

gestiva punta son, sin ánimo de exhaustividad, los siguientes: el distanciamiento, por parte tanto de Marx como de Foucault, frente a la filosofía y, *a fortiori*, frente a la «centralidad de las esencias», la (por momentos equívoca) alternativa entre lo histórico-político y lo biopolítico, o el análisis foucaultiano del gobierno de las circulaciones y el eco que de todo ello se aprecia en varios pasajes de Marx.

Por último, los seis capítulos finales —agrupados bajo el título «Marx con Foucault: Actualidades, luchas, críticas»— versan sobre «los usos que se hacen o que pueden hacerse de Marx y de Foucault, los dos juntos, en diversos campos de luchas y en un cierto número de trabajos que apuntan a su articulación» (p. 16). El primero de ellos, escrito por Giardini, recaba en la tradición feminista elementos para una lectura de Marx y Foucault que enlaza con problemáticas contemporáneas no necesariamente tematizadas por ninguno de los dos filósofos. Los textos ulteriores reflexionan en torno a la praxis revolucionaria (Sauvêtre) —cuestión que en Foucault no se formula sin un nítido subrayado de la «lógica estratégica de la confrontación» frente a la «lógica contradictoria del capital»— o en torno a posibles ampliaciones del análisis del «poder capital» desde

la óptica del «poder saber» (Bidet), reflexiones a las que se añaden, ya como colofón, un escrito sobre los barruntos que de «democracia presentista» cabe hallar en Foucault (Lorey), así como dos artículos sobre la «gran empresa» (Haber) y sobre la «moralización» de la relación laboral (Nicoli y Paltrinieri).

Ofrecida, a modo de índice de lectura, una instantánea vista a vuelo de pájaro como la que se ha querido presentar en los párrafos precedentes, regresemos ahora al punto de partida y, tras todo lo dicho, insistamos en que, con independencia de que ante detalles concretos de algunos artículos no pueda uno dejar de sentir cierto disgusto, la propuesta de interpretación que globalmente se articula brilla por su enérgica renuencia a usar de los procedimientos de los que tan a menudo echan mano las altas instancias del escolasticismo, a saber: la propensión a colocar sobre un mismo tapete diversos decires para reducirlos a coincidencia o divergencia «de enunciados», en vez de asumir que, en el camino de la filosofía, lo que relevantemente se dicta no son sentencias (ni condenatorias ni absolutorias, ni «de muerte» ni salomónicas). Lejos de a una indolente imparcialidad, a lo que esto decididamente conduce es a la más insobornable toma de partido por el pensamiento mismo.

Pol Ruiz de Gauna de Lacalle

Universitat Autònoma de Barcelona

<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1564>



© del autor

CARMONA HURTADO, Jordi (2022)

Cómo matar a la muerte: Agustín García Calvo y la filosofía de la contracultura

Madrid: La Oveja Roja, 286 p.

ISBN 978-84-16227-49-5

La obra de Jordi Carmona Hurtado ofrece una aproximación original al pensamiento de Agustín García Calvo como

filosofía de la contracultura española. A diferencia de trabajos académicos previos sobre el pensador zamorano, donde

su filosofía aparece desligada de cualquier historicidad, este estudio se centra en la íntima relación que su pensamiento guarda con las luchas libertarias y contraculturales de la década de 1970. El autor atiende a la particularidad de la experiencia contracultural española —como irreducible a la de otros movimientos contraculturales de referencia— y defiende la singularidad del pensamiento ácrata de García Calvo como su auténtica filosofía. Además de procurar una lectura de su obra conectada con su historia y enriquecida por la intervención de otras voces de la época, el autor la relee también a la luz de nuevos contextos y en diálogo con otros debates contemporáneos. Fiel al propio pensamiento de García Calvo, Carmona piensa y hace con él, reapropiándose de su filosofía, la libera de la muerte y nos la ofrece como arma para desafiar nuestro tiempo.

