

## **Neo-nietzscheanismo y carnaval: Friedrich Nietzsche como símbolo contracultural en el contexto español de los años setenta**

### **Neo-nietzscheanism and Carnival: Friedrich Nietzsche as a symbol for Counter-Culture in the Spanish Cultural Context of the 1970's**

*SANDRA SANTANA PÉREZ\**

**Resumen:** La recepción de Friedrich Nietzsche en el tardofranquismo español presenta algunas peculiaridades que permiten arrojar luz sobre los cambios sociales que se estaban produciendo en este periodo. A partir de la obra temprana de Eugenio Trías estudiada en su contexto, y de la polémica suscitada en torno a ella, el presente artículo pretende mostrar cómo las teorías de los filósofos por entonces calificados de «neo-nietzscheanos» contribuyeron a dar forma a una nueva cultura de izquierdas durante la transición democrática.

**Palabras clave:** Nietzsche, Neo-nietzscheanismo español, Eugenio Trías, Fernando Savater, contracultura, cultura popular, tardofranquismo.

**Abstract:** The influence of Friedrich Nietzsche in the Spanish culture during the final stages of General Franco's dictatorship presents some particular features in relation with the social changes that took place in this period. The aim of this paper is to analyze some of the early works of the Spanish philosopher Eugenio Trías, as well as their context and the controversy they raised. This will help us to reveal how the so called «neo-Nietzschean» philosophers contributed to a new left-wing culture during the Spanish transition to democracy.

**Key words:** Nietzsche, Spanish Neo-nietzscheanism, Eugenio Trías, Fernando Savater, Spanish culture during Franco's regime, Popular culture, Counterculture.

No cabe duda de que el nombre de Friedrich Nietzsche ha estado reiteradamente presente en la literatura y el pensamiento españoles desde época bien temprana. Así lo ponía de manifiesto el extenso volumen de casi setecientas páginas publicado en 1967 por el

---

Fecha de recepción: 18/12/2012. Fecha de aceptación final: 24/02/2013.

\* Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. E.mail: [ssantana@unizar.es](mailto:ssantana@unizar.es). Sus líneas de investigación son Filosofía Moderna y Contemporánea y Filosofía de la Imagen. Es autora de *El laberinto de la palabra*. Karl Kraus en la Viena de fin de Siglo, Madrid, Acantilado, 2011. El presente trabajo es una versión revisada, ampliada y adaptada al contexto español del artículo: «Die fröhliche Wissenschaft der Kulturindustrie. Zur Aufnahme Nietzsches im spanischen Kulturraum der siebziger Jahre», en: André Reichert, Jaime de Salas y Ulrich Johannes Schneider (eds.): *Nietzsche und die Postmoderne*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2012, pp. 9-24. Agradezco a Francisco Vázquez García el haberme proporcionado algunas importantes sugerencias para la elaboración de esta segunda versión del texto.

poeta y crítico Gonzalo Sobejano, a la sazón profesor de literatura en EEUU. En *Nietzsche en España (1890-1970)*<sup>1</sup>, Sobejano recordaba cómo en las últimas décadas del siglo XIX, cuando el pensamiento del filósofo alemán aún no era bien conocido en el resto de Europa, el poeta Joan Maragall había comenzado a difundir la obra de este autor en España. A partir de entonces, las señas de su pensamiento dejarían una impronta profunda en el espíritu aperturista y europeizante de los escritores modernistas y de la Generación del 98 (Miguel de Unamuno, Ramiro de Maeztu, Pío Baroja, Azorín, Ramón del Valle-Inclán...) que continuaría perpetuándose en las generaciones posteriores, previas a la Guerra Civil. A pesar, sin embargo, de la marcada importancia de esta influencia, Sobejano cierra el relato de este devenir de la recepción de Nietzsche en España durante el pasado siglo con un diagnóstico perceptiblemente desencantado con el presente: más interesados en el estudio de la obra de Marx, dice Sobejano en su libro, los jóvenes intelectuales españoles estaban entonces, a finales de la década de los 60, «muy lejos de Nietzsche»<sup>2</sup>.

Para comprender algunas de las razones de este abrupto alejamiento respecto al pensamiento nietzscheano en las décadas de los años cuarenta y cincuenta en España, es sin duda necesario recordar que en los inicios del régimen dictatorial franquista muchos de los filósofos que iniciaron su devenir filosófico en los años previos a la Guerra Civil se habían visto obligados a exiliarse fuera de España. Por otra parte, los que, como José Ortega y Gasset o Xavier Zubiri, permanecieron en el país, o regresaron a él durante la dictadura, se encontraron discretamente desplazados a un lugar filosófico marginal fuera de las cátedras universitarias. Una marginalización que permitía al régimen dotar al ámbito cultural de una cierta apariencia de tolerancia y normalidad<sup>3</sup>. Así, mientras Ortega y Zubiri ejercían discretamente su magisterio mediante escritos, cursos y seminarios privados, en las aulas universitarias se instauraba una filosofía oficial de corte escolástico que se mantenía alejada de cualquier reflexión acerca del presente social o político del país.

