

HIJOS DE DIONISOS

Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana
(1968-1985)

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA

HIJOS DE DIONISOS

Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana

(1968-1985)

BIBLIOTECA NUEVA

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

LEPANT, 241,
08007, BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

VÁZQUEZ GARCÍA, FRANCISCO
Hijos de Dionisos : sociogénesis de una vanguardia nietzscheana
(1968-1985). – Madrid : Biblioteca Nueva, 2014.
222 p. ; 21 cm (Colección Razón y Sociedad)
ISBN : 978-84-16170-62-3
1. Filosofía 2. Escuelas filosóficas 3. Nietzsche 4. Eugenio Trías
5. Fernando Savater 6. Xavier Rubert de Ventós 7. Los Cuadernos
de la Gaya Ciencia 8. Col.legi de Filosofia 9. Facultad de Zorroaga
10. Ensayo
1 HP 14 HP
1(09) HPCF7 316 JHB

Cubierta: José María Cerezo

© Francisco Vázquez García, 2014
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2014
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16170-62-3
Depósito Legal: M-30.703-2014

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

PRÓLOGO.—UN HUÉSPED INESPERADO EN LA ESCENA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA	11
AGRADECIMIENTOS	25
CAPÍTULO 1.—LA CUARTA OLEADA DEL NIETZSCHEANISMO ESPAÑOL. CONSAGRACIÓN RITUAL DE EUGENIO TRÍAS COMO FILÓSOFO (1966-1969)	27
1.1. ¿Una cuarta oleada nietzscheana?	27
1.2. Una bohemia intelectual	34
1.3. Un ritual de consagración	40
CAPÍTULO 2.—EL NIETZSCHE DE FERNANDO SAVATER (1970-1974) ...	53
2.1. La consagración filosófica de Nietzsche en el tardo-franquismo	53
2.2. Un Nietzsche «afrancesado»: en la estela del Collège de Sociologie	58
2.3. Un Nietzsche antiacadémico	65
2.4. Conclusión: un Nietzsche político	74
CAPÍTULO 3.—¿UN NIETZSCHEANISMO DE IZQUIERDAS? (1969-1982) ...	77
3.1. Un fenómeno estrábico	77
3.2. La sublimación filosófica del discurso libertario y contracultural	83
3.3. La subversión de la filosofía académica: una bohemia dorada	92
3.4. La revolución como problema	100
CAPÍTULO 4.—BOHEMIA CONTRA ACADEMIA: VIGILANCIA DE FRONTERAS E HIBRIDACIÓN CON LAS CIENCIAS HUMANAS (1968-1974) ...	107
4.1. Por una sociología del vanguardismo filosófico	107
4.2. Entre la desfundamentación y la ciencia «artística»: Fernando Savater	110

4.3. Entre la vigilancia de fronteras y la reconversión truncada: Eugenio Trías	117
CAPÍTULO 5.—UNA REVISTA INUSUAL: <i>LOS CUADERNOS DE LA GAYA CIENCIA</i> (1975-1976)	
5.1. Los orígenes de una revista experimental	127
5.2. <i>Los Cuadernos de la Gaya Ciencia</i> en el campo de las revistas filosóficas españolas. <i>Critique</i> como modelo	132
5.3. Los contenidos: pensamiento trágico y ontología política ...	141
CAPÍTULO 6.—DIONISOS INSTITUCIONALIZADO: EL COLLEGI DE FILOSOFIA (1976-1987)	
6.1. Rituales de interacción y escuelas filosóficas	149
6.2. Un centro de vocación ambulante	155
6.3. La política sublimada	161
6.4. Los símbolos compartidos	167
CAPÍTULO 7.—DIONISOS INSTITUCIONALIZADO: LA FACULTAD DE ZORROAGA (1978-1985)	
7.1. Un nido de pensadores heréticos	173
7.2. Un paraíso con división del trabajo	183
7.3. El modelo interdisciplinar y la difícil relación con el mundo abertzale	187
CONCLUSIÓN.—¿UNA REVOLUCIÓN SIMBÓLICA?	193
BIBLIOGRAFÍA	199

PRÓLOGO

Un huésped inesperado en la escena de la filosofía española*

Corría el año 1966 cuando Gonzalo Sobejano ultimaba en Nueva York la redacción de su ensayo *Nietzsche en España*. La coda final de libro rezaba del siguiente modo: «las promociones jóvenes españolas están muy lejos de Nietzsche. Entre los grandes forjadores espirituales del mundo moderno —Marx, Nietzsche— prefieren al primero» (Sobejano, 2004 [1967]: 664). Difícilmente podía preverse entonces que, apenas un par de años más tarde e inicialmente de modo disperso, un grupo de jóvenes filósofas y filósofos españoles¹, identificados por la referencia al ma-

* Este libro se ha realizado gracias a 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), cuyo investigador principal es José Luis Moreno Pestaña.

¹ La marca de género se incluye intencionadamente. Las exposiciones al uso acerca del «neonietzscheanismo» o de la «filosofía lúdica» española entre el tardofranquismo y la Transición, suelen distinguir, remitiendo a una geografía no de nacimiento sino de trayectoria, entre un grupo barcelonés (Trías, Rubert de Ventós) y un grupo vasco-madrileño donde suele destacarse a Savater, y se alude asimismo a Echeverría y Gómez Pin. En ambos casos la presencia feme-

gisterio de Nietzsche, iba a revolucionar la escena filosófica nacional. No se trataba de comentaristas o de eruditos especializados en la obra del pensador alemán, sino de un elenco de ensayistas que, fascinados por la vanguardia de la filosofía francesa del momento (Deleuze, Klossowski, Foucault, Lacan, etc.) y asumiendo creativamente la herencia nietzscheana, constituyeron una verdadera bohemia intelectual. Esta se singularizó por rechazar en las formas y en los contenidos, tanto la añeja filosofía académica vigente aún en las Universidades del tardofranquismo, como las alternativas «serias» representadas por la filosofía analítica y por el marxismo en sus distintas variantes. Entre los *enfants terribles* de este nietzscheanismo a la española se contarían algunos de los filósofos más conocidos y destacados de su generación, como sucede con Fernando Savater y Eugenio Trías. De vocación artística y literaria, la nueva corriente se distanciaba tanto de la estética pomposa y folclórica avalada por las autori-

nina permanece invisible. Sin embargo, autoras como Mary Sol de Mora y Rosa Regás desempeñaron un papel crucial en la constitución del grupo. Dos empresas fundamentales vinculadas a este, como fueron la Facultad de Filosofía de Zorroaga y la revista *Cuadernos de la Gaya Ciencia*, habrían sido inviábiles sin la presencia de estas pensadoras. Mary Sol de Mora, filósofa y matemática, reconocida especialista en Leibniz e historia de la estadística y la probabilidad, que ejerció como secretaria, vicepresidente y presidenta respectivamente, en los Congresos de Filósofos Jóvenes de 1983 (San Sebastián), 1984 (Granada) y 1985 (Gerona), editó además en 1990 el volumen colectivo titulado *En el nombre del hijo*, donde buena parte de este grupo generacional expuso su autobiografía. Sin duda, la división sexual del trabajo, marcada por la dominación masculina incluso en un grupo tan alternativo y desjerarquizado, hizo que a estas mujeres le tocara desarrollar tareas de organización y gestión, mientras que en la creación intelectual, el protagonismo aparece asociado a los varones. Mary Sol de Mora asistió decisivamente a Savater, congénitamente incompetente en materia de tramitación administrativa (Savater, 2003: 309), mientras que Rosa Regás intercedió ante Carlos Barral para la publicación de *La filosofía y su sombra* (Trías, 2003: 334). ¿Cuál habría sido el destino de estos filósofos si el *conatus* de sus trayectorias, por decirlo con Spinoza, no se hubiera compuesto con el que impulsaba a estas mujeres? Debo a Mary Sol de Mora, en una comunicación personal escrita datada en enero de 2014, haberme despertado del sueño sexista que subyacía en una primera redacción de este libro. El método de selección usado por Randall Collins, empleado en mis trabajos y que privilegia la producción publicada como signo de consagración intelectual, refuerza en general esta invisibilidad de las mujeres.

dades del régimen, como del realismo social jaleado desde la izquierda marxista.

