

CÓMO MATAR A LA MUERTE

Agustín García Calvo
y la filosofía de la contracultura

JORDI CARMONA HURTADO

PAR AVION
BY AIR MAIL



Zamora
ESPAGNE

[ensayo]

laovejaroja

Jordi Carmona Hurtado

ELCHE, 1979

Doctor en filosofía por las universidades Paris VIII y Autónoma de Madrid. Ha ejercido como profesor de filosofía en diversas universidades de Brasil y es en la actualidad profesor de Estética y Teoría de las artes en el departamento de Filosofía 1 de la Universidad de Granada. Ha participado y participa en diversos colectivos artísticos e iniciativas sociales y políticas. Su labor intelectual se articula en torno al cruce de activismos sociales, estética y crítica de la cultura en la filosofía contemporánea. En 2018 publicó el ensayo *Paciencia de la acción: ensayo sobre la política de asambleas* (Akal), desplegando una interpretación filosófica sobre el 15M.

CÓMO MATAR A LA MUERTE

Agustín García Calvo
y la filosofía de la contracultura

JORDI CARMONA HURTADO

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

Edición:
La Oveja Roja, 2022
c/ Amparo 76
28012 Madrid
www.laovejaroja.es

El diseño de la cubierta rinde homenaje a la primera edición del *Comunicado urgente contra el despilfarro*, de la Comuna Antinacionalista Zamorana (La Banda de Moebius, Madrid, 1977).

Impreso en el Estado español

Primera edición, mayo de 2022

BIC: HPCF
ISBN: 978-84-16227-49-5
Depósito Legal: M-12534-2022

El papel que sirve de soporte a este libro ha seguido procesos de elaboración destinados a garantizar una gestión sostenible de los bosques y las reservas acuíferas.

Índice

- 1 Yo nunca conocí a García Calvo 11
La brecha, 15 / Al margen de una euforia, 20 / Intrahistoria y contracultura, 29 / El oscuro objeto de nuestros deseos, 35

- 2 Dos formas del pacto con el diablo 41
No nos asustan las ruinas, 44 / Liberación muscular, 48 / Reforma del pensamiento, 54 / El punto de vista del diablo, 60

- 3 De viaje 69
«La droga», 70 / Logos, rythmos, pharmakon, 75 / Futurificaciones, 80 / Función negativa del mito, 85

- 4 La lucha contra los exámenes 95
Kleist en Berkeley, 96 / La acracia universitaria, 102 / Y Agustín tuvo su visión, 107 / La luminosa herida de la condición estudiante, 112 / El revolucionario como traidor, 118 / Mil pequeñas semillas de muerte, 122

- 5 Voz del pueblo 129
La teología se populariza, 131 / Suelo fértil de experiencia vivida, 136 / Fidelidad a la lengua, 141 / Escuela de sabiduría popular, 146 / El revolucionario como perezoso, 150 / Ascesis libertaria, 154 / El verbo, 160 / Cualquier cosa será para cualquiera, 164 / La base de un común entendimiento entre estudiantes y trabajadores, 168 / Vivan los muertos, 173

6	Teoría y práctica de la jodienda	179
	<i>Perdernos en «lo cuerpo», 181 / La orgía como práctica de transgresión, 184 / Quemar la vida, 189 / ¡Españoles, un esfuerzo más, si queréis ser pueblo!, 194 / El diálogo de los cuerpos, 199 / Patriarcalidad del deseo, 203 / Traicionar al propio sexo, 208 / Por un feminismo libertario, 213 / Vitalismo difícil, 219</i>	
7	La conspiración negativa de la inteligencia española ...	223
	<i>García Calvo según la contracultura, 223 / Los españoles comienzan a estar decepcionados, 227 / El programa ácrata contra-transicional, 230 / Los informes de la policía secreta, 236 / A la sombra del discurso del poder, 240 / No anarquismo, sino corazón anárquico, 246 / Marx y Bakunin en la Transición, 249 / El grito de Marx, 256 / La noche en mitad del día, 261 / Extensión y profundización neoliberal del campo de batalla, 265 / Y la luz se separó de las tinieblas, 269 / El niño negativo, 275</i>	
	Bibliografía	281
	Abreviaturas	286

Sin el diálogo constante, las numerosas sugerencias y la complicidad de Max Hidalgo Nácher, Amador Fernández-Savater y Rafael S-M Paniagua, este libro no podría existir. Intercambios más puntuales con Germán Labrador, María Salgado, Edu Maura o algunxs habituales del espacio *CRUCE* me han permitido entender mejor un aspecto u otro de mis propósitos.

El sostén y apoyo de Eva y Alfonso (de la librería Contrabandos / editorial La Oveja Roja) al proyecto desde que solo era una idea me decidió finalmente a llevarlo a cabo. Agradezco a la hija de Agustín García Calvo, Sabela, de la editorial *Lucina* de Zamora, por haberme autorizado a consultar el expediente de su padre en el Archivo General de la Administración.

Quiero dedicar este libro a Ainhoa, y a nuestro hijo, León Bento, que nació al comienzo de su gestación.

Los amigos de un hombre muerto se reúnen determinados días y hablan solo sobre él. Lo matan todavía más si únicamente dicen cosas buenas de él. Más les valdría discutir, ponerse a favor o en contra de él, revelar picardías secretas suyas; mientras puedan decirse cosas sorprendentes sobre él, cambiará y no estará muerto. La piedad que intenta conservarlo en un estado concreto no es en absoluto amable. Surge del miedo y solo quiere mantenerlo en algún lugar donde no sea un peligro, como en el ataúd y bajo tierra. Para que el muerto, a su manera más tenue, siga viviendo, hay que darle movimiento. Deberá enfurecerse como antes y, en sus ataques de ira, utilizar alguna injuria inesperada, que solo conozca el que la revele. Deberá ponerse tierno; y quienes lo conocían como una persona severa e inmisericorde, deberán sentir de pronto cómo era capaz de amar. Uno casi desearía que cada uno de los amigos tuviera que representar su propia versión del muerto, y a partir de todas ellas este volvería a estar ahí. También podrían admitirse poco a poco en esas fiestas a personas más jóvenes y no iniciadas, a fin de que, en la medida de lo posible, conocieran al que aún no conocen. Ciertos objetos relacionados con este deberían pasar de mano en mano, y sería hermoso que, en cada encuentro anual, además de una revelación se añadiera también un nuevo objeto que hasta entonces había permanecido ignorado.

Elias Canetti, *El libro contra la muerte.*--

Yo nunca conocí a García Calvo

Teniendo en cuenta la idiosincrasia y la reputación del protagonista de este libro, me parece oportuno comenzar con algunas contextualizaciones que me permitan situarme en relación a mi tema y que el lector pueda también situarse en relación a quien esto escribe. Nacido en el seno de una familia trabajadora, llegado a la juventud en esos años 90 que pretendieron borrar todo lo anterior¹, yo nunca había oído hablar de la contracultura, nunca tuve la menor idea de quiénes eran los ácratas, nunca conocí a Agustín García Calvo ni formé parte del círculo de sus admiradores. Solo asistí una vez, ya no recuerdo por qué motivos o invitado por quién, a la «tertulia política» semanal que conducía en el Ateneo de Madrid. En aquel momento me pareció un señor mayor bastante extravagante, con todas esas camisas superpuestas y un curioso aire lolailo, que desarrollaba una serie de razonamientos que apenas recuerdo a partir del comentario de una fábula clásica del tipo de las de Esopo. Desde mi severidad y rigorismo intelectual de entonces, me pareció que había algo de impostura, cierta teatralidad en esa manera de abordar la práctica de la filosofía como si nunca se hubiese hecho algo semejante, en ese estilo argumentativo que no citaba a nadie, en esa pretensión de ser una especie de pensador presocrático en pleno siglo XXI, como si no hubiese sucedido nada desde la Grecia arcaica. Además, parecía provocar en sus

11

1 Uno de los raros intentos de interpretación del sentido histórico y cultural de esta década lo constituye el libro de Eduardo Maura, *Los 90: euforia y miedo en la modernidad democrática española*, Akal, Madrid, 2018.

auditores un tipo de fascinación más propia a la de un gurú, un mago o un chamán, que a lo que yo entendía en la época que debía ser la función del filósofo, es decir, algo más semejante a quien propicia que el otro despierte y se emancipe, piense y actúe por sí mismo. Pero los seguidores de García Calvo parecían entender que la única manera de volverse dignos discípulos suyos era imitarle en el sentido más literal de la palabra, no solo en la forma y el contenido de los discursos, sermones o arengas, sino en el modo de arreglarse o desarreglarse los cabellos o la barba, y en toda la mecánica externa de la retórica que va desde el tipo de atuendo a la ejecución de los aspavientos, de una manera que entonces me pareció completamente ridícula y servil, y me hizo pensar que probablemente todos esos signos indicaban que no había nada sólido detrás de la fachada teatral, ningún torso de pensamiento desnudo que agarrar por detrás de las múltiples camisas de efectos retóricos. En resumen, no me llegó nada sustantivo, y todo el asunto me pareció más bien una gran mascarada; como el show, para mí de significado impenetrable, del gurú de un tiempo y de un mundo que me eran ajenos.

12

Solo recuerdo un detalle que me impresionó con fuerza, pero que en ese momento no atribuí tanto a la enseñanza de García Calvo en particular como a la potencia inapropiable del pensamiento mismo: la capacidad de negar y de poner en duda, aunque sea solo durante el tiempo del diálogo y mientras lo recordemos, certezas que nos parecen formar parte de las realidades más sólidamente establecidas. Tenía que ver con cierto momento de su discurso en que Agustín trataba de convencernos de que en realidad no estábamos más seguros de nuestro nacimiento que de nuestra muerte. Pues, en efecto, ¿alguien recuerda realmente haber nacido en algún momento, alguien ha estado presente en su propio nacimiento? Y al fin y al cabo, ¿la noticia de nuestro propio nacimiento no es una simple información que nos llega de oídas, por el testimonio de otros, en la modalidad de ese «oír decir» que es para la filosofía clásica (piénsese en Spinoza, por ejemplo) una de las

fuentes de conocimiento menos fiables? ¿Cómo podemos, en resumen, tener absoluta certeza de haber nacido alguna vez? Por aquel entonces no estaba seguro de si se trataba de un razonamiento o de un sofisma, pero sí percibí muy claramente la fuerza de su efecto en la audiencia y en mí mismo. Solo mucho más tarde empecé a comprender que en ese momento García Calvo estaba atacando nuestra fe en nosotros mismos, en nuestra propia individualidad. Y solo mucho después entendí la importancia, para los fines del género de pensamiento practicado por García Calvo, de evitar ser atrapado en las redes de la positivación histórica, así como el modo en que él privilegia, frente a la transmisión filosófica habitual en las escuelas y universidades de un sistema teórico como un conjunto de ideas, el aprendizaje práctico de los gestos mismos que vuelven posible cierto acto intelectual singularísimo de negación, como el que aprende un arte o un oficio².

De una manera más indirecta, mi relación o más bien mi ausencia de relación con García Calvo se fue creando también en un café madrileño que solía frecuentar, junto a algunas amigas y amigos, poetas, estudiantes de filosofía, amantes del cine, algo rebeldes, algo modernos, algo «raros» como diría Eduardo Haro Ibars³, y futuros precarios de los que hicieron el 15M. No manteníamos ninguna tertulia formal allí, sino que sencillamente era un lugar en que era probable encontrarnos y en el que perdíamos muy a gusto el tiempo, conspirando y haciendo proyectos que la mayor parte de las veces nunca eran realizados⁴, fumando,

2 Para una visión más desarrollada de todos los aspectos de esta oposición entre dos maneras radicalmente diferentes de transmitir y de hacer cultura, una estatal y la otra popular, hay que remitirse a Agustín García Calvo, *Historia contra tradición: tradición contra historia*, Lucina, Zamora, 1983.

3 «El raro es aquel que trata de vivir como un aristócrata con los medios del proletariado...», en «Los raros», 1978, en Eduardo Haro Ibars, *Cultura y memoria a la contra*, Postmetrópolis, Madrid, 2015.

4 Y cuando lo eran, eran tan *sui generis* y estaban tan al borde de la utopía que no eran asimilables por el *statu quo* político y cultural, y por ello apenas eran notados.

bebiendo y conversando desde la tarde hasta la madrugada. Pues bien, sabíamos que en ese café de estilo modernista de Malasaña solía reunirse no hacía tanto tiempo cierto círculo alrededor de García Calvo, por ejemplo su amigo Chicho Sánchez Ferlosio, y en un pequeño estante, frente a la pila enorme de juegos de mesa para Erasmus que volvía inservible el piano de pared, había unos cuantos libros de poesía de quien fue durante tantos años la compañera íntima y pública inseparable de las aventuras de Agustín, Isabel Escudero. Uno de los amigos habituales, además, me dio a conocer el himno que Agustín compuso para la Comunidad de Madrid, que me pareció extrañísimo y memorable, humorístico y profundo, verdaderamente genial. En este caso se trata, digamos, de otro tipo de relación, de una relación *in absentia* con esa otra faceta de García Calvo que era la de poeta popular, compositor de canciones en una tradición anarquista y satírica, al mismo tiempo metafísico (o patafísico, o teológico...), erudito, profundo, lírico y jocoso, que luego tanto disfruté en las grabaciones de Chicho. Con ese otro aspecto suyo de autor de canciones populares y libertarias, un poco en la tradición de François Villon tan admirada por los situacionistas, pero con ese no sé qué de metafísico que las singulariza completamente, sí simpatiqué de inmediato. Y desde esos momentos sentía vagamente que todo lo que tenía que ver con él y ese mundo ácrata que le había rodeado era algo importante que nos precedía pero a lo que no teníamos ningún acceso disponible. 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 (esa democracia monárquica, autonómica, bipartidista, representativa y anti-terrorista), como proyecto de superación fracasado o insatisfactorio de la España franquista.

La brecha

La gran descarga de energías insurreccionales que supuso el 15M mostró que en realidad el problema no consistía en identificar teórica o sesudamente la barrera, sino en negarla de una forma activa y colectiva hasta hacerla saltar por los aires; aunque solo fuese cierto tiempo. Pero duren lo que duren, ese tipo de brechas abiertas en el *continuum* de la dominación (o de la «normalidad») permiten respirar por un momento un aire político un poco más fresco de lo habitual, acceder a otras perspectivas sobre la realidad y mirar las cosas históricas desde otra latitud y profundidad. En esa aventura de desobediencia multitudinaria jugaron un importante papel, entre los militantes y activistas yayoflautas más ilustres, algunos de los primeros y más constantes disidentes de la Transición. Basilio Martín Patino, un director que contaba entonces con 81 años, pero cuya manera de entender el cine seguía siendo más joven que la del resto de documentalistas del 15M artísticamente más convencionales, se acercó con frecuencia a la Puerta del Sol con su cámara y su equipo a filmar el movimiento como un *work in progress*. El resultado fue la que seguramente es la película más hermosa que ha ocasionado el 15M, *Libre te quiero* (2012). Es probable que la belleza de la película radique en que, aunque técnicamente sea sonora, se trate en realidad de una obra de cine mudo, en el sentido literal de un cine que renuncia a declarar nada, a interpretar los acontecimientos, a enunciar algún tipo de juicio o transmitir algún mensaje, y solo pretende captar y mostrar la atmósfera singular del momento, la *Stimmung* de la rebelión. En el estreno de la película en el Museo Reina Sofía, Martín Patino fue fiel al mutismo de su obra, y solo repitió de diversas maneras que para él el 15M había sido un gran regalo que ya no esperaba en su vida, un momento de pura alegría, negándose a entrar en ninguna de las polémicas políticas del momento. Y en efecto, la película transmite principalmente la manifestación multiforme de una gran y

pura alegría de vivir y de convivir de un pueblo, completamente pacífica, con la que contrastan de un modo todavía más brutal las escenas de violencia policial, de terror estatal, organizado y uniformado⁵. De ahí que constituya, desde luego, un gran homenaje al pueblo de Madrid, como también solía afirmar Martín Patino, pero también permanezca como testimonio de oprobio policial, para vergüenza eterna del Estado español y de los Estados en general. La amplia gama de emociones que la película provoca, que transitan entre la alegría vital y social, la energía rebelde transmitida por los actores del 15M y los diversos grados de rabia, angustia e impotencia provocados por la respuesta policial a los acontecimientos, indican que *Libre te quiero* recapitula cierto período histórico, el del moderno Estado democrático producto de la modélica-transición-española, con todas sus ambigüedades y contradicciones. En la trayectoria de Martín Patino, constantemente marginal, reprimida o ignorada en la cultura oficial española pero al mismo tiempo extremadamente inteligente y creadora, brillando como un astro único, como si fuese una especie de Godard o de Chris Marker español, *Libre te quiero* juega, con respecto a las esperanzas y las decepciones de la transición, un papel semejante al que jugaba *Canciones para después de una guerra* (1976) en relación al golpe de Estado militar a la Segunda República, la revolución comunista libertaria vencida y la contra-revolución que implantó el franquismo victorioso. Son películas que nos hacen comprender la historia no solo con la cabeza sino con el corazón, con los afectos y el cuerpo entero, porque nos la hacen sentir; y por eso nos permiten entender dónde estamos y de dónde venimos sin incurrir en el mal gusto de darnos alguna lección.

