigieron asimismo por la nueva pauta de reclutamiento de *outsiders*, propiciando lo que luego se ha bautizado como la “generación de los filósofos jóvenes”.

Ante la ruptura de expectativas en el logro de la carrera académica, estos aprendices de filósofos se proyectaron en circuitos alternativos como los constituidos por un floreciente espectro de revistas intelectuales<sup>10</sup> y de editoriales<sup>11</sup> —propiciado también por el nuevo dispositivo censorial adoptado por Fraga en el Ministerio de Información, desde 1966<sup>12</sup>— decididas a impulsar el género ensayístico. La masa creciente de estudiantes movilizados y descontentos, el proletariado pensante formado por los profesores de baja graduación y una militancia católica de base surgida de los trastocamientos del campo religioso propiciados tras el Concilio Vaticano II, suministraban un nuevo público para el consumo de literatura filosófica. Esta empezaba a considerarse como un ingrediente indispensable para la adquisición de una cultura política a la altura de los tiempos,<sup>13</sup> de modo que el izquierdismo en estado práctico y ligado a las disposiciones antiinstitucionales (expresadas en una retórica sobre la “repre-

---

<sup>10</sup> Véase el estudio, sustentado en claves metodológicas de Bourdieu, del campo de las revistas político-intelectuales españolas entre 1969 y 1978, realizado por Pecourt, J.: *Los intelectuales y la transición política. Un estudio del campo de las revistas políticas en España*, Madrid, CIS, 2008

<sup>11</sup> Sobre el boom ensayístico desde finales de los sesenta, véase Moret, X.: *Tiempo de editores. Historia de la edición en España, 1939-1975*, Barcelona, Destino, 2002, pp. 289-314

<sup>12</sup> Véase Rojas Claros, F.: “Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60”, art. cit., pp. 61-64

<sup>13</sup> La importancia de labrarse una cultura política en el contexto del movimiento estudiantil desde mediados de los sesenta, ha sido resaltado por el excelente trabajo de Carrillo Linares, A.: “Movimiento estudiantil antifranquista, cultura política y transición política a la democracia”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 5 (2006), pp. 149-170.



sión” y la negación de la “Autoridad”) generadas por la ruptura de expectativas, podía convertirse y legitimarse en un izquierdismo teórico y docto de fuentes muy diversas (desde Marx, Lenin y Mao hasta Althusser, Marcuse o Nietzsche).<sup>14</sup> Se multiplicaron entonces los espacios informales de sociabilidad donde tenía lugar una iniciación filosófica cargada de efervescencia política: cineclubes, trastiendas de librerías, círculos privados de lectura, seminarios paralelos en casas particulares, en cervecerías o en locales parroquiales.<sup>15</sup>

Entre finales de los sesenta y la primera mitad de la siguiente década, se constituyó un campo editorial alternativo cuya producción ensayística quedaba escindida en cuatro grandes grupos. En primer lugar el polo ligado al cristianismo progresista (Edicusa, ZyX, Nova Terra, Edicions 62, Península, Estela luego convertida en Laia); en segundo lugar, un sector conformado por el marxismo científico (Ciencia Nueva, con la colección de libros de bolsillo “Cuadernos de Ciencia Nueva”, Ediciones Halcón, Equipo Editorial, Ricardo Aguilar, Ariel, con la colección “Ariel Quincenal”, dirigida por Manuel Sacristán, Siglo XXI de España, Grijalbo). En tercer lugar hay que mencionar las empresas editoriales con una presencia importante de la filosofía analítica (Tecnos, con las colecciones “Estructura y Función” y “Filosofía y Ensayo”, dirigidas respectivamente por Enrique Tierno Galván y Manuel Garrido, “Cuadernos de Teorema”, colección de libros de la revista con este nombre, dirigida por el último filósofo mencionado y Alianza Editorial, con la presencia activa de Javier Muguerza y Alfredo Deaño, vinculados a este sello por Javier Pradera). Por último, en el emplazamiento de lo que podríamos denominar el “izquierdismo cultural alternativo”, se situarían precisamente las producciones de lo que se denominó “neonietzscheanismo” (Taurus, que bajo la dirección de Jesús Aguirre fue desplazándose del cristianismo progresista hacia esta nueva posición de vanguardia, Seix Barral, en los años que prestó mayor atención al ensayo, con colecciones como la “Breve Biblioteca de Reforma”, Anagrama, con la colección de “Cuadernos Anagrama”, cuya sección filosófica llegó a dirigir Eugenio Trías, Kairós, dirigida por Salvador Pániker, La Gaya Ciencia, fundada por Rosa Regás y convertida, con la aparición de los “Cuadernos” del mismo nombre, ya a mediados de los 70, en la efímera publicación de los “nietzscheanos” españoles).

En este ala del vanguardismo filosófico se encuadraron las primeras producciones de Fernando Savater y Eugenio Trías. ¿Qué es lo que les condujo,

---

<sup>14</sup> La distinción entre ambas formas de izquierdismo puede encontrarse en Bourdieu, P.: *Homo Academicus*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, pp. 229-230.

<sup>15</sup> Sobre estos espacios de sociabilidad, a la vez filosófica y política, véase Vázquez García, op. cit., pp. 45-47; sobre la promoción de los mismos por parte sectores eclesiásticos alternativos que tuvieron su tiempo fuerte tras el Concilio Vaticano II, id., pp. 50-5.

en los primeros años de su periplo, a interesarse por las ciencias humanas y qué modalidades adoptó este acercamiento tan poco compatible con el *ethos* típicamente universitario del filósofo *insider*?

### 3. ENTRE LA DESFUNDAMENTACIÓN Y LA CIENCIA “ARTÍSTICA”: FERNANDO SAVATER

Comenzaremos por el más joven y más marcadamente antiacadémico de los dos pensadores en cuestión. Estudiante de filosofía en la Complutense, Fernando Savater realizó su socialización filosófica principal fuera de la esfera universitaria, en enclaves como la cafetería Montana,<sup>16</sup> las charlas de García Calvo en el local de la calle del Desengaño<sup>17</sup> y, ya como profesor, en los seminarios privados organizados por compañeros como Santiago González Noriega y Antonio Escohotado, donde no faltaba ocasionalmente el alcohol o la experimentación con ácido lisérgico.<sup>18</sup> En sus primeros años de filósofo en ciernes fue la encarnación viviente de las disposiciones antiinstitucionales. Estas se expresaron por una parte en una acentuada retórica antirrepresiva, donde la Universidad era identificada con un “campo de concentración”,<sup>19</sup> formando parte de la maquinaria opresora de sojuzgamiento; los personajes académicos, por su parte, eran asimilados a “perros guardianes”<sup>20</sup>. El conjunto intervenía activamente en la producción de una cultura hipertrofiada, un orden conceptual que sojuzgaba la vida e impedía la floración de toda “experiencia” que mereciera ese nombre.<sup>21</sup>

Este *ethos* antinstitucional se manifestó por otro lado en una decidida participación en los actos de contestación universitaria, pero siempre desde una posición no encuadrable en los partidos al uso, afín a la violencia ácrata expresada en las “tomas de cátedra” y otros rituales que apuntaban a la destrucción de las jerarquías establecidas.<sup>22</sup> Una vez integrado como profesor no numera-

---

<sup>16</sup> 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/Alianza, 2002, p. 127

<sup>17</sup> Savater, F.: *Mira por dónde*, Taurus, Madrid, 2003, pp. 179-183

<sup>18</sup> Id., p. 211 y Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972) en *La filosofía tachada precedida de Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1978, p. 84

<sup>19</sup> Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), op. cit., pp. 82 y 100

<sup>20</sup> Id., p. 106

<sup>21</sup> Sobre la cultura “petrificada”, asociada al positivismo y a la neutralidad científica, Savater, F.: *Nihilismo y acción* (1970) en *La filosofía tachada precedida de Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1978, p. 19

<sup>22</sup> Savater, F.: *Mira por dónde*, op. cit., pp. 183-184

rio en el departamento de Filosofía de la Autónoma de Madrid,<sup>23</sup> Savater proseguiría con su proyección activista, implicándose en la primera línea del movimiento de penenes y siendo expulsado de la Universidad durante el mandato del rector Julio Rodríguez.<sup>24</sup> Esta pasión por la acción unida a una vocación de ruptura con lo rígido<sup>25</sup> se convirtieron así en constantes de toda su trayectoria.