La eclosión de esta nueva oleada nietzscheana en el campo intelectual de las postrimerías del franquismo, supuso por tanto la visita de un huésped inesperado hasta las vísperas mismas de su llegada. Esta ha sido explicada de maneras muy diversas y contradictorias. Algunos trabajos, procedentes del ámbito de los *Cultural Studies* la han relacionado con el despegue, mediada la década de los 60, de la industria cultural y de un capitalismo consumista encarnados en plataformas mediáticas y artísticas como las que pudieron representar semanarios como *Triunfo* o movimientos como la *Gauche Divine* y, años más tarde, la «movida madrileña». La nueva tendencia se relacionaría con el «desencanto» por los grandes relatos emancipatorios que acompañó al decurso de la Transición Democrática, haciendo del nietzscheanismo español una suerte de giro posmoderno *avant la lettre* (Vilarós, 1998)². Se ha invocado también la fragmentación y radicalización de la izquierda española en la coyuntura de 1968, con la aparición de nuevos grupúsculos que atraían a fracciones importantes del movimiento estudiantil y defendían la prioridad de la revolución cultural y de la vida cotidiana respecto a la lucha contra la explotación económica (Santana, 2012). Otros encuadran este regreso a Nietzsche dentro de una original y precoz respuesta del pensa-

² La explicación de Vilarós (2003), de corte psicoanalítico, se refiere al conjunto de la cultura española en el momento de la Transición. El nietzscheanismo de ese período —cuya cronología ubica entre el fallecimiento de Franco en 1975 y los fastos celebratorios de 1992, expresaría el *pathos* de una época marcada a la vez por la muerte del Dictador y por el derrumbe del metarrelato utópico alternativo, de filiación marxista, todo ello saldado con el pacto del olvido y la represión de la memoria histórica. La dependencia edípica o adición de la pequeña burguesía intelectual contestataria del régimen, respecto a la figura fantasmática de Franco, daría cuenta de la aniquilación simultánea del padre autoritario y de las ensoñaciones utópicas. Los jóvenes nietzscheanos encarnarían, en cierto modo *avant la lettre* (la «movida madrileña» de los 80 constituiría su expresión popular), ese rechazo de las metanarrativas globalizadoras y la exaltación del instante presente y de sus potencias dionisíacas (cuerpo, embriaguez, locura, erotismo alternativo). Esta sería la respuesta a una suerte de «síndrome de abstinencia» generado por la obligada represión de las pulsiones utópicas.

miento español frente a la «crisis del sujeto» auspiciada por el antihumanismo teórico francés de los años 60 (Afinoguénova, 2003). Se ha señalado también que el nuevo interés por Nietzsche supone la «normalización» de su recepción española, tras la ignorancia o el rechazo del filósofo alemán durante la etapa franquista (Pérez, 2001). No falta quien, desde profundas convicciones religiosas, ha tratado de presentar a esta bohemia intelectual como la expresión teórica de una cultura marcada por el individualismo hedonista y el esteticismo en los años triunfales del PSOE (Díaz, 1985; Murillo, 2008 y Plata, 2010), o quien denuncia, bajo los ropajes ácratas de los jóvenes nietzscheanos, el germen de un giro conservador y neoliberal, evidenciado a partir de los años 90 por el viraje político de algunos de sus representantes (López Arnal, 2010).

Ciertamente, el neonietzscheanismo español ya fue controvertido en sus inicios; sus valedores utilizaron la estrategia de hacerse sitio polemizando y atacando mordazmente a las opciones rivales en el campo intelectual (Collins, 2005: 39-40), por eso no es de extrañar que fueran descalificados desde todas las posiciones del espectro filosófico y político, incluida la izquierda socialdemócrata y comunista. Las mencionadas interpretaciones ponen sin duda de relieve aspectos pertinentes a la hora de ofrecer una explicación histórica de la inesperada visita del huésped, pero pueden hacerse achaques de importancia. En primer lugar, se limitan habitualmente a seleccionar algunas de las obras y de los autores más representativos, pero no atienden al conjunto de la «unidad generacional» (Moreno Pestaña, 2013a: 93-94) y a las peculiaridades de su trayectoria. En segundo lugar, privilegian ora una explicación externalista, centrada en factores sociales o culturales de fondo, ora una perspectiva internalista, confinada exclusivamente en el análisis de los textos y en la dilucidación de los conceptos. En tercer lugar, menudea en ellas la lectura teleológica retrospectiva: los neonietzscheanos serían «posmodernos», «neohumanistas» o «neoliberales» *avant la lettre*. El problema de esta apelación a las causas finales es que pretende hacer inteligible las contribuciones de una unidad generacional obviando sus condiciones históricas de formación y sustituyéndolas por las que, *ex post facto*, solo pueden ser conocidas por el estudioso. Por último,

algunas de estas aproximaciones tienden a olvidar la autonomía del discurso filosófico respecto al mundo político o religioso, presentando como explicación el simple colapso de las categorías del primer campo en los segundos, de modo que la referencia a Nietzsche se solventaría sin más como síntoma de conservadurismo reaccionario, ateísmo, agnosticismo (Díaz, 1985: 99-100) o teísmo insuficiente.

Para salvar estos obstáculos y dar cuenta a la vez de la dinámica de los productores y de las producciones en su contexto histórico, recurrimos a las herramientas que proporciona una disciplina de reciente estreno, como es la sociología de la filosofía. Los instrumentos de esta se vienen elaborando al mismo tiempo aunque desde tradiciones diferentes. Se puede distinguir así una tradición francesa, ligada a la escuela sociológica de Pierre Bourdieu (Pinto, Boschetti, Fabiani, Soulié); una tradición angloamericana, vinculada a la sociología de los rituales de interacción (Randall Collins) o a la nueva sociología de la ciencia (Martin Kusch), y una tradición alemana, el análisis de las constelaciones filosóficas, practicada por Dieter Heinrich y sus discípulos (Muslow, Stamm). Dentro de nuestro equipo de investigación radicado en la Universidad de Cádiz, tratamos de instaurar desde hace años una tradición española que apunta a la construcción de una historia social de la filosofía de raigambre orteguiana, actualizando críticamente el concepto de «generación»³.

El enfoque sociofilosófico implica considerar a las obras y a los autores de un modo relacional y comparativo, insertos en el universo de obras y de agentes (no solo los individuos sino tam-

³ Este trabajo tiene su núcleo en el grupo de investigación HUM-536 de la Universidad de Cádiz, que ha desarrollado dos proyectos de investigación sobre esta temática financiados por el Ministerio español de Ciencia e Innovación: HUM 2006-04051/FISO (2006-2009) y FFI2010-15196, subprograma FISO (2010-2013). Entre los trabajos derivados de estos proyectos, pueden citarse Moreno Pestaña y Vázquez García (2006), Moreno Pestaña (2006), Marqués Perales (2008), Galván García (2010), Moreno Pestaña (2008), Vázquez García (2010), Estrella González (2012), Moreno Pestaña (2013a), y los textos metodológicos de Moreno Pestaña (2005, 2007 y 2012), además del monográfico sobre «Sociología de la filosofía en España», editado por *Daimon. Revista de Filosofía* en 2011 y coordinado por Francisco Vázquez.

bién las instituciones o los órganos de publicación en los que se encuadran) que constituyen el «campo filosófico» en una coyuntura histórica determinada. Y la comparación lleva a analizar a su vez la dinámica de este campo en sus relaciones con otros mundos sociales (evolución del sistema escolar, del campo editorial y religioso, del campo político y periodístico), y en conexión con otros campos filosóficos nacionales, poniendo en primer plano el problema de la comparación a escala transnacional (Charle, 2013). En nuestro caso se ha recurrido a menudo al contraste con el espacio filosófico francés, que sirvió de referencia para los nietzscheanos españoles. Por otro lado, la cronología se localiza entre 1968 y 1985, esto es, desde la gestación dispersa de esta opción filosófica hasta su disolución, cuando los principales protagonistas marcaron sus distancias respecto al nietzscheanismo galo, orientando sus empresas de creación filosófica por rumbos distintos a los de su juventud.