5 Pues como mostraba ya el joven Fernando Savater en 1978, en realidad el terror solo puede pertenecer al Estado, y por eso a fin de cuentas «solo hay terrorismo de Estado»; e incluso el terrorismo revolucionario solo puede acabar beneficiando los fines del Estado. Véase Fernando Savater, *Panfleto contra el Todo*, Dopesa, Barcelona, 1978, p. 82.

Libre te quiero, por otra parte, es el nombre de un poema que en la película suena en la versión musicada por Amancio Prada. En él se reconoce fácilmente el sello inconfundible de su autor: «Libre te quiero / pero no mía / ni de Dios ni de nadie / ni tuya siquiera». *Ni tuya siquiera*: esa juguetona fórmula, tan expresiva de los experimentos gramaticales que tanto entretenían a García Calvo y sus amigos, concentra el deseo entero de otra España, o de algo otro que España, de un país que pudo ser y nunca fue, y que en el 15M tuvo otra oportunidad de manifestarse. Agustín fue otro de esos ilustres yayoflautas que acompañaron durante el 15M a la juventud precaria y sin futuro. Diversas afinidades electivas le unen a Martín Patino, y ambos simbolizan trayectorias semejantes de disidencia cultural tanto durante el franquismo como en democracia. Una vez incluso Agustín llegó a rodar a sus órdenes, interpretando un personaje secundario en una adaptación para TVE de *Rinconete y Cortadillo*, de Cervantes, en 1968, poco tiempo después de haber sido expulsado de su cátedra en la Complutense. Pero cuando Fraga se enteró de su participación en el proyecto, mandó arrestarle de inmediato e incautar el material de la película, que estaba prácticamente finalizada y que ya nunca llegó a exhibirse⁶.

17

Sin embargo, durante el 15M sus papeles fueron diversos. Martín Patino vivió el 15M como lo vivieron la mayor parte de las personas que participaron en el movimiento, ya fuesen célebres o desconocidas: desde el más estricto anonimato. No fue el caso de García Calvo, que conservó plenamente su nombre durante las ocupaciones y simplemente desplazó a la Puerta del Sol su tertulia habitual del Ateneo, sin apenas modificar las formas. Hoy en día puede que esto no llame la atención, pero hay que recordar hasta qué punto en las condiciones creadas por el 15M algo así era excepcional. En

6 Encontramos este relato en la tesis doctoral de María del Consuelo Ahijado Gil, *Enseñar a no saber: la contra-educación como acción política en Agustín García Calvo (1926-2012)*, Universidad de Murcia, Murcia, 2015, p. 55.

aquellos momentos en que el mundo social como que se volvía del revés, la crítica a la representación era tan fuerte y consecuente que cuanto más anónima y desconocida fuese la persona que tomaba la palabra, cuanto menos representativa en relación a los poderes que mandan habitualmente en la sociedad española, cuanto menos hábil a la hora de hilvanar discursos vacíos a la manera de los políticos, más atentamente se la escuchaba en las asambleas. Todavía no había llegado la hora en que desde algunos grupos se empezó a reclamar discretamente la guía de expertos, ni tenían cabida los cantos de sirena institucionales de quienes más tarde montaron los partidos «del cambio». Nos referimos al momento en que más fuerza manifestaba el 15M, en que la emancipación popular coincidía exactamente con el hundimiento de los poderes fácticos, al menos en el mundo alternativo de las plazas. Ese momento en que el sentir general ni siquiera admitía la presencia de cámaras de televisión, y las que se atrevían a asomarse eran abucheadas. En aquel lejano y memorable entonces, todos éramos cualquiera, al fin libres e iguales, y nadie tenía una importancia especial en el movimiento...

18

Nadie, salvo un tal Agustín, que no era exactamente cualquier Agustín de esos que pululaban en el 15M, sino que seguía siendo García Calvo, y seguía diciendo las cosas que Agustín García Calvo acostumbraba a decir. Precisamente quien tanto había rechazado la autoridad del nombre propio y tan insistentemente había atacado la identidad y la tiranía del yo —y no solo en la teoría, como suele ser habitual entre intelectuales, justo es reconocerlo, sino en la práctica, publicando textos anónimos, firmados en colectivo, o incluso firmados con su nombre entre interrogantes...— era el único que conservaba su identidad «deneiesca», con nombre y apellidos, en un movimiento en el que los demás solo teníamos nombre. Y aparentemente era escuchado con interés no solo por los seguidores que le acompañaban habitualmente, sino por mucha otra gente nueva que participaba, esa gente «no politizada» de la que se nutría en abundancia el 15M y que le descubrió allí.

Eso no quiere decir que García Calvo fuese un líder del movimiento, ni que este siguiese los derroteros por él deseados: nada más lejos de la realidad (y nada más conforme con el carácter de la «Realidad» evocada en los discursos de Agustín). Pero un hecho que suscita interrogación es que precisamente con García Calvo el sentimiento común indignado hizo una excepción, la única que puedo recordar con alguien ya en cierta medida conocido, a la regla tácita y espontánea del anonimato. Era como si su presencia y su discurso se volviesen de repente representativos durante el 15M, tal vez precisamente por lo poco o nulamente representativos que eran en la cultura de la transición. O como si el espacio en extremo marginal, el auténtico desierto cultural que García Calvo y los suyos habían acabado por ocupar en el devenir de la democracia española se ensanchara y poblara prodigiosamente durante el 15M. En cualquier caso, en el peculiar mundo al revés que creó el 15M en medio del mundo de la España pos-transicional, García Calvo era el único que andaba del derecho.

Aunque yo también participé en el 15M desde el principio, me perdí completamente este extraño encuentro entre el mundo tan antiguo y cargado de otras cosas que traía consigo García Calvo y el espacio político nuevo que crearon las ocupaciones de plazas. Nunca pasé por la asamblea de García Calvo, nunca le vi ni escuché durante el 15M. Incluso, en el grupo en que solía participar más asiduamente, me consideraba, junto a otras amistades y personas política y vitalmente afines, enemigo acérrimo de sus seguidores, esos «garcíacalvistas» que también lo frecuentaban, que nos cansaban y aburrían con sus largos discursos ya cocinados en casa según el modelo del maestro («Contra el Dinero», «Contra la Televisión»...), que rompían además la dinámica mucho más ágil de escucha y pensamiento-acción creada por el 15M. El desencuentro, no tanto con García Calvo sino con los garcíacalvistas, no pudo ser mayor. Y ese desencuentro reforzó en mí el juicio o más bien el sistema de prejuicios que me había ido creando, según el cual el pensamiento de García Calvo era

una especie de esquema momificado o petrificado, un tipo de retórica machacona supuestamente crítica que se servía de conceptos tan gruesos y groseros («El Pueblo» contra «El Poder»...) que era incapaz de atrapar ninguna realidad viva en sus redes y que por tanto no llegaba a practicar ninguna crítica real. Lo contrario de un pensamiento vivo, que era lo que yo siempre andaba buscando por aquel entonces.

Pensándolo ahora, creo que si hubiera llegado a escuchar el primer discurso de Agustín en Sol, que es el más inspirado de los suyos durante el 15M, pues se le nota realmente afectado por la situación, respondiendo a la altura en el acto mediante una improvisación, algo tal vez hubiese cambiado. Pero esos prejuicios con respecto a García Calvo estaban tan sólidamente enraizados en mí en aquellos momentos que ni siquiera sentí curiosidad por acercarme a escucharle. Creo que entender la raíz de esos prejuicios puede tener su importancia, no en vistas de alguna revelación psicológica o biográfica sobre mi persona, que verdaderamente no interesa a nadie, sino en la medida en que puedan ser compartidos por otros. En la medida en que esos prejuicios sean tal vez también los de otros, los de cualquier persona con intereses semejantes más o menos a los de mi generación, de esa generación que no vivió la transición pero sí el 15M. Y entonces esos prejuicios tal vez puedan revelar algo más amplio, algo de carácter histórico.

20

Al margen de una euforia

Muchos aseguran tener la vocación de la filosofía; no era ese mi caso. En la época en que fui al instituto, *Ética para Amador* de Fernando Savater era lectura obligatoria. Ese libro escrito con un tono de cura enrollao que ya en aquel momento me resultaba desfasadísimo, me interesó mucho menos que los cedés de los Doors que intercambiaba con la profesora de la asignatura, e infinitamente menos que el punk, el movimiento

dadá o los situacionistas que descubría con entusiasmo en *Rastros de carmín* de Greil Marcus, en esa misma época. Más tarde, en la universidad, estudié filosofía más bien por no saber qué otra cosa podía hacer, pues por lo poco que había probado, otras carreras universitarias me convenían todavía menos. Básicamente, me parecía que con la gente que estudiaba filosofía podía tener conversaciones más interesantes que con otras, lo que en esa época, para un chico solitario y completamente inadaptado como yo, era una cuestión realmente vital. Pero durante los años de licenciatura estaba mucho más dedicado a otros quehaceres que a los estudios mismos, que fui superando sin grandes dificultades ni tampoco brillantez. En realidad mi ocupación principal fue acompañar la escena *indie*, que era el único movimiento cultural alternativo que estaba vivo en esos años, leyendo las revistas oficiales del movimiento y los fanzines que algunos fans publicaban sobre sus grupos favoritos, escuchando los discos, los programas en la radio, yendo a conciertos y festivales, tocando incluso un poco en algunos grupos.

Resulta sintomático cómo ese movimiento lograba recrear una escena *underground* muy interesante, completamente basada en los principios del *do it yourself* y de la capacitación de cualquiera, y sin embargo no establecía la menor conexión con la contracultura española inmediatamente precedente. Parecía que, en los primeros momentos del *indie* español, la única liberación (ética, estética y poética, inmediata) posible solo podía venir de fuera. Se huía de todo lo español como de la peste, incluso del idioma castellano, y así las primeras bandas chapurreaban en inglés, o simplemente creaban melodías sobre el típico fondo ruidoso de guitarras eléctricas yuxtaponiendo sílabas sin significado como un adolescente que tararea sobre su música favorita con los auriculares puestos. A la vieja marcha real española sin letra, oficializada como himno nacional en todo el largo período transcurrido entre el golpe de Estado franquista y la construcción del Estado democrático, como concentrando en un solo símbolo ese

largo período que cubre el franquismo propiamente dicho y el «franquismo sin Franco» del que habló José Bergamín⁷, la juventud indi respondía simplemente: *chup chup chup*. Es decir: cualquier cosa vale más, es mejor y más liberadora que todo lo que tenemos aquí, por muy vacía que sea, con tal de que venga de fuera. En ese sentido, y paradójicamente, el indi estaba en realidad completamente conectado con la actualidad española de esos momentos, desde la entrada en la OTAN, con todos sus lavados de cara modernizadores y sus aperturas a Europa. España era el nombre del pasado, y el pasado entero era la opresión, el atraso, el hambre, la violencia, el folclor arcaizante, el cuerpo biopolítico del franquismo. Pero por suerte, se nos decía, finalmente habíamos llegado a olvidarlo y a enterrarlo todo, y estábamos construyendo una democracia moderna, que caminaba siempre hacia delante sin mirar nunca atrás, al mismo paso que el resto del mundo civilizado⁸. El futuro de libertad y democracia solo

7 Ya desde la fuerte toma de posición de Bergamín en el editorial sin firma que introducía el número 46-48 de la revista *Cuadernos de Ruedo Ibérico* de julio-diciembre de 1975, «Prenecrología del franquismo», con el título de «El franquismo sin Franco y la oposición democrática».

8 «Nunca mires atrás / o te convertirás / en estatua de sal», como cantaban los Surfin' Bichos, en su *Oración del desierto*. Pues el indi fue un movimiento bastante más complejo de lo que podemos dejar ver en el contexto de este libro, y muchas bandas empezaron también pronto a cantar en castellano, aunque a veces no se les entendiese bien y no se supiese en absoluto cuál podría ser su «mensaje». La disidencia contracultural, estética y aparentemente a-política del movimiento cobra todo su sentido cuando se entiende que se dirigía contra lo que Eduardo Maura nombra como la «euforia» de los 90. Esto puede verse claramente, por ejemplo, en una actuación de Los Planetas en el programa Hula Hoop de la 2 de Televisión Española en 1994, en el que tocan su himno *Qué puedo hacer*. Aunque decir «tocar» ya es demasiado, pues lo único que se les pedía es que aparentasen tocar. Pero los granadinos deciden no aparentar que tocan, y desconectan con dejadez sus gestos de los ritmos de la música del *playlist*, bromeando entre ellos y mirando siempre como a otra parte. Ante este sabotaje en directo, la cámara enfoca casi únicamente al público del programa, que baila con una euforia forzada que no se corresponde en absoluto con el tono de la música que suena. Tras la canción, J. ni siquiera se digna a levantar la cabeza y mirar al histriónico presentador, y contesta a sus tontas

podía venir de fuera, y en el camino había que abandonar toda pretensión de caminar con algún ritmo político propio. Caminante, no hay camino...

Ideológicamente, la gran consigna oficial en esos años del indi era la de construir y apuntalar la democracia, es decir, el moderno Estado español, y esto significaba en primer lugar comprometerse con la democracia, como en una especie de unión sagrada, y defenderla ante sus enemigos. La susodicha democracia, paulatinamente, dejó de entenderse como un régimen de libertades opuesto a la dictadura. Pues como suele ocurrir, para construir una nueva convivencia institucional democrática, tanto la española como la ateniense o cualquier otra, el primer requisito es olvidar las rencillas y rencores pasados⁹. Entonces, la democracia ya no se oponía exactamente a la dictadura, que simplemente era el pasado superado por el propio ritmo del progreso, el régimen anterior muerto literalmente de muerte natural. Pues ahora la democracia tenía otros enemigos, enemigos completamente actuales que exigían olvidar el pasado para concentrar completamente la atención en el presente. Uno de los enemigos principales de la democracia era el terrorismo, básicamente ETA. Entonces, combatir intelectualmente por la democracia significaba, por ejemplo, suponer por sistema que toda violencia y todo terror vienen de fuera del Estado, de allá donde habitan los terroristas, de esa zona siniestra de ilegalidad, esa marginalidad, esa clandestinidad. Significaba también, por

23

preguntas como a regañadientes, de manera inaudible. En una forma concentrada, en estos gestos está toda la política (a-política) del indi: una no-participación consciente en el espectáculo de los 90, una rebelión ética y estética, una deserción contracultural que desvelaba, precisamente, que la supuesta euforia que vivía España en esos momentos no era más que un artificio bastante cutre, un tinglado semejante al que solía organizar ese programa.