El libro nace de una suerte de desconcierto a nivel biográfico que el autor identifica hábilmente como un desencuentro generacional, a saber: «Yo nunca conocí a García Calvo». Desde un interés genuino por esclarecer este desconocimiento, Carmona decide explorar teóricamente la íntima sensación de que había algo importante acerca de la figura del zamorano y del entorno ácrata que le había rodeado al que las generaciones más jóvenes no habían tenido acceso. «Como si entre nuestro presente y el de García Calvo se interpusiera una barrera histórica imposible de desplazar, pues ni siquiera conseguíamos identificarla completamente, aunque ya entonces a nuestro alrededor se le daba diversos nombres: Consenso, Cultura de la Transición, o simplemente el moderno Estado español [...] como proyecto de superación fracasado o insatisfactorio de la España franquista» (p. 14). Así, el autor descubre en ese extraño desconocimiento —en el que los lectores más jóvenes también podremos reconocer— un olvido histórico políticamente

marcado que constituye el punto de partida de su obra.

La experiencia del 15-M aparece aquí como una experiencia conectada, probablemente de forma inconsciente, con este pasado de disidencia cultural animado por el deseo de «algo otro». El diagnóstico del olvido histórico de ese rico pasado rebelde nos permite comprender cierta sensación compartida de que aquel fenómeno debía de proceder más bien de otra parte: «todo lo vivo, todo lo liberador seguía viniendo de fuera» (p. 28). En efecto, el izquierdismo francés como un pensamiento abiertamente conectado con las luchas antiautoritarias surgidas tras el mayo del 68 parecía encontrarse más al alcance para pensar nuestro propio contexto que las ideas de los ácratas españoles en su lucha contra el franquismo y el consenso transicional. Tendiendo un puente entre esta última tradición crítica y el movimiento más reciente del 15-M —en el que García Calvo participó además de forma activa—, el autor relee este fenómeno como un momento íntimamente relacionado con la historia particular española en que el deseo compartido por el país que pudo haber sido y no fue tuvo otra oportunidad de manifestarse. Así, el autor propone su obra como una contribución a una labor cultural mayor y colectiva que entiende como perteneciente a cierto devenir de este movimiento; una labor que trata de restituir la memoria de un pasado contracultural sepultado en el olvido.

El camino de «matar a la muerte» —recogido en el título— se presenta aquí como una suerte de síntesis fundamental del pensamiento marcadamente antifascista de García Calvo. Como un modo fundamental de pensamiento de la negatividad, el matar a la muerte consiste en matar a la muerte como sistema, esto es, matar la realidad que aparece como imperturbable, la imposibilidad sistemática del surgimiento de algo otro:

«matar a la muerte que suplantó a la vida para sentir al menos el frío, para tener al menos un vacío en su lugar, la simple posibilidad de otra cosa: esa es la primera negación ácrata» (p. 43). Como señala Carmona, ante un sistema fascista que no solo mata la vida, sino que *hace vivir la muerte*, se propone una persistencia en lo negativo que desafía toda forma de «realismo», que pone en duda la fe misma en la Realidad, en su carácter único y completo —sin grietas ni imperfecciones—. Si este camino no puede identificarse con aquel que afirma y determina la vida tal y como es, no es solo porque la vida en ciertas condiciones es más bien una vida mutilada, sino también porque dotarla de una identidad significaría aquí matarla en otro sentido: «el camino que mata a la muerte no es el que afirma la vida y le da una identidad [...] sino el que niega cada vez el orden del ser mismo, y el reparto metafísico de ser y no ser, *afirmándolos juntos*, como si fueran un único camino» (p. 63). Sin duda, esta distinción deviene también fundamental en el llamado «realismo capitalista» de hoy (Mark Fisher, 2016), donde los imperativos de amar la vida y abrazar las circunstancias tal y como son —en una suerte de conveniente reapropiación del estoicismo— impiden el cuestionamiento de todo aquello que hace que la vida no sea siquiera vivible. En efecto, el matar a la muerte de García Calvo trata siempre de la vida, pero situada allá donde hay incertidumbre, indefinición, desconocimiento y, sobre todo, posibilidad. En este sentido, la negación se muestra como una negación siempre capaz de posibilitar alternativas, de liberar vida —indeterminada—.