Sin embargo, cuando el libro de Sobejano hace su aparición, en la segunda mitad de la década de los sesenta, algo había cambiado ya en el panorama filosófico español. A pesar de la censura y de la represión impuesta por el régimen, se había ido gestando en la filosofía académica una cierta actitud renovadora, perceptible en la irrupción en las aulas de disciplinas como la filosofía analítica y la filosofía de la ciencia<sup>4</sup>. Simultáneamente, se consolidaban los movimientos estudiantiles, así como una vertiente de reflexión de corte marxista entre muchos de los intelectuales del momento. En el marco de este panorama es comprensible el escaso interés que, según apunta el propio Sobejano, pudiera despertar un autor como Nietzsche: su pensamiento, demasiado irracionalista para los analíticos y evidentemente incómodo para los marxistas (que veían todavía en Nietzsche a un icono del fascismo<sup>5</sup>), estaba fuera del ámbito de intereses de los jóvenes que se iniciaban en los ambientes intelectuales. Tan

1 G. Sobejano: *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.

2 *Ibidem*, p. 664.

3 G. Morán: *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998.

4 Para una consideración detallada del panorama filosófico en la cultura de la transición, cf.: F. Vázquez García: *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009.

5 Además de la asociación del nombre de Nietzsche con el nacionalsocialismo alemán, no carece de importancia el que uno de los últimos autores mencionados por Sobejano al referirse a los continuadores de la herencia nietzscheana en España fuera José Antonio Primo de Rivera, fundador de la Falange española y figura emblemática del régimen franquista.

sólo un grupo muy minoritario de autores había comenzado, a mediados de los sesenta, a interpretar la obra del autor alemán dentro de los círculos académicos defendiendo su valor en los ámbitos restringidos de disciplinas como la antropología o la metafísica<sup>6</sup>. De modo sorprendente, sin embargo, como el propio Sobejano reconocería en un artículo posterior<sup>7</sup>, apenas tendrían que pasar tres años para que esta situación de relativo «olvido de Nietzsche» experimentara un vuelco radical.

Así, en torno al año 70, el pensamiento de Nietzsche recuperaría nueva fuerza y vigor entre algunos jóvenes intelectuales hasta llegar a convertirse en una suerte de contraseña para los iniciados del movimiento de renovación de la filosofía española durante la última década del régimen franquista. Alejados tanto del marxismo ortodoxo, como de la nueva filosofía analítica que hacía su aparición en las universidades, influenciados por la reinterpretación del pensamiento nietzscheano llevada a cabo por autores franceses como Bataille, Deleuze o Foucault (que habían recuperado a Nietzsche para la izquierda heterodoxa), y abanderados por unos medios de comunicación discretamente liberalizados por la ley de Prensa de 1966 y una industria del libro en expansión, los «neo-nietzscheanos» representan el rumbo por el que habría de transcurrir una parte importante del pensamiento progresista español durante la transición.

Dos son principalmente los autores elegidos por los medios de comunicación como los adalides del movimiento filosófico denominado como «neo-nietzscheano»: Eugenio Trías y Fernando Savater<sup>8</sup>. Los libros de estos dos filósofos (ambos por aquel entonces menores de treinta años) parecían encontrar una cálida acogida entre jóvenes estudiantes, ávidos por vislumbrar una alternativa a la vieja izquierda que, más allá de poner de manifiesto la explotación económica de los trabajadores, ofreciera a las clases medias una crítica de las formas culturales dirigida a asuntos como «la vida cotidiana, el cuerpo, la sexualidad o las relaciones familiares»<sup>9</sup>. Los textos primeros de Trías y Savater, breves e intensos ensayos muy impregnados de los recientes acontecimientos de Mayo del 68, echaron hondas raíces en un movimiento cultural más amplio caracterizado por un malestar individualista y romántico que encontraba su fuente de inspiración en el teatro de Antonin Artaud, la contracultura norteamericana y, por supuesto, la figura de Friedrich Nietzsche<sup>10</sup>.

6 Nos referimos a la recepción de este autor por Luis Jiménez Moreno y Alfonso Álvarez Bolado. Junto a ellos es necesario mencionar la labor de traducción emprendida por Andrés Sánchez Pascual y que cristalizará en la publicación de cuatro volúmenes de la obra del autor alemán en Alianza Editorial entre 1971 y 1972. Para un examen más detenido de estas propuestas y su relación con el posterior movimiento neo-nietzscheano desde un punto de vista sociológico, cf.: F. Vázquez García: «Rituales de interacción y especies de capital en el neoneietzscheanismo español (1968-1976)», *Daimon. Revista internacional de filosofía*, nº 53, 2011, p. 48.

7 G. Sobejano: «Sobre la recuperación de Nietzsche», *Revista de Occidente* (Madrid), nº 125 y 126, 1973, pp. 241-255.

8 Siguiendo la clasificación llevada a cabo por Francisco Vázquez, en este movimiento podríamos integrar los textos primeros de Eugenio Trías (*La filosofía y su sombra* 1969; *Filosofía y Carnaval*, 1979; *Teoría de las ideologías*, 1970; *Metodología del pensamiento mágico*, 1970 y *La dispersión*, 1971) y de Fernando Savater (*Nihilismo y acción*, 1970; *La filosofía tachada*, 1972 y *Apología del sofista*, 1973). F. Vázquez García: *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, op. cit., p. 263.