9 Nicole Loraux en *La ciudad dividida: olvido en la memoria de Atenas* (Katz, Madrid, 2008), muestra con fuerza cómo la democracia ateniense de la época clásica se fundó en uno de estos pactos de olvido, pretendiendo enterrar en el pasado, hasta borrarlos de la historia de la ciudad, los tiempos de la guerra civil (*stasis*) que precedieron a esta fundación.

eso mismo, callar por sistema toda posible violencia policial, todo posible terror institucional, y construir un tipo de esfera intelectual en que la posibilidad de denunciar estas cosas no tuviese directamente cabida. Pero la denuncia de la tortura policial, por ejemplo, o la crítica en acto de las instituciones carcelarias realizada por movimientos como la COPEL, habían formado parte constitutiva del ADN de quienes más decididamente lucharon contra el franquismo, y en nombre de algo realmente otro, al menos de una democracia que mereciese realmente ese nombre. Incluso el mismo Fernando Savater, que aparecerá más de una vez en este libro, pues al mismo tiempo fue uno de los aliados con más talento de García Calvo, para pasar luego a encarnar el papel prototípico de intelectual orgánico del nuevo régimen democrático, era conocido en su juventud, como ya hemos señalado, por afirmar que el único terrorismo posible y real era el terrorismo de Estado, y lanzaba desde un artículo flores de amor y solidaridad, por ejemplo, a los miembros de la Baader Meinhof que según la versión oficial se suicidaron en prisión¹⁰.

24 Si comprometerse en la consolidación de la democracia española significaba combatir el terrorismo, entonces había que obviar y silenciar este pasado, y en general todo el período turbulento de «cambio de régimen»; todo lo que podemos llamar, ya que es el término de uso habitual y a falta de alguna palabra mejor, el mundo de la contracultura. De ahí que un pasado muy potente, en términos de energías críticas y rebeldes, de importantes creaciones artísticas y audaces aventuras vitales, fuese simplemente desechado en los basureros de la historia, al no resultar ya útil en el período de construcción de la Democracia y resultar ideológicamente incómodo. Es curioso cómo, frente al tipo de manifestaciones críticas *a la contra*, que sugiere la misma palabra «contracultura», el

10 Véase su artículo «La banda Baader Meinhof: el final de partida», publicado primero en la revista *El Viejo Topo*, en 1977, y después en el apéndice del *Panfleto contra el Todo*, Dopesa, Barcelona, 1978.

pensamiento oficial de la construcción de la Democracia haya sido siempre rotundamente afirmativo. Es un tipo de ideología que siempre pregona y agita unos valores que contraponen totalmente a otros: un pensamiento muy rudimentario, binario, sin matices. En realidad más que valores se trata de unas ideas, de unas *realidades ideales*, como diría dialécticamente García Calvo, pero que resultan sin cesar naturalizadas, normalizadas, y acaban por establecer las reglas del juego discursivo tolerable en el interior de cierto régimen político¹¹. Por eso habría que escribir esos valores en mayúsculas, a la manera de García Calvo. El nuevo régimen no afirmaba la democracia como un tipo de gobierno entre otros, con cierto contenido concreto en términos de derechos civiles, sociales o de autogobierno del pueblo. Más bien la *Democracia* era el nuevo nombre del orden, del *statu quo* en general; se refería, simplemente, al nuevo y moderno Estado español, opuesto a la España franquista. Y cuando la Democracia, así entendida sin ningún matiz, como un aplastante bloque de hormigón, se oponía al Terrorismo, entonces no se permitía ningún debate serio sobre la violencia. De igual modo que esa Democracia se oponía al Nacionalismo, señalando siempre al otro, sin mirar en su propio ombligo, o podía oponerse al Totalitarismo, como se hacía en tantos otros lugares, que era el tipo de régimen infernal en el que caía automáticamente cualquier lucha por ir más allá de la única Democracia realmente existente y posible. Cualquier intelectual que aspirase a tener un papel central y constructivo en el nuevo régimen, o incluso solo a sobrevivir, estaba llamado a asumir ese compromiso ideológico, esa especie de filosofía oficial básica del Régimen de la Transición, que producía como una especie de petrificación del pensamiento y

11 En un gesto intelectual análogo al que Michel Foucault realizó en su conferencia inaugural de 1970 en el Collège de France, «El orden del discurso»: contra la idea ingenua de la libertad de expresión, en todo régimen político hay un orden que establece lo que se puede decir y lo que no, los discursos audibles y pronunciables y los que no lo son.

de la vida intelectual española, y que en buena medida también afectó al contra-pensamiento de García Calvo.

Desde luego, puede imaginarse que alguien como yo, que mientras debería estar estudiando filosofía se dedicaba en realidad a tratar de vivir un poco libremente en los espacios sociales más acogedores que encontraba a disposición, y que solo comenzó a considerar seriamente dedicarse a la filosofía después de que cayese en sus manos accidentalmente, ya casi acabando la carrera, el *Mil mesetas*¹² de Deleuze y Guattari, solo podría sentir ese contexto intelectual como un ambiente como mínimo gris y estéril, muchas veces opresivo. El compromiso constructivo con la democracia creaba una cultura consensual que impedía preventivamente, o cortaba radicalmente de raíz cualquier intento de discusión real, y el presente de la prensa y los medios de comunicación era una actualidad acrítica sin ningún espesor histórico. En la academia no era diferente. Salvo rarísimas excepciones, la filosofía en la universidad española era vista como algo practicado por otros, que había ocurrido en otros momentos y que, en el remoto caso de que siguiese ocurriendo todavía, ocurría con toda seguridad en otros lugares. Así que yo marché a otro lugar, buscando la presencia de la filosofía. Creí encontrarla en París, en buena parte practicada por quienes en realidad sí venían de otro tiempo, de un tiempo menos conforme, pensadores que mantenían viva cierta herencia procedente del mundo de mayo del 68, en lo que en Francia se llamó *gauchisme* (izquierdismo). Se trata de un fenómeno que en España ha sido muy poco comprendido, muchas veces debido a cierto desprecio por parte tanto de la izquierda más tradicional o althusseriana como de la cultura consensual en general, que suele llamarlo «posmodernidad» o «posmodernismo», o a su recepción puramente académica, que entonces tiende a llamarlo «pos-estructuralismo».

26

12 ¿Realmente esto es filosofía, la filosofía puede llegar a ser esto?, pensaba mientras hojeaba el libro atónito.

Por eso las palabras importan, los nombres con los que llamamos a las cosas importan. Pues el *izquierdismo*, y no el posmodernismo ni el pos-estructuralismo, consiste en las múltiples formas de pensamiento surgidas de esas igualmente múltiples formas de lucha que se fraguaron al calor de las revueltas de los años 60 y 70, que no solo sobrepasaron por la izquierda al Partido Comunista, sino también a esa actualización del marxismo inspirada por el novedoso método estructural que triunfaba entonces en las ciencias sociales, y que encarnó la aventura intelectual de Althusser¹³. Entre los más famosos que uno podía encontrar en algunos de los múltiples ambientes intelectuales parisinos (no solo la universidad, sino también el *Collège International de Philosophie* o la *École Normale de la rue d'Ulm*), estaban Žižek, Negri, Badiou, Rancière, Agamben, Balibar, Bensaïd o Nancy... Es decir, todos esos a los que José Luis Pardo —que en buena medida ha consagrado su trayectoria intelectual tomando el relevo de Fernando Savater como intelectual orgánico de la cultura consensual del moderno Estado español, pero que en su obra se llama «Estado del bienestar» en lugar de «Democracia»— llamó en un artículo algo cínico los «viejos filósofos»¹⁴. Ciertamente eran viejos y no nuevos, no eran como aquellos «nuevos filósofos» satirizados en un texto memorable de Deleuze¹⁵, y que abrieron paso a las también novísimas figuras del intelectual neoliberal. Eran viejos, sin duda, como los yayoflautas; pero también pensadores que a

13 Que aquí, no hay que olvidarlo, asumí la posición oficial del PCF, calificando al 68 como «revuelta ideológica de la juventud escolarizada», en su texto «À propos de l'article de Pierre Veret sur "Mai étudiant"», publicado en la revista *La pensée* en febrero de 1969. Quien esté especialmente interesado en estas cuestiones, puede remitirse al libro de Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, LOM, Santiago de Chile, 2014.

14 Se trata del artículo de José Luis Pardo «Comunismo, dijo él», publicado en el número 49, de julio-diciembre de 2013, de *Isegoría: revista de filosofía moral y política*.

15 «Sobre los nuevos filósofos y un problema más general», en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, Pre-Textos, Valencia, 2007.

pesar de su avanzada edad estaban contribuyendo intensamente en esos años a renovar el pensamiento de la comunidad, del comunismo, de la democracia, de la lucha social o del acontecimiento revolucionario. Eran intelectuales que se habían mantenido en cierto modo fieles al 68, en diferentes aspectos, cada uno a su manera, y que por eso seguían haciendo existir ese tiempo, articulando las luchas del presente con las del pasado, y dando una oportunidad en el presente a esos combates que entonces no parecían tanto perdidos como suspendidos. «Viejos filósofos», si se quiere, y tan viejos como se quiera, pero que seguían siendo aun así jóvenes y creadores, con un pensamiento mucho más vital que cualquier cosa que yo hubiese conocido hasta ese momento en España. Y que incluso contribuían a alimentar con ese inflamable combustible intelectual a una especie de misterioso grupo anónimo neo-situacionista más cercano a la acción, que por entonces en España no conocía nadie. Era un grupo que publicaba una curiosa revista llamada *Tiqqun*, y que luego fue volviéndose más célebre, cuando empezaron a firmar con el nombre de *Comité Invisible* y la policía francesa empezó a interesarse seriamente por ellos.

Intelectualmente cercano al izquierdismo francés, muy afín a varios de los planteamientos políticos de *Tiqqun*: desde esas coordenadas me topé con el ovni del 15M. Aunque desde luego, el acontecimiento trastocó en buena parte mis esquemas, y para tratar de comprenderlo¹⁶ tuve que acercarme a una pensadora que hasta entonces me había resultado en buena parte ajena como Hannah Arendt, algo seguía sin cambiar: *todo lo vivo, todo lo liberador seguía viniendo de fuera*. El 15M me pareció, por eso, un fenómeno que no tenía particularmente nada que ver con la historia peculiar española, e interpretarlo exclusivamente en esos estrechos términos todavía me parece uno de los principales problemas de

16 Jordi Carmona Hurtado, *Paciencia de la acción: ensayo sobre la política de asambleas*, Akal, Madrid, 2018.

muchas de las lecturas que se han sucedido. No hay que olvidar que la ola de transformación venía de otra parte y siguió después hacia otros lugares. Pero es cierto que, en relación al régimen de la transición, el movimiento llegó a tocar en algunos de los puntos más sensibles y críticos de su cultura, como la formalidad vacía de su Democracia («¡lo llaman democracia y no lo es!»), o la falsa pluralidad política que supone el bipartidismo electoral («¡PSOE, PP, la misma mierda es!»). Además, y lo que resulta más significativo, ya entonces había, especialmente en la manera espontánea en que se fue organizando el movimiento, algo bastante enigmático, muy notable sobre todo en la extraña dinámica de las asambleas, que me parecía que escapaba completamente a los intentos de comprensión que en aquellos días se producían en el país vecino. Salvo tal vez el caso de Rancière, que sí ofreció algún análisis interesante, pero tampoco extraordinariamente rupturista en relación a sus teorías habituales, los juicios, por ejemplo, procedentes de la órbita de Tiqqun, me parecieron de nulo interés.

Intrahistoria y contracultura

Según Gilles Deleuze, el devenir de las revoluciones se distingue de su historia. La historia del 15M es la vida oficial del movimiento, su trayectoria política, que se inició con Podemos¹⁷; el modo en que, como diría García Calvo, el movimiento iba ganando espacio en las instituciones y *se hacía con el poder* (con cierto poder), mientras que, inversamente, al mismo tiempo *se hacía poder* y Estado (cierto Estado), y empezaba a formar parte del nuevo *Statu quo* post-15M. Es

17 Probablemente el acto inaugural de esta historia, que al menos mostraba que sus dirigentes sabían lo que hacían, fue la extraña auto-manifestación en las calles de Podemos en enero de 2015, que entonces se presentaba como un movimiento que tenía su propio fin en sí mismo, que se auto-pertenecía y no era ya, por tanto, un medio de las aspiraciones sociales como lo fueron las mareas o la PAH, ni una herramienta de «la gente».

muy curioso el modo en que este tipo de porvenir histórico de las revoluciones resulta muchas veces contradictorio con el sentido original de las revoluciones mismas. Mientras que el 15M había puesto en jaque al régimen del 78 atacando a su bipartidismo fundamental, Podemos ha conseguido en realidad salvar por un tiempo más ese mismo bipartidismo, manteniendo en el tablero de juego cierta posición de izquierda mínimamente creíble y con un mínimo poder legislativo. ¡Qué vanas parecen ahora las inquietudes de los intelectuales oficiales de la Democracia o del Estado del Bienestar, temerosos del nuevo populismo que iba a barrer las instituciones! Cuando en realidad Podemos ha contribuido a salvar al PSOE, y a salvar así el Régimen surgido de la constitución del 78 en su conjunto, que estaba autodestruyéndose en la época en que surgió el 15M. Lo que ciertamente es un mal menor; pero, como solía recordar Hannah Arendt, no hay que olvidar que un mal menor todavía sigue siendo un mal.

30

Por eso, más interesante que la historia en línea recta de las revoluciones resulta su devenir. Este devenir es la vida secreta de las revoluciones, su vida subterránea, no política sino social, no histórica sino intrahistórica, como diría Unamuno. Es el movimiento serpenteante del acontecimiento a pie de calle, entre la gente, al nivel de las existencias y de las formas de vivir, al nivel de las vidas de las personas cuyas trayectorias fueron alteradas de un modo u otro por el impacto del meteorito del 15M. Pero con toda certeza, este tipo de devenir o intrahistoria de las revoluciones es mucho más difícil de captar que su historia; como si fuese una madeja embrollada. No hay ninguna gran visión o panorama completo de este devenir, sino solo algunos tenues hilos tendidos en la oscuridad, que hay que seguir con mucho tacto. Uno de ellos tiene que ver con el modo en que, cuando se vive un acontecimiento semejante, ocurre algo como una apropiación de la ciudad y el espacio público, o una territorialización de la propia historia. Las revoluciones no consisten en asaltar los cielos ni en que las masas suban a la escena de la historia,

o eso solo resulta así para la visión histórica, que es la visión de los vencedores. Lo que ocurre más profundamente es que *la historia baja al nivel de los pueblos*. Y en lugar de historia hay por un momento intrahistoria, es decir, vida popular habitualmente sofocada que irrumpe en la escena histórica suspendida. Debido a esa manera de habitar en combate que se sustrae a la habitual gestión desde arriba, uno siente que forma parte de los lugares en los que lucha de un modo más intenso que de ninguna otra manera. El crítico italiano Furio Jesi lo expresó una vez con elocuencia:

Puede amarse una ciudad, pueden reconocerse sus casas y sus calles en los más remotos y entrañables recuerdos; pero solo en el momento de la revuelta la ciudad se siente como la ciudad *propia*: propia por ser del yo y al mismo tiempo de los «otros»; propia, por ser el campo de una batalla elegida y que la comunidad ha elegido; propia, por ser el espacio circunscrito en que el tiempo histórico está suspendido y cualquier acto vale por sí mismo, en sus consecuencias absolutamente inmediatas. Nos apropiamos una ciudad huyendo o avanzando en el alternarse de los ataques, mucho más que jugando, de niños, en sus patios, o por sus calles, o paseando más tarde con una mujer. A la hora de la revuelta, dejamos de estar solos en la ciudad.¹⁸

31

Pero lo que se vuelve propio en esos momentos no es algo definido o acabado; no es algo que tenga una definición en los diccionarios de la RAE, un lugar claro en la historia, ni la fuerza de una institución en la sociedad. Al contrario, en esos momentos nos apropiamos de un pasado irresuelto, oculto con cierta marcha normal de las cosas: o más bien ese pasado irresuelto se adueña de nosotros, actúa a través de nuestros gestos, habla a través de nuestras palabras. Se

18 *Spartakus: simbología de la revuelta*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2014, p. 72.

incorpora, nos posee, vuelve a vivir en nosotrxs. La crítica en acto y colectiva de algunos de los principales pilares de la transición democrática española hizo que el edificio entero se agrietara e incluso tambaleara durante unos instantes. A través de esas grietas se asomaron fugazmente fragmentos de un tiempo olvidado, líneas de fuga del pasado sepultado, voces que hablaban desde ultratumba. Germán Labrador, en su libro *Culpables por la literatura: imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*, cuenta cómo le estremeció encontrarse, cuando por fin pudo asomarse a la AcampadaSol, algunas citas del poeta maldito gallego Lois Pereiro, desaparecido en 1996: «Quien desee realmente hacer algo a la medida de sus fuerzas, talento o influencia que se ponga ya manos a la obra y ayude a ejercer el sabotaje». El propio Germán comenta: «Son versos llegados desde lejos, cuyas formas se iluminaban de nuevo en contacto con la creatividad que todo lo inundaba por entonces y que nos permiten olvidar, aunque solo fuera allí, la pobre recepción, el ninguneo de la cultura del *underground* transicional, la falta de su memoria» (pp. 387-388).