Este análisis diferencial y comparativo se complementa con un análisis genético, donde se trata de mostrar las condiciones sociales que hicieron posible, por un lado, la formación de las disposiciones que constituyen lo que, con Bourdieu, podríamos denominar el *habitus* filosófico de los agentes. Esas disposiciones que singularizan en este caso las trayectorias de los filósofos neonietzscheanos españoles, son gestadas a través de un proceso de socialización, pero actúan a su vez como una forma de saber práctico espontáneo, capaz de engendrar estrategias argumentativas y de acción adaptadas a la situación y a los virajes del campo. Por otro lado se traza la génesis de las obras, los conceptos, los argumentos y las autoridades invocadas, afrontándolas como objetos simbólicos cuya consagración o recarga de «energía emocional» (Collins, 2004) se produce a través de las interacciones rituales que involucran a los agentes. Esta extensión del concepto de rito al mundo filosófico es de inspiración durkheimiana, e implica considerar esta esfera de experiencia como una instancia separada —al modo en que lo sacro se escinde de lo profano— de las rutinas que atraviesan la vida diaria e investida de un elevado valor simbólico. Distintos tipos de límites (Illouz, 2009: 160-169) recortan esta experiencia: temporales (como el momento festivo y extraordinario que representa un intenso cenáculo filosófico don-

de se discuten con pasión los textos de un autor venerado), espaciales (de orden formal, como las aulas y salones de acto, menos oficiales, como las cervecerías o las trastiendas de las librerías, o de tipo geográfico como los viajes iniciáticos a enclaves de culto), instrumentales (los textos, argumentos o autores invocados y utilizados) y emocionales (los afectos y sentimientos contenidos en los objetos e interacciones que tienen lugar en ese mundo).

Esta última dimensión resulta especialmente reveladora. El estudio genético y comparativo apunta a evitar lo que Ortega (1947: 369) denominaba «el error intelectualista», que identifica a la filosofía con una empresa puramente intelectual. Se trata en cambio de considerar la experiencia filosófica como una realidad compleja y polivalente, implicando no solo aspectos cognitivos, sino también la vertiente emocional que convierte a los objetos simbólicos del campo, no ya en temas de reflexión sino en pasiones proyectadas sobre ellos, esto es, en valores incorporados por los agentes y por su público. La euforia experimentada al proferir o escuchar ciertas palabras como «diferencia» o «nómada» o recitar fragmentos enteros de Nietzsche o de Deleuze, se puede comparar con la efervescencia emotiva suscitada por los ceremoniales totémicos australianos, invocados por Durkheim (1982: 307-310). No resulta extraño por tanto que, en estos momentos festivos, el consumo de alcohol o de sustancias psicodélicas acompañara a la lectura ritual en el tipo de cenáculo frecuentado por los jóvenes nietzscheanos del tardofranquismo, que aquí denominamos «hijos de Dionisos»⁴. Además de esta vertiente emocional, se contempla también el aspecto praxeológico de esa experiencia, lo que transformaba a las elecciones filosóficas, simultáneamente, en acción, en tomas de posición política.

⁴ Según comunicación personal de Mary Sol de Mora (enero de 2014), el apelativo de «dionisiacos» era usado por los nietzscheanos del grupo vascomadrileño para autodesignarse, calificando de «apolíneos» a sus compañeros del grupo barcelonés, «que eran más guapos y hedonistas». En esta distinción, según el mismo testimonio, insistía sobre todo Fernando Savater, refiriéndose, por contraste con los de Barcelona, a «nosotros, los que tenemos otro tipo de belleza». «Dionisiaco» sería por tanto un vocablo indígena; «hijos de Dionisos» constituye sin embargo la categoría analítica que usamos para referirnos a toda esta unidad generacional.

Las luchas simbólicas que jalonan el campo filosófico pueden ser afrontadas como envites para imponer una determinada definición de lo que puede denominarse «competencia filosófica». Esta consiste por una parte en la capacidad de desplegar un determinado estilo en la creación de conceptos y estrategias argumentativas en relación con el *corpus* que constituye la tradición filosófica. Pero por otra parte, y siempre en relación con la singularidad de un contexto histórico determinado, involucra todo un estilo de vida, un modo de estar en el mundo, un *habitus* que remite a una experiencia integral, de la que forman parte disposiciones cognitivas, emocionales y relacionadas con la acción. Los conceptos del patrimonio filosófico se articulan siempre sobre una coyuntura histórica particular; de otro modo, los primeros son vacíos, moviéndose dogmáticamente fuera de toda experiencia.

La competencia filosófica se ve así testada en los rituales de interacción, más o menos formales, que vertebran el campo filosófico, desde las intervenciones en los seminarios y congresos de la disciplina hasta las oposiciones a cátedra, pasando por las reseñas, la participación en homenajes, el viaje de formación al extranjero o el encuentro con grandes maestros. La fracción de los neonietzscheanos españoles hizo valer un tipo específico de competencia filosófica, apoyándose en estrategias de «hibridación de rol» (Kusch, 1995: 203). Por una parte, una hibridación primaria, dominante, con el mundo artístico, y especialmente con la literatura, introduciendo en la actividad filosófica la dinámica experimental y transgresora de las vanguardias. Por otro lado, una hibridación secundaria, subordinada, con ciertos ámbitos de las ciencias sociales, pero mostrando siempre, en este caso, la irreductibilidad y jerarquía de la creación filosófica respecto al empirismo de la investigación social. Es decir, en esta segunda variante se combina una restringida hibridación de rol con la cauta «vigilancia de fronteras» (Moreno Pestaña, 2013: 30-31), rechazando el rebajamiento de la «pureza» filosófica al fango de las técnicas empíricas de análisis.

En este ensayo llevo a cabo una aplicación de los instrumentos de la sociología de la filosofía, diferente a la que emprendí en un libro anterior sobre esta materia, *La filosofía española. Herede-*

ros y pretendientes. Una lectura filosófica 1963-1990 (2009). Si en este texto se realizaba una interpretación a gran escala del campo filosófico español entre el tardofranquismo y el final de la transición, con la pretensión de abarcar todo el conjunto, en este caso se sigue una vía distinta. Se apuesta por un análisis a escala más microhistórica, sin el propósito de construir un relato totalizador de la trayectoria grupal de los neonietzscheanos. Más bien lo que se presentan son calas, exploraciones parciales a distintos motivos, de modo que se ofrezca el perfil general del tipo de «competencia filosófica» defendido en el marco de esta unidad generacional. Esta aproximación por «calas» explica la repetición de algunas ideas y situaciones en distintos apartados del libro.

El primer capítulo especifica las características de este nietzscheanismo de última generación respecto a otras recepciones españolas intensas, tanto coetáneas como anteriores, de la obra de Nietzsche. Se reconstruye también la circunstancia histórica en la que cuajó este grupo de filósofos, afirmándose con las características de una bohemia intelectual. Por último, recurriendo a la mirada etnográfica de la mano de Randall Collins, se analiza con pormenor el ritual de consagración del joven Eugenio Trías dentro de la comunidad filosófica española, a raíz de su intervención en la V Convivencia de Filósofos Jóvenes, celebrada en Alcalá de Henares en el año 1967.

El segundo capítulo trata de recomponer, a partir de un examen exhaustivo de la producción filosófica del primer Savater, la circunstancia de su inicial recepción de Nietzsche, muy filtrada por algunas lecturas francesas, mostrando el modo en que los textos del pensador alemán fueron movilizados al servicio de una empresa original de creación filosófica. Se analizan también las estrategias que permitieron presentar esta importación de Nietzsche como un desafío frente al *establishment* de la filosofía académica y de sus alternativas. Finalmente se ponen de relieve, a mediados de la década de los 70, las resonancias políticas de la lectura savateriana.

El tercer capítulo comienza pasando revista a la controvertida acogida del movimiento neonietzscheano en el mundo político e intelectual español, desde el comienzo mismo del fenómeno hasta la actualidad. ¿Cómo fue posible articular un nietzscheanismo de

izquierdas entre las postrimerías del franquismo y el decurso de la transición? Se pone a prueba la hipótesis de que esta tendencia funcionó —como su contrapartida francesa casi en la misma época— como una suerte de puesta en forma conceptual del humor antiinstitucional suscitado en la coyuntura del 68, desplegándose en una ideología donde se mezclaba la contracultura, la crítica libertaria y el arte *underground*. Se exploran asimismo las afinidades entre el perfil sociológico y el *ethos* bohemio de los filósofos neonietzscheanos y la función legitimadora de un amplio rosario de movimientos sociales surgidos en las décadas de los 70 y los 80 (pacifismo, contestación carcelaria, antipsiquiatría, reivindicación de gays y lesbianas, despenalización del consumo de drogas), a través de la mediación ejercida por un boyante espectro de revistas alternativas, características del período. Este trabajo de puesta en forma conceptual se ejemplifica a partir de la reflexión de Savater sobre el problema de la revolución, pasando revista a sus escritos publicados entre dos fechas altamente simbólicas: mayo de 1968 y febrero de 1981.