A pesar de la firme voluntad de cuestionar lo establecido, Savater no pudo evitar verse involucrado en un género que, desde que Manuel Sacristán publicara su célebre “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” (1968), se convirtió en paso obligado para todos los jóvenes filósofos españoles que querían darse a conocer. Se trata del género “metafilosófico”. Tanto *Nihilismo y acción* (1970) como *La Filosofía tachada* (1972) pueden inscribirse en esta variante, expuesta, eso sí, en un estilo que apuntaba a subvertir la jerarquías fijadas por la academia.<sup>26</sup> El desaliño de las citas y las referencias, la casi ausencia de los clásicos fijados en el canon filosófico, la elevación de lo ínfimo a objeto de reflexión<sup>27</sup> (desde Groucho Marx y las viñetas de Mafalda a Guillermo Brown), la mezcla de géneros —poesías, guiones de cómics<sup>28</sup> y comentarios de obras literarias mezcladas con el panfleto, la sugestión ensayística y la reflexión moral, mostraban una deliberada ruptura de las formas universitarias. Esto llegaría a su culminación en 1974 cuando, tras un periplo accidentado y colmado de obstáculos, Savater consiguió leer —gracias al apoyo de Carlos París— su tesis doctoral en la Facultad de Filosofía de la Complutense, *sancta sanctorum* del academicismo.<sup>29</sup> El respaldo ortorgado a Savater desde la red orteguiano-falangista (Garagorri, Carlos París, Carlos Moya, Aranguren, Jesús Aguirre, Javier Pradera) hizo posible su triunfo mundano —cuyos bene-

<sup>23</sup> Savater presentaba la atmósfera de este departamento, organizado por Carlos París, como una suerte de islote dentro de la rigidez de la filosofía universitaria española. Véase Savater, F.: “Para pensar el reto de la técnica”, *Triunfo*, 6-4-1974, p. 53 y Savater, F.: *Mira por dónde*, op. cit., pp. 225-226. Sobre las luces (y algunas sombras) del modelo alternativo que representó la Facultad de Filosofía de Vincennes, Savater, F.: “Por Francia, del vino a la filosofía”, *Triunfo*, 29-12-1973, p. 42

<sup>24</sup> Id., pp. 225-230

<sup>25</sup> La obsesión por romper la rigidez de los sistemas cerrados es constante en Savater, véase a título de ejemplo Savater, F.: “T.W. Adorno: esplendor y miseria de la filosofía universitaria” (22-3-1972) en *Apología del sofista*, Madrid, Taurus, 1973, p. 58

<sup>26</sup> Véanse las alusiones al texto de Sacristán y a la réplica de Bueno en Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), op. cit., pp. 103-104. En *Apología del sofista*, op. cit., pp. 66-67, vuelve sobre el asunto

<sup>27</sup> Sobre los materiales innobles del filósofo, véase Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), op. cit., p. 208

<sup>28</sup> Véase como muestra el “Intermedio lúdico” de la *Apología del sofista*, op. cit., pp. 75-78

<sup>29</sup> Savater, F.: *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 7-8; Savater, F.: *Mira por dónde*, op. cit., pp. 233-234

ficios académicos vendrían más tarde, gracias en parte a sus mismas audacias. El texto presentado, publicado con el título de *Ensayo sobre Cioran*, es por sí mismo un dechado de transgresiones que atentan deliberadamente contra el formato oficial de una tesis, desde el tema elegido, completamente ajeno a la *vía regia* del momento (Aristóteles, Platón, Kant, idealismo alemán, Husserl, Heidegger) hasta el estilo desenvuelto, pasando por los objetivos (se descarta toda pretensión de “sistematizar” las ideas de Cioran),<sup>30</sup> la ausencia de notas y estado de la cuestión o la parquedad de la bibliografía.

¿Qué papel pueden desempeñar las ciencias, y en particular el recurso a las ciencias humanas, en esta amalgama de heterodoxias que parece constituir la filosofía del primer Savater?

La actividad filosófica aparece identificada con la “lucidez,<sup>31</sup> esto es, con una tarea de desfundamentación empeñada en abrir brechas de “experiencia” en el orden conceptual establecido, ligado a la pedagogía y a lo enseñable.<sup>32</sup> En este cuadro, la ciencia está del lado del orden cultural instituido, formando parte de la “maquinaria represiva”.<sup>33</sup> Se descalifica sistemáticamente toda tarea filosófica empeñada en imitar, colaborar o “hibridarse” con el trabajo científico.<sup>34</sup> Aquí se inscriben los innumerables sarcasmos de Savater contra la filosofía analítica<sup>35</sup> o su descalificación de un marxismo sociologista y científicista.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Savater, F.: *Ensayo sobre Cioran*, op. cit., p. 21.

<sup>31</sup> Savater, F.: *Ensayo sobre Cioran*, op. cit., pp. 31-42.

<sup>32</sup> La divisa de “enseñar lo inenseñable” (tomada de Klossowski) para definir el quehacer filosófico, aparece ya en Savater, F.: “El asalto a la metafísica como forma de reacción”, 15-4-1973 en *Apología del sofista*, Madrid, Taurus, 1973, p. 70. Sobre el parentesco entre la filosofía y el juego, como “finalidad sin fin”, frente a la pedagogía y la academia, Savater, F.: “La circe de los filósofos”, *Triunfo*, 11-1-1973, pp. 43-44.

<sup>33</sup> Sobre la ciencia como nivelación de las diferencias, estandarización y reducción de lo cualitativo a cantidad, véase Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), op. cit., pp. 121-122.

<sup>34</sup> Un ejemplo de este rechazo a las funciones de “colaboración”, “servicio” o “hibridación” puede encontrarse en la crítica de Savater a las propuestas del Equipo Comunicación, ligado a la editorial Ciencia Nueva (Paramio, Bozal, etc.), en Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), op. cit., p. 114. Asimismo cuestiona las dos formas de hibridación de ciencia y filosofía propuestas respectivamente por Sacristán y Bueno, más allá de sus diferencias, *Apología del sofista*, pp. 66-67.

<sup>35</sup> Se trata sin duda de la corriente más fustigada por Savater, que la contempla como un sustituto de la vieja escolástica, mejor adaptada a las exigencias de los Estados tecnocráticos modernos. Filósofos españoles próximos a esta tendencia, como Garrido y la revista *Teorema*, Jesús Mosterín, Josep Lluís Blasco, Ferrater Mora y, en otro sentido, Jacobo Muñoz y Manuel Sacristán, fueron blanco de sus críticas. Javier Muguerza y, en mayor medida aún, Alfredo Deaño, se vieron más libres de sus dardos. Véase por ejemplo, Savater, F.: “Religión y filosofía analítica”, *Revista de Occidente*, 97 (abril 1971), pp. 115-118; Savater, F.: “Jerga y filosofía”, *Triunfo*, 25-12-1971, p. 51; Savater, F.: “La filosofía analítica en España”, *Triunfo*, 8-12-1973, p. 73; Savater, F.: “La filosofía del embrague”, *Triunfo*, 18-5-1974, pp. 71-72.

<sup>36</sup> Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), op. cit., p. 214.

Curiosamente, aunque se rechaza el tradicional comentario erudito de textos, de ahí por ejemplo sus ataques a las lecturas académicas de Nietzsche,<sup>37</sup> se cuestiona todo intento de leer los textos filosóficos en clave sociológica,<sup>38</sup> nada más ajeno a la filosofía que el razonamiento estadístico<sup>39</sup> o la interpretación histórico-social. La “pureza” filosófica queda así resguardada del asalto cientifista, buscándose en cambio su hibridación con la creación literaria.<sup>40</sup>

¿Qué género de discurso científico puede superar entonces estos estrictos derechos de admisión? Las elecciones de Savater son muy claras; se remite a las obras y a los autores que encarnan una ciencia transgresora donde las fronteras entre el concepto y la experiencia, entre el conocimiento y la evocación artística y literaria, quedan diluidas. Así por ejemplo, en Lingüística y Antropología, aun reconociendo los méritos del estructuralismo,<sup>41</sup> tomaba distancia de sus proclividades formalistas<sup>42</sup> y “mecanicistas”,<sup>43</sup> optando por

---

<sup>37</sup> De la lectura de Nietzsche por el primer Savater nos ocupamos en Vázquez García, F.: “La recepción de Nietzsche en el campo filosófico del tardofranquismo: el caso de Fernando Savater (1970-1974)” en *Estudios Nietzsche*, 11 (2011), pp. 127-143.