32

El estudio de Germán Labrador constituye, en efecto, un verdadero hito en esta dirección de construir una memoria a la altura de la contracultura española. Si hasta entonces el tema era, en general, tratado con condescendencia, como si se tratase únicamente de los juegos frívolos de los cadetes de nuestra burguesía antes de llegar por fin a la edad de la sensatez y sentar definitivamente la cabeza, de los que solo habría que lamentar el final trágico de algunos ingenuos que *realmente sí se lo creyeron*, Germán reúne con mimo y respeto toda la energía dramática, poética y rebelde de las vidas de la juventud transicional. Su libro está tejido como la delicada tela de una araña que, en lugar de matar a sus presas, les suscita una nueva vida. Por eso no es tanto un ejercicio de historia cultural como de memoria, de restitución delicadísima de trayectorias de vida enterradas en las fosas comunes contraculturales, de «conversación con los

muertos»¹⁹, con *nuestros* muertos. Eso que Benjamin escribió una vez, en sus tesis *Sobre el concepto de historia* («si el enemigo vence, ni siquiera nuestros muertos estarán a salvo»), en España, tierra de fosas comunes, resuena con una concreción desgarradora. Y tal vez toda revolución a este respecto pase primero por salvar a los muertos, antes incluso que por ocuparse de los vivos; por devolver su propia muerte a los muertos, que es lo mismo que devolverles el sabor concreto de sus vidas, la forma singular de su felicidad y desgracia, la altura de sus luchas. Como diría García Calvo, lo contrario del «viva la muerte» fascista no es tanto el «viva la vida», sino el «vivan los muertos». Pero el espacio que hizo posible esta conversación no condescendiente con la contracultura fue precisamente, como hemos visto, el de las plazas ocupadas que supieron poner en crisis la cultura consensual que heredábamos de la Transición.

A veces un golpe maestro de genialidad cabe en un pequeño concepto. Es el caso de la «ciudadanía libertaria», propuesto por Germán Labrador como sujeto contracultural de una democracia indefinidamente por venir en España. Para entender la fuerza disruptiva de este término es posible recordar los análisis que hacía del 15M cierto anarquismo —que corre el riesgo de volverse intelectualmente conformista y en cierto modo autosatisfecho en el margen que le corresponde naturalmente en la cultura consensual—, separando en el movimiento dos almas, una ciudadanista y otra libertaria²⁰. Cuando precisamente lo extraordinario del 15M era la convivencia, la verdadera consustancialidad de esas dos

19 Véase, sobre este aspecto de su trabajo, su conversación con Amador Fernández-Savater: *Economía libidinal de la transición*, Museo Reina Sofía, Madrid, 2018.

20 Carlos Taibo, *Nada será como antes*, Libros de la Catarata, Madrid, 2011. Se trata precisamente del mismo tipo de anarquismo clásico o purista del que se desmarcaron los ácratas en los tiempos de la contracultura transicional, como puede verse en el libro de Fernando Savater *Para la anarquía*, Tusquets, Barcelona, 1977.

almas, que se expresaba en el modo en que de repente cualquier ciudadano común se volvía un rebelde y desobediente, un luchador social. Llamando «ciudadanía libertaria» al sujeto contracultural, Labrador logra establecer un puente entre lo irresuelto de las luchas presentes y las pasadas: una tradición de emancipación. También nos recuerda algo que resulta bastante inaudito en relación a la historia de nuestro país, cuando se repara en ello. A menudo se ha hablado de la excepción que supone el anarquismo español en la historia del movimiento obrero internacional, con la afiliación masiva y la preponderancia entre lxs trabajadores que llegó a tener un sindicato como la CNT; su papel dirigente en ciertos sectores durante la Segunda República, incluso con aquellos célebres ministros anarquistas; la iniciativa, inventividad guerrillera y capacidad de convocatoria internacional de la FAI en los combates de la Guerra Civil. Pero lo que no se considera tanto, ni siquiera por parte de los herederos directos de aquel movimiento obrero anarquista, es que en España se produjo una situación completamente inédita también durante el período de cambio de régimen que conocemos como «transición». Y es que en ese período transicional hubo una importante corriente anarquista de ruptura y de renovación anti-franquista, más bien llamada «ácrata». A través de la acracia contracultural, cierto anarquismo se volvía una opción razonable dentro de las posibilidades del marco político por venir. Como trataremos de mostrar a lo largo de este libro, lo más singular de la contracultura española, frente a otras, es el resultado de la lucha ácrata contra la cultura franquista, el resultado de los desgarros ácratas practicados en el cuerpo biopolítico del franquismo. En España se produjo la situación inaudita de que, en el momento de salir de una dictadura y de constituir un nuevo país, la acracia era una de las fuerzas en juego, con un papel extremadamente relevante, pues en el fondo era la única fuerza realmente crítica presente en el tablero. Tal vez solo presente en cierto margen, ciertamente, pero en un margen que formaba parte integrante de

un proceso común, que no dejaba de *relacionarse*, aun en una relación *a la contra*, con la corriente principal, con el pactismo. Un margen que tenía espacio para expresarse en ese período de cambio. De ahí que existiese una manera libertaria de ser ciudadanx, una ética civil libertaria durante la Transición; y que muchos soñasen con una democracia libertaria, que creyesen en la realidad de sus deseos y luchasen por realizarlos. Esto es lo que habíamos olvidado, cuando esa corriente ácrata fue vencida en el gran consenso de la Cultura de la Transición y el anarquismo volvió a sus purismos y guetos; y eso es exactamente lo que recordó el 15M, o lo que permitió recordar.

El oscuro objeto de nuestros deseos

«¡PSOE, PP: la misma mierda es!», gritaban lxs indignadxs en las plazas ocupadas, en 2011; «¡Ni Franco ni Carrillo!», gritaban los ácratas en las asambleas libres universitarias de 1967. No sé si se trata de la misma lucha; en todo caso, si escribo esto es porque considero que la conversación con los ácratas constituye una de esas citas secretas con la historia a las que Benjamin era tan sensible, y que todavía tenemos pendiente en nuestro país. No sé si se trata de la misma lucha, pero me parece que entender a los ácratas tal vez nos permita entendernos mejor a nosotros mismos. Creo que personalmente necesito hacerlo, además, porque me resulta extraño saber tanto sobre el izquierdismo francés y tan poco sobre los ácratas españoles. Como si también tuviese la esperanza de que, tal vez, tratando de entender la acracia española pudiese encontrar algún tipo de arraigo en mi lengua, en mi tradición, a esos elementos enigmáticos percibidos con oscuridad pero distinción durante el 15M y que el izquierdismo francés no me permitió entender completamente.

De ahí que me proponga estudiar en el presente libro el pensamiento ácrata español, o lo que podría llamarse la filosofía de la contracultura española. Extraño objeto, del que

primero habría que decidir si realmente existe. En cierto sentido, mi libro pretende ser una especie de complemento a la obra ya citada de Germán Labrador, como una contribución a algo que en realidad es una labor cultural mayor y colectiva, que me parece pertenecer a cierto devenir del 15M; además, una primera idea del mismo, en efecto, me surgió durante la lectura de *Culpables por la literatura*. En el libro de Labrador, los ácratas aparecen de hecho, ocupan un papel importante, representando una de las tres principales tribus en que se divide la hermosa juventud transicional, según los recortes generacionales que practica Germán. Algunos de ellos son estudiados con más detalle, como por ejemplo, alguien tan cercano a Agustín García Calvo como Chicho Sánchez Ferlosio; pero el propio Agustín apenas aparece. Lo que resulta bastante llamativo, si se tiene en cuenta que en la prensa de la época era calificado a menudo como líder de la contracultura²¹. Me pareció, por tanto, un curioso punto ciego del libro de Germán, que sentía curiosidad por investigar. Aparte de tantos poetas, tan potentes y originales como Leopoldo María Panero y tantos otros, ¿la contracultura no tuvo sus pensadores? ¿Dónde buscar el pensamiento ácrata?

36

Entre los importantes trabajos de la escuela de sociología de la filosofía española, de inspiración bourdieusiana, hay uno que parecía prometedor. Se llama *Hijos de Dionisos: sociogénesis de una vanguardia nietzscheana*, de Francisco Vázquez García, y en él se estudia cierta tendencia de izquierda libertaria de la filosofía próxima de hecho a la contracultura, representada por figuras como Fernando Savater o Eugenio Trías, que traducía al contexto español ciertas tendencias neo-nietzscheanas de la filosofía francesa del momento. Sin embargo, aunque fue el gran maestro de Savater, Agustín García Calvo solo es nombrado de pasada en el libro,

21 Así lo llama, por ejemplo, una reseña de *El País* de una conferencia suya en el CSIC de 1979: «líder indiscutible de la “contracultura” nacional», en «La especialización científica es inevitablemente mortal», *El País*, 15/02/1979.

apareciendo como una figura inspiradora pero accesoria en el seno de ese neo-nietzscheanismo. Se trataría de una especie de figura folclórica de la bohemia de la época, que en el libro de recorrido histórico más amplio de Vázquez García, *La filosofía española: herederos y pretendientes, una lectura sociológica (1963-1990)*, solo es analizada casi anecdóticamente al nivel de la *hexis*, en realidad del aliño indumentario, sin abordar el menor aspecto de su pensamiento. Cualquier hippie algo extravagante de la época podía ser confundido con García Calvo, según esos análisis, que por eso no me permitían singularizar mi tema. En los libros muy diferentes de Miguel Amorós, 1968, *el año sublime de la acracia* y *Los ácratas en la universidad central, 1967-1969*, que pertenecen a cierta historia libertaria más interna y tienen el gran mérito de rescatar el olvidado mayo del 68 español, el pensamiento de Agustín García Calvo es descrito, en efecto, como el principal inspirador de las acciones de la acracia universitaria. Pero cierto *a priori* anti-intelectualista (o anti-«posmoderno») del autor le sitúa en una posición algo difícil a la hora de apreciar por completo la posible envergadura de ese pensamiento, su originalidad o su fuerza²². Finalmente, desde la muerte de Agustín en 2012, comenzaron a surgir las primeras tesis doctorales universitarias dedicadas a su pensamiento, que inciden ora en las relaciones entre su filosofía y el pos-estructuralismo francés, ora en su carácter anti o contra-pedagógico²³.

37

22 Acusaciones semejantes, como el «tertulianismo», que Antonio Pérez, otro ex-miembro de la acracia histórica, reprocha a García Calvo desde una perspectiva más militante, pueden encontrarse en otro documento muy interesante sobre el mayo del 68 español: Antonio Pérez, *Pequeña historia de la llamada acracia*, Postmetrópolis, Madrid, 2016, redactada por primera vez en 1968.

23 Se trata de *De la desfuncionalización ontológica al anonimato: el postestructuralismo hispano a través de Agustín García Calvo*, de Guillermo García Maciá, Universidad de Granada, Granada, 2015, y de *Enseñar a no saber: la contraeducación como acción política en Agustín García Calvo*, de María del Consuelo Ahijado Gil, op. cit. La primera sugiere, de modo muy fructífero, que la verdadera importancia del pensamiento de Agustín solo puede ser calibrada cuando se le entiende al lado del de Foucault y Deleuze. La utilidad de la segunda,

Sin duda, estos últimos trabajos son importantes, pero sentimos que en ninguno de ellos reside el oscuro objeto de nuestros deseos: el pensamiento ácrata. En los estudios de Miguel Amorós, la acracia es analizada al nivel de sus acciones, y García Calvo acusado de no ser lo bastante activista. En los trabajos académicos sobre Agustín, se nos ofrece la filosofía de un autor comparada con otras, e incluso su biografía, y se referencia gran parte del saber disponible, como en una entrada enciclopédica exhaustiva sobre García Calvo; pero todo ese saber aparece generalmente desconectado de cualquier historicidad. Tal vez, para entender lo que buscamos, una imagen adecuada sea de nuevo la que nos ofrece el izquierdismo francés. Es sencillo ver, por ejemplo, cómo libros como *El anti-Edipo* (1972), de Deleuze y Guattari, o *Vigilar y castigar* (1975), de Foucault, o revistas como *Révoltes Logiques* (1975-1981), animada por un colectivo reunido alrededor de Rancière, resonaban con las luchas surgidas tras mayo del 68, el nuevo tipo de luchas de los setenta: las luchas anti-autoritarias, las luchas feministas y anti-racistas, las luchas obreras autónomas o las luchas situadas que se conducían localmente contra instituciones precisas que aseguraban la reproducción de la sociedad burguesa, como la familia o la fábrica, la escuela y la universidad, la prisión o el manicomio. Al dar una resonancia intelectual y cultural a esas luchas, esos libros y revistas contribuían a que fuesen más penetrantes en las diversas esferas de la vida social.

Pues bien, lo cierto es que hubo algo semejante en España en esos mismos años. Algo que no era el neo-nietzscheanismo de importación francesa ni respondía simplemente a las asimilaciones hispanas de la Escuela de Frankfurt, que tampoco era la *filosofía del underground* de tradición anglosajona reconstruida por Luis Racionero²⁴, sino cierto movimiento

entre otras cosas, es que contribuye a reconstruir una biografía bastante completa, de la que no disponíamos hasta el momento.

24 Luis Racionero, *Filosofías del underground*, Anagrama, Barcelona, 1977.

intelectual abierto y permeable a los vientos de rebeldía que soplaban en tantas partes del mundo en ese tiempo, y al mismo tiempo completamente enraizado en cierta tradición española, tanto en el tesoro común de la lengua castellana y la cultura de las edades de oro y de plata, como en cierta tradición obrera anarquista, que precisamente en nuestro país, como ya hemos señalado, tuvo un calado histórico excepcional. Como un movimiento intelectual surgido de lo más hondo de la tradición española, y al mismo tiempo completamente contemporáneo en relación a todo lo que ocurría en el mundo en esos momentos, y por tanto con significación universal²⁵. Eso es lo que encarnó la acracia, la conspiración negativa de la inteligencia española, que fue la única ideología original de las luchas libertarias y contraculturales de la transición.