El cuarto capítulo se interroga por el modelo de competencia filosófica que hacían valer los jóvenes nietzscheanos españoles. Tomando como referencia los casos de Eugenio Trías y Fernando Savater entre 1968 y 1974, se estudian las estrategias de hibridación y purificación habilitadas por estos filósofos para importar selectivamente ciertos contenidos y esquemas conceptuales procedentes de unas ciencias humanas que se encontraban, particularmente en Francia, en una situación de ebullición creativa. Se rastrea así la acumulación primitiva de capital cultural en dos autores que, con el transcurso de los años, gracias a la transformación de ese capital en reconocimiento, esto es, en poder simbólico, se convertirían en verdaderas «estrellas sociométricas» (Collins, 2004: 115-118), en la referencia principal de la filosofía española (González Quirós, 2001). A través del análisis de las estrategias en cuestión, se pretenden ejemplificar sociológicamente los procesos de fabricación de una vanguardia filosófica.

El capítulo quinto se adentra en la publicación que acabó transformándose, durante el breve periplo de 1975-1976, en la revista emblemática del grupo nietzscheano español: *Los Cuadernos de la Gaya Ciencia*. Después de sondear los orígenes de esta

iniciativa, anclados en la efervescente atmósfera de la *Gauche Divine* barcelonesa y en los cenáculos de Valvidrera, a comienzos de los 70, se reconstruye el campo de las revistas filosóficas de la época, delimitando la peculiaridad de *Los Cuadernos* en este espacio. El capítulo finaliza con el análisis de los contenidos conceptuales de esta publicación, a través de la lectura integral de sus números.

Los capítulos sexto y séptimo, que cierran el libro, reconstruyen las condiciones sociales de formación y de funcionamiento de las dos instituciones en las que se consolidó, entre finales de los 70 y mediados de los 80, el vanguardismo nietzscheano: el Col.legi de Filosofia de Barcelona y la Facultad de Filosofía en Zorroaga, San Sebastián. Se trata de dos enclaves de naturaleza paradójica, pues pretendían cuestionar la institucionalización académica de la filosofía, pero no por ello dejaban de conformarse, a su modo, como universos institucionales. Estos dos espacios de experimentación filosófica y pedagógica, únicos en la España de la época, se estudian encuadrándolos en el mundo de las sociedades y organismos filosóficos del momento, tanto en Cataluña como en el País Vasco. Se examinan también las prácticas formativas que propiciaron, sus relaciones con el campo político, su estructura interna, los motivos filosóficos que dominaron sus enseñanzas, explicando al mismo tiempo las circunstancias de su auge y de su declive final en el transcurso de la Transición.

El trabajo se ha realizado principalmente a partir de fuentes escritas, aunque ocasionalmente se ha recurrido a la entrevista personal. Globalmente considerados, los capítulos se ordenan en una cierta secuencia cronológica, desde el primero que arranca en 1967 hasta los dos últimos, que alcanzan la segunda mitad de los años 80. La intención del conjunto ha sido ofrecer una explicación plausible a propósito de la irrupción de ese huésped no invitado ni esperado, en el escenario filosófico español del franquismo agonizante.

Agradecimientos

Este libro no habría sido posible sin los testimonios de Alberto González Troyano y Mary Sol de Mora, transmitidos respectivamente en una entrevista que tuvo lugar en octubre de 2011, y en diversas comunicaciones por escrito, a comienzos de 2014. Conste aquí mi agradecimiento. Agradezco asimismo las informaciones facilitadas por José Lázaro y Cándido Martín, y los comentarios de Rosario García del Pozo, Carmen Pérez Rodríguez, Antonio Campillo, José Luis Moreno Pestaña y Manuel Barrios Casares sobre distintos pasajes de este texto. Quiero agradecer a José Luis Moreno Pestaña y a los demás compañeros del equipo de investigación (Alejandro Estrella, Ildefonso Marqués, Jorge Costa, María Francisca Fernández, Juan Núñez, José Luis Bellón, Álvaro Castro, Johannes Angermüller, Louis Pinto y Gérard Mauger) el aprendizaje que ha supuesto para mí compartir con ellos distintos seminarios colectivos, dentro de una atmósfera de compañerismo y excepcional calidad humana. Mi agradecimiento asimismo para Jacobo Muñoz, director de la colección «Razón y Sociedad», entre otras, de Biblioteca Nueva, por su apoyo y sus permanentes enseñanzas. Quería dar también las gracias a la redacción de las revistas *Daimon*, *Estudios Nietzsche*, *Historia y Política* e *Historia Social*, por permitirme reproducir distintas versiones de artículos publicados en las mismas. Por último quería

mostrar mi reconocimiento a Oliva y Curro, por su cariño y su paciencia a toda prueba. Este libro constituye en cierto modo un homenaje a los maestros iniciáticos, cuya lectura determinó, en una edad muy temprana, mi pasión por la filosofía. Está dedicado a uno de ellos, Eugenio Trías, que falleció un domingo de febrero de 2013.

CAPÍTULO 1

La cuarta oleada del nietzscheanismo español. Consagración ritual de Eugenio Trías como filósofo (1966-1969)*

1.1. ¿UNA CUARTA OLEADA NIETZSCHEANA?

En este trabajo se pretende analizar el llamado «neonietzscheanismo español»¹ considerándolo como un hecho filosófico configurado en el período que abarca entre los años 60 y la primera mitad de la década de los 70. A la altura de 1965 nada podía hacer presagiar la emergencia de un grupo de jóvenes y acti-

* Una primera versión de este capítulo se publicó en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 58, mayo-agosto de 2011, págs. 47-66, con el título «Rituales de interacción y especies de capital en el neonietzscheanismo español (1968-1976)».

¹ Aunque en su momento esta corriente recibió diversas designaciones («filosofía lúdica», «nihilismo», «pensamiento negativo», «postestructuralismo», «los malditos»), el término que acabó imponiéndose en el mundo académico de la década de los 70 —a través de las autorizadas síntesis de Elías Díaz, 1974: 246-249 y José Luis Abellán, 1978: 55-58— fue el de «neonietzscheanismo» o «vuelta a Nietzsche».

vos filósofos españoles aglutinados por la recuperación creativa de la obra de Nietzsche². Lo que sí estaba sucediendo en esas fechas, teniendo su eje principal en Barcelona, era una recepción erudita y académica de la obra del filósofo alemán. Esta iniciativa partía entonces de algunos estudiosos que, desde dentro del mundo universitario, apuntaban a la renovación y puesta al día del panorama filosófico español.

Aquí hay que situar las tareas de traducción e interpretación emprendida respectivamente por Andrés Sánchez Pascual³ y Luis Jiménez Moreno⁴, así como la difusión pionera de la lectura heideggeriana de Nietzsche, propiciada por los trabajos e intervenciones de Alfonso Álvarez Bolado a mediados de los 60⁵. Esta

² En la edición de 1967 de su clásico estudio sobre la recepción española del filósofo alemán, Gonzalo Sobejano había señalado que «las promociones jóvenes españolas están muy lejos de Nietzsche», prefiriendo la obra de Marx. En el apéndice incluido a la edición de 2004 de esta obra («Sobre la recuperación de Nietzsche»), que reproduce un artículo publicado en *Revista de Occidente* (1973), el propio Sobejano, 2004: 668, comenta sus palabras a la luz del reciente *revival* nietzscheano.

³ Aunque la primera obra de Nietzsche traducida en Alianza Editorial por Sánchez Pascual —que pudo empezar a contar con la edición crítica de Colli y Montinari, emprendida desde 1967— data de 1971 (*Ecce Homo*), su trabajo se remonta a algunos años antes. Hay que tener en cuenta que solo en 1972 vieron la luz en Alianza tres nuevos textos de Nietzsche traducidos por Sánchez Pascual, entre ellos el *Así habló Zaratustra*. Sobre este trabajo, Sobejano, 2004: 671-680.