9 F. Vázquez García: *Ibidem*, p. 327.

10 G. Plata: *La razón romántica: la cultura del progresismo español a través de Triunfo (1962-1975)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 87 y sig.

Es necesario señalar hasta que punto en este momento Nietzsche, sin embargo, representa más un símbolo del cambio político y social, que un objeto de estudio en aras de una nueva interpretación de su pensamiento. Esto se evidencia en el hecho de que las alusiones al autor alemán entre los filósofos incluidos bajo este título no son tan numerosas como debería suponerse por la rotundidad de la acuñación de «neo-nietzscheanos» que se les aplica. Basta con revisar las primeras obras de Fernando Savater para concluir que las referencias al filósofo alemán son más bien escasas y de poco calado interpretativo. Muestra de ello es que el propio Savater confiesa pronto no sentirse cómodo con el título de «neo-nietzscheano»<sup>11</sup>, e incluso llega a afirmar su inicial desconocimiento de la obra del autor alemán en el prólogo de sus dos primeras obras (*Nihilismo y acción* y *La filosofía tachada*), al ser publicadas conjuntamente en 1978:

Los dos libros aquí reeditados formaron parte de lo que se llamó en España, allá por los primeros setenta, «la moda neo-nietzscheana». Quizá divierta al lector saber que cuando escribí *Nihilismo y acción* no había leído prácticamente nada de Nietzsche y muy poco al pergeñar *La filosofía tachada*. ¡Lo que me hizo interesarme por Nietzsche fue que se me calificara de neo-nietzscheano!<sup>12</sup>.

Algo había, no obstante, en el nombre de Nietzsche que casaba bien con el momento histórico y con las expectativas de la juventud de la época. Esto explicaría por qué la repercusión mediática del término se impone sobre los verdaderos intereses del joven filósofo donostiarra. Lector de Ciorán y de los autores de la Escuela de Frankfurt, la propuesta filosófica de Savater en ambas obras primerizas es la de un nihilismo que sirva como revulsivo para la acción tras la destrucción de los valores heredados. Sus escritos quieren trazar una vía alternativa al discurso filosófico tradicional más abierta a las influencias extranjeras, reivindicativa, y con un lenguaje accesible al público no especializado, compatible con el sentido del humor y con alusiones a elementos de la cultura popular. Savater quiere avivar una actitud inconformista que encuentra latente en su época, una actitud que niega el estado de cosas impuesto y que «no se agota en las palabreras polémicas entre capitalistas» sino que «salta a la calle, se abalanza sobre la vida cotidiana»<sup>13</sup>. La voz de Savater quiere ser, en definitiva, expresión filosófica de las protestas de los jóvenes que ocupaban las calles durante el mayo del 68 en París, la voz de los grupos de *hippies* que «vagabundean por América y Europa» oponiendo resistencia pacífica ante el proyecto de vida y el sistema de valores de sus mayores.

Si bien Savater reconoce que aceptar seriamente la propuesta política contenida en la idea de superhombre puede conducir a un desastre semejante a la barbarie nazi<sup>14</sup>, Nietzsche encarna para este autor la ruptura con los valores establecidos, una crítica radical de la cultura y el ejercicio de una «lúcida libertad» que salda «la vieja cuenta con el origen de la razón»<sup>15</sup>. El filósofo alemán se convierte así en símbolo de una revolución que, heredera del

---

11 F. Savater: *La filosofía tachada seguida de Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1978, p. 87.

12 *Ibíd.*, p. 8.

13 F. Savater: *La filosofía tachada seguida de Nihilismo y acción*, op. cit., p. 21.

14 *Ibíd.*, pp. 63-64.

15 *Ibíd.*, p. 64.

postmayo francés, más que cuestionar las estructuras socioeconómicas del presente, denuncia la homogeneización de la vida bajo en el capitalismo y ofrece, aunando vanguardismo estético y político, una actitud «sobrehumana» fundadora de una nueva comunidad. El sujeto revolucionario pensado por Savater no es ya la comunidad única de individuos oprimidos de la izquierda tradicional, sino una subjetividad fragmentada en multitudes diversas (ecologistas, pacifistas, presos, mujeres, enfermos mentales, minorías étnicas, homosexuales, etc.) cuya liberación pasa por la disolución de las diferencias individuales y por una actitud de rechazo frente a toda autoridad transcendente<sup>16</sup>.

Sin embargo, para que Nietzsche se convirtiera en el filósofo de la nueva izquierda cultural, hasta el punto de proporcionar una denominación común a lo que se pretendía una nueva corriente de pensamiento, era necesario realizar (o importar) una relectura de su obra en el marco del pensamiento español. Será Eugenio Trías, con la publicación en 1970 de su segundo libro, *Filosofía y Carnaval*, quien se haga cargo de esta tarea. Este pequeño volumen se anuncia en el prólogo como un análisis del proyecto filosófico de Foucault (se trata, por lo demás, de la primera monografía dedicada al pensador francés en España) pero, sobre todo, como una continuación personal y heterodoxa de sus ideas. Partiendo de la obra de Foucault, pero encaminándose por «direcciones inexploradas», Trías se propone la ambiciosa tarea de inventar una «nueva filosofía» que únicamente quedará esbozada en *Filosofía y carnaval*, pero que tiene intención de seguir desarrollando durante «mucho tiempo todavía». La obra de Foucault *Historia de la locura en la época clásica* es el núcleo fundamental del que parte la propuesta filosófica de Trías. La voz de la locura, de la sinrazón, expulsada del ágora de la civilización occidental durante siglos, debe volver a ser escuchada. Es necesario «salir a las afueras del saber», en otras palabras, «enloquecer»<sup>17</sup>. Autores como el Marqués de Sade, como Antonin Artaud, como Goya en su últimas pinturas, o como el propio Nietzsche pueden ayudarnos a comprender y a recuperar esta dimensión humana trágica en la que no hay una escisión clara entre la razón y la sinrazón.