Aquella eterna fonte está escondida, / que bien sé yo do tiene su manida, / aunque es de noche. Sin duda, Agustín García Calvo fue la fuente nocturna, el sol negro de la acracia. Pero ese sol solo llegó a brillar con plenitud cuando entró en constelación con otras estrellas, entre las más cercanas las de Fernando Savater o Rafael Sánchez Ferlosio, en cierto momento histórico preciso, el de los combates contraculturales desde el mayo del 68 español hasta la derrota de la Transición. Esa constelación ácrata brilló como en una noche española de la democracia, previa a la aparición del día. Por eso, el pensamiento ácrata es más o menos el de García Calvo, y eso es innegable; pero también es un pensamiento anónimo, un pensamiento de otros, una tarea asumida por un grupo de

39

25 Según la misma lógica que definía para Unamuno la importancia del final que Cervantes da a Alonso Quijano en su obra, para los proyectos de regeneración de la España de su tiempo: «De puro español llegó a una como renuncia de su españolismo, llegó al espíritu universal, al *hombre* que duerme dentro de todos nosotros» (Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Alianza, Madrid, 2017, p. 46).

amigos, una verdadera conspiración. Es en ese sentido en que nos interesa el pensamiento de García Calvo; no solo en tanto doctrina metafísica o anti-metafísica, sino también en cuanto ideología de toda una serie de luchas, y en cuanto conspiración, en cuanto manera de ser ácrata del pensamiento en general. Los contornos del pensamiento ácrata son consciente y deliberadamente difusos, y eso tiene que ver con la naturaleza misma de la cosa. Pues no hay manera de ser ácrata, como si fuese una identidad entre otras. Y ahí está, en cierto modo, la gracia del asunto.

Dos formas del pacto con el diablo

«Hoy no quiero ser yo.»

Los Planetas, *Nuevas sensaciones*.

Miguel Amorós escribe que Leopoldo María Panero también frecuentó las reuniones de los ácratas, y hay más testimonios al respecto. No nos resultaría sorprendente, en cualquier caso. Uno de sus primeros poemas publicados, en un número de 1968 de la revista del anti-franquismo en el exilio, *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, es una hermosa elegía modernista llamada «Canto a los anarquistas caídos sobre la primavera de 1939»²⁶. En ella percibimos cierta sensibilidad rimbaudiana muy del momento dirigirse al pasado, con una mirada no tan atenta a las ideas políticas o a los hechos históricos, como a la belleza casi aria o *pop* (ojos azules, cabellos rubios, labios rojos) que imprime la lucha por la justicia en los cuerpos mismos, haciéndolos brillar con un fuego peculiar. A través de este poema los hijos del 68 miran con ojos nuevos al anarquismo previo a la victoria franquista y descubren potencias desconocidas en él: es la mirada ácrata naciente. Desde la clandestinidad de la lucha anti-franquista, el poeta homosexual que no tiene Edipo experimenta un verdadero e hiriente deseo físico y sexual del cuerpo de la anarquía: «Cómo duele en la sombra desear cuerpos muertos». Es la expresión del deseo de cierto ardor vital, de cierto furor de vivir colectivo que murió con esos cuerpos: «Olvidan que la

41

26 Este poema fue también recogido por Túa Blesa en el primer volumen de la edición de la poesía completa de Leopoldo María Panero, *Poesía completa (1970-2000)*, Visor, Madrid, 2004, pp. 25-26.

llama no solo se apaga en sus ojos / que después no es el frío, es aún menos que el frío». En este poema podemos encontrar una tendencia que ya no abandonará a la conspiración ácrata: el deseo de resucitar, desde el pensamiento, el *cuerpo* mismo de la anarquía. El cuerpo mismo de la anarquía y no su doctrina. Lo que importa para la acracia contracultural es el cuerpo, resucitar los cuerpos, liberar los cuerpos con respecto a toda idea y «realidad ideal», incluso con respecto a las ideas anarquistas si hace falta.

Aún menos que el frío. Lo que vino en lugar del fulgor del comunismo libertario fue menos todavía que la simple muerte que solo deja el frío del vacío; fue una muerte que suplantó y tomó el lugar de la vida, todo un sistema de suplicio de la carne y de mortificación activa del cuerpo social que fue implantándose desde la guerra civil. No se trata de una muerte que sería simplemente como lo negativo de la vida, como el vacío que deja la muerte de una persona querida en los corazones de sus allegados. No es la muerte como una ausencia de vida, sino la muerte como algo positivo, como algo que se dota de un cuerpo y una organización, de toda una serie de instituciones; la muerte que se mueve, que produce, la muerte que coincide con todo un orden social, que se vuelve toda una forma de vivir y todo un Estado. No es la muerte como acontecimiento, sino la muerte como sistema. Ese es el sentido más profundo del «viva la muerte» fascista: *no se trata solo de matar la vida, sino de hacer que la muerte viva*, y que nada más viva salvo la muerte. Por eso, a todo lo que muestra algo de vitalidad de cualquier tipo, poética, política o deseante, hay que matarlo preventivamente, mediante todo un adiestramiento que da forma a la educación fascista. Lo que no tolera realmente el fascismo es la alegría; y como nos mostraron Nietzsche, Spinoza o Deleuze, todo tirano lo que trata en primer lugar es de entristecernos, de separarnos de nuestras potencias más propias hasta despojarnos de todo deseo, hasta quitarnos toda alegría de vivir. Esa vida de penitencia, vivida sin ninguna alegría, es lo que Panero

experimenta como una intensidad vital aún menor que el frío de la muerte. En este sentido, el contra-reformismo católico y el fascismo están completamente de acuerdo, y su punto de encuentro preciso es el franquismo. Es preciso eliminar preventivamente toda posibilidad de alegría, para que el miedo, la mezquindad, la estrechez de miras y el servilismo reinen a sus anchas en el Estado. Lo que es todavía menos que el frío es esa muerte cotidiana, organizada, ritualizada, con la que el franquismo domó a un pueblo que venía de uno de sus despertares colectivos más extraordinarios.

La acracia es, desde este punto de vista, el pensamiento del antifascismo. Pero se trata de un antifascismo muy singular, pues el franquismo tampoco fue un fascismo cualquiera. En general, en Europa los fascismos fueron derrotados. El franquismo, esa *rara avis*, fue un fascismo victorioso, que se hizo orden, se hizo normalidad y se hizo Estado, un Estado que solo murió de muerte natural, si es que murió, si no es que simplemente transmutó. «Nada nace ni muere, todo se transforma»: qué miseria. En ese sentido, la historia de España en el siglo XX tiene más en común con los pueblos latinoamericanos que sufrieron dictaduras semejantes, que con otros países de Europa que lograron resistir al fascismo y liberarse. El problema es que, en España, el programa fascista de «viva la muerte» se realizó efectivamente. Por eso, para llegar a abrazar la intensidad vital de los luchadores anarquistas caídos en la guerra civil, para redimir en cierto modo esas muertes, el primer paso consistía en destruir la muerte misma, la muerte organizada, la muerte convertida en cuerpo social que representaba el franquismo. 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. Y ciertamente, en este cometido, las ruinas del franquismo no iban a ser del tipo que asustaría a los ácratas. No se trata tanto de afirmar la vida, que en esas condiciones solo puede ser algo falso, pues se trataría de una vida extremadamente

mutilada, sino de matar a la muerte. En un pensamiento que solo vive de negaciones, *matar a la muerte* se presenta como la negación fundamental y más general, la negación que contiene todas las otras.

No nos asustan las ruinas

Sin embargo, entre los ácratas hay varias maneras de entender esa negación. Tanto Leopoldo María como Agustín son dos pensadores de la destrucción. A Panero le gustaba citar el lema de Mallarmé: «*La déstruction fut ma Béatrice*». García Calvo, o más bien los más o menos miembros de un extraño colectivo al que según se cuenta pertenecía Agustín García Calvo, llamado la *Comuna Antinacionalista Zamorana*, afirmaban en su primer manifiesto, en contra de la opinión predominante: «Lo fácil es construir, y a la mano de cualquier sumiso mentecato está; pero destruir es bien difícil»²⁷. Esta tendencia, por otra parte, está completamente presente ya en el anarquismo obrero clásico, en el «las ruinas no nos dan miedo» de Durruti, por ejemplo. Gracias a esta insistencia en lo destructivo, en lo negativo, el anarquismo siempre ha tenido ese halo de oscuridad en la opinión pública, esa fama de los atentados, de la acción puramente terrorista. En la literatura, esa veta del anarquismo fue representada con maestría por Joseph Conrad, en el personaje de Verloc de *El agente secreto*. También Chesterton mostró la ambivalencia de esa figura del gran anarquista tira-bombas, tras la que inevitablemente se escondía el jefe de la policía, en *El hombre que fue jueves*. Que la ficción literaria muestre con tal insistencia que tras la figura del perfecto anarquista, del gran líder de la organización secreta, suela esconderse un agente secreto de la policía, nos indica cómo, en realidad, el terrorismo siempre

44

27 *Manifiesto de la Comuna Antinacionalista Zamorana*, La Banda de Moebius, Madrid, 1977, p. 60.

gira a favor del Estado. Y esa es también una de las ideas ácratas fundamentales: el terror, la violencia, es un arma de Estado, entendido en el sentido ácrata global del *Statu quo*, lo mismo que la contracultura norteamericana llamaba el *establishment*. Si todo terrorismo es terrorismo de Estado en ese sentido esencial, es porque siempre tiende a favorecer a la policía, al poder de la norma, a la extensión de la presencia y el dominio policial de la sociedad, y el gobierno y control de todo lo que todavía hay, lo que podría haber de pueblo indefinido. Por eso, el acto terrorista que quiere subvertir el orden en realidad no hace sino apuntalarlo. Recordemos también el papel de ETA como contrapunto de la Democracia, como enemigo que *hace el juego*. Agustín lo repitió sin cesar, infatigablemente, durante toda su vida, mientras le quedó algo de aliento: resulta totalmente vano intentar volver las armas del enemigo en su contra.

Si el principal problema de la acracia española ante el franquismo era el de cómo matar a la muerte, vemos que el terrorismo encarna una falsa solución, la falsa solución por excelencia. El terrorismo nombra el punto en que el acto más aparentemente radical y anti-Estatal se vuelve en realidad el más completamente pro-Estatal, y puede entrar a formar parte y convivir perfectamente en cierta dinámica normal o normalizada de gobierno, como, de nuevo, ya experimentamos sobradamente con las derivas de ETA en la España del consenso pos-franquista²⁸. Además, para el terrorista el enemigo siempre es el otro. Por eso el terrorismo es inseparable de un riguroso moralismo, de cierta relación con el alma bella, como entendió perfectamente Lacan al considerar que Antígona (la que no había nacido para el odio, sino para el amor)

28 De ahí la importancia, para la historia española reciente, de los atentados de Atocha de 2004. Pues en ese momento apareció claramente para todo el mundo este uso o esta gestión estatal del terrorismo anti-estatal como herramienta normal de gobierno. Sobre este proceso vale la pena consultar el libro: Desdedentro, *Red ciudadana tras el 11M: cuando el sufrimiento no impide pensar ni actuar*, Acuarela Libros, Madrid, 2008.

era el paradigma de todo terrorista²⁹. Pues como mi corazón es más puro que el de mi opresor, puedo usar sus mismas armas contra él. Ya que mi causa es radicalmente diferente a la de los explotadores, puedo usar sus mismos medios y aun así obtendré fines radicalmente diversos. La pureza de los fines y de la causa sería capaz de limpiar los medios más sucios: ese es el axioma de base del pensamiento terrorista. Usar esas armas tal vez nos ensucie las manos, pero nuestra alma seguirá siendo pura. Por eso, si hay algo que reprochar a los terroristas es que ellos también creen en el alma: que no son todavía lo suficientemente ateos, que no han consumado todavía su pacto con el diablo. Hay demasiado jesuitismo todavía en los terroristas, como diría Unamuno.

Y el problema para la acracia, que reconoce que la muerte es todo lo que vive (es *la vida del Todo* que vuelve imposible la libre expresión de las singularidades), es que el enemigo no solo es el otro. El infierno no solo son los otros; no solo lo son los demás, sino que también lo soy yo mismo. Yo no soy mejor que mi enemigo, porque los dos contribuimos al reino de la muerte viviente y andante, al funcionamiento cotidiano del reino de la injusticia. El enemigo es una estructura, y no un individuo o un grupo de individuos. El enemigo ni siquiera es Franco, y por eso Agustín reprendió en París duramente a sus amigos exiliados que festejaron su muerte, pues ninguna muerte debería ser festejada, ni siquiera la del tirano³⁰. Como si la muerte del tirano fuese a traer directamente la libertad: error pueril. Pues el enemigo es una estructura³¹, y yo participo en ella, aunque sea ocupando cierta posición de clase y un lugar diferenciado,

46

29 Véase el apartado «La esencia de la tragedia», en Jacques Lacan, *Seminario 7: la ética del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1991.

30 Esta actitud quedó fuertemente grabada en la memoria de sus allegados, como muestran los testimonios reunidos por Fernando Savater tras la muerte de Agustín, en *Unos y otras: encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Triacastela, Madrid, 2013.

31 Como muestra especialmente García Calvo en sus *Apotegmas sobre el marxismo*, La Banda de Moebius, Madrid, 1977.

particular, característico, que contribuye sin embargo, como los otros, al funcionamiento de la totalidad.

Por eso el franquismo no era apenas Franco, por supuesto; ni siquiera la España franquista, como ente meramente político. El enemigo más insidioso para la acracia era *el franquismo en mí*: la subjetividad franquista que determina mi forma de pensar y de vivir, que se aloja en mis gustos, en mis deseos, en mi lengua, en mi *habitus* de clase, en mi herencia familiar, en mi cuerpo y en mi sangre. El frío más terrible es el que viene de dentro, la parte de muerte que cada uno porta consigo, en el corazón mismo de lo que considera que es su vida. Por eso, la única manera de romper realmente con el *establishment* español era dejando de ser yo, volviéndome otro. La rebelión anti-franquista de los ácratas es una revolución ante todo *ética*, y en eso se diferencia radicalmente del carrillismo y más tarde del PSOE, de toda la izquierda pactista, consensual y progresista española. Pero «ético», aquí, no quiere decir menos, sino más que «político». La revolución ética es la única revolución real, como también afirmará a menudo con fuerza el joven Savater, la única que va lo suficientemente lejos, la que llega a las profundidades de la vida individual y puede hacer así saltar desde su base el cuerpo colectivo. Es la revolución que no quiere tomar ningún poder, sino acabar con todo poder.

El primer problema de la acracia, por tanto, es matar a la muerte en mí mismo, a partir y desde mí mismo, desgarrar desde lo más inmediato de mi persona el cuerpo biopolítico del franquismo. En Panero, esa destrucción que fue la musa de su poesía y de su aventura vital sigue una lógica determinada, con una fuerza tal que arrastra a la totalidad del *franquismo en mí*. Es la destrucción que llega hasta las raíces del sentido mismo, hasta lo que permite decir «yo» de una manera mínimamente coherente, reconocible por los otros. Deleuze y Guattari, en *El anti-Edipo*, describían el modo en que el esquizofrénico —no en el sentido clínico de la palabra, sino en el sentido en el que todo proceso real de creación, todo «viaje»,

como se decía en la contracultura, sigue cierta lógica que en la esquizofrénica clínica se abisma— iba al diván del analista armado con la máquina grabadora. La superposición incesante de citas que sustituye a la enunciación de los pensamientos del yo, los elementos grabados y montados en el acto de una manera aparentemente aleatoria pero desde una lucidez esencial, una lucidez más allá del yo, vuelve imposible la inoculación psicoanalítica de la neurosis burguesa en que se fundamenta la personalidad considerada normal. Panero no deja de mostrar con su práctica poética que no hay alma, que el «yo» no tiene ninguna profundidad, sino que es un montaje de mil elementos superficiales diversos. Mezclando todos los códigos, el esquizofrénico esquiva sin cesar la identificación clínica de la personalidad burguesa. En toda la subversión ácrata, el famoso axioma de Machado resulta escrupulosamente seguido: el único camino real es el que se hace al andar. Pero entre unos y otros cambia la forma de andar, y cambia en consecuencia el camino que se va haciendo, aunque en ciertos momentos estos caminos hayan podido resultar convergentes.