<sup>38</sup> Véase Savater, F.: “Sobre la historia de la filosofía”, *Triunfo*, 10-11-1973 (se trata de una reseña de los dos volúmenes de la *Historia de la Filosofía* de Martínez Marzoa). En Savater, F.: “Pensando desde el marxismo”, *Triunfo*, 29-5-1971, p. 73, dice a favor de Martínez Marzoa que es “un auténtico filósofo”, no “un sociólogo vergonzante”. En “Hegel. Filosofía y religión”, *Triunfo*, 18-11-1972, p. 64, señala que a los ensayos filosóficos publicados en España “suelen desvirtuarlos las habituales concesiones a lo sociológico”. En otro lugar señala que la teoría marxista “quisiera sustituir la filosofía por una sociología de la filosofía” (Savater, F.: “El asalto a la metafísica como forma de reacción”, 15-4-1973 en *Apología del sofista*, op. cit., p. 63)

<sup>39</sup> Savater, F.: *Nihilismo y acción* (1970), p. 42

<sup>40</sup> Savater, F.: “Prólogo” a *Apología del Sofista*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 9-15

<sup>41</sup> Savater, F.: “Para una metafísica del lenguaje”, *Revista de Occidente*, 84 (marzo 1970), pp. 376-377; Savater, F.: “Actualidad de Saussure”, *Triunfo*, 25-11-1972, p. 56; y Savater, F.: “Estructuralismo y derecho”, *Triunfo*, 5-1-1974, p. 42

<sup>42</sup> En una reseña publicada en agosto de 1970, Savater se refiere al “cerrado positivismo formalista de Foucault y Lévi-Strauss”, contrastándolo con la riqueza filosófica de Lucien Sebag (Savater, F.: “reseña de Luis Cencillo: Mito, semántica y realidad”, *Revista de Occidente*, 89 (1970), p. 242). Sobre el “peligro” del formalismo inducido por los lingüistas estructuralistas y la preferencia de Savater por una semiótica de corte marxista, Savater, F.: “Economía y Lingüística”, *Revista de Occidente*, 85 (abril 1970), pp. 116-118.

<sup>43</sup> Una crítica a la omnipotencia del lenguaje avalada por el estructuralismo, en Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), op. cit., p. 161; en la misma línea va la referencia a la sustitución del “sujeto” por el “sistema” en el Foucault de *Las palabras y las cosas* (id., pp. 144-145); sobre el “envaramiento” especializado de los lingüistas (frente a García calvo), Savater, F.: “Un zamorano contra el texto del mundo”, *Triunfo*, 5-5-1973, p. 62. Sobre los peligros de “esclerosis y mecanización” en la obra de Lévi-Strauss (frente a Mírcea Eliade), véase Savater, F.: “La voz de los mitos”, *Triunfo*, 19-10-1974, p. 61. El encuentro de Savater con Lévi-Strauss en casa de Octavio Paz se cuenta en Savater, F.: *Mira por dónde*, op. cit., pp. 334-335. En los estudios sobre el mito y la experiencia religiosa, Savater parece preferir a autores de tradición fenomenológica y humanista (Eliade, Ricoeur, Cencillo, Nabert), antes que a estructuralistas (Lévi-Strauss, Dumèzil)

García Calvo<sup>44</sup> y por Carlos Castaneda<sup>45</sup> antes que por Jakobson o Lévi-Strauss. En el terreno del Psicoanálisis contraponía las exploraciones de Lacan —cuya noción de “goce” aproximaba al concepto batailleano de “exceso”<sup>46</sup>— a la inclinación normalizadora inherente al psicoanálisis institucionalizado, en particular al norteamericano. En Lógica y Epistemología se ponía de parte, respectivamente, de heterodoxos como Lewis Carroll<sup>47</sup> (“el Sade de la lógica”) o Feyerabend,<sup>48</sup> manteniendo una actitud mucho más recelosa ante Bachelard<sup>49</sup> —paradigma, según Sacristán, de la “flojera epistemológica” de los franceses.

Más allá de estas preferencias, el primer Savater se remitía principalmente a dos corrientes científico-sociales de importación: la teoría crítica frankfurtiana y la “sociología sagrada” auspiciada en los años treinta desde el Collège de Sociologie (Bataille, Klossowski). A la primera tendencia accedió a través de las enseñanzas, recomendaciones y traducciones (de los textos filosóficos y estéticos antes que de las exploraciones empíricas sobre el “prejuicio” o la “personalidad autoritaria”) de Jesús Aguirre.<sup>50</sup> La referencia a los textos de Adorno y en menor medida de Horkheimer, Benjamin y Marcuse, es muy importante en la producción inicial de Savater y le sirve para justificar tanto su rechazo del neopositivismo y la filosofía analítica como su cuestionamiento de la dialéctica conciliatoria hegeliana.<sup>51</sup> No obs-

<sup>44</sup> Savater, F.: “Un poema del ser y el no ser” en *Apología del sofista*, op. cit., pp. 124-126 y “Savater, F.: “Un zamorano contra el texto del mundo”, art. cit.

<sup>45</sup> Savater, F.: “Para una ciencia ácrata”, *Triunfo*, 11-5-1974, p. 78.

<sup>46</sup> Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), op. cit., pp. 185-186. Sobre la contraposición entre el psicoanálisis lacaniano y la ortodoxia freudiana estadounidense, Savater, F.: “La situación analítica”, *Revista de Occidente*, 110 (mayo 1972), pp. 249-251.

<sup>47</sup> “Lewis Carroll es a los positivistas lógicos lo que Sade a los ilustrados burgueses de la *Enciclopedia*” (Savater, F.: *Nihilismo y Acción* (1970), op. cit., p. 44); Savater, F.: “Fábula de la tortuga y el lógico”, *Triunfo*, 18-3-1972, p. 44 y Savater, F.: “Un nieto de Lewis Carroll”, *Triunfo*, 30-3-1974, pp. 50-51, donde muestra su empatía con Alfredo Deaño.

<sup>48</sup> Savater, F.: “Para una ciencia ácrata”, *Triunfo*, 11-5-1974, p. 78.

<sup>49</sup> Críticas a Bachelard por oponer la ciencia al “cuerpo”, a la vida, en Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), op. cit., p. 120; en la misma línea, pero alabando la apertura de su filosofía de la ciencia a lo poético, en Savater, F.: “El realismo científico de Bachelard”, *Revista de Occidente*, 95 (febrero 1971), pp. 240-243.

<sup>50</sup> Savater, F.: *Mira por dónde*, op. cit., pp. 217-220 y 172-173. En Savater, F.: “Filosofía”, *Cuadernos para el Diálogo*, 116 (mayo 1973), p. 10, elogia la traducción de los *Discursos interrumpidos* de Benjamin, realizada en Taurus por Jesús Aguirre.

<sup>51</sup> Respecto a su primer ensayo, *Nihilismo y Acción* (1970) o todavía respecto a reseñas como la de “Benjamin Walter: *Iluminaciones /I*”, *Revista de Occidente*, 109 (abril 1972), pp. 104-107, estos textos e intervenciones de finales de 1972 y primera mitad de 1973 marcan un claro distanciamiento crítico respecto a los frankfurtianos. Véase Savater, F.: “T.W. Adorno: esplendor y miseria de la filosofía universitaria” (22-3-1972), op. cit.; Savater, F.: “Una disputa fundamental”, *Triunfo*, 6-1-1973, pp. 44-45; Savater, F.: “Polémica” [con José Vericat, sociólogo y autor de una monografía sobre Weber y la escuela de Frankfurt], *Triunfo*, 10-2-1973, p. 39 y Savater, F.: “La práctica de una teoría crítica”, *Triunfo*, 2-6-1973, pp. 50-51.

tante, al menos desde 1973 y a partir de las lecturas de Klossowski y de Deleuze, Savater tenderá a enfatizar las limitaciones de los frankfurtianos: su resistencia a romper definitivamente con el academicismo, su incapacidad para trascender la perspectiva dialéctica y pensar la “diferencia” y finalmente, su incomprensión de las aportaciones filosóficas de Nietzsche.