Desde este lugar, Carmona expone la crítica de García Calvo a una posición transgresora sostenida por una negación considerada «fácil», refugiada en el goce, que, lejos de suponer el surgimiento de otra vida, serviría inadvertidamente de complemento a la Ley. A propósito de diferen-

tes experiencias contraculturales recogidas a lo largo del libro, se muestran las distancias entre la posición de este último y la de otros actores de la contracultura española. Por ejemplo, a propósito de la experiencia con las drogas, se señala que, para García Calvo, «la experiencia de lo negativo, que corresponde con la de la intoxicación en el caso del viaje, solo resulta justificada si logra dejar espacio a la manifestación de la vida desconocida, solo sentida y presentida» (p. 75). De este modo, se muestra primordial en su pensamiento evitar que la experiencia negadora se convierta en Muerte, que se erijan nuevos ídolos (el Sexo, el Cuerpo, otros dioses) a los que rendir culto de un modo distinto. Se considera aquí que cualquier tipo de liberación corporal resulta fácilmente integrable al orden sin un ejercicio de atención que permita que la experiencia se piense y se mida a sí misma, más allá del goce. Es decir, la negación habría de ser también en el nivel del pensamiento.

Desde esta exigencia de lo que para García Calvo constituía la verdadera acracia, Carmona explica el hecho de que su doctrina no fuese fácilmente asimilable por una juventud que buscaba el goce inmediato, así como también el distanciamiento que terminó marcando con él el mismo Fernando Savater un tiempo más tarde. No obstante, el autor advierte de que el pensamiento del zamorano sí prometía algo que conectaba directamente en un sentido fundamental con los deseos de la juventud de la época: una vida liberada de todo lo muerto. Es en esta suerte de «disciplina de la negación» que reconoce lo difícil que es destruir donde García Calvo situaba el verdadero camino de la «eterna juventud». Carmona nos ayuda a recordar que el movimiento ácrata formado a su alrededor en la universidad franquista en la que trabajaba fue capaz de suscitar un olvidado mayo del 68 español unos años antes del ocurrido en Francia:

«pocos momentos como el de las revueltas ácratas en la universidad han sido tan reprimidos en la memoria común de la sociedad española» (p. 103). Desde proclamas como «¡Ni Franco, ni Carrillo!», la *acracia* universitaria cuestionaba el «bi-partidismo ontológico» que sostenía la Realidad y constituía así una tercera alternativa marcadamente antiautoritaria en el movimiento estudiantil antifranquista. El autor defiende que el movimiento ácrata inspirado por el pensamiento de García Calvo facilitó una base intelectual propia a las luchas libertarias de la década de 1960: la filosofía de la contracultura española. Ciertamente, como herederos de la singular tradición anarquista de nuestro país, renovada a la luz de la experiencia sesentayochista, los ácratas españoles no buscaban el sueño de liberación más allá de sus fronteras: «[...] ellos no fabulaban un comunismo anti-autoritario, sino que trataban de recordar algo olvidado, de abrir un hueco en la cultura franquista (y en la anti-franquista) de la época a cierto pasado completamente enterrado y reprimido en España, el movimiento del comunismo libertario» (p. 105).

Insistiendo en la «indefinición» por la que se caracterizaba la *acracia* española, Carmona se ocupa también de señalar las diferencias entre esta última y el anarquismo clásico. En efecto, la *acracia* no constituía una corriente definida, claramente delimitada e identificable, sino que, de un modo negativo, se definía más bien por su no identificación con las otras dos corrientes principales, como una suerte de exceso. Y esa búsqueda constante de espacios de disidencia y desidentificación, esa persistencia en lo negativo, llevada hasta el final, no podía sino negar también el propio anarquismo como corriente. El autor recoge un episodio en la trayectoria intelectual de García Calvo que resulta especialmente iluminador para comprender esta distancia: su rechazo abierto a colaborar en un

número especial de revista sobre anarquismo como una forma de resistencia a historificar e institucionalizar todavía más la anarquía. Pues, para García Calvo, la anarquía no es, sino que se vive, *se hace*, y lo único que sabe el anarquista es «que esto que es como es no puede ser que sea como es, y con eso le basta y no le hacen falta más saberes ni escrituras en el tiempo» (García Calvo, 1978: 7). Por eso, el pensador reivindicaba, frente a una paradójica identidad anarquista, un «corazón anárquico» en el que Carmona reconoce pertinentemente ese corazón del que hablaba Durruti en el que los revolucionarios libertarios llevaban un mundo nuevo.