48 Esa estrategia esquizo de destrucción de todo sentido puesta en práctica por Panero en nombre de algo más real, del proceso real de la vida (del viaje, del devenir), puede verse desde *Así se fundó Carnaby Street* (1970). De modo significativo, el libro cita en epígrafe unos versos en alemán de Trakl, que hablan de góndolas negras que atraviesan una ciudad en ruinas. Pero los cita sin traducir, al lado de un fragmento de la letra de la famosa canción-baile de la época, la *Yenka*, que dice que para bailar no hace falta comprender la música. Esa especie de «modo de uso» del libro que indica el epígrafe se completa con una dedicatoria: *A los Rolling Stones*.

Liberación muscular

Las canciones de grupos como los Rolling Stones, en efecto, hacían comprender muchas cosas a la juventud rebelde de

la época, sin que tuviesen ninguna necesidad de entender la letra o el significado de las canciones. Bastaba con dejarse arrastrar por las potentes partículas sonoras, por la voz y la melodía, por el grito y el ruido, por el ritmo, por la distorsión, para salir en el acto del *franquismo en mí*. Si Panero dedica su libro a los Rolling Stones es precisamente porque se inspira en el mismo procedimiento para destruir radicalmente la reproducción natural de la poesía española, de la que él, como hijo de uno de los poetas oficiales del franquismo, es lógico heredero y sucesor. Los Rolling Stones ofrecen así un camino posible de no herencia para la juventud rebelde de la época. Una forma de destrucción rítmica, energética, semejante al dadaísmo como movimiento de destrucción del aura de la obra de arte burguesa o contemplativa, según los análisis de Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Para entender este procedimiento en toda su concreción, resulta útil remitirse a una película de Godard de esos años, *Sympathy for the devil* (1968). En ella, Godard monta en paralelo recreaciones de miembros de las Black Panthers que se pasan entre sí kalashnikovs mientras enuncian sus razones colectivas, como en una metáfora brechtiana sobre la necesidad de la lucha armada, con filmaciones de los ensayos de las diferentes tomas de la grabación en el estudio de esa canción por parte de los Rolling Stones. Vemos en la práctica ahí cierta concepción de la violencia revolucionaria procedente del pensamiento de la negritud, y enunciada por Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*³².

Un sueño recurrente entre los esclavos y ex-esclavos africanos de las colonias francesas que el psiquiatra Fanon trataba clínicamente era realizar grandes gestas físicas: saltar súbitamente con una potencia asombrosa, echar a correr hasta alcanzar una velocidad sobrenatural. Según Fanon, se trataba de sueños de liberación muscular, que simbolizaban

32 En castellano hay una edición de Fondo de Cultura Económica (México, 2018) con prefacio de Jean-Paul Sartre y otra de Txalaparta (Tafalla, 1999).

hasta qué punto la esclavitud consistía en un sometimiento principalmente físico, en un *uso* literal del cuerpo del esclavo³³. Interpretando ese tipo de sueños, Fanon explicaba la violencia inevitable que acarrea cualquier liberación con respecto a la esclavitud, a la dominación colonial: pues se trataba ante todo de una liberación del cuerpo, del deseo, de la fuerza vital. En esta liberación, cierta reapropiación de la violencia contra el colono (blanco, occidental, burgués, hombre) resultaba imprescindible para recuperar esa vitalidad; ese deseo que, según Spinoza, es la esencia del hombre. Sartre, en la polémica presentación que hizo del libro de Fanon para la burguesía francesa, llevaba todavía más lejos esta lógica: el primer acto de la libertad del esclavo sería el asesinato del amo. En cualquier caso, Fanon mostraba que los colonizados necesitan reapropiarse de la violencia para volver a encontrarse con su cuerpo, no tanto para poseerlo sino para aprender qué es lo que puede un cuerpo fuera del uso establecido por el colono. La libertad se juega, en primer lugar, a ese nivel tan básico y material, en el que el colonizado, mediante una liberación del cuerpo se reapropia de su potencia vital, de su capacidad de desear. Pues las redes de la esclavitud tejen un hilo invisible que hechiza el cuerpo, que lo posee con su magia blanca, que lo vuelve simple herramienta y extensión del alma del colono.

Las luchas de los 60 y los 70, todas las revueltas deseantes de la época, se inspiran, en ese aspecto, en la negritud y en todas las luchas decoloniales, llamadas entonces luchas del «tercer mundo». Redescubrir una relación con el mundo ya no basada en el deber o la obediencia, sino en el deseo, suponía en primer lugar una liberación corporal, más o menos violenta. Esa violencia empieza, en su carácter mínimo, cuando el cuerpo se deja llevar por el ritmo de bandas como los Rolling Stones, por ejemplo, por ese ritmo repetitivo, esas

33 Desde Aristóteles al Agamben de *El uso de los cuerpos* (Pre-Textos, Valencia, 2018), la filosofía nos permite entender esta esencia corporal de la esclavitud.

cadencias que en lo más profundo proceden del trance de las ceremonias de las religiones de matriz africana, y más generalmente de Oriente; de un elemento, en cualquier caso, rechazado hasta hace muy poco por la cultura y la estética occidental. No hace falta llegar al asesinato, pues el opresor ya percibe como violencia ese tipo de ruptura corporal del repertorio de movimientos tolerados en la danza de salón de la civilización burguesa: ese gesto liberado, no consciente, del que entra en trance. Entonces se produce una disolución de la identidad en el trance colectivo. Por eso el esclavo pierde su alma de esclavo, aunque sea durante el momento de su ceremonia, y por eso para los esclavos africanos exportados a otros lugares del mundo por los colonos ha sido tan importante mantener una relación, aunque sea clandestina, con sus dioses y sus ceremonias. Toda una serie de prácticas de resistencia que conservaron elementos de liberación que luego lograron transmitir a las músicas que arrebataron a la juventud de la época, en toda una cadena violenta y múltiple de expropiaciones y de supervivencias.

Es posible percibir también la fuerza que pudo tener Nietzsche en este momento, y el carácter tan poco frívolo en realidad que tenía todo el movimiento neo-nietzscheano de la época, que fue importado desde el izquierdismo francés (en una tradición de contra-lectura que se remonta a Bataille, a Blanchot, a Klossowski, a Deleuze, a Foucault...) a la filosofía contracultural española³⁴. Se trata del papel de ruptura radical en la cultura occidental jugado por Nietzsche, o su función de dinamita histórica, en sus propios términos, que consiste en que él precisamente pensó ese elemento oprimido, al que llamó lo dionisiaco, y lo asoció precisamente con el espíritu de la música. Nietzsche, a su vez, recibió este

51

34 Véase el libro colectivo *En favor de Nietzsche*, Taurus, Barcelona, 1972, que incluye textos de Eugenio Trías, Fernando Savater, Santiago González Noriega, Pablo Fernández-Flórez, Ángel González García, Ramón Barce, Ignacio Echevarraía y Andrés Sánchez.

pensamiento de su primer maestro, Schopenhauer, que creyó encontrar en los *Upanishads* hindúes la verdadera sabiduría perenne. Esa sabiduría es la que Schopenhauer, mediante una apropiación completamente *sui generis* del aparato conceptual kantiano, tradujo a la filosofía occidental, y que también encarnó en la música como manifestación sin velos de lo absoluto. En Nietzsche lo dionisíaco significa que en el trance rítmico, cuando nos dejamos llevar por las polirritmias africanas o las cadencias orientales, cuando nos dejamos habitar por ese «espíritu de la música» que para Nietzsche residía en la melodía, pero que el pensamiento de la negritud ha mostrado que más profundamente todavía reside en el ritmo, entendamos o no la letra, la individualidad se deshace y se muestra que el yo es una máscara, una representación. En el trance caen las máscaras sociales, en la danza los cuerpos resucitan y se liberan de la dictadura del alma blanca. Repetimos una vez más, con Rimbaud, «yo es otro»: es decir, es lo otro que no soy yo. Eso es lo que entendemos plenamente cuando entramos en trance, cuando dejamos que nuestra energía corporal se libere, por ejemplo, con la música de los Rolling Stones. Cuando bailo o me dejo llevar por el ritmo del rockandroll, cuando acompaño con movimientos corporales la cadencia de un blues o de una improvisación de jazz no soy yo quien baila, sino algo otro que baila en lugar de mí, que al mismo tiempo es mi deseo más profundo y es mi cuerpo, y al mismo tiempo ese cuerpo no es mío ni soy yo: es otro.

Platón ya mostró en su *República* cómo es delicada, desde un punto de vista de la coreografía política colectiva, la cuestión de los acordes, los ritmos y las armonías que se toleran o no toleran en cierto Estado. Por eso el cristianismo estaba completamente en lo cierto cuando consideraba al rock como una peligrosa expresión demoníaca y alertaba de que la juventud contracultural de la época, cuando se reunía en conciertos multitudinarios y entraba en trances colectivos, estaba en realidad estableciendo irreversibles pactos sacrílegos con el diablo. En lo único en que Nietzsche seguía

formando parte de la tradición occidental era en su grecofilia, en su privilegio del origen griego, que volvió posible la apropiación nazi. Cuando en realidad toda cultura pagana, y no solo la griega, es *negra* en el fondo³⁵, negra no en el sentido étnico sino en el sentido de la negritud, y establece en su religión alguna relación con el espíritu de la música, con ese éxtasis, con los trances de posesión y desposesión, de suspensión de la consciencia y pérdida de la identidad. Pues cuando entro en trance vuelvo a lo que Léopold Sédar Senghor llamó el «reino de la infancia», cierta visión rítmica del mundo que para él se expresaba en el arte africano³⁶.

También el pensamiento ácrata propondrá sus propios pactos con el diablo. Las rupturas y transgresiones poéticas de Panero tienen que ver con esta irrupción violenta del diablo (que siempre está en el cuerpo), de eso otro que, al ser convocado por la música y expresarse, destruye la forma y la materia tradicional del poema, llegando incluso a volver imposible todo sentido definido, imposibilitando incluso la capacidad del poeta de decir «yo». En la poesía de *Así se fundó Carnaby Street*, el verso se libera no solo de todo ritmo aparente, sino hasta de su propia forma, al modo de los poemas en prosa de Baudelaire o Rimbaud. Pero lo mismo ocurre con el sentido que se supone emana de la consciencia y la voluntad del autor, que resulta inundado por mil citas veladas y referencias a la cultura pop americana de la época, en un libre juego del inconsciente. Esta destrucción permite que el poema mismo se vuelva la resurrección lingüística del cuerpo ausente de deseo, del cuerpo de la anarquía. Pero también une la producción de Panero, de un modo más general, con el destino social de la vanguardia. Y expresa la manera violenta en que Leopoldo María Panero dejó de ser él mismo y dejó de ser «yo», el modo en que rompió con

35 Es lo que muestra con mucha filosofía Santiago Auserón en su bello libro *El ritmo perdido: el influjo negro en la canción española*, recientemente reeditado (Anagrama, Barcelona, 2021).

36 Ver el libro de Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sedar Senghor: l'art africain comme philosophie*, Riveneuve, París, 2019.

el franquismo en él mismo, lo que lo condujo a una vida larga, errante y con estancias prolongadas en centros psiquiátricos. Pero a diferencia de los estados catatónicos en que cayeron Hölderlin o Nietzsche, la locura de Panero, tal vez por ser una opción poética consciente, una vía de *imitatio Artaud* deliberada, se mostró siempre lúcida y productiva.

Reforma del pensamiento

El destino de Panero recuerda al de un personaje imaginario que protagoniza uno de los libros más hermosos de García Calvo, *Cartas de negocios de José Requejo*³⁷, que en cierto momento de su trayectoria también acabó en un psiquiátrico —con la salvedad esencial de que la vida poética de Panero no *acabó* en los sucesivos manicomios en que fue internado, sino que su aventura poética se generó y desarrolló precisamente desde ellos, también desde el manicomio como espacio simbólico—. En cambio, en el libro de García Calvo, José Requejo resulta sometido en el manicomio de Santa Ana de París a una violenta terapia de choque, que le hace perder cualquier rasgo de su anterior personalidad. La aventura radical de la despersonalización, de ese dejar de ser «yo» de la acracia, muestra así su peligro más agudo y su posibilidad extrema.

Resulta fácil reconocer en la biografía de Requejo una síntesis de la personalidad de García Calvo, de quien proceden en realidad las cartas, con la de un estudiante prototípico de la época, que es al mismo tiempo el discípulo ideal del propio García Calvo y el tipo del revolucionario del 68. Un poco a la manera de ese Rusty James, de la película de Coppola *La ley de la calle* (1983), al que se refieren Deleuze y Guattari³⁸, cuya

37 Nos referiremos siempre a esta primera edición de *Nostromo* (Madrid, 1974) citándolo como «JR».

38 Véase su texto «Mayo del 68 no tuvo lugar», en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, Pre-Textos, Valencia, 2007.

mezcla de teoría aprendida en la universidad con el saber callejero producto de su experiencia de la explotación y de la barricada, con sus búsquedas expresivas y sus experimentos sexuales y deseantes hacen que no encaje ni en el ambiente académico ni en el del mundo obrero o sindical del trabajo, y todavía menos en el mundo de la empresa neoliberal que empieza a surgir como respuesta capitalista a los problemas planteados por el 68. La vida de Requejo, «alborotada y transhumante», alegoriza la idea de la pura juventud que nunca acaba por integrarse en el orden, que solo vive con la revolución y para la que el orden social normal no tiene ningún espacio reservado más allá del manicomio o la prisión. Agustín García Calvo, desde el principio, se identifica con esa juventud ideal de la que pretendió ser el maestro. Incluso, en su hermoso texto sobre las revueltas de los estudiantes, *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil*, llega a presentarse a sí mismo como un estudiante más. Y es que, en efecto, el maestro de un estudiante revolucionario no podría ser sino otro estudiante.

Este maestro, él mismo estudiante, se diferenciaba al mismo tiempo de los otros estudiantes por algo bastante excepcional en la historia del pensamiento español, que ha solido ser, como trasluce en los ataques ácratas a la institución universitaria, el terreno de un *protectorado intelectual*³⁹. Desde el franquismo, en España se espera como mucho de los pensadores, si es que se espera algo en absoluto, que sean capaces de chapurrear en alemán o en francés (últimamente el inglés de los *papers* se volvió predominante), que estén al tanto de las novedades allende los confines de nuestro país, y sean hábiles a la hora de traducirlas al castellano y adaptarlas como buenos pedagogos a las exigencias de reproducción

55

39 Más exactamente, los estudiantes ácratas denuncian que la universidad franquista era mantenida deliberadamente en un «estado de protectorado científico». Amorós cita este bello panfleto de ataque a la estructura jerárquica universitaria, que toma su nombre de un verso de Neruda («Silenciosos cómplices del verdugo») en su libro ya citado, *1968, el año sublime de la acracia*, p. 79.

de la universidad española. Pero García Calvo fue un original, un pensador de instinto. Ese filólogo clásico, ese viejo maestro de latín algo hippie⁴⁰, y muy al tanto de los métodos estructurales modernos, no podía evitar ser asaltado una y otra vez por el duende de la filosofía. Un poco a la manera de Nietzsche, con el que le unían no pocas cosas; aunque en medio de un movimiento neo-nietzscheano del que participaban muchos de sus allegados, él permaneciese como completamente ajeno y sin darse por enterado. Ese pensador de instinto se encontró con las revueltas estudiantes ya armado de una doctrina metafísica, y entonces aconteció un verdadero encuentro entre mundos, un choque del que saltaron las chispas que hicieron arder las hogueras más singulares que reunieron a la juventud contracultural española.