Mediante esta defensa del irracionalismo, Trías se distancia explícitamente de la tradición marxista y, concretamente, de las objeciones y críticas contra el pensamiento de Nietzsche de aquellos autores que, en la estela de lo expuesto por Georg Lukács en su obra *La destrucción de la razón*, lo consideraban como el fundador de una corriente filosófica que habría sentado las bases ideológicas del fascismo y del nacionalsocialismo en Alemania<sup>18</sup>. Trías rechaza la interpretación de Nietzsche tanto de Lukács, como de Jasper o de Heidegger y recupera el más reciente punto de vista desarrollado en el ámbito francés por autores como Derrida, Foucault, Deleuze o Klossowski:

Disiento completamente de las interpretaciones de las que se han dado de Nietzsche y pienso que toda la manipulación nazi o neonazi es absolutamente ajena a su obra. Discrepo de la interpretación de Lukács, de Jasper o Heidegger, y considero que sólo los actuales exegetas de Nietzsche, como Deleuze o Klossowski han sabido ver las cosas.

16 Para un estudio más detallado acerca de la recepción de Nietzsche en la obra temprana de Fernando Savater, cf.: F. Vázquez García: «La recepción de Nietzsche en el campo filosófico del tardofranquismo: el caso de Fernando Savater (1970-1974)», *Estudios Nietzsche* (Málaga), nº 11, 2011, pp. 127-143.

17 E. Trías: *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970, p. 42.

18 *Ibidem*, p. 64 y sig.

¿Que si la disolución del yo es el paso de la unidad a la pluralidad? Es esto y mucho más que esto por cuanto marca unas nuevas pautas de comportamiento. [...] Se trataría de la sustitución de una filosofía humanística por una filosofía carnavalesca<sup>19</sup>.

El programa filosófico propuesto por Trías es enunciado como la «liberación de todas las máscaras y disfraces que reprimimos, conversión de la vida común en una fabulosa mascarada, dramatización de nuestra vida cotidiana»<sup>20</sup>. Crítico con el modelo estructuralista del sujeto, en el que todavía se le supone como centro vertebrador de la experiencia, el joven filósofo encuentra en el postestructuralismo francés una vía antisubjetivista cuyas consecuencias no habrían sido aun convenientemente estudiadas. Para Trías, la tesis de la «muerte del hombre»<sup>21</sup> expuesta por Foucault en las últimas páginas de *Las palabras y las cosas*, no sólo puede interpretarse en modo epistemológico, como se había hecho hasta la fecha, sino que, en un sentido más radical, posee implicaciones vitales que afectan a la conducta humana de forma directa, y que determinan tanto la forma de comportarse de los individuos, como su actitud ante la vida. Lo que desde el humanismo y el existencialismo se había pretendido una identidad, un sí mismo fundador de la razón y de la ética, se descubre ahora como una máscara o un disfraz. Es necesario, por tanto, siguiendo a Trías, disolver la identidad y liberar la multiplicidad de individualidades que esconde cada sujeto particular.

En este proyecto, la filosofía nietzscheana cobra una renovada actualidad e importancia: cada aforismo de este autor es un nuevo disfraz, una nueva máscara. De ahí, la necesidad del filósofo alemán de «presentarse como Zarathustra, su ‘identificación’ con Napoleón o César Borgia, su ambigua identificación con Cristo, su decidida identificación con el dios de las máscaras, Dionisio (...)»<sup>22</sup>. El hecho de que en el presente la obra de Nietzsche haya sido redescubierta se debe, para Trías, a que «comenzamos a ser nietzscheanos». Ya no existe una unidad en el ser humano, la identidad ha desaparecido: el «yo» se ha convertido en una pluralidad de máscaras. El filósofo de hoy en día debe reconocer que su obra es tan sólo un carnaval, una progresión de rostros cambiantes. La filosofía de Trías se encamina, por ello, a promover «una explosión de lo inconsciente» que libere todas esas imágenes que nuestra conciencia y nuestro «yo» contienen. Sin embargo, este nuevo modo de entender el sujeto implica también, necesariamente, un nuevo modo de entender la política:

El modelo de vida en común que se propone no será ya la agregación de identidades atómicas o la «socialización» de esas identidades en un «sujeto colectivo». Será por el contrario, un carnaval: la producción acelerada de máscaras y caretas; en una palabra: la conversión de la vida cotidiana en un teatro. O como diría Artaud: la irrupción del teatro en nuestra vida<sup>23</sup>.