A propósito del movimiento estudiantil en el que estuvo involucrado, García Calvo reflexiona precisamente sobre la potencia revolucionaria immanente a la condición del estudiante en tanto que condición socialmente indefinida. Como señala Carmona, la centralidad que el pensador concede a la figura del estudiante en la revolución social contrasta con la posición habitual que la relega a un papel secundario al servicio del movimiento obrero. Según el zamarano, los estudiantes no debían transformarse en otra cosa, llegar a ser, sino profundizar más bien en esta indeterminación potencialmente revolucionaria, en este no-ser que deshace la Realidad y hacer, así, del camino del estudio una forma de vida. Es por esto por lo que, para García Calvo, el movimiento estudiantil debía luchar contra el sistema pedagógico mismo —abogando por la abolición del formato del examen— como un sistema que limita el camino del estudio y lo abstrae de la vida. En esta misma línea, y en un contexto alimentado por el desarrollo del neoliberalismo, Carmona apunta a la creación de una suerte de estudiantes profesionales que subordinan el estudio al futuro en todas sus formas (el examen, las becas, las prácticas, la profesión): «la sociedad

hiperpedagógica agobia al presente con innumerables pequeños futuros, lo siembra de mil pequeñas semillas de muerte» (p. 125). Frente a esta «futuraización» —en los curiosos términos de García Calvo—, se ensalza el deseo de no superar el camino del estudio, de no sentar la cabeza, de no terminar de ser. De hecho, el autor nos recuerda que es desde aquí desde donde García Calvo lee originalmente la condena a Sócrates; como una condena por no haber crecido y envejecido como se debe.

De acuerdo con Carmona, esos deseos libertarios de la juventud de la época, de los que la izquierda del momento no supo hacerse cargo, fueron cooptados no solo por el neoliberalismo, sino también por la derecha más reaccionaria —que ahora aparece bajo un aspecto transgresor—. En línea con un marco de trabajo crítico con la despolitización de la memoria del 68, reducido a la versión más simple de la «liberación sexual», Carmona extiende esta crítica de un modo muy interesante a la lectura habitual del período de la Transición. En el nuevo orden cabría toda identidad (incluso la anarquista), siempre y cuando fuese identidad, fácilmente identificable y susceptible a la sujeción de los nuevos mandatos de consumo —como otra forma del orden de hacer vivir la muerte—. En efecto, muy cerca de los análisis de Foucault acerca de la gubernamentalidad liberal y neoliberal, García Calvo apunta a la extensión de la explotación capitalista del tiempo de trabajo al tiempo de ocio, convirtiendo al Individuo en un «explotador de sí mismo» (García Calvo, 1977). Los nuevos mandatos de la subjetividad nos exhortarían ahora a consumir experiencias, a ser proactivos, a adoptar una actitud positiva. Ciertamente, muy cerca también de los análisis de Lacan sobre el plus de goce, el mandato fundamental se muestra ahora como el de gozar siempre más. El deseo compartido de libertad se tradujo, así, en supuesta libertad y mandato individual de consumo,

también ahora de vivencias y de relaciones personales. Y en este contexto en que el Individuo se convierte en explotador de sí mismo, la importancia concedida a «lo común» por parte de García Calvo se torna en uno de los aspectos más destacados de su pensamiento. El autor recoge la cercanía del pensador con Marx en este punto frente al individualismo presente en cierta tradición anarquista, pues, para García Calvo, la oposición entre el Individuo y el Estado es otra de esas falsas oposiciones que sostienen el orden capitalista de las que habría que liberarse en pro de una transformación real del mundo. En esta misma línea, de acuerdo con Carmona, «matar a la muerte interior, en el interior de cada uno de nosotros, tiene que ver con activar lo que de pueblo nos quede todavía dentro; de vida común, no individual todavía» (p. 268).