Gilles Deleuze decía que el valor de una religión se mide por la fuerza de los ateísmos que es capaz de provocar. En este sentido irónico, la grandeza imperial del catolicismo español, que impregnó todos los poros por los que respiraba el franquismo, trasluce de forma diáfana en la doctrina de García Calvo, que quiso constituir el ateísmo metafísico y político más logrado, el más consecuente⁴¹. Encontramos una primera, casi primitiva expresión de esta doctrina en un texto que, según parece, circulaba de forma anónima entre los iniciados, solo firmado por alguien que se hace llamar

40 José Luis Aranguren, en una reseña de la obra de Agustín Lalia: *ensayos de estudio lingüístico de la sociedad* (Siglo XXI, Madrid, 1973), que se publicó primero con el nombre de «Celebración de Agustín García Calvo» en un número de la revista *Triunfo* del 23 de junio de 1973 (y que también recoge el libro de homenaje *Unos y otras* de 2013, ya citado), nos da el retrato más incisivo de García Calvo, cuando dice que supo inventar una especie de hippismo a la española, enraizado en una tradición que al mismo tiempo desplazaba, lo que hacía de él la personalidad más original de su tiempo.

41 Esto se ve claramente en una de las exposiciones más claras y directas de su doctrina, la conferencia impartida en Lyon (o «Lión», como escribe García Calvo a la manera castiza) en 1966, llamada «Sobre la realidad, o de las dificultades de ser ateo», recogida también en *Lalia: ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*, op. cit.

«el amigo de los hombres». De nuevo, se trata del género epistolar, una de las expresiones doctrinarias predilectas de García Calvo, que sin embargo siempre negó ser el autor de ella y que rechazó publicar mientras estuvo vivo. Tras circular solo entre los iniciados y producirse una referencia a ella en el prólogo de Poppy al libro *La venta del alma* publicado por Ediciones libertarias en 1980, la «Carta para persuadir a la venta del alma» fue publicada finalmente en internet, en la página llamada *Bahúl de trompetillas*, con firma de autor y referencia a un año y a un lugar: Agustín García Calvo, Salamanca, 1963.

El amigo de los hombres es, en efecto, el diablo (*que es y no es, que es legión*), que en esa carta propone su clásica transacción comercial. Y es que el pensamiento ácrata de García Calvo también tiene en su origen un pacto con el diablo, muy diferente al de los Rolling Stones que inspiraban sus transgresiones poéticas a Leopoldo María Panero. Para García Calvo, el problema de ese tipo de negación predominante en la época era su *facilidad*; como si se tratase de un pacto con el diablo demasiado sencillo, un poco superficial, que por eso resultaba fácilmente reintegrable al orden divino, es decir, al orden de la sociedad burguesa. Como si los jóvenes se arrancasen, en efecto, el alma en las danzas y festivales contraculturales, pero solo por un tiempo, para volver luego a someterse a ella todavía con más fuerza. Por eso para el Estado, como muestra a menudo García Calvo, es muy sencillo gestionar estas «noches dionisiacas» como ocio que hace que la gente vuelva al trabajo con más ahínco todavía, en uno de esos *bipartidismos ontológicos* que fundamentan el funcionamiento de todo Estado.

Pero hay un rigor, toda una disciplina de la negación, en García Calvo, porque destruir es lo más difícil que hay, todo un arte muy sutil y complejo. Por eso destruir no es en absoluto *romper*, como un verso libre rompe el ritmo del poema, como un movimiento de danza espasmódico quiebra la armonía de conjunto de la coreografía social; la poesía como

institución o la sociedad capitalista sobreviven perfectamente a ese tipo de rupturas, dándoles un lugar, una identidad en el conjunto, o inventando un nuevo axioma para ellas, como dirían Deleuze y Guattari. E incluso el loco de Leopoldo María Panero ha llegado a ser integrado y consagrado bastante rápido por la Democracia, como gran representante histórico de los «novísimos», y así es enseñado en los manuales escolares españoles.

En cambio, en García Calvo hay todo un aspecto tradicionalista, conservador, muy poco aperturista, que está presente en toda su producción, tan presente como la tendencia revolucionaria contraria. De ahí que, a pesar del modo en que su pensamiento se identifica con la revuelta, sea alérgico a cualquier progresismo. En este aspecto, remite a figuras como Walter Benjamin o Pier Paolo Pasolini, que no son adeptos a ninguna revolución conservadora, sino a todo lo contrario, a un *conservadurismo revolucionario*. Para ellos, la tradición, o cierta tradición oprimida, es el origen de todo verdadero impulso revolucionario. García Calvo es conservador como solo puede serlo un filólogo, es decir, un amante de la lengua, un enamorado de Virgilio que conoce sus poemas de memoria, un lingüista clásico, un catedrático de latín de la vieja escuela; de esa vieja escuela que, paradójicamente, murió institucionalmente con las revueltas estudiantiles del 68. Muchos de sus textos de intervención sobre la lengua testimonian de este carácter profundamente conservador, desde el «Manifiesto a los hablantes de la lengua castellana», en dos partes, firmado en 1966 junto a Rafael Sánchez Ferlosio y otros integrantes del efímero Círculo Lingüístico de Madrid, hasta su célebre declaración de ruptura con la grafía contemporánea del castellano, del «espacontof» (español contemporáneo oficial), en «Explicando trasgresiones de ostáculos subscosientes» de 1991. Pero incluso cuando García Calvo llega a romper con la norma contemporánea del español, lo hace en nombre de una fidelidad más profunda a la lengua misma. Esa fidelidad a la lengua en el fondo es fidelidad a un

pueblo, como veremos: a lo que hay de pueblo, de común y de negador que se expresa en la lengua hablada, aquella *que habla* y no aquella *de la que se habla*, y que siempre es una creación inconsciente, anónima y colectiva, que no es obra de ningún autor.

En cualquier caso, García Calvo, el maestro de la acracia, pertenece a una generación histórica y sentimental anterior a la de los ácratas más jóvenes como Panero, y su punto de vista y su sensibilidad estética, en efecto, es más *folk* que *rock* (o que *punk*). Pero esa *acracia folk*⁴² pretendía llegar más lejos que cualquier ruptura rock, que cualquier destrucción punk. Si en el pacto con el diablo propuesto por los Stones los movimientos espasmódicos del cuerpo se liberaban del dominio del alma, si se trataba principalmente de un trance físico de liberación, la doctrina de García Calvo propone más bien una especie de ceremonia intelectual de liberación. «El orden y relación entre las ideas es el mismo que el orden y la relación entre las cosas», escribió Spinoza. Para dejar de ser yo, para vender realmente el alma al diablo, resulta necesario por tanto dejar de ser yo *también en el pensamiento*. No solo es necesario sentir simpatía física por el diablo, es decir, dejarse poseer por su música; también hay que saber reconocer que el diablo mismo es un pensador, que indica un camino posible al pensamiento. *Para que la revolución ética contracultural no resulte integrada al orden también resulta necesario pensar de otro modo*; solo la reforma diabólica del entendimiento es revolucionaria para Agustín. Spinoza saludaba al lector que había conseguido llegar hasta el final de la vía tortuosa de su *Ética* recordando que todo lo excelso es difícil; el camino de la verdadera acracia, para García Calvo, no resulta menos exigente. De ahí también que no resultase directamente

42 Chicho Sánchez Ferlosio es, por ello, el cantautor ácrata por excelencia, y por eso en los tiempos recientes, en que tras el 15M algunos antiguos indies se politizaron más explícitamente, surgió todo un movimiento que pretendía reconectar con cierto *folk* hispánico, y su figura ha sido recuperada y sus canciones reinterpretadas, por ejemplo por Nacho Vegas.

asimilable por una juventud que exigía el goce inmediato, y que alguien como Fernando Savater, por ejemplo, acabase por perder la paciencia y romper con su maestro, a partir de cierto momento en que las dinámicas de la transición favorecerían y como que precipitaban este paso. Pero la doctrina de García Calvo, *el punto de vista del diablo*, sí prometía algo que comunicó directa y plenamente con la juventud que hizo el 68. Pues cuando uno vende su alma al diablo, lo que obtiene a cambio no es más que la eterna juventud. No la salvación, ni el saber, ni el poder, ni la vida eterna, sino la eterna juventud, la vida vivida plenamente y depurada de todo lo muerto: eso es lo que prometía en su momento primitivo la doctrina de García Calvo, a través de la figura del amigo de los hombres (y acérrimo enemigo de Dios). A cambio de la eterna juventud, quien firmase el pacto solo tenía que entregar su alma al diablo. El esfuerzo de García Calvo en el texto consiste en entender qué es alma y cuál es su valor en este tipo de transacción. Pero el alma, como mostrará Agustín, no es más que el lugar que se ocupa en el orden social y no se pierde nada en absoluto vendiéndola, y en este comercio no hay más que ganancias para los hombres y pérdidas para Dios.

El punto de vista del diablo

El texto mismo de *La carta para persuadir a la venta del alma* está escrito para desanimar y causar más de un dolor de cabeza al lector interesado. Spinoza se servía de todo un aparato axiomático de origen geométrico para alejar al lector meramente polemista o curioso; García Calvo llena su texto de trampas gramaticales, con inversiones constantes del orden de las frases, que conducen su habitual barroquismo expresivo al extremo. Hay quien decía que escuchando tal vinilo de Pink Floyd al revés se oían mensajes susurrados por la majestad de las tinieblas. En cualquier caso, tanto los discos de vinilo como el lenguaje discursivo son obra y expresión del ser,

consecución del trabajo de ser de todo lo que es, obra de Dios como el resto de la creación: por eso en ellos el diablo solo puede expresarse de una forma indirecta, literalmente enrevesada. No es fácil destruir, no es fácil entender al diablo. Pues él ni siquiera es y solo consigue expresarse negando lo que es.

Borges se divertía recordando la forma vacía y tautológica en que Dios se presentaba ante Moisés: «Yo soy el que soy». Mediante esa fórmula el cristianismo se apropiaba de la vía regia de la cultura occidental, expresada por primera vez en la Grecia arcaica en el poema de Parménides: «El ser es». Con esa apropiación nace la teología, que es en el fondo para García Calvo el núcleo duro e insuperado de la racionalidad occidental, que late en el fondo mismo de lo que hoy ha llegado a llamarse simplemente «ciencia». Pues la ciencia no es, en efecto, sino la teología realizada en el orden social, vuelta mundo y segunda naturaleza en todo un sistema de prótesis tecnológicas. La fórmula vacía y tautológica con la que se reía Borges fue, sin embargo, tan extraordinariamente decisiva que nos ha constituido como somos en lo más profundo.

Que el ser sea quiere decir fundamentalmente que es idéntico a sí mismo. Solo lo que es idéntico es realmente, en sentido propio, solo lo que es idéntico a sí mismo forma parte de la realidad, y puede pensarse y conocerse. Por eso, para Parménides, todo lo que es se puede conocer, y lo real, como más tarde enunció Hegel, es enteramente racional. Ser y saber son idénticos, como repite García Calvo, forman parte del mismo camino, que es el único que hay en realidad, el único que *existe*.

Ese camino de la identidad, que está en la base de nuestra cultura, también es el origen de todo idealismo, tanto filosófico como lingüístico. Pues lo que es idéntico a sí mismo, y por tanto se puede conocer, nunca puede dejar de ser, no puede corromperse ni degenerarse y por tanto es eterno; o es, como Platón dirá un poco más tarde, «ideal». Por eso toda Cultura es identitaria e idealista. Toda Cultura fija en una identidad, y cuando fija mata, o eterniza, según los supuestos

del idealismo. La identidad hace que la cosa se vuelva contable y disponible, capital o mercancía, y la persona se vuelve sancionable y juzgable. El orden se vuelve eterno a costa de todas las posibilidades que reprime y suprime preventivamente, desde su mismo *a priori*.

En el poema de Parménides también aparece una vía del no ser, y el diálogo llamado *El sofista* de Platón constituye una interrogación de todas sus vicisitudes y sutilezas. El no ser no es, no se puede conocer, no tiene la menor consistencia. Por eso el camino del no ser resulta completamente impracticable. Para la racionalidad occidental naciente, no bastaba con decretar la existencia idéntica del ser, sino también la identidad del no ser consigo mismo: así se completaba el círculo, sin dejar nada fuera. Por eso, en ambos casos se sigue tratando del camino de la identidad. Pero si el pensamiento de Parménides comienza por edificar la vía divina, que es la vía del orden imperial y de la ciencia, la vía de la cultura occidental conquistadora que acaba por suprimir toda otra posibilidad de lo humano, desde el principio nuestra cultura también aloja el otro camino, el camino contrario que también es el camino *a la contra*, el camino de la contradicción, de la rebelión, encarnado desde su origen en el pensamiento secreto de Heráclito, y llevado más tarde a la plaza pública por Sócrates el negador.

Agustín García Calvo fue un traductor, editor y comentarista erudito tanto de Parménides como de Heráclito. A pesar de nunca haber querido presentarse como filósofo (ya era un nombre demasiado cosificado para él, demasiado funcional al Estado y sus divisiones del trabajo) era perfectamente consciente de estas cuestiones; e incluso en ocasiones, en un salto semejante al que Heidegger trató de dar hacia fuera de la historia del Ser, gustaba considerarse un pensador presocrático. Por eso «el amigo de los hombres» que propone la *Carta para persuadir a la venta del alma* se presenta en términos heracliteanos: «Yo no soy el que soy. Yo soy el que no soy». La vía del diablo no es la vía del no ser, que deja a la

del ser tan tranquila, sino la que destruye en el acto el camino del ser y la identidad. No se trata ni de la vía del ser ni de la de la nada. Ni el camino ya preestablecido desde toda la eternidad ni la ausencia de camino; se trata de ese camino que no preexiste al caminante, que solo se hace al andar. El pensamiento ácrata es machadiano en ese aspecto preciso, en que apuesta por el camino del devenir. Este camino del devenir también puede ser llamado el de la vida, si el camino de la identidad es el de la marcha regular, normalizada y normalizadora de la muerte. El camino que mata a la muerte no es el que afirma la vida y le da una identidad (pues así acaba a la larga por matarla también, por incluirla en el sistema de la muerte), 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 (el que no existe, el que solo se hace al andar, el que es estela en la mar). De ahí que otra de las grandes exposiciones de la doctrina de García Calvo se llame *Sermón del ser «y» del no ser*.

Ese devenir, ese vivir con todas sus contradicciones que resulta sustraído a la organización social de la muerte, puede ser llamado «eterna juventud». Y en efecto, en las antiguas leyendas, el diablo ofrece la eterna juventud a cambio del alma del cristiano que accede a su propuesta de negocio. Pues la eterna juventud, a pesar de las apariencias, no se confunde con la inmortalidad cristiana, que no es sino la permanencia eterna del alma. El alma es concedida a lo que Agamben llamaría «nuda vida» del cristiano con el ritual del bautismo. En nuestro mundo político secularizado, en el que la teología se volvió un asunto policial y se realizó en la administración⁴³, el registro civil cumple las funciones del bautismo, otorgándonos la identidad administrativa con la que se nos gestionará de ahí en adelante incluso más allá de nuestra muerte, una vez que nuestro cuerpo descansa en el cementerio y nuestra alma quede almacenada en los archivos

43 Véase Giorgio Agamben, *El reino y la gloria*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

ciudadanos. Frente al ritual del bautismo que purifica con agua la supuesta suciedad de la vida desnuda, el pacto con el diablo es un contrato de sangre que mancha y hiere, que deja cicatriz. Además, el pacto con el diablo opone un contrato mundano, libre y consciente que rompe con ese primer ritual forzoso. Si el origen de nuestras instituciones políticas es cristiano, el pacto con el diablo desentierra un paganismo más secreto. Pues en efecto, la eterna juventud es realmente lo contrario de la inmortalidad del alma, solo alcanzada con la muerte. La eterna juventud es *la eternidad en la vida misma*, el intenso e ilimitado vivir del que, según cuentan las leyendas, gozaban los bienaventurados, los ociosos dioses olímpicos. La eterna juventud no es la inmortalidad del alma, que en realidad no significa más que la eternidad de la muerte, la muerte eterna. La eterna juventud es lo contrario de la muerte eterna, es la eternidad que se vuelve vida; el punto, fuera de toda vigilancia del Ser, en que «vivir» y «ser eterno» coinciden, en que la eternidad vive en nosotros.

64

Y la juventud rebelde de ese tiempo, de los 60 y los 70 del siglo XX, buscó de múltiples maneras esa modalidad del vivir que nunca decrece, esa manera de ser joven para nunca envejecer, es decir, para nunca comprometerse ni integrarse al orden adulto, burgués y ciudadano. El José Requejo de García Calvo encarna a esta eterna juventud, que la sociedad burguesa solo logra extirpar mediante algún tipo de lobotomía. El secreto de la eterna juventud fue identificado muchas veces con el camino del goce: *jouir sans entrâves*, lo llamaron en mayo del 68. Pero para Agustín la liberación del cuerpo es vana si no se acompaña de una revolución del intelecto. El pacto propuesto por el amigo de los hombres de García Calvo quiere funcionar como un contrapeso intelectual a la búsqueda negra de la juventud rebelde, como un camino más difícil y más ascético pero también más excelso, que conduce a goces menos espectaculares pero más intensos y duraderos, que se graban en lo más profundo de nuestra existencia, que ya nunca resultan integrables. Se trata del camino de la filosofía.

Y muchas veces se considera que este camino no es válido precisamente por su dificultad, porque siempre resulta minoritario. Con toda seguridad resulta más sencillo e inmediatamente gratificante dejarse llevar por los ritmos rompedores de cada momento. Pero cuando la destrucción se da esas facilidades, cuando se resuelve únicamente en un ejercicio violento de revuelta del cuerpo contra el alma, seguimos siendo a fin de cuentas cristianos, seguimos pensando el ser del diablo según la caricatura cristiana. El cuerpo se rebela, pero el alma sigue igual; no hay mejor manera, además, de producir luego arrepentidos, que tras algunos coqueteos violentos con «el amigo de los hombres» vuelven luego al orden divino con más entusiasmo todavía, llevando más muerte dentro todavía, *envejeciendo tan mal como tantos sesentayochistas*. No se sale así del cristianismo; el pacto con el diablo debe ser más completo, más integral. Por eso las revueltas que se limitan a romper no destruyen en realidad nada, sino que sirven para construir un nuevo axioma del orden social, un nuevo nicho de mercado para el capitalismo. De ahí que la asimilación del pacto con el diablo por parte de la contracultura creó muchas veces mitologías de postín de la eterna juventud, por ejemplo en el «vive rápido y deja un bonito cadáver». No hay peor manera de confundir las cosas, de acabar en realidad con la juventud pretendiendo ensalzarla, de consagrar totalmente la vida a la muerte. Por eso la destrucción necesita ser acompañada por un ejercicio de atención, de pensamiento: pues hay que cambiar de alma y no solo de cuerpo. Hay que entregar el alma al diablo y no solo el cuerpo: lo más difícil, lo más excelso, es *dejarse poseer el alma misma*.

El camino del pensamiento, en ese sentido, siempre será minoritario. Pero es que el pueblo mismo, según la profunda expresión de José Bergamín, «es siempre minoría»⁴⁴. A no ser que supongamos un Orden absolutamente perfecto y total,

44 José Bergamín, «La decadencia del analfabetismo», en *La decadencia del analfabetismo: la importancia del demonio*, Cruz del Sur, Madrid, 1961, p. 31.

en que ya no haya diferencia entre gobernantes y gobernados —es decir, una tiranía realizada—, habrá en todo orden social elementos oprimidos, que no consiguen expresarse. El pensador, desde su soledad que al mismo tiempo constituye otro mundo posible en el mundo, otra especie de vida humana posible en medio de sus semejantes, es catalizador de esos elementos. Su camino difícil es un camino de soledad, pero también crea una especie de agujero negro donde se respira un poco de libertad, por el que se pierden un poco y se desintegran las fuerzas de gravedad que dan forma al orden social. O más bien el filósofo, como decía Nietzsche, es un cometa que atraviesa el espacio social siguiendo su propia órbita, y arrastra a algunos jóvenes con él, produciendo así unos cuantos desórdenes.

Y no solo es que el diablo también sea un pensador: el pensador mismo es el diablo. Él es el verdadero amante de las paradojas y de la contradicción, el amigo de los hombres y enemigo del Dios único y soberano. Por eso es un error llamarlo filósofo. Sócrates, a pesar del nombre inventado para él por Platón, no era un filósofo. Olvidemos esa imagen dulcorada del amante del saber. Sócrates, en medio de los otros sofistas, era un extraño sofista negativo que no tenía nada que enseñar, un crítico, un destructor: un pensador. Pues todo saber es saber del ser, de lo fijo, de lo muerto, de lo cosificado. Sócrates, más bien, según una imagen de Hannah Arendt, lo que hacía era descongelar los conceptos congelados con el viento del pensamiento, volviendo fluido lo que se había quedado petrificado por el uso cotidiano en la comunicación⁴⁵. Y el pensamiento negativo enseña que incluso el concepto de flujo debe ser descongelado; que nada debe quedar en pie, y que toda idea que pretende ponerse en pie y dominar la vida de los hombres solo merece ser abatida. Incluso las mejores ideas no son más que excrecencias del

45 Hannah Arendt, *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 202.

pensamiento negativo y solo exigen ser derribadas. Sócrates en realidad era el mayor enemigo de los sabios y del saber, que siempre es saber del ser, pensamiento malo, esclavizador.

Pero «filósofo», en todo caso, no quiere decir amigo del saber, sino de *la sabiduría*. Así, el diablo, es decir uno de los rostros del pensador en García Calvo, no solo promete la eterna juventud, sino también la sabiduría. El camino de la eterna juventud es idéntico al camino de la sabiduría, y a quien de verdad es joven, tenga la edad que tenga para el mundo, no le falta nada, ya es todo lo sabio que un hombre puede llegar a ser. No sabio del saber que se imparte en las escuelas, ni del triste saber que se aprende en las instituciones de la sociedad y relaciones capitalistas de trabajo, también llamadas «escuelas de la vida». No sabio del saber divino, del saber del Orden o del *establishment*, sino sabio de la vida, sabio del no saber, sabio de la negación de todo orden establecido y de todo saber especializado.

De viaje

«¡Verdes venenos! ¡Hierbas letales
de paraísos artificiales!
A todos vence la marihuana,
que da la ciencia de Ramayana.
¡Oh!, marihuana, verde neumónica,
cánnabis índica et babilónica.
Abres el sésamo de la alegría,
cáñamo verde, kif de Turquía.»

Ramón María de Valle-Inclán, *La pipa de Kif*.

Lo que importa no es lo que un texto dice, sino *lo que hace*. El pensamiento es un tipo de acción, que cuenta por lo que hace, por su eficacia práctica; es una manera específica de hablar (o escribir) que produce ciertos efectos, y que García Calvo llama frecuentemente un *fari fiendo*, un hacer hablando o un *hablar hacendoso*, podríamos traducir. Del mismo modo que el rock, o el punk (o el tecno, o quién sabe si el reguetón...), se apoderan de nuestro cuerpo, reconocemos a un buen texto de filosofía en que es capaz de adueñarse de nuestra alma, de transportarnos fulgurantemente a otra dimensión sin necesidad de que nos movamos ni un milímetro de donde estamos. Nietzsche soñó con filósofos que bailasen; pero hemos visto que, para que la contracultura tuviese efectos más profundos, era necesario no solo entregar el cuerpo al diablo, sino también y sobre todo dejarse poseer el alma. El hacer hablando del pensamiento, aunque sea discreto y no parezca nada escandaloso ni llame mucho la atención, resulta a fin de cuentas la acción más eficaz. Pues solo el pensamiento ácrata consigue practicar la negación

más límpida que existe, la negatividad sin mácula, que mata a la muerte sin poner otra figura de la muerte en su lugar; que destruye en lo más profundo, en sus raíces mismas, la cultura de la muerte.

El buen pensamiento, el pensamiento liberador, es un tipo de acción de palabra que provoca un trance intelectual que nos libera de la muerte, de la vejez, y en suma, del Tiempo. Pero al liberarnos del tiempo no promete la eternidad, sino como dice la *Carta para persuadir a la venta del alma*, un «simple vivir que el tiempo niega». Por eso la eterna juventud tan buscada por todo el movimiento de la contracultura no consiste sino en cierta experimentación de un vivir depurado del tiempo y de la muerte. No se trata tanto de negar la muerte que es el límite y término de la vida, como de negar esa muerte que se apropia de la vida y la domina. Librarnos de la atmósfera de muerte que resulta engendrada por nuestros malos modos de vivir, por nuestros malos modos de pensar. Ni siquiera se trata de gozar, sino de vivir simplemente, lo que al mismo tiempo es lo más difícil.

70

«La droga»

Aparte de la destrucción rítmica y musical de la cultura burguesa, simbolizada en la poesía de Panero por los Rolling Stones, la juventud contracultural buscó otro tipo de deserciones, más químicas. Las drogas psicodélicas permitían explorar maneras diversas de dejar de ser yo, de olvidar el tiempo y experimentar el mundo desde otros estados de consciencia. Permitían también de ese modo relativizar el estado de consciencia sobrio o normal, como uno más entre los posibles estados de la percepción, sin ningún privilegio, o incluso considerarlo como un estado especialmente pobre en experiencia. De igual modo que la música, y en frecuente conjunción con ella, el uso de ciertas sustancias psicoactivas permitía «abrir las puertas de la percepción», o asomarse «al

(...)

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, 1996.
- , *El reino y la gloria*, Pre-textos, Valencia, 2008.
- , *El uso de los cuerpos*, Pre-textos, Valencia, 2018.
- AHIJADO GIL, María del Consuelo, *Enseñar a no saber: la contra-educación como acción política en Agustín García Calvo*, tesis doctoral, Universidad de Murcia, Murcia, 2015.
- ALTHUSSER, Louis, «À propos de l'article de Pierre Veret sur "Mai étudiant"», revista *La pensée*, 1969.
- AMORÓS, Miguel, *1968, el año sublime de la acracia*, muturreko burutazioak, 2014.
- , *Los ácratas en la universidad central, 1967-1969*, La linterna sorda, Madrid, 2018.
- ANÓNIMO, *De la miseria en el medio estudiantil*, Pepitas, La Rioja, 2018.
- ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1984.
- AUSERÓN, Santiago, *El ritmo perdido: el influjo negro en la canción española*, Anagrama, Barcelona, 2021.
- BADIOU, Alain, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 2000.
- BENJAMIN, Walter, «La vida de los estudiantes», en *La metafísica de la juventud*, Paidós, Barcelona, 1993.
- , «Sobre el concepto de historia», en *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos de historia y política*, Alianza, Madrid, 2021.
- BERGAMÍN, José, *La decadencia del analfabetismo: la importancia del demonio*, Cruz del Sur, Madrid, 1961.
- , «El franquismo sin Franco y la oposición democrática», n. 46-48 («Pre-necrología del franquismo») de la revista *Ruedo Ibérico*, 1975.
- BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Trotta, Madrid, 2020.
- BLANCHOT, Maurice, *Escritos políticos*, Acquarela libros, Madrid, 2010.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002.
- BRENAN, Gerald, *El laberinto español: antecedentes sociales y políticos de la guerra civil*, Planeta, Barcelona, 2020.
- CANETTI, Elías, *El libro contra la muerte*, Debolsillo, Barcelona, 2019.
- CARMONA HURTADO, Jordi, *Paciencia de la acción: ensayo sobre la política de asambleas*, Akal, Madrid, 2018.

- COCCIA, Emmanuele, *La vida de las plantas*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2017.
- COMUNA ANTINACIONALISTA ZAMORANA, *Manifiesto*, La Banda de Moebius, Madrid, 1977.
- , *Comunicado urgente contra el despilfarro*, La Banda de Moebius, Madrid, 1977.
- , *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil*, La Banda de Moebius, Madrid, 1979.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian, *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 2015.
- DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
- , «Causas y razones de las islas desiertas», en *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- , «Sobre los nuevos filósofos y un problema más general», en *Dos regímenes de locos*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- y GUATTARI, Félix, «Mayo del 68 no tuvo lugar», en *Dos regímenes de locos*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- y GUATTARI, Félix, *El anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 1985.
- y GUATTARI, Félix, *Kafka: Por una literatura menor*, Era, México DF, 1978.
- DESDE DENTRO, *Red ciudadana tras el 11M: cuando el sufrimiento no impide pensar ni actuar*, Acuarela Libros, Madrid, 2008.
- DIAGNE, Souleymane Bachir, *Léopold Sedar Senghor: l'art africain comme philosophie*, Riveneuve, Paris, 2019.
- DOUAILLER, Stéphane, «La conspiration pédagogique d'Heinrich von Kleist: le *Allerneueste Erziehungsplan*», revista *Le Télémaque*, n. 50, 2016.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus, *El corto verano de la anarquía: vida y muerte de Durruti*, Anagrama, Barcelona, 2020.
- ESPAI EN BLANC, coord., *Luchas autónomas en los años 70*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.
- FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra* (con prefacio de Jean-Paul Sartre), Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2018.
- FERNÁNDEZ, Fruela, *Una tradición rebelde: políticas de la cultura comunitaria*, La Vorágine, Santander, 2019.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador, *La fuerza de los débiles: el 15M en el laberinto español / Un ensayo sobre la eficacia política*, Akal, Madrid, 2021.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos; ALBA RICO, Santiago, *Dejar de pensar*, Akal, Madrid, 1986.
- FISHER, Mark, *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016.
- FOUCAULT, Michel, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
- , *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1979.
- GARCÍA CALVO, Agustín, *La razón de la sinrazón del Quijote*, Separata de Anales de la Universidad Hispalense, v. XIX, Sevilla, 1959.
- , *Carta para persuadir a la venta del alma*, Salamanca, 1963.
- , *Lalia: ensayos de estudio lingüístico de la sociedad*, Siglo XXI, Madrid, 1973.

- , *Sermón de ser y no ser*, Visor, Madrid, 1973.
- , *Cartas de negocios de José Requejo*, Nostromo, Madrid, 1974.
- , *Del ritmo del lenguaje*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1975.
- , *Canciones y soliloquios*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1976.
- , *De los números*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1976.
- , «Instruir deleitando», prólogo a Marqués de Sade, *La filosofía en el «bou-doir»*, Ruedo Ibérico, París, 1976.
- , *¿Qué es el Estado?*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1977.
- , *Apotegmas sobre el marxismo*, La Banda de Moebius, Madrid, 1977.
- , «Contra la idea de hacer la historia del anarquismo», revista *Historia libertaria*, 1978.
- , *La venta del alma*, Ediciones libertarias, Madrid, 1980.
- , *Actualidades*, Lucina, Zamora, 1980.
- , *Historia contra tradición. Tradición contra historia*, Lucina, Zamora, 1983.
- , «Quien canta su mal espanta», *El País*, 1990.
- , «De árboles y de hombres», *Culturas indígenas de la Amazonia*, con ocasión del quinto centenario de la conquista de América, 1992.