⁴ Jiménez Moreno leyó en 1962 y en la Universidad Complutense de Madrid su tesis doctoral (dirigida por Aranguren), titulada *El pensamiento antropológico de Nietzsche*. Siendo profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, publicó en la «nueva colección» de Labor la monografía *Nietzsche* (1972). En la «presentación» de esta obra dejaba constancia del carácter académico de la misma frente a la moda nietzscheana que hacía furor en esos años: «y sobre todo he querido dejar aparte entusiasmo o aversión directamente por lo nietzscheano» (Jiménez Moreno, 1972: 6). Tradujo asimismo *El gay saber* para la editorial Narcea, en 1973. Jiménez Moreno, 1964, fue también el primer reseñador español de las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, editadas en alemán en 1961.

⁵ Álvarez Bolado leyó su tesis doctoral en 1965 y en la Universidad de Barcelona. Su título era *El ser y la historia ontológica. El pensamiento histórico-ontológico de Martin Heidegger*. En este trabajo se hacía una amplia utilización de las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, editadas en 1961. En abril

puesta en valor de Nietzsche como filósofo, fuera en las facetas de la antropología (Jiménez Moreno) o de la metafísica (Álvarez Bolado), chocaba entonces con la oposición mayoritaria de la filosofía académica española, que tendía a ver a Nietzsche como un ideólogo biologicista y ateo⁶ o se limitaba a reconocer sus méritos literarios⁷.

No es por ello una casualidad que esta recuperación docta procediera de sectores cristianos implicados durante los primeros años 60 en la «modernización» de la filosofía española, próximos a los impulsos renovadores introducidos por la revista *Aporía* —en cuyo ámbito se movían Sánchez Pascual y Jiménez Moreno en esa época⁸— o ligados al *aggiornamento* filosófico y teológico

de 1965 impartió —con idéntico título al de su tesis doctoral— una ponencia en la Tercera Convivencia de Filósofos Jóvenes. Esta intervención tuvo un impacto muy importante sobre la audiencia, como revela en su reseña Jiménez Moreno, 1965a y sobre todo el amplio resumen en Jiménez Moreno, 1965b. Sobre el papel desempeñado por Álvarez Bolado en la recuperación española de Nietzsche, Vázquez García, 2009: 203-204.

⁶ Entre los manuales del curso de Filosofía Tomista editado por Herder —de amplia circulación en la Universidad española de los años 60—, merece mencionarse el volumen dedicado a la filosofía contemporánea, obra de R. Verneaux. En el capítulo dedicado al pensamiento de Nietzsche —que expone en cierto modo la versión escolar y rutinizada de este autor en el ámbito de la escolástica oficial— se señala: «su doctrina está íntimamente relacionada con la de Darwin, de quien adopta tres principios: la evolución, la lucha por la vida y la supervivencia del más fuerte» (Verneaux, 1966: 59).

⁷ Un relevante filósofo de la red académica oficial (colaborador asiduo de la *Revista de Filosofía* del CSIC) y gran conocedor del idealismo alemán, Oswaldo Market (nacido en 1927), declaró en una entrevista que *Así hablo Zaratustra* había sido su libro de cabecera durante años, considerando no obstante que su interés era puramente literario y clasificando a Nietzsche como poeta, junto a Rilke. Market ha sido asimismo miembro de la Europäische Nietzsche Gesellschaft (AA. VV., 1991: 305).

⁸ Vázquez García, 2009: 112-113. Esta publicación tuvo una existencia efímera, editándose entre 1964 y 1967, pero entre sus jóvenes redactores y colaboradores se contaba buena parte del *staff* que puso en marcha las primeras ediciones de las Convivencias de Filósofos Jóvenes. Un indicio añadido del compromiso de Jiménez Moreno y de Sánchez Pascual con los círculos renovadores es su vinculación con el ámbito de Aranguren (director de la tesis doctoral de Jiménez Moreno) y del orteguismo católico (las traducciones de Sánchez Pascual se publicaron en Alianza Editorial).

de la Compañía de Jesús y de la revista *Pensamiento*. Alfonso Álvarez Bolado era entonces uno de los jóvenes sacerdotes ilusionados con las perspectivas abiertas por el Concilio Vaticano II, la difusión de las nuevas teologías —incluidas las teologías de la «muerte de Dios»— y el diálogo entre cristianos y marxistas. En su caso, esta preocupación por la proyección secular del mensaje evangélico cobraba forma filosófica en el intento de seguir históricamente la conversión de la metafísica de la sustancia en ontología de la finitud, trasunto del enraizamiento —impulsado por el Concilio bajo el tema de la «secularización»— de la ciudad de Dios en la ciudad terrestre⁹. Aquí ocupaba un lugar destacado el tramo que iba desde la reflexión hegeliana hasta la meditación heideggeriana, teniendo en la crítica nietzscheana de la metafísica uno de sus momentos privilegiados.

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

⁹ Sobre esta cuestión, véanse los distintos trabajos contenidos en Alemany y Quinza, 1999. Sobre la relación de Álvarez Bolado con el grupo renovador de *Pensamiento*, Aranguren y la fundación del Instituto Fe y Secularidad (dirigido por este filósofo entre 1967 y 1972), Vázquez García, 2009: 200-209.

¹⁰ El microcosmos o subcampo del neonietzscheanismo no abarca solo a los filósofos que fueron miembros del Consejo de Redacción o eventualmente colaboradores de esta publicación que estudiamos en el capítulo quinto (entre otros a Fernando Savater, Eugenio Tρίας, Víctor Gómez Pin, Félix de Azúa, Eduardo Subirats, Antonio Escohotado, Rubert de Ventós, Agustín García Calvo). Acoge también a pensadores que no tuvieron protagonismo en esta revista (Javier Echeverría, Josep Ramoneda) o cuya producción tiene lugar en un momento posterior (Rafael Argullol, Josep Sarret, Jordi Llovet, Miguel Morey). Se podría distinguir entre el microgrupo barcelonés y el microgrupo vasco-madrileño. Por otra parte, alcanza también a personas que actuaron como mediadores culturales (Rosa Regás, Alberto González Troyano, Jesús Aguirre,

nista y afrancesado que germánico. A través de la invocación de la obra de Nietzsche, lo que se acoge con verdadero entusiasmo es la adaptación creativa de la misma que en esos mismos años estaba teniendo lugar en el campo filosófico francés (Pinto, 1995: 121-197). Se trataba, no solo de una proliferación de estudios acerca del solitario de Sils-Maria, preludiados por el que Georges Bataille le consagró en 1945, continuando entre otros con los de Deleuze y Klossowski —editados respectivamente en 1962 y 1969— y con la celebrada intervención de Foucault en el Colloque de Royaumont —publicada en 1967¹¹. Lo más relevante era la utilización de los textos de Nietzsche en los proyectos filosóficos de estos autores, a los que se añadían los nombres de Cioran, Rosset, Derrida o Blanchot. Buena parte de estos pensadores, introducidos en España gracias a los auspicios de Fernando Savater y Eugenio Trías a través de las editoriales Taurus, Seix Barral y Anagrama, constituyen el magma teórico que da carta de identidad a este grupo en vías de constituirse.

De este movimiento que despega en los últimos años de la década de los 60 y conoce su tiempo fuerte hasta mediados de los 70 —con la publicación, en junio de 1976, del último número de *Los Cuadernos de la Gaya Ciencia*, puede decirse que constituye la cuarta oleada del pensamiento nietzscheano en la cultura española. La primera, predominantemente literaria, coincide con la primera recepción del pensador alemán entre los autores de la Generación del 98 y entre los escritores de la estética modernista. La segunda, más filosófica, se encuentra dominada por la lectura de Ortega y coincide con lo que suele designarse como Generación de 1914¹². La tercera está marcada por la revolución

Javier Pradera, Salvador Pániker), a escritores (el mismo Félix de Azúa, Josep M.^a Castellet, Gabriel Ferrater, Juan Benet), a editoriales (Taurus, Barral, Anagrama), revistas culturales (*Destino*, *Triunfo*, *El Viejo Topo*) y la prensa escrita (*Diario de Barcelona*, *El País*, *La Vanguardia*). Asimismo, instituciones como el Col.legi de Filosofia o la Facultad de Filosofía de la Universidad del País Vasco (campus de Zorroaga), pueden considerarse como derivaciones de esta red.

¹¹ Sobre las traducciones de estos estudios, Sobejano, 2004: 669-670.