Con este libro, Carmona contribuye notablemente a esa necesaria labor de memoria de todo un pasado contracultural que, durante las luchas transicionales, buscaba una salida diferente del franquismo; aquellas voces sepultadas políticamente en el olvido a las que el pensamiento ácrata se dirigía. Como él apunta, «podríamos haber visto estas cosas en García Calvo. Pero no las veíamos porque no mirábamos en esa dirección, porque no leíamos a los pensadores de la contracultura, porque ni siquiera sabíamos que existían» (p. 268-269). Desde aquí, su libro consigue enmendar con creces este desencuentro generacional desenterrando una rica filosofía de la negación en nuestro país que, sin duda, nos permitirá pensar (nos) de otro modo; liberar algo de vida matando sin cesar a la muerte.

Referencias bibliográficas

- FISHER, Mark (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- FOUCAULT, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA CALVO, Agustín (1977). *Apotegmas sobre el marxismo*. Madrid: La Banda de Moebius.

— (1978). «Contra la idea de hacer historia del anarquismo». *Historia Libertaria*.

Andrea Montero Romero

Universitat de València

<https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1619>



© de la autora

MALABOU, Catherine (2022)

Au voleur!: Anarchisme et philosophie

París: PUF, 407 p.

ISBN 978-2130825449

Unas veces se parece a un azulado escalofrío. Otras a un bochorno escarlata. Es la sensación polimorfa de malestar que le provoca, *a más de uno*, ver vinculada la palabra *anarquismo* (intensamente política, colectiva y callejera) a una lectura *inofensiva* (de una serie de ya clásicas lecturas *letales*) de la obra filosófica, o mitopoética, de Martin Heidegger, nombre propio de primer rango que quizá ha llegado a convertirse, aquí y allá, en una psique-académica-cofrade. «No lo aguantó más», escuché el otro día vociferar a una lectora iracunda en un venerado bar sevillano: tras darle el último trago a su cerveza, hizo una pelota con un aparente *anarcopaper* y lo encestó en la lejana papelera gritando (puño en alto) «¡ANARCHISME!», para sobrio aplauso del respetable que presidía la larga barra alicatada. Me acerqué de inmediato. «El anarquismo autoriza a todo el mundo a hablar en su nombre» —espeté, citando de memoria una frase de Daniel Colson (2001: 13)—. «Evidentemente» —respondió mientras giraba la cabeza—. Y añadió: «Ese no es el asunto, hablemos de nombres: ¿te imaginas que el *Ungrund* de los místicos alemanes, la noche oscura de Juan de la Cruz y las barbas rizomáticas de Valle Inclán se pudieran colorear, en un súbito conglomerado, con el

rojinegro decimonónico de una supuesta *ἀναρχία* protohelena?». «Dos, por favor» —le indiqué al camarero con la seña de la derrota, agregando:— «Complicado, aunque creo que me gustan un poco los *patchworks*. En todo caso, ¿no es la *acción directa* el problema medular de la llamada *razón práctica* kantiana, más allá del inmundo penal de la *razón teórica*?». Sonrisa escamada. Respondió: «Graeber explicó muy bien por qué, a diferencia de lo que ocurre con los marxistas, hay tan pocos anarquistas en la academia. Además, ¿con los *anarcopapers* no se puede hacer nada!» (véase Graeber, 2004). «Hacer, lo que se dice *hacer*, seguramente poco» —asentí—. Volviendo atrás, me aseguró que le parecía que yo no estuviera pillando el meollo: se habría conformado una adiestrada afectación académica, un *pathos* que iría creciendo en una pequeña parte del industrioso mundo de la nueva gran gubernamentalidad filosófico-universitaria, desde haría ya casi dos décadas, pero con mayor matraqueo en los últimos años. La cosa viene de lejos, pero, por lo menos, me expresó —cada cual echará sus cábalas—, desde poco después de que Agamben rescatase la primera obra del cura dominico Schürmann (1982), uno de los discípulos brillantes del maestro alemán, en uno de los volú-