19 E. Trías, «Eugenio Trías: entre la filosofía y el carnaval», entrevista a Eugenio Trías realizada por Josep Ramoneda en: *Triunfo*, n° 425, Julio 1970, pp. 37-38.

20 E. Trías: *Filosofía y carnaval*, op. cit., p. 9.

21 Sobre el concepto de la «muerte del hombre» en la cultura española de la época y sobre la relación de Trías frente al estructuralismo, cf.: E. Afinoguénova: *El idiota superviviente*. Artes y letras españolas frente a la «muerte del hombre», 1969-1990, Madrid, Ediciones libertarias, 2003.

22 E. Trías: «De nobis ipsis silemus», en: AA.VV., *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, p. 33.

23 E. Trías: *Filosofía y carnaval*, op. cit., p. 81.

Disuelto el sujeto individual en una representación constante de sí mismo, no existe justificación alguna para pensar en la existencia de un «sujeto colectivo». Trías propone un cambio de las formas sociales vigentes, pero no fundamentalmente dirigido al cambio político, sino a una renovación de la cultura y de la vida cotidiana. Al igual que en la comunidad anunciada por Savater, la nueva sociedad augurada por Trías no consiste ya en un agregado de identidades en el marco de un «sujeto colectivo» (como proponía la izquierda marxista), sino en la destrucción de la propia identidad y en el surgimiento de un carnaval de individualidades en continua transformación. El individuo debe estar dispuesto a defender su carácter plural y cambiante («el yo esconde, bajo su aparente unidad, una multiplicidad»<sup>24</sup>) y a representar los posibles roles que la sociedad le adjudica («padre de familia, político de izquierdas, manager, futbolista o escritor»<sup>25</sup>) sin identificarse totalmente con ninguno de ellos.

El teatro de Artaud se convierte, por tanto, según Trías, en el modelo adecuado para la nueva vida que se anunciaba en los acontecimientos de la época. La referencia a Artaud no es, ni mucho menos, accidental. El dramaturgo francés representaba en España, al comenzar la década de los setenta, una alternativa tanto al teatro tradicional que apuntalaba las costumbres burguesas, como al teatro marxista-objetivo de Bertolt Brecht, defendido por los intelectuales de izquierdas. El «teatro de la crueldad», que buscaba liberar las necesidades del subconsciente por vía de la representación de la locura y la violencia física en el escenario, era visto como un instrumento adecuado para subvertir la realidad cultural del presente:

La palabra del loco o el discurso y la «obra» de la Sinrazón constituye quizás —y Nietzsche y Artaud pueden certificarlo— la preparación y hasta el supuesto de subversión de toda palabra y discurso, de toda «obra» y «cultura»<sup>26</sup>.

Al igual que en la propuesta nihilista de Savater, también en la de Trías la imaginación, la locura y lo irracional, en contraposición a la razón normativa impuesta en las sociedades occidentales, propician la posibilidad de una sociedad más colorida y carnavalesca, más abierta y liberal en sus costumbres<sup>27</sup>. Pero la subversión de la cultura por vía de la sinrazón tenía, junto a Nietzsche y Artaud, otro importante modelo en el que encontrar inspiración. La «cultura popular» con la que tan críticos se mostraron los autores de la Escuela de Frankfurt por descubrir en ella un instrumento de la dominación burguesa, se muestra ahora, para algunos de los intelectuales españoles, como el cauce más adecuado para la liberación de la imaginación y de las pulsiones humanas inconscientes.

Mientras se perpetuaba la creencia de que los medios de comunicación de masas, la literatura y los iconos de la música popular eran un modo encubierto de alienar y empobrecer

---

24 *Ibíd.*, p. 80.

25 *Ibíd.*, p. 79.

26 *Ibíd.*, p. 62.

27 Nótese cómo, provenientes del ámbito cultural francés, la antipsiquiatría y el estructuralismo se convierten en moda intelectual en la España de la primera mitad de los 70, y pasan a formar parte de la cultura progresista de la época. Cf.: G. Plata, *op. cit.*, pp. 282 y sig. Acerca de esta misma problemática, cf.: V. Galván: *De vagos y maleantes*. Michel Foucault en España, Bilbao, Virus, 2010, pp. 69-103.

la vida<sup>28</sup>, un corpus de obras provenientes en su mayoría de Estados Unidos, comenzaban a asentar la idea de que la llamada «subcultura» popular tenía unas características específicas, legítimas e, incluso, en ciertos casos, liberadoras<sup>29</sup>. Como un claro ejemplo de esta tendencia, puede citarse una entrevista a Eugenio Trías publicada en julio de 1970 en el semanario español *Triunfo* con motivo de la reciente aparición de *Filosofía y carnaval*. En ella el autor (que aparece fotografiado de perfil, con un largo y poblado bigote, emulando, sin duda, una conocida imagen del joven Nietzsche) se posiciona críticamente contra la estética y el pensamiento de la época, reivindicando el humor y la cultura popular como temas de fundamental importancia para la reflexión filosófica sobre el presente:

La generación que se ha dado en llamar social —tanto en las derechas como en las izquierdas— tiene una concepción excesivamente académica de las cosas. Olvidan con frecuencia que la dignidad no reside en los objetos, sino en el método o en la forma en que se tratan. La ciencia no es más verdadera si trata de objetos inmutables que si trata de la moda o de la canción (...) <sup>30</sup>.