¹² Sobre estas dos primeras oleadas, Sobejano, 2004: 192-485 y 489-618, respectivamente.

poética del 27 y por la relación entre el vanguardismo artístico y las opciones políticas extremas¹³.

La cuarta oleada, marcada por una recuperación más filosófica que literaria, articulada y mediada por la recepción francesa y postestructuralista, no pierde sin embargo su entronque con la añeja tradición orteguiana. Aquí no es pertinente la antítesis abstracta entre recuperación del pasado propio y recepción dependiente de corrientes extranjeras¹⁴. La innovación filosófica de los neonietzscheanos españoles se produjo a través de la importación del neonietzscheanismo francés, pero este trabajo implicó al mismo tiempo una acomodación, que se mantuvo impensada para sus protagonistas¹⁵, de la propia herencia orteguiana, común a lo que en otro lugar denominamos «nódulo Aranguren». Esta continuidad, no siempre advertida por los pensadores del movimiento, que hacen de la novedad y de la juventud algunos de sus emblemas, se cifra en la escisión entre vida y cultura. Se trata de una problemática que puede remontarse a la crítica nietzscheana de la modernidad, actualizada por autores como Simmel y Weber a comienzos del siglo xx y prolongada por autores como Heidegger y Lukàcs —por no mencionar a la escuela de Frankfurt— en las décadas posteriores.

En el caso español este programa habría sido importado por Ortega a partir de su recepción del legado de Simmel¹⁶. La oposición entre vida y cultura revestiría un carácter trágico: el mundo occidental moderno habría dado lugar a una cultura objetiva, constituida por un orden autónomo de formas, inaccesible e independiente respecto a la subjetividad individual, hasta el punto de que esta acabaría convirtiéndose en instrumento de aquella¹⁷. De este modo, lo que en principio se planteaba como medio (la cultura objetiva) se habría transformado en fin, y los fines (la in-

¹³ Sobejano, 2004: 644-660 y Alonso Valero, 2003.

¹⁴ Esto lo ha recordado Pedro Ribas, 2006: 42-43 en su crítica a las tesis de Gerardo Bolado, 2001.

¹⁵ Sobre el «olvido de Ortega» en la «generación de los jóvenes filósofos españoles», Lasaga Medina (2013).

¹⁶ Esta filiación ha sido magníficamente explorada por Gil Villegas, 1996: 93-224.

¹⁷ Ortega y Gasset, 1961: 33-50.

dividualidad), se habrían convertido en meros medios al servicio de ese espíritu objetivo transfigurado. Lo trágico de la situación residiría en el hecho de que esas formas culturales alienantes, negadoras de la vida y en último término destructoras de la experiencia singular, habrían brotado de la misma vida y de los des empeños de la vivencia singular¹⁸.

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

En otro lugar estudiamos la eclosión de este grupo a través de un análisis macroscópico del campo filosófico español entre el final del franquismo y la consolidación del régimen parlamentario (Vázquez García, 2009: 263-336). Analizamos este espacio viéndolo como un sector de la red filosófica alternativa —de matriz orteguiana y zubiriana— y más concretamente como un polo dentro del «nódulo Aranguren», cuyos productores se caracterizaban por el predominio del capital artístico y literario. En ese trabajo se hacía sentir la potencia heurística de la sociología de los campos culturales promovida por Pierre Bourdieu, en particular la distinción entre *habitus* y *campo* (Moreno Pestaña, 2005). En

¹⁸ Gil Villegas, 1996: 152-158. Aunque Ortega sea el heredero español de esta problemática, no hay que olvidar tampoco la recepción de la crítica nietzscheana de la cultura entre algunos autores de la Generación del 98 (como Baroja o Maeztu) o en ciertos ambientes de la intelectualidad catalana ligados al modernismo (Joan Maragall). Se puede mencionar asimismo la relevante acogida de los autores más críticos del idealismo alemán (Schopenhauer, Kierkegaard) entre escritores como Baroja o Unamuno, anticipando así la receptividad de estos autores en Savater o de Rubert de Ventós, respectivamente.

este caso se trata más bien de recurrir al microanálisis de los rituales de interacción propuesto por el norteamericano Randall Collins (2004 y 2005) e inspirado a la vez en la sociología de Durkheim y de Erving Goffman. Entendemos que ambas metodologías, más allá de las reticencias de los discípulos de Bourdieu o del afán demarcatorio de Collins, son complementarias. No se olvida tampoco la riqueza de los análisis sociofilosóficos de Martin Kusch (1995 y 2000), inspirados en la sociología de la ciencia de matriz anglosajona —especialmente conectados con los trabajos de Bloor y la escuela de Edimburgo, idóneos para escudriñar en detalle la consolidación de los argumentos (p. ej.: ¿cuándo y en qué condiciones se asentó el enunciado «el neonietzscheanismo es un irracionalismo»? y la diferenciación de los niveles enunciativos.

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

1.2. UNA BOHEMIA INTELECTUAL

Después de lo dicho queda claro que el mejor modo de comprender el fenómeno del neonietzscheanismo español no pasa por la contraposición entre una filosofía joven y dependiente de importaciones foráneas (epigonismo) frente a una filosofía *senior*

proyectada en la recuperación de la tradición (conservadurismo). Para un análisis sociológico de las obras y de los productores resulta mucho más pertinente en este caso la antítesis entre «bohemia» y «academia» (Bourdieu, 1997: 88-93). El neonietzscheanismo español se constituye a través de un sostenido esfuerzo para rechazar las maneras de la filosofía académica, cuyos rituales aparecen devaluados e incluso ridiculizados. El *Faktum* de los movimientos contraculturales constituye sin duda una de las referencias históricas para comprender el surgimiento de esta bohemia filosófica. Otras tres, igualmente relevantes a efectos de contextualización, vienen dadas por transformaciones que afectaron a la demografía escolar, el proceso de fragmentación y radicalización de la izquierda antifranquista que tuvo lugar en la coyuntura de 1968 y la aparición de nuevos circuitos culturales y editoriales de difusión. Se da por tanto una mutua retroalimentación entre el campo escolar, el campo político y el campo editorial.

Los cambios que afectaron al primero fueron impulsados por el extraordinario incremento en la demanda de estudios universitarios. Esta dinámica, ligada a los cambios inducidos por el desarrollismo económico en el mercado laboral, conoció un salto cualitativo desde finales de los 60. El sistema educativo respondió mediante la contratación masiva de profesores jóvenes y no numerarios. Se constituyó de este modo un proletariado intelectual mal remunerado y de escasas expectativas y recursos académicos. Esto auspiciaba la revuelta contra el convencionalismo universitario de la propia disciplina y la tendencia a importar nuevos saberes y nuevos autores, fomentando disposiciones vanguardistas e iconoclastas¹⁹.

Al mismo tiempo tenía lugar, en las fuerzas de la izquierda antifranquista presentes en el movimiento estudiantil, una tendencia creciente al fraccionamiento y al extremismo²⁰. Los nue-

¹⁹ Vázquez García, 2009: 40-47. Sobre la situación análoga en Francia, Pinto, 2009: 297-303.

²⁰ Sobre la radicalización y fragmentación del movimiento estudiantil, Hernández Sandoica, Ruiz Carnicer y Baldó Lacomba, 2007: 267-377 y Pastor, 2008: 283-298. Un análisis pormenorizado de los grupúsculos en Roca, 1994 y Laiz, 1995.

vos grupúsculos constituidos en estas condiciones —Savater, Mary Sol de Mora y Echeverría estuvieron vinculados, de modo informal y según cronologías distintas, a sectores ácratas²¹, Trías, Ramoneda y Félix de Azúa (este pasó antes por el FLP) militaron en la sección estudiantil de Bandera Roja, Rubert de Ventós transitó por una facción a la izquierda del PSUC— cuestionaban las limitaciones del proyecto emancipatorio avalado por el PCE, especialmente tras la crisis que supusieron el claudinismo y posteriormente la interrupción soviética de la experiencia checoslovaca. Desde la izquierda clásica encarnada por el PCE y el PSUC, se identificaba la opresión con la explotación económica, pensando que con la conquista del Estado y la transformación de las relaciones de producción sobrevendría el trastocamiento de «todo lo demás» (Trías, 1971: 164-165). Frente a esta limitación, había que pasar del análisis de la explotación del hombre por el hombre a la crítica de la «explotación del cuerpo por el cuerpo» (Trías, 1971: 153). En un contexto internacional marcado por las revueltas del 68, los pequeños partidos de la extrema izquierda española pretendían proyectar la contestación revolucionaria en todas las vertientes de la vida cotidiana: familia, sexualidad, consumo, creación artística, dominación masculina, escuela, psiquiatría, prisión. El postergado horizonte utópico invocado por los comunistas era reemplazado por una suerte de *paradise now* auspiciado por un permanente estado de revuelta y experimentación. En este escenario se emplaza la sustitución de una insuficiente crítica social e ideológica, asociada en último término al desenmascaramiento de los procesos de apropiación de la plusvalía en la producción material, por una «crítica artista» de la cultura hipertrofiada que vivimos y que funciona limitando las posibilidades de vida, impidiendo su ampliación y enriquecimiento (Vázquez García, 2009: 288-292).