De la sociología durkheimiana y a partir de las primeras cuatro décadas del siglo XX, partieron dos grandes ramas de análisis de lo sagrado. La primera, de corte más académico y con fuerte anclaje institucional, se encarnó en el proyecto de *L'Année Sociologique*, en una herencia que, a través de Hertz, Van Gennep y sobre todo, Marcel Mauss, llega hasta Lévi-Strauss. La segunda línea está representada por el Collège de Sociologie, de proyección más artística (vínculos con el surrealismo) y política (el anhelo de una “revolución salvaje”) que científica, asentada en el “polo literario” de la filosofía francesa. En esta rama heterodoxa, lo sagrado no era afrontado como un objeto sino como una experiencia por engendrar dentro de una tentativa para “reencantar” el mundo.<sup>52</sup>

Savater asimiló la antítesis vida/ cultura, a la distinción, forjada por Durkheim y Mauss y reelaborada por los escritores franceses del Collège de Sociologie (Bataille y Klossowski en particular), entre lo sacro y lo profano. La esfera de lo profano coincidía con el orden de los fenómenos “homogéneos” ligados al principio de utilidad: el trabajo, el cálculo, la ley, la servidumbre. La esfera de lo sacro tenía que ver con los fenómenos “heterogéneos” de nuestras sociedades, vinculados al principio de pérdida: el juego, el derroche y el azar (evocado por Savater a través de Bataille<sup>53</sup> pero también de Cioran y Clément Rosset), la transgresión, la soberanía. En esta misma filiación con el Collège de Sociologie (Bataille, Klossowski, el surrealismo) y su fascinación por lo nocturno, se entiende la frecuente evocación de Sade en el primer Savater,<sup>54</sup> y una cierta exaltación de aquellos elementos de la cultura hispánica (desde la tauromaquia hasta la mística) cuya “heterogeneidad” será precisamente celebrada por estos pensadores franceses. El hecho de estar situados al margen de las coacciones de carrera establecidas en el campo filosófico profesional (algo que no sucedería después con Foucault, Deleuze y Derrida), le permitía a estos autores adoptar, como ha señalado Louis Pinto,<sup>55</sup> una

<sup>52</sup> Giobellina Brumana, F.: *El lado oscuro. La polaridad “sagrado profano” y sus avatares*, Buenos Aires, Katz Editores, 2014, pp. 3-5; Hollier, D. (ed.): *El Colegio de Sociología*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 7-12; Le Rider, J.: *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999, pp. 158-163 y Pinto, L.: *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au Xxe siècle*, Paris, Le Cerf, 2009, pp. 97-100 y 246-249.

<sup>53</sup> Sobre la oposición entre ciencia y experiencia interior, Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), pp. 132-133.

<sup>54</sup> Savater, F.: *Nihilismo y Acción* (1970), op. cit., pp. 27-45; Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972), pp. 96-97 y 131-132.

<sup>55</sup> L. Pinto, *Les neveux de Zarathoustra*, op. cit., p. 110.

actitud de audacia extrema. El menosprecio de los valores académicos y escolares, con la exaltación de la diferencia y de lo sublime frente a la mediocridad y la rutina encorsetada, condujo a Savater a optar por el “Nietzsche” menos universitario, representado por los nombres de Klossowski y Bataille, aunque el misticismo abisal de éste quedaba atemperado por el escepticismo de Cioran.<sup>56</sup> La traducción de la trilogía que constituye la *Summa Atheologica* de Bataille,<sup>57</sup> constituyó una de las principales empresas intelectuales afrontadas por el primer Savater. Por otro lado hay que mencionar la fascinación que ejerció en él la obra de Klossowski; consideró su estudio sobre Nietzsche como una de las cumbres filosóficas de la época;<sup>58</sup> dio a conocer sus novelas y quedó deslumbrado al conocerlo personalmente.<sup>59</sup>

#### 4. ENTRE LA VIGILANCIA DE FRONTERAS Y LA RECONVERSIÓN TRUNCADA: EUGENIO TRÍAS

Si la trayectoria de Savater se asienta en la temprana presencia de disposiciones abiertamente antiinstitucionales, la matriz del *habitus* de Eugenio Trías es mucho más ambigua. Marcado por un medio familiar de acendrada y estricta fe católica y educado en el seno de “instituciones totales”, Trías siguió 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 neoaustiniano 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— coincidió 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 un Marx hegelianizado.<sup>60</sup> Aquí se localizan asimismo sus

<sup>56</sup> Sobre la preferencia de Savater por el estilo de Cioran antes que por el de Bataille, cf. F. Savater, *Mira por dónde*, Taurus, Madrid, 2003, p. 232.

<sup>57</sup> Además de la trilogía (*Sobre Nietzsche, El culpable, La experiencia interior*), editada respectivamente en 1972, 1973 y 1974, Savater tradujo en 1975 la *Teoría de la religión* de Bataille, véase Savater, F.: *Mira por dónde*, op. cit., pp. 232. Véase también Savater, F.: “Bataille: lo inesperado esencial” en *Apología del sofista*, op. cit., pp. 127-128.

<sup>58</sup> Savater, F.: “Klossowski traza un círculo”, *Triunfo*, 2-9-1972, p. 44.

<sup>59</sup> Savater, F.: “Por Francia, del vino a la filosofía”, *Triunfo*, 29-12-1973, p. 43.

<sup>60</sup> Sobre estos detalles biográficos, Trías, E.: *El árbol de la vida. Memorias*, Barcelona, Destino. Véase asimismo nuestro artículo Vázquez García, F.: “Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)”, *Daimon. Revista de filosofía*, 53, (2011), pp. 47-66.



lecturas sistemáticas de Sartre, de Marx y de Lévi-Strauss, realizadas en el interior de seminarios paralelos a las clases recibidas en la Universidad.<sup>61</sup>

La impronta académica fue una constante en la singladura de Eugenio Trías, el demonio con el que tuvo de batirse a lo largo de décadas.<sup>62</sup> Formado en el dominio docto del comentario de textos, siempre ha mantenido que la creación filosófica pasa por la familiaridad con los grandes textos del canon;<sup>63</sup> su respeto al ritual —en los temas y en las formas— de la tesis doctoral le llevó a postergar su lectura durante décadas, en contraste con la desafiante “chulería” savateriana, culminada en la escandalosa tesis sobre Cioran.<sup>64</sup>

Más introvertido y menos dado a las audacias del activismo político que Savater, Trías comenzó a encontrar su propio estilo en una versión transgresora del arte de interpretar. En vez de atenerse, como en el comentario académico, al desciframiento erudito del sentido latente, manteniendo la distancia entre el lector y el texto, se optaba por la inmersión en la forma argumental del autor considerado, hasta reproducirla en su estructura profunda, en sus rasgos esenciales.<sup>65</sup> Este mimetismo de la forma se encuentra ya en la primera intervención de Trías (1966), que supuso su puesta de largo en la comunidad filosófica española,<sup>66</sup> pero puede rastrearse en una capacidad interpretativa mostrada desde

---

<sup>61</sup> Acerca de estos seminarios, véase Saladrigas, R.: “Monólogo con Eugenio Trías”, *Destino*, nº 1799, 25-3-1972, p. 37. Sobre las clases y seminarios impartidos por Trías en un bar próximo a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, véase Manzano Arjona, J.: *Metafísica Perennis. Eugenio Trías: nuevos escenarios para la metafísica*, op. cit., p. 128.

<sup>62</sup> Sobre esta “tentación académica”, véase Trías, E.: *El árbol de la vida*, op. cit., pp. 398-399.

<sup>63</sup> Trías, E.: *El árbol de la vida*, op. cit., p. 284 y Díez del Corral, J.: “La filosofía y lo próximo”. Entrevista con Eugenio Trías, en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 24 (1996), p. 93.

<sup>64</sup> Trías leyó la tesis doctoral (bajo la dirección de Emilio Lledó) en febrero de 1980, con casi 38 años; Savater hizo lo propio en 1974, con 27; la primera versó sobre Hegel, un autor canónico, inscrito en la “vía regia” que permitía la consagración académica; la segunda consistió en un ensayo sobre Cioran, desconocido en el mundo de la filosofía universitaria española de entonces y clasificado en el ámbito de la literatura. Del mismo modo que Savater, el primer Trías publicó artículos en la prensa y en semanarios culturales, pero esto no le impidió frecuentar revistas de corte académico, tanto ortodoxas (*Revista de Filosofía*, *Convivium*) como heterodoxas (*Teorema*), una alternativa ausente en Savater. Sobre las vacilaciones y los forcejeos de Trías con el academicismo a la hora de redactar su tesis, véase Trías, E.: *El árbol de la vida*, op. cit., p. 349 y Saladrigas, R.: “Monólogo con Eugenio Trías”, art. cit., 37. A la “chulería” de Savater se refiere Trías, E.: “Savater: la filosofía tachada”, *Triunfo*, 17-6-1972, p. 46, quien siempre ha subrayado el contraste entre su introversión catalana y la extroversión bilbaína de Savater.

<sup>65</sup> Al descubrimiento de ese estilo mimético, en su tesina sobre Platón y especialmente en el texto de 1966 presentado en las “Convivencias de Filósofos Jóvenes” se refiere Trías, E.: *El árbol de la vida*, op. cit., p. 300.