En la entrevista, Trías habla de Artaud y de Nietzsche, pero también de fútbol, de la música de Antonio Machín y del «fenómeno *Beatles*». Todos estos asuntos aparentemente «poco serios», siguiendo a Trías, habían sido dejados de lado hasta la fecha por las generaciones anteriores, sin percibir que los productos culturales merecen ser también considerados y estudiados con tanta profundidad como los grandes temas de la filosofía. Según Trías, es el método científico el que otorga dignidad a los asuntos de los que se ocupa, y no viceversa. En el marco de un proyecto filosófico hedonista que reclama prestar atención a las sensaciones recibidas por los cinco sentidos (frente a la tradición filosófica occidental, que habría encumbrado la vista como órgano privilegiado para el descubrimiento de la verdad), Trías se enfrentaba a la «seriedad» de la cultura española de la posguerra y los años del franquismo. Como se deduce de la afirmación de Trías más arriba citada, la objeción principal a la cultura de las generaciones precedentes no es tanto política, como estética.

Necesariamente, con esta toma de posición en favor de las «modas» y de los productos culturales «poco serios», Trías no sólo se enfrenta a la filosofía académica, sino también a una corriente literaria que todavía ocupaba un lugar predominante en el espectro cultural español. Con el apodo de «generación de la berza» se conocía despectivamente en los años setenta a un importante y consolidado grupo de narradores (entre ellos, autores como Juan Goytisolo, Camilo José Cela o Miguel Delibes) representantes de un «realismo social» en literatura, crítico, en general, con la moral de la burguesía, y comprometido con la crudeza de la vida de las clases más desfavorecidas. La obra narrativa de estos autores que alcanza-

28 G. Plata, *ibídem*, p. 114.

29 Entre las obras aparecidas en España en la década de los 60 que favorecieron la consideración de la cultura popular como objeto digno de estudio, pueden incluirse: Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas de Umberto Eco, *Contra la interpretación* de Susan Sontag, *La comprensión de los medios como extensión del hombre* de Marshall McLuhan y *El nacimiento de una contracultura* de Theodore Roszak. Para una consideración sociológica de la influencia de estas obras en el campo literario, cf.: L. Villamía Vidal, «La Gauche divine y el boom latinoamericano», Galerna (NY, Montclair University Press), nº IX, 2011, pp. 84-85.

30 E. Trías: «Eugenio Trías: entre la filosofía y el carnaval», *op. cit.*, p. 38.

ron reconocimiento en la década de los cincuenta y sesenta en España se caracterizaba, sin embargo, por evitar cualquier tipo de mención a la realidad política española de la época. Y esto, bien porque estaban de acuerdo con el régimen o bien porque la censura les impedía expresar su propia opinión abiertamente. Sin embargo, no es la falta de compromiso político lo que preocupa a Trías, sino la dureza de un retrato social en el que no se reconoce, y la falta en él de imaginación y de sentido del humor. El rechazo, por parte de Trías de esta tradición literaria viene acompañado, según se deduce de la entrevista más arriba citada, de un interés y una revalorización de los productos culturales distribuidos por la industria de masas. Frente a la literatura social no comprometida políticamente, pero también frente a la herencia frankfurtiana («le inspiran mucho más los Beatles que Marcuse»<sup>31</sup>, comenta el entrevistador) recibida por los intelectuales marxistas, el filósofo señala la película de dibujos animados *Yellow Submarine* como la expresión más clara de los efectos perversos de la cultura «reaccionaria» frente a la cultura «progresista». Esta película, donde una malvada tropa de individuos azules atrapan al «Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band», dejando la ciudad de Pepperland sin música y sin color, simboliza el peligro que entraña el rechazo a lo nuevo, a la imaginación y a la libertad creativa. «Y me tiene sin cuidado» —añade Trías— «que aquí caigan, en los azules, personas o instituciones consideradas tradicionalmente de izquierdas»<sup>32</sup>. Las tropas azules simbolizan, en definitiva, tanto la política de represión franquista, como las exigencias del proyecto político marxista.

En este contexto, Nietzsche y Artaud representan para Trías la llegada de un tiempo nuevo, inaugurado por las jornadas del mayo del 68 en París, y en el que la subversión de las normas culturales establecidas coincide con la disolución de la identidad social y política en el flujo de una alegre y colorida mascarada. El filósofo alemán y el dramaturgo francés, lejos de estar al servicio de la ideología fascista, tienen en común su capacidad para estimular una mentalidad crítica con las instituciones y valores establecidos. Un modelo de crítica a la democracia occidental y al estado de bienestar europeo importado de Francia que en España es adoptado por autores como Trías y Savater sin que la bien distinta situación política del país, todavía bajo la dictadura franquista, resulte siquiera aludida. La moda de Artaud y de Nietzsche se convierte en un emblema simbólico para representar la toma de distancia de estos nuevos autores con la posición defendida por una izquierda más ortodoxa. Prueba de ello es la encendida polémica, recogida en las páginas de la revista *Triunfo*, surgida al hilo de la publicación de la obra de Alfonso Sastre *Revolución y crítica de la cultura* editada por Grijalbo en 1970. El dramaturgo ofrecía en ella, además de una discusión sobre Althusser y el estructuralismo, una revisión del modelo teatral brechtiano (criticando a los nuevos epígonos del «teatro sin palabras» de Artaud) con la que Trías se encuentra en frontal desacuerdo. El «sistema de la moda» que encumbra ahora a Nietzsche y a Artaud, y que tanto molesta a Sastre por encontrar en él la causa de los sucesivos cambios de gustos y opiniones que se producen en la sociedad al ritmo marcado por la industria cultural, es considerado por Trías como una consecuencia inevitable del signo de los tiempos que conviene asumir y analizar:

---

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

Ha sonado la hora de este autor maldito [Artaud], como empieza a sonar también (¡agárrense!) la hora de Federico Nietzsche. Y ello no por razón de ninguna moda —ni menos aún por el resurgimiento de ningún «fascismo» asociados a estos nombres tan «ingratos». Sino porque, tanto uno como otro, constituyen —lo mismo que el marqués de Sade— pensadores excepcionalmente lúcidos que llevan a cabo la más severa crítica y el programa más amplio de subversión de la cultura establecida y de sus instituciones y valores. La «moda» de estos «hombres subterráneos» (así se auto-definía Nietzsche en *Aurora*) tiene mucho que ver con los signos de un tiempo de una mentalidad nueva cuyo hito y cuyo símbolo fueron las jornadas del mayo francés<sup>33</sup>.

Fueran o no un producto de la moda de su tiempo, de hecho, estos filósofos «neonietzscheanos» que se sienten portadores del testigo entregado por Nietzsche y Artaud no están solos en su batalla contra los valores establecidos y la estética del realismo social. En el mismo año en que se publican las primeras obras filosóficas de Eugenio Trías y Fernando Savater, un nuevo grupo de poetas, críticos y novelistas acaparan el interés de los medios apoyados por el trabajo de ciertas editoriales que comenzaban a cobrar gran fuerza y visibilidad en Cataluña. La polémica llega a los medios de comunicación y el propio Trías manifiesta su indignación por el hecho de que bajo el apelativo de «imperialismo cultural catalán» se englobe tanto la poesía de los «novísimos» incluidos por el crítico José María Castellet en la canónica antología *Nueve novísimos poetas españoles*<sup>34</sup>, como su propia obra filosófica<sup>35</sup>.

Frente a esta acusación surgida desde ciertos círculos intelectuales marxistas, Trías defiende la posibilidad de establecer un cambio social mediante la transformación de las formas culturales, sin necesidad de que se produzca un cambio en las condiciones materiales o en las formas de producción. Para ciertos autores de herencia marxista, los productos culturales lanzados por las editoriales catalanas de nuevo cuño (como Anagrama, Tusquets, Kairós o La Gaya ciencia) estaban apoyando un estado de cosas totalmente plegado al sistema de producción capitalista de mercancías. La propuesta de cambio y radicalidad de los productos literarios y filosóficos que se presentaba en la prensa como novedad era meramente aparente, puesto que en un nivel más profundo no se estaba produciendo ninguna transformación: éstas permanecían en el plano de lo «estrictamente cultural». Para Trías, sin embargo, resulta un error trazar una división estricta entre diversos niveles de realidad. Basándose en las teorías estructuralistas y en un «marxismo inspirado en los textos teóricos de Mao» y en «la escuela althusseriana», el joven filósofo se muestra crítico con el marxismo de «corte tradicional», al cual califica de reaccionario debido a que bajo estas propuestas teóricas:

33 E. Trías: «Alfonso Sastre: un libro para la polémica», *Triunfo*, n° 428, 1971, p. 27. En relación a la polémica con Alfonso Sastre, cf.: G. Plata, op. cit., pp.139 y sig.

34 Castellet, que había sido anteriormente uno de los principales defensores de la poesía comprometida de los 50, elige para protagonizar el frente de renovación poética en España en estos años los nombres de Manuel Vázquez Montalbán, Antonio Martínez Sarrión, José María Álvarez, Félix de Azúa, Pere Gimferrer, Vicente Molina Foix, Guillermo Camero, Ana María Moix y Leopoldo María Panero. En el prólogo de la mencionada antología, se subrayan como un elemento definitorio de la nueva corriente la utilización de elementos de la cultura popular ya sea con un propósito crítico (en el caso de los seniors) o hedonista (en los autores más jóvenes, calificados de coqueluche).

35 E. Trías: «'Comunicación' y su sombra», *Triunfo*, n° 436, 1970, p. 34.

[s]e sobreentiende que los cambios verdaderos y reales se operan en un **nivel diferente** (sic.) del cultural. Se apela a las «fuerzas reales que se oponen al sistema»— y se da por sentado cuáles son esas fuerzas reales: fuerzas del orden social— no estrictamente cultural<sup>36</sup>.