Por último, en el universo editorial se conoce una época de expansión en el consumo del género ensayístico. Este había comenzado a partir de 1966, con la Ley de Prensa que eliminaba la

²¹ Como señala Savater, 2013: 59-60, la Academia de la calle del Desengaño, donde se seguían las lecciones de García Calvo, constituía asimismo un punto de encuentro del «grupo ácrata que actuaba en la universidad madrileña».

censura previa, proyectándose en un público universitario cada vez más numeroso y políticamente más movilizado y radicalizado. Junto a las casas de edición más vinculadas al progresismo católico (Nova Terra, Laia, Estela, Fontanella y en cierto modo EDICUSA) o a la izquierda comunista (Grijalbo, Siglo XXI, Ciencia Nueva), aparecieron nuevas empresas editoriales más abiertas a la izquierda alternativa y a los movimientos contraculturales (Anagrama, Lumen, Tusquets, Kairós). Por último, otras casas más consolidadas, daban cada vez más cancha en sus colecciones a este ensayismo posmarxista (Taurus editando a Nietzsche, a Bataille y a los autores de la escuela de Frankfurt o Seix Barral publicando textos de Deleuze y Marcuse)²². Estos desplazamientos en el campo editorial se reproducían en el boyante campo de las revistas políticas minoritarias. Aquí, junto a las publicaciones próximas a la izquierda comunista (*Nuestra Bandera, Argumentos, El Cárabo, Materiales, Nous Horizons, Ruedo Ibérico*) y socialista (*Sistema, Taula de Canvi, Leviatán*) o a las que fluctuaban entre estas dos regiones (*Cuadernos para el Diálogo, Zona Abierta*), emergía todo un territorio de revistas de signo libertario o de izquierda alternativa (*El Viejo Topo, Ajoblanco, Ozono, Negaciones*); algunas, ligadas en origen a un progresismo de corte más clásico, daban cada vez más cabida al nuevo izquierdismo artístico y contracultural (*Triunfo*) (Pecourt, 2008: 115-134). En ambos casos se constata el intento de responder a la ampliación del público lector yendo a la conquista de la nueva generación de jóvenes contestatarios. La aparición del «neonietzscheanismo» en la escena filosófica española es incomprensible sin tener en cuenta estos cambios producidos a la vez en el campo escolar, político y editorial.

Una instancia decisiva que llevó a reconocer en el movimiento neonietzscheano español todos los signos de una bohemia intelectual fue la recepción de sus trabajos en el medio filosófico nacional. Un modo de hacerse oír en las redes filosóficas y de acercarse a su centro de atención consiste en polemizar con figuras reconocidas. Esto es lo que practicaron, al comienzo de su

²² Sobre el *boom* del ensayismo entre mediados de los 60 y finales de los 70, cfr. Moret, 2002: 264-458 y Gracia y Ródenas, 2008: 114-130.

trayectoria, autores como Eugenio Trías y Fernando Savater. El recurso al panfleto, que exhiben textos como *Filosofía y Carnaval* (1970), *La Filosofía y su sombra* (1969) (en menor medida), en el primer caso, o *Nihilismo y acción* (1970), *La Filosofía tachada* (1972) *Apología del sofista* (1973) y *Panfleto contra el todo* (1978) en el segundo, manifiesta la tentativa de inmiscuirse provocativamente en los debates que conformaban el espacio central de atención en la filosofía española del momento. En particular se trataba de ofrecer una nueva alternativa a la controversia metafilosófica abierta por Manuel Sacristán y Gustavo Bueno acerca del estatuto sustantivo o adjetivo de la filosofía y en relación con la necesidad o no de institucionalizar la filosofía en una licenciatura específica.

El ataque doble del primer Trías al neopositivismo y a la sociología marxista del conocimiento apuntaba directamente a la figura de Manuel Sacristán (Trías, 2003: 335), personaje dominante en la variante barcelonesa de la red filosófica alternativa postorteguiana y carismático líder intelectual del PSUC. En esta ofensiva respaldada por el editor Carlos Barral, Trías encontró aliados entre algunos representantes heterodoxos de la filosofía académica, caso de Gustavo Bueno, que prologó uno de sus primeros libros (Bueno, 1970) y reseñó favorablemente sus trabajos (Bueno, 1978). En cierto modo, tal y como fue presentada en la revista *Triunfo*, su controversia con algunos filósofos del Equipo Comunicación (Ramoneda, 1970, Equipo Editorial de Comunicación, 1970 y Trías, 1970a), próximos a la editorial Ciencia Nueva (Valeriano Bozal, 1969, Ludolfo Paramio, 1971) y admiradores de Sacristán, era el equivalente filosófico de las pugnas estético-políticas desatadas por las críticas de Alfonso Sastre (*La revolución y la crítica de la cultura*, 1970) al movimiento literario de los «novísimos» antologados en 1970 por José María Castellet, otro íntimo de Carlos Barral (Plata, 1999: 139-155). La afirmación de la autonomía del hecho artístico y la crítica del humanismo literario que caracterizaron al movimiento de los «novísimos» guardaba afinidades indiscutibles con el antihumanismo y el estructuralismo antisociologista acogidos por el primer Trías. Savater, por su parte, aunque también se mostraba crítico con las tesis defendidas por Sacristán en *Sobre el lugar de la filosofía en los estu-*

dios superiores, dirigía el grueso de su crítica contra la filosofía académica, ya fuera ridiculizando sus variantes más ortodoxas (González Álvarez, Sergio Rábade, en Savater, 1972a: 105-111) o cuestionando los neoacademicismos representados por Gustavo Bueno²³, la revista *Teorema* (Savater, 1973: 67-68) o los filósofos analíticos de la Autónoma de Madrid (Savater, 2003: 228).

En cualquier caso, la recepción del nuevo movimiento empezó sugiriendo y acabó asentando como un hecho incuestionable —el propio distanciamiento de Trías y de Savater respecto al nietzscheanismo afrancesado de su juventud (Trías, 2003: 93 y 380-381 y Savater, 2003: 170-171) fue presentado como una prueba fehaciente— que «el neonietzscheanismo era un irracionalismo», tanto en el plano epistémico como en el ético-político. De poco valieron las protestas de los afectados contra esta acusación²⁴; desde todo el espectro del campo se condenaba el nihilismo pequeño burgués (Bozal, 1975: 107) y sofisticado, apto para el «consumo de masas»²⁵ (Abellán, 1978: 57) de una posición «idealista»²⁶ (Quintanilla, 1971) que en el fondo alentaba veleidades profascistas (Ignacio Sotelo, 1978). En plena tentativa colectiva para «reconstruir la razón», algunos reconocían el valor tonificante de la corriente neonietzscheana pero consideraban que su espíritu lúdico y provocativo era un síntoma de impotencia ante la seriedad de las injusticias sociales presentes (Elías Díaz, 1974: 247). Entre los valedores españoles de la orientación analítica se advertía en la recuperación del filósofo de Röcken la pre-

²³ Savater, 1972: 103, n. 6 y Savater, 1973: 66-67 y 160-164, donde reseña los *Ensayos materialistas* de Bueno. En otro lugar se ha referido a la «Peña de la Identidad Sintética» o al «Gulag privado de Bueno» para aludir a la escuela filosófica fundada por este (Savater, 1979). Críticas de Bueno a García Calvo y también a los filósofos españoles dependientes de las importaciones francesas en Cardín, 1978.