<sup>66</sup> Un análisis de esa intervención en Vázquez García, F.: “Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)”, *Daimon. Revista de filosofía* (en prensa).

la infancia en relación con la comprensión musical y cinematográfica, e incluso con ciertas dotes para la representación teatral.<sup>67</sup>

Junto al mimetismo de la forma y como herencia, en cierto modo, de una religiosidad muy enraizada, se encuentra en Trías una cierta atracción por el misterio, una pasión insaciable nunca aquietada por la aniquilación de aquél en contenidos luminosos, positivos. El comentado gnosticismo de Trías tiene aquí su razón de ser.<sup>68</sup>

Estas disposiciones, ¿en qué medida marcaron los primeros textos de Eugenio Trías y su recepción de las ciencias humanas?

A la altura de 1966, nuestro autor se movía aún en la órbita de la meditación heideggeriana acerca de la historia del ser y de las implicaciones radicales de la “muerte de Dios”. La irrupción del estructuralismo –del que se convertiría en el principal difusor filosófico español– a través, principalmente, de las obras de Foucault<sup>69</sup> y de Lévi-Strauss,<sup>70</sup> se produjo poco después. El mimetismo de la forma encontró cierta legitimidad epistemológica en el análisis estructural; más allá de la recolección de hechos empíricos aparentes, se trataba de conformar, por abstracción, el modelo estructural y el grupo de transformaciones del mismo que daban cuenta de esa diversidad.<sup>71</sup> Trías diseñó entonces una suerte de etnología interna de nuestra cultura empeñada en recomponer esos modelos estructurales en los ámbitos más diversos de la cultura; desde las sensibilidades artísticas y los estilos de vida (la recuperación de lo “camp” y el snobismo,<sup>72</sup> el estudio de las “generaciones”,<sup>73</sup> la arquitectura neomodernista,<sup>74</sup> el nuevo cine español<sup>75</sup>) hasta la esfera de los discursos conceptuales (ciencia, fi-

<sup>67</sup> Sobre Trías niño, disfrazado de obispo e interpretando la liturgia de la misa, véase Trías, E.: *El árbol de la vida*, op. cit., pp. 169-170.

<sup>68</sup> Pérez-Borbujo, F.: *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías*, op. cit., 153-156 y Peñalver, P.: “Contextos y posibilidades de la filosofía española”, *Carthaginiensa*, 15, pp. 347-368, pp. 359-362.

<sup>69</sup> Trías, E.: “El loco tiene la palabra”, *Destino*, dic. 1968, p. 66; Trías, E.: “Presentación de la obra de Michel Foucault”, *Convivium*, 30 (1969) 2, pp. 55-68.

<sup>70</sup> Trías, E.: “¿Somos progresistas?”, *Tele-Exprés*, 30-7-1969, p. 7 y Trías, E.: “Fuga de los cinco sentidos”, *Tele-Exprés*, 1-10-1969, p. 5.

<sup>71</sup> Trías, E.: “Presentación. Luz roja al humanismo” en AAVV.: *Estructuralismo y marxismo*, barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 9-21.

<sup>72</sup> Trías, E.: “En torno al arte implicado”, *Destino*, 17-6-1969, p. 53; Trías, E.: “Más notas sobre el camp”, *Tele-Exprés*, 17-9-1969, p. 3; Trías, E.: “Apología del snob”, *Tele-Exprés*, 7-1-1970, p. 8.

<sup>73</sup> Trías, E.: “Sobre la nueva generación”, *Tele-Exprés*, 26-11-1969, p. 5.

<sup>74</sup> Trías, E.: “Síntomas de banalización”, *Destino*, 10-12-1969, pp. 69-70.

<sup>75</sup> En Trías, E.: *El árbol de la vida*, op. cit., p. 191, se señala que el análisis formal del material filmico –inspirado en el típico de análisis promovidos por Cahier *du cinéma* y aprendido en el cine-club Monterols, en un local del Opus Dei– le permitió romper, a comienzos de los 60, con las exégesis de corte existencial, preparando su posterior descubrimiento del estructuralismo.

losofía, teología, metafísica),<sup>76</sup> pasando por la misma creación literaria.<sup>77</sup> Se trataba no obstante, de recomponer constelaciones estructurales susceptibles de transformación; un estructuralismo dinámico inspirado en los análisis históricos de Foucault o en las propuestas de Maurice Godelier,<sup>78</sup> tendencias que en último término entroncaban con el proyecto genealógico de Nietzsche.<sup>79</sup>

En su primera trilogía (*La filosofía y su sombra*, *Metodología del pensamiento mágico* y *Teoría de las ideologías*), atendida al género metafilosófico y abiertamente dirigida contra la contribución de Sacristán en este mismo terreno,<sup>80</sup> Trías apuntaba a renovar la historia de la filosofía asentándola sobre bases científicas;<sup>81</sup> delimitar la relación entre los discursos de la metafísica, la magia y la ciencia y redefinir la teoría marxiana de las ideologías. El análisis estructural era la herramienta habilitada en estos tres desafíos. Se oponía por una parte a la sociología —una disciplina con tanta mala prensa en Trías como en Savater<sup>82</sup>— tanto en las versiones del “marxismo tradicional” (especialmente en las versiones derivadas de Lukacs<sup>83</sup> o en la mezcla de marxismo y ne-

<sup>76</sup> Trías, E.: *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1969 y Trías, E.: *Metodología del pensamiento mágico*, Barcelona, Edhasa, 1970.

<sup>77</sup> Trías, Cargenio: *Santa Ava de Adis Abeba*, Barcelona, Tusquets, 1970. Los autores, Eugenio Trías y su hermano Carlos, describieron esta novela como “producto y efecto de una investigación estructural” (Campbell, F.: “Cargenio Trías o la despersonalización del autor” en *In-fame turba*, Barcelona, Lumen, 1971, p. 128).

<sup>78</sup> Trías, E.: “En torno al arte implicado”, art. cit., p. 53; Trías, E.: “Presentación. Luz roja al humanismo”, op. cit., pp. 18-19 y Trías, E.: *Teoría de las ideologías*, Barcelona, Edicions 62, 1970, p. 148.

<sup>79</sup> Trías, E.: “Presentación. Luz roja al humanismo”, pp. 20-21.

<sup>80</sup> A los prejuicios “antifranceses” de Sacristán se refiere Trías, E.: *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 46; la condición antisacristaniana del primer libro de Trías se comenta en Trías, E.: *El árbol de la vida*, op. cit., p. 335; ver idem, pp. 198-199. La contraposición entre la propia lectura immanente de los textos filosóficos y la lectura externa o “cosmovisional” de Sacristán aparece en Trías, E.: “El discurso sobre la filosofía”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 141 (enero 1970), pp. 183-187, p. 186.

<sup>81</sup> En Trías, E.: *La filosofía y su sombra*, p. 18, se habla de sacar a la Historia de la Filosofía de su “subdesarrollo científico”.

<sup>82</sup> En estos textos, la hibridación con la etnología estructural (de la propia cultura occidental) funciona todo el tiempo contraponiéndose al análisis sociológico de los discursos. Por ejemplo en Trías, E.: *La filosofía y su sombra*, pp. 49-50, 62, 82; Trías, E.: “El discurso sobre la filosofía”, art. cit., p. 186. Llega incluso a señalar que los sociólogos, aludiendo al modelo de la acción social como interpretación de un papel, aciertan “con lucidez imprevista” (Trías, E.: “El mito del humanismo: la prueba de la peste”, *Triunfo*, 27-3-1971, p. 55). En Trías, E.: *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 45, sostiene que nuestra generación está “empachada” de “sociología de la filosofía”.

<sup>83</sup> Trías, E.: *La filosofía y su sombra*, p. 11; Trías, E.: *Teoría de las ideologías*, op. cit., pp. 62-63 y 148-49 y Trías, E.: *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 64-65 y 72 (“esulticia lukacsiana”).

opositivismo que Trías advertía en Sacristán o en el grupo de Ciencia Nueva<sup>84</sup>) como en la sociología del conocimiento (Mannheim, Merton, Bottomore, Gurvitch).<sup>85</sup> El error de estas aproximaciones consistía en obviar el análisis inmanente de los discursos y de las obras (ideología), sustituyéndolo por el estudio puramente externo de correlaciones funcionales entre esos productos culturales y los distintos estratos sociales.

El ejemplo de los trabajos de Lévi-Strauss, Saussure, Dumèzil o Foucault,<sup>86</sup> cuya dinastía se remontaba a las exégesis de la sospecha abiertas por Marx, Nietzsche y Freud,<sup>87</sup> servía para impugnar la apelación del “marxismo tradicional” a una “última instancia” o “base” socioeconómica como elemento explicativo de la superestructura ideológica. Trías, en cambio, aducía la existencia de una pluralidad de instancias inconscientes y estructurales (los sistemas fonológicos, de parentesco, mitológicos), además de las relaciones de producción, cuya construcción teórica permitía explicar las formas de conciencia correspondientes.

Junto a la sociología marxista, el otro método impugnado estaba constituido por el enfoque lógico-semántico propio de la filosofía analítica. Esta —identificada modélicamente con la obra de Carnap— se atenía a una estrecha visión de la racionalidad, empeñada en distinguir entre los discursos con sentido y los carentes de él. Amplias regiones de la cultura, como la metafísica o la magia, quedaban así descalificadas y encerradas en el campo de la irracionalidad.<sup>88</sup> Frente a este racionalismo de cortas miras, el análisis estructural se postulaba como una suerte de “superracionalismo”,<sup>89</sup> descubriendo el sistema inconsciente —en la forma, por ejemplo de la lógica de lo “concreto” descrita por Lévi-Strauss— que subyacía al pensamiento mágico o a los discursos mitológicos.

<sup>84</sup> Trías, E.: “El discurso sobre la filosofía”, pp. 186-187 y Trías, E.: “Comunicación y su sombra”, *Triunfo*, 10-10-1970, p. 34. La relación con las aportaciones althusserianas son más ambivalentes; la inicial recepción muy favorable se empieza a teñir de críticas muy pronto, a la altura de junio-noviembre de 1969. Véase el contraste entre la favorable acogida en Trías, E.: “Ciencias sociales. Sartre y Althusser”, *Destino*, 13-3-1969, p. 42 y las acusaciones de “verbalismo”, ya presentes en Trías, E.: “Sobre la nueva generación”, art. cit.; Trías, E.: “Presentación. Luz roja al humanismo”, op. cit. pp. 17-18 y Trías, E.: *Teoría de las ideologías*, op. cit., pp. 53 y 149.

<sup>85</sup> Trías, E.: *Teoría de las ideologías*, op. cit., pp. 6-12 y 62-66. La tentativa mediadora de Lucien Goldman es rechazada aún con más contundencia, idem, pp. 12 y 144.

<sup>86</sup> Trías, E.: *Teoría de las ideologías*, op. cit., pp. 58 y 83-91.

<sup>87</sup> Trías, E.: “Nietzsche, Freud y Marx: ¿revolución o reforma?” en Foucault, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 10-11.

<sup>88</sup> Trías, E.: *La filosofía y su sombra*, pp. 10-13 y Trías, E.: *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 65.

<sup>89</sup> Trías, E.: *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 65.

Trías se propuso aplicar este método para descubrir la estructura universal constituyente del discurso filosófico, de modo que los distintos sistemas filosóficos habidos en la historia podían entenderse como transformaciones de ese modelo. La filosofía quedaba así nivelada en el mismo plano de consideración que otros productos culturales, como los mitos o la magia, y el historiador de la filosofía se convertía en una suerte de etnólogo.<sup>90</sup> Trías, sin embargo, no llevaba esta reconversión hasta el final. Su apelación al análisis estructural le permitía criticar el papel de la filosofía en el conjunto de la cultura, como semáforo o “perro cancerbero”<sup>91</sup> —una metáfora ya entrevista en Savater— empeñada en marcar los discursos existentes mediante un juego de inclusión (los discursos reconocidos con la marca del “saber”) y exclusión (los discursos descalificados con la marca del no saber). Al mismo tiempo este recurso al estructuralismo le permitía salvar un tipo de análisis puramente inmanente o interno de los discursos filosóficos, ofreciendo una versión vanguardista del tradicional comentario de textos, concentrando a la vez la autoridad de la ciencia y los prestigios de la heterodoxia artística —el culto de la forma y del juego formal como finalidad sin fin. Al restringir el análisis estructural al ámbito de los productos (los textos filosóficos) excluyendo de su alcance la esfera de los productores (el estudio de los filósofos, descalificado como mera “sociología”), Trías volvía a restaurar en sus derechos y en su sacralidad a los discursos filosóficos, sólo susceptibles de una lectura puramente filosófica. En el fondo, el rastreo de una estructura profunda y universal era un modo de retomar, bajo los auspicios de la moderna etnología, el viejo cometido de la filosofía como búsqueda del fundamento, demarcando así sus fronteras respecto a la grosera y reductora mirada del sociólogo.

Pero se trataba de un fundamento infundado y disociado. En efecto, la estructura de inclusión/ exclusión, descubierta por Foucault en la *Historia de la Locura* era el rasgo definitorio de la cultura occidental. Consistía en marcar con los signos positivo y negativo unas experiencias previas en las que los términos opuestos (razón/sinrazón, vigilia/sueño, barbarie/razón, occidente/oriente, etc..) aún se comunicaban recíprocamente. La filosofía representaba ese trabajo de demarcación en relación con el saber; la teología hacía lo propio en relación con la expe-

---

<sup>90</sup> La importación de conceptos etnológicos a partir de Mauss y Lévy-Strauss le permite aproximar las demarcaciones practicadas por los filósofos a los rituales de prohibición del incesto o calificar la metafísica como una mezcla de discurso científico y de discurso poblado de “significantes flotantes”. En Trías, E.: “Etnología y utopía”, *Triunfo*, 22-5-1971, p. 72, elogia la tentativa de fundamentación epistemológica emprendida por Gustavo Bueno en relación con esta disciplina, que estaría muy necesitada de ella.

<sup>91</sup> Trías, E.: *La filosofía y su sombra*, p. 69; sobre la “función policíaca” de la filosofía, idem, pp. 61 y 63. Sobre el “gesto policíaco” positivista, separando la ciencia de la magia, Trías, E.: *Metodología del pensamiento mágico*, op. cit., p. 155.

riencia mágica, separando la ortodoxia de la herejía. ¿Cómo rebasar esa cultura sobrecodificada<sup>92</sup> que caracterizaba al hombre occidental?; ¿cómo recuperar la situación previa al movimiento de separación y exclusión de las sombras por la luz?

Esta era según Trías la tarea de un pensamiento más fundamental que la propia filosofía. Aquí se manifiesta esa atracción por el abismo que constituye uno de los componentes del *ethos* triasiano. No se trataría en ningún caso de invertir la estructura convirtiendo lo negativo en positivo y viceversa, pues semejante movimiento no haría sino seguir confirmando la estructura en cuestión.<sup>93</sup> Sin embargo la atención a las “sombras”, su recuperación —realizada siempre desde el “intersticio”,<sup>94</sup> desde el borde separador o límite (/)— constituía un trabajo preparatorio y necesario para subvertir esa estructura excluyente. Esta suerte de “meditación anticartesiana”,<sup>95</sup> empeñada en hacer oír la voz de lo censurado podía ser afrontada, en el caso de los discursos filosóficos, como una propuesta inédita para reconstruir la historia de las sombras de la filosofía, de aquellos “huéspedes ominosos”<sup>96</sup> que, excluidos por los sistemas, constituían su propia condición de posibilidad. Se ensayaba así una renovación de la lectura erudita del canon filosófico, aproximándose a los textos clásicos —de Platón, Aristóteles o Kant— por sus márgenes.<sup>97</sup> Se recuperaba así un pensamiento previo a la interrogación filosófica, una experiencia que el Trías de finales de los 60 relacionaba con el “pensamiento salvaje” tematizado por Lévi-Strauss;<sup>98</sup> que poco después se vincularía con una “experiencia imaginativa”<sup>99</sup> afín a la magia y que terminaría identificándose con la actitud exclamativa y maravillada propia de la *deixis* poética.<sup>100</sup> Pero este esfuerzo filosófico para ir más allá de la propia filosofía, esto es, del ámbito del concepto y de la cultura sobrecodificada, era de condición estrábica;<sup>101</sup> admitía al mismo tiempo una lectura política; la invocación de las potencias del onirismo, la demencia y la imaginación conec-

<sup>92</sup> Trías, E.: *La filosofía y su sombra*, p. 61.

<sup>93</sup> Trías, E.: “Primera meditación”, *Tele-Exprés*, 17-12-1969, p. 5.

<sup>94</sup> Trías, E.: *Filosofía y carnaval*, p. 71.

<sup>95</sup> Trías, E.: “Primera meditación”, art. cit., p. 5.

<sup>96</sup> Trías, E.: “De nobis ipsis silemus” en Trías, E., Savater, F. et al.: *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, p. 29.

<sup>97</sup> Los dos mejores ejemplos de esta lectura con “suspense” de los clásicos a partir de lo subrepticamente excluido en ellos (al modo de la “carta robada” de Poe) se encuentran en Trías, E.: “Bajo el signo de la interrogación”, *Teorema*, 1 (junio 1971), pp. 83-102 y Trías, E.: “De nobis ipsis silemus”, op. cit., pp. 9-34.

<sup>98</sup> Trías, E.: “Fuga de los cinco sentidos”, art. cit., p. 5.

<sup>99</sup> Trías, E.: *Filosofía y carnaval*, p. 60.

<sup>100</sup> Trías, E.: “Bajo el signo de la interrogación”, art. cit., p. 102.

<sup>101</sup> Sobre este punto, véase Bourdieu, P.: *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 80-89.

taban con las formas de una cultura alucinógena y psicodélica<sup>102</sup> que hacía furor a finales de los sesenta, entre las élites intelectuales de la *gauche divine* barcelonesa. Remitía a la fuerza alternativa de los “grupos marginados”<sup>103</sup> y de una revolución de la vida cotidiana que iba más allá de la mera revolución de las estructuras políticas y económicas defendida por la tradición comunista.

Esta vía que convertía al antihumanismo estructural en una propuesta ética e incluso política, asociada a la disolución del sujeto –con la quiebra correspondiente de la jerga existencialista de la “autenticidad” y la “mala fe”<sup>104</sup>- y a la profusión de las “máscaras”, trascendía las meras expectativas epistémicas asociadas al estructuralismo y acababa volviéndose contra éste.<sup>105</sup> Este paso queda franqueado en *Filosofía y Carnaval* (1970). La fuerza de las sombras conjuradas por Trías se identificaba entonces con la dispersión de los acontecimientos-singularidades, que rompían tanto la unidad del sujeto como el determinismo de los sistemas anónimos descubiertos por el análisis estructural.<sup>106</sup> El acontecimiento, cuyo correlato pensante era la “ocurrencia”,<sup>107</sup> constituía precisamente la sombra excluida por el estructuralismo. Aquí se situaban los nuevos valores filosóficos recogidos por Trías y que pasaban, no tanto por Foucault y Lévi-Strauss, cuestionados abiertamente a partir de 1970-71,<sup>108</sup> como por el Deleuze de la *Lógica del sentido*, el Klossowski de *Nietzsche y el círculo vicioso* y,<sup>109</sup> en menor medida, el Derrida crítico del estructuralismo.<sup>110</sup> Aquí se emplazaba también la vindicación del lacanismo<sup>111</sup> y el contraste entre sus su-

<sup>102</sup> Trías, E.: *Filosofía y carnaval*, p. 60. Sobre estas experiencias, Trías, E.: *El árbol de la vida*, op. cit., p. 351

<sup>103</sup> Trías, E.: *Filosofía y carnaval*, pp. 67 y 81

<sup>104</sup> Trías, E.: “Lavarse las manos”, *Tele-Exprés*, 28-1-1970, p. 5; Trías, E.: “El mito del humanismo: la prueba de la peste”, art. cit., pp. 54-55

<sup>105</sup> Trías, E.: *Filosofía y carnaval*, p. 77

<sup>106</sup> Trías, E.: “El mito del humanismo: la prueba de la peste”, art. cit., pp. 54-55

<sup>107</sup> El tema de la “ocurrencia” aparece en Trías, E.: “Una oscura intuición”, *Madrid*, 28-7-1971, p. 16 y Trías, E.: “De nobis ipsis silemus”, op. cit., pp. 25-26, recogiendo finalmente en Trías, E.: *La dispersión*, Madrid, Taurus, 1971, p. 23

<sup>108</sup> Especialmente Foucault, véase la crítica a su “hegelianismo” residual en Trías, E.: “Nietzsche, Freud y Marx: ¿revolución o reforma?”, op. cit., p. 16, pero también a Lévi-Strauss por marginar el “acontecimiento”, Trías, E.: “El mito del humanismo: la prueba de la peste”, art. cit., p. 55

<sup>109</sup> Sobre el papel de Trías aconsejando a Seix Barral (y luego Barral Editores), la traducción de estos textos, Trías, E.: *El árbol de la vida*, op. cit., p. 351

<sup>110</sup> En la colección de Filosofía, de Cuadernos Anagrama, dirigida por Trías, se tradujo en 19712 (Alberto González Troyano y el propio Trías) a Derrida, J.: *Dos ensayos*, que incluía “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, donde el estructuralismo levi-straussiano era encuadrado en la tradición de la metafísica de la presencia.

<sup>111</sup> Trías, E.: “Lacan y el lacanismo”, *Madrid*, 25-8-1971, p. 15

gerencias descentradoras y la languidez moralizante de variantes psicoanalíticas como la encarnada por Eric Fromm,<sup>112</sup> orientada a la solidificación del sujeto y a la institucionalización de su represión. Este es también el momento de mayor proximidad teórica entre Eugenio Triás y Fernando Savater.<sup>113</sup>

La temática de la disolución del yo, de las series de singularidades-acontecimientos, y de la diferencia libre y nómada, irreductible a identidad, es la que subtiende el experimento aforístico emprendido por Triás en *La dispersión* (1971). Su ensayo posterior, *Drama e Identidad*, finalizado en 1973, es en cierto modo un arreglo de cuentas con ese ciclo inicial cerrado por *La dispersión*. La oposición entre drama y tragedia inherente a la tradición del pensamiento occidental revelaba la incompatibilidad constitutiva entre crítica y ontología, entre exégesis de la sospecha y empresa de fundación; la ontología trágica esbozada en *La dispersión* aparecía como inviable.<sup>114</sup> Se abría entonces un periodo de espera colmado, a partir de *Drama e Identidad*, por un nuevo ciclo de tanteos –plasmado en diversos ensayos de temática estética– con vistas a redefinir el proyecto ontológico triasiano. A la altura de 1973 el análisis estructural ya no era –como había sucedido en 1968-69– la herramienta para introducir un perfil riguroso y científico en el género histórico-filosófico, sino un modo de revelación estética que mostraba a la cultura y al sentido como efectos de un juego combinatorio, una bella apariencia, resultado de una finalidad sin fin.<sup>115</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

AAVV: Eugenio Triás. *Una experiencia indagadora y metódica del ser como límite*, monográfico en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, 4 (nueva ed.) (1993), 95 pp.

A.A.V.V.: “La aventura filosófica de Eugenio Triás”, monográfico de *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 24 (1996), pp. 87-115

Bourdieu, P.: *Homo Academicus*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984

<sup>112</sup> Triás, E.: “Retorno a la madriguera”, art. cit., p. 5.

<sup>113</sup> En el verano de 1971, Savater publicó una reseña extremadamente elogiosa de *La dispersión*; unos meses antes, Triás había redactado el texto “De nobis ipsis silemus” incluido en el significativo volumen colectivo que recogía el seminario organizado por Savater y sus amigos, con el título *En favor de Nietzsche*, editado en 1972. En junio de 1972, finalmente, Triás publicaba en *Triunfo* una muy favorable reseña de *La filosofía tachada*.

<sup>114</sup> Sobre las filosofías del caos, la diferencia y la dispersión como “domesticación de la tragedia”, véase Triás, E.: *Drama e identidad*, Barcelona, Barral Editores, 1974, p. 192.

<sup>115</sup> Triás, E.: *Drama e identidad*, op. cit., pp. 102-103 y 193.



- Bourdieu, P.: *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991
- Campillo, A.: “La ley de la ciudad. Filosofía y política en Eugenio Triás” en *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Triás*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 155-172
- Díez del Corral, J.: “La filosofía y lo próximo”. Entrevista con Eugenio Triás, en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 24 (1996), pp. 87-98
- 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/Alianza, 2002
- Campbell, F.: “Cargenio Triás o la despersonalización del autor” en *Infame turba*, Barcelona, Lumen, 1971
- Carrillo Linares, A.: “Movimiento estudiantil antifranquista, cultura política y transición política a la democracia”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 5 (2006), pp. 149-170
- Giobellina Brumana, F.: *El lado oscuro. La polaridad “sagrado/profano” y sus avatares*, Buenos Aires, Katz Editores, 2014
- 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, 2007
- Hollier, D. (ed.): *El Colegio de Sociología*, Madrid, Taurus, 1982
- Le Rider, J.: *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999
- Manzano Arjona, J.: *Metafísica Perennis. Eugenio Triás: nuevos escenarios para la metafísica*, Barcelona, tesis doctoral, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y letras de la UAB, 1992
- Martínez Pulet, J.M.: *Variaciones del límite. La filosofía de Eugenio Triás*, Madrid, Editorial Noesis, 2003
- 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
- Moreno Pestaña, J.L.: “Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía”, *Revista Española de Sociología*, 8 (2007), pp. 115-137
- Moret, X.: *Tiempo de editores. Historia de la edición en España, 1939-1975*, Barcelona, Destino, 2002
- Muñoz, J. y Martín, F.J. (eds.): *La filosofía del límite. Debate con Eugenio Triás*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005
- Nogueroles Jové, M.: *La trayectoria intelectual de Fernando Savater: el pensamiento crítico de un ‘joven filósofo’*, Tesis Doctoral leída en la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2010

- Pastor, J.: “El movimiento estudiantil bajo la dictadura franquista y el 68 español” en *1968. El mundo pudo cambiar de base*, Madrid, Los Libros de la Catarata, Viento Sur, 2008, pp. 283-298
- Pecourt, J.: *Los intelectuales y la transición política. Un estudio del campo de las revistas políticas en España*, Madrid, CIS, 2008
- Peñalver, P.: “Contextos y posibilidades de la filosofía española”, *Carthaginensa*, 15, pp. 347-368
- Pérez-Borbujo, F.: *La otra orilla de la belleza. En torno al pensamiento de Eugenio Trías*, Barcelona, Herder, 2003
- Pinto, L.: *La théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au Xxe siècle*, Paris, Le Cerf, 2009
- Rojas Claros, F.: “Poder, disidencia editorial y cambio cultural en España durante los años 60”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 5 (2006), pp. 59-80
- Saladrigas, R.: “Monólogo con Eugenio Trías”, *Destino*, nº 1799, 25-3-1972, p. 37
- Savater, F.: *Nihilismo y acción* (1970) en *La filosofía tachada precedida de Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1978
- Savater, F.: “Para una metafísica del lenguaje”, *Revista de Occidente*, 84 (marzo 1970), pp. 376-377
- Savater, F.: “Economía y Lingüística”, *Revista de Occidente*, 85 (abril 1970), pp. 116-118
- Savater, F.: “Luis Cencillo: Mito, semántica y realidad”, *Revista de Occidente*, 89 (1970), p. 242
- Savater, F.: “El realismo científico de Bachelard”, *Revista de Occidente*, 95 (febrero 1971), pp. 240-243
- Savater, F.: “Religión y filosofía analítica”, *Revista de Occidente*, 97 (abril 1971), pp. 115-118
- Savater, F.: “Pensando desde el marxismo”, *Triunfo*, 29-5-1971, p. 73
- Savater, F.: “Jerga y filosofía”, *Triunfo*, 25-12-1971, p. 51
- Savater, F.: *La filosofía tachada* (1972) en *La filosofía tachada precedida de Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1978
- Savater, F.: “Fábula de la tortuga y el lógico”, *Triunfo*, 18-3-1972, p. 44
- Savater, F.: “Benjamin Walter: Iluminaciones /I”, *Revista de Occidente*, 109 (abril 1972), pp. 104-107
- Savater, F.: “La situación analítica”, *Revista de Occidente*, 110 (mayo 1972), pp. 249-251
- Savater, F.: “Klossowski traza un círculo”, *Triunfo*, 2-9-1972, p. 44
- Savater, F.: “Hegel. Filosofía y religión”, *Triunfo*, 18-11-1972, p. 64
- Savater, F.: “Actualidad de Saussure”, *Triunfo*, 25-11-1972, p. 56
- Savater, F.: *Apología del Sofista*, Madrid, Taurus, 1973
- Savater, F.: “Una disputa fundamental”, *Triunfo*, 6-1-1973, pp. 44-45
- Savater, F.: “La circe de los filósofos”, *Triunfo*, 11-1-1973, pp. 43-44

- Savater, F.: “Un zamorano contra el texto del mundo”, *Triunfo*, 5-5-1973, p. 62
- Savater, F.: “Filosofía”, *Cuadernos para el Diálogo*, 116 (mayo 1973), p. 10
- Savater, F.: “Sobre la historia de la filosofía”, *Triunfo*, 10-11-1973, p. 67
- Savater, F.: “La filosofía analítica en España”, *Triunfo*, 8-12-1973
- Savater, F.: “Por Francia, del vino a la filosofía”, *Triunfo*, 29-12-1973, p. 43
- Savater, F.: *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, 1974
- Savater, F.: “Estructuralismo y derecho”, *Triunfo*, 5-1-1974, p. 42
- Savater, F.: “Un nieto de Lewis Carroll”, *Triunfo*, 30-3-1974, pp. 50-51
- Savater, F.: “Para pensar el reto de la técnica”, *Triunfo*, 6-4-1974, p. 53
- Savater, F.: “Para una ciencia ácrata”, *Triunfo*, 11-5-1974, p. 78
- Savater, F.: “La filosofía del embrague”, *Triunfo*, 18-5-1974, pp. 71-72
- Savater, F.: “La voz de los mitos”, *Triunfo*, 19-10-1974, p. 61
- Savater, *Mira por dónde*, Taurus, Madrid, 2003
- Trías, Cargenio: *Santa Ava de Adis Abeba*, Barcelona, Tusquets, 1970
- Trías, E.: “El loco tiene la palabra”, *Destino*, dic. 1968, p. 66
- Trías, E.: “Presentación de la obra de Michel Foucault”, *Convivium*, 30 (1969) 2, pp. 55-68
- Trías, E.: “Presentación. Luz roja al humanismo” en AAVV.: *Estructuralismo y marxismo*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 9-21
- Trías, E.: “Ciencias sociales. Sartre y Althusser”, *Destino*, 13-3-1969, p. 42
- Trías, E.: “En torno al arte implicado”, *Destino*, 17-6-1969, p. 53
- Trías, E.: “¿Somos progresistas?”, *Tele-Exprés*, 30-7-1969, p. 7
- Trías, E.: “Más notas sobre el ‘camp’”, *Tele-Exprés*, 17-9-1969, p. 3
- Trías, E.: “Fuga de los cinco sentidos”, *Tele-Exprés*, 1-10-1969, p. 5
- Trías, E.: “Sobre la nueva generación”, *Tele-Exprés*, 26-11-1969, p. 5
- Trías, E.: “Síntomas de banalización”, *Destino*, 10-12-1969, pp. 69-70
- Trías, E.: “Primera meditación”, *Tele-Exprés*, 17-12-1969, p. 5
- Trías, E.: *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1969
- Trías, E.: *Metodología del pensamiento mágico*, Barcelona, Edhasa, 1970
- Trías, E.: *Teoría de las ideologías*, Barcelona, Edicions 62, 1970
- Trías, E.: *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970
- Trías, E.: “Nietzsche, Freud y Marx: ¿revolución o reforma?” en Foucault, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 10-11
- Trías, E.: “El discurso sobre la filosofía”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 141 (enero 1970), pp. 183-187

- Trías, E.: “Apología del snob”, *Tele-Exprés*, 7-1-1970
- Trías, E.: “Lavarse las manos”, *Tele-Exprés*, 28-1-1970
- Trías, E.: “Comunicación y su sombra”, *Triunfo*, 10-10-1970, p. 34
- Trías, E.: *La dispersión*, Madrid, Taurus, 1971
- Trías, E.: “El mito del humanismo: la prueba de la peste”, *Triunfo*, 27-3-1971, p. 55
- Trías, E.: “Etnología y utopía”, *Triunfo*, 22-5-1971, p. 72
- Trías, E.: “Bajo el signo de la interrogación”, *Teorema*, 1 (junio 1971), pp. 83-102
- Trías, E.: “Una oscura intuición”, *Madrid*, 28-7-1971, p. 16
- Trías, E.: “Lacan y el lacanismo”, *Madrid*, 25-8-1971, p. 15
- Trías, E., Savater, F. et al.: *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972
- Trías, E.: “Savater: la filosofía tachada”, *Triunfo*, 17-6-1972, p. 46
- Trías, E.: *Drama e identidad*, Barcelona, Barral Editores, 1974
- Trías, E.: *El árbol de la vida. Memorias*, Barcelona, Destino, 2003
- Vázquez García, F.: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009
- Vázquez García, F.: “Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 53 (2011), pp. 47-66
- Vázquez García, F.: “La recepción de Nietzsche en el campo filosófico del tardo franquismo: el caso de Fernando Savater (1970-1974)”, *Estudios Nietzsche*, 11 (2011), pp. 127-143
- Villegas, F.: *Los profetas y el Mesías. Lukacs y Ortega como precursores de Heidegger en el “Zeitgeist” de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE, 1996