Esta tendencia, calificada por Trías de falsa y esencialista, ha de ser sustituida por una actitud crítica ante las formas culturales establecidas. El apelativo de «neonietzscheano» implica, por tanto, una actitud alejada de la que propugnaba la izquierda radical, que buscaba incomodar la conciencia burguesa y facilitar un verdadero proceso de cambio social y político. Nietzsche simboliza, para estos autores, la máscara (símbolo de un sujeto individualista en continua transformación, orgulloso de su capacidad para adoptar diversos roles sociales), la rebeldía ante el sistema de valores impuesto (siguiendo la estela de los acontecimientos del Mayo francés) y la crítica de la cultura como forma privilegiada de crítica social (frente al análisis político y económico) en la que formas culturales populares o marginales son consideradas un relevante foco de interés.

Si bien, como veíamos, este movimiento filosófico «neo-nietzscheano» en el contexto español de los años setenta parece tener más de postura vital y de toma de posición marginal respecto de la filosofía oficial de la academia que de verdadera revisión y reapropiación de las tesis del filósofo, resulta evidente que la moda de estos pensadores impregnó rápido en el ambiente cultural de su tiempo, convirtiéndose en un signo de distinción de la juventud progresista de la época:

En el bolso de la «chica» progresista de la época (según se mostraba en imagen en una revista de entonces) debía haber siempre, junto a adminículos acostumbrados (pastillas anticonceptivas, por ejemplo), un ejemplar de *Filosofía y Carnaval*. Emma Cohen, la musa del *underground* cinematográfico de entonces, había ponderado en unas declaraciones las virtudes de ese libro intempestivo que se estaba poniendo de moda<sup>37</sup>.

En el ámbito de la filosofía, este movimiento nietzscheano tuvo en España una recepción muy dispar que osciló entre el rechazo absoluto por buena parte de la academia, y la actitud expectante e incluso entusiasta de algunos sectores, pasando una abierta condena desde los intelectuales más próximos al marxismo<sup>38</sup>. Hay que señalar, sin embargo, que si bien esta corriente se caracterizó por ser expresamente crítica con la filosofía academicista de la época, llegará a encontrar, a pesar de las reticencias iniciales, una rápida vía de acceso también en los ámbitos universitarios. Prueba de ello es la celebración de un seminario sobre Nietzsche organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid durante el curso académico 1971-72 y que culminaría con la publicación del volumen *En favor de Nietzsche* en la prestigiosa editorial Taurus<sup>39</sup> y, la organización, poco después, de un seminario sobre Nietzsche auspiciado por el Instituto Goethe de Madrid.

36 E. Trías: *Ibídem*.

37 E. Trías: *El árbol de la vida. Memorias*, Barcelona, Destino, 2003, pp. 346-347.

38 F. Vázquez García: *La filosofía española: Herederos y pretendientes*, op. cit., pp. 263 y sig.

39 Los autores que colaboraron en el citado volumen fueron: Eugenio Trías, Santiago González Noriega, Pablo Fernández-Flórez, Ángel González García, Ramón Barce, Fernando Savater, Javier Echeverría y Andrés Sánchez Pascual. No todos los que aparecen en el libro estuvieron presentes en el encuentro.

Los filósofos neonietzscheanos representan, por tanto, el nacimiento de una nueva izquierda (influida por el post-estructuralismo y el mayo del 68 francés) con una clara tendencia hedonista e individualista, pero que encarna con precisión los deseos de cambio y apertura de un sector de la sociedad que encuentra en la libertad de expresión individual una de las principales reivindicaciones a exigir a una democracia que todavía estaba en camino. De estética bohemia, burguesa y aperturista respecto a las influencias de las modas extranjeras, el núcleo de intelectuales vinculados a esta corriente representaron, en el ámbito de la cultura, un papel decisivo en España durante los años de la transición hacia la democracia, cuyas trazas, a día de hoy, son todavía perceptibles.

### Bibliografía

- AFINOGUÉNOVA, Eugenia: *El idiota superviviente. Artes y letras españolas frente a la «muerte del hombre»*, 1969-1990, Madrid, Ediciones Libertarias, 2003.
- CASTELLET, José María (ed.): *Nueve novísimos poetas españoles*, Barcelona, Península, 2001.
- GALVÁN, Valentín: *De vagos y maleantes. Michel Foucault en España*, Bilbao, Virus, 2010.
- PLATA PARGA, Gabriel: *La razón romántica: la cultura del progresismo español a través de Triunfo (1962-1975)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- SASTRE, Alfonso: *La revolución y la crítica de la cultura*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- SAVATER, Fernando: *La filosofía tachada* seguida de *Nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1978.
- SOBEJANO, Gonzalo: *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967.
- «Sobre la recuperación de Nietzsche», *Revista de Occidente (Madrid)*, nº 125 y 126, Septiembre 1973, pp. 241-255
- TRÍAS, Eugenio: *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970.
- (et. al.) *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972.
- *El árbol de la vida. Memorias*, Barcelona, Destino, 2003.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, 2009.
- «Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)», *Daimon (Murcia)*, nº 53, 2011, pp. 47-66.
- «La recepción de Nietzsche en el campo filosófico del tardofranquismo: el caso de Fernando Savater (1970-1974)», *Estudios Nietzsche (Málaga)*, nº 11, 2011, pp. 127-143.
- VILLAMÍA VIDAL, Luis: «La gauche divine y el boom latinoamericano», *Galerna (Nueva York)*, nº IX, 2011, pp. 83-102.