²⁴ Trías, 1970: 64-67; Trías, 1970b: 154-155; Trías, 1971: 157-158; Trías, 1979: 135; Savater, 1972: 165; una crítica al irracionalismo de las filosofías del deseo en Rubert de Ventós, 1980: 71-75.

²⁵ J. L. Abellán, *Panorama de la filosofía española actual*, ob. cit., pág. 57.

²⁶ Miguel Ángel Quintanilla usa este epíteto para referirse a la filosofía de Trías, aunque elogia su genialidad (en ese período Quintanilla estaba muy próximo a las posiciones de Gustavo Bueno).

sencia de una prolongada tradición irracionalista y soteriológica en el pensamiento español, cuyo principal representante habría sido Unamuno; aquí se hacía sentir la «obsesiva influencia de Nietzsche» (Manuel Garrido, 1971: 72) en la torcida deriva de la filosofía española. Otros, procediendo de sectores más tradicionales, contemplaban con preocupación y casi estupor el humor destructivo presentado por esta nueva especie de nihilismo, al que sin embargo estimaban como un «signo profético del tiempo» (Luis Martínez Gómez, 1973: 370). Desde la órbita de los filósofos proyectados principalmente en las tareas de comentario y estudio docto de los textos, se le negaba a Nietzsche la condición de filósofo (Oswaldo Market en AA. VV., 1991) o se contraponía la ligereza filológica de los neonietzscheanos al rigor estudiantil de un Jiménez Moreno, apegado a «los imperativos más exigentes de la crítica textual, evitando cualquier sectarismo o fanatismo» (Alain Guy, 1985: 504). Con posterioridad, desde mediados de los años 80, en plena recepción de la obra de Habermas y en medio de la controversia sobre la militancia nazi de Heidegger (Vázquez García, 2009: 99-101), algunos saludarán con alborozo la renuncia de filósofos como Fernando Savater a su máscara «irracionalista» (Muguerza, 1990: 585-591). El epíteto «neonietzscheano» se convertirá prácticamente en sinónimo de «irracionalista». En esta misma época la filiación neonietzscheana empezará a utilizarse masivamente para descalificar a un nuevo «irracionalismo»: el asociado a la posmodernidad. A esas alturas el enunciado «el neonietzscheanismo es un irracionalismo» se había convertido en una caja negra, en un «hecho filosófico» ampliamente aceptado y recogido en diccionarios y obras de referencia general²⁷.

1.3. UN RITUAL DE CONSAGRACIÓN

La bohemia intelectual que conformó el neonietzscheanismo español fue, hasta bien entrada la década de los 70, un microgrupo instituido informalmente a través de acciones rituales que for-

²⁷ Sobre el modo en que un enunciado se asienta en la comunidad filosófica dando lugar a un «hecho filosófico», Kusch, 1995: 27-28.

jaron sus vínculos de solidaridad dotándolo de símbolos de pertenencia. Nada que ver por tanto con esa imagen del pensador nietzscheano como «lobo estepario» que se bate en soledad contra el espíritu de rebaño propio de su tiempo. Las acciones rituales se encuadran en situaciones donde tiene lugar la creación y reproducción de los «objetos sagrados» —en el sentido durkheimiano de la expresión— venerados por el grupo y que permiten identificarlo estableciendo la distinción entre *insiders* y *outsiders*. Esa sacralización tiene lugar a través de los procesos que cargan de energía emocional a los objetos y a los mismos participantes, transfigurándolos; generan emociones que invaden la conciencia y engendran propensiones hacia ciertos símbolos (Collins, 2004: 107).

Una de estas acciones rituales que merece descripción detallada es el rito de paso. A través de la participación en este trance el neófito es incorporado a la comunidad y consagrado —si el ritual se verifica con éxito— como un miembro relevante de la misma. Entre los filósofos de corte más académico y con una trayectoria más conforme al *cursus honorum* oficial, esa ceremonia de consagración suele identificarse, en España, con el acto público de las «oposiciones» en sus distintas escalas, y en especial las oposiciones a cátedra de Universidad; se trata de un «ritual de poder». Sin embargo, en el caso de la vanguardia intelectual que nos ocupa, este ritual de entronización tiende a efectuarse en un escenario más informal, donde los escalafones y los gestos quedan más difuminados, pero que goza de todo el prestigio simbólico de la avanzada y la innovación en el terreno del pensamiento. Valores proféticos frente a valores sacerdotales. Al mismo tiempo se trata de unas asambleas (como sucedía con las Convivencias, más tarde denominadas Congresos, de Filósofos Jóvenes en las décadas de los 60 y 70) que carecen de los poderes mundanos e institucionales propios de los tribunales competentes en las pruebas iniciáticas de la oposición. Se está ante «rituales de estatus» (Collins, 2004: 112-115). En ambos casos, no obstante, el éxito del neófito implicaba una potente carga de energía emocional que le permitía acometer con confianza y *certitudo sui* nuevas empresas en la creación filosófica.

Esta acumulación primitiva de capital simbólico asociada al rito de paso es la que se verificó en la intervención realizada por

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

La conferencia fue un éxito. Había ensayado muchas veces su lectura: la entonación, las cesuras, el ritmo, el *tempo*. Me salió de manera sobresaliente y el público lo reconoció. Me llovieron las felicitaciones. No salía de mi asombro: estaba, antes de comenzar la conferencia, aterrado ante el envite que me esperaba. Pero el efecto fue fulminante; y proporcional al hecho de que era un perfecto desconocido, y además irritantemente joven. Si había, en realidad, un filósofo joven de verdad en el estrado de ese congreso, ese era yo. Fue mi estreno en la sociedad filosófica española (Trías, 2003: 305).

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

El período que abarca los años del posfranquismo a la Transición, entre 1965 y 1980, constituye sin duda una de esas épocas

caracterizadas según Randall Collins (2004: 34-35) por su extraordinaria proclividad a la participación en reuniones y asambleas colectivas. Se trata de un momento intenso de interacción ritual, tanto en lo político como en lo filosófico. De hecho, las fronteras entre ambos tipos de escenario no siempre son fáciles de determinar. En el ámbito del movimiento estudiantil, salpicado de asambleas multitudinarias y de reuniones de células y grupúsculos, destacaron algunas acciones por su elevado poder simbólico, como la marcha de los estudiantes de la Universidad de Madrid en 1965, encabezados por Aranguren; la célebre Caputxinada de 1966, el encierro de Montserrat en protesta por el juicio de Burgos (1970) o las llamadas «tomas de Cátedra» (Savater, 2013: 60), también en la Universidad madrileña, a finales de los 60. Algunos de los pensadores del grupo que aquí se estudia, participaron en actos de este tipo (Savater, Rubert de Ventós, Trías, Javier Echeverría).

Junto a estas citas multitudinarias, abundaron asimismo los cenáculos y tertulias, a medias intelectuales y a medias de tinte político, celebradas en domicilios privados, salas y cineclubes parroquiales, trastiendas de librerías, cervecerías y cafeterías²⁸. La lectura de los testimonios biográficos procedentes de los filósofos españoles de la ola *neonietzscheana*, evidencian una participación muy intensa en estos espacios de sociabilidad, donde el componente festivo, psicodélico y contracultural asomaba con cierta asiduidad. La implicación ritual en estos cónclaves venía acompañada a veces de la experimentación con ácido lisérgico, marihuana o bebidas alcohólicas de distinta naturaleza, a modo de estimulantes y refuerzos de la convivialidad intelectual²⁹.

²⁸ Aunque Eugenio Trías ha subrayado que la tertulia era más propia de Madrid que de Barcelona (por ejemplo las charlas de García Calvo en la calle del Desengaño o la tertulia en la madrileña cafetería Montana, a la que asistían Savater y Echeverría), por ser la primera una ciudad alimentada principalmente de población forastera, sin raíces (García Sánchez, 1978: 43), lo cierto es que el mismo Trías participó en este tipo de reuniones. Valgan como ejemplo las reuniones en la librería *Anthropos* en la Barcelona de 1970 (Trías, 2003: 357-358), o en los cenáculos en casa de Calsamiglia unos años antes («Home-naje a Josep Calsamiglia», *El País*, 20-4-1979).

²⁹ Trías, 2003: 351 y 383 y Savater, 2003: 211-215 (sobre las tertulias con LSD en casa de Antonio Escotado) y 257-266 (sobre las excursiones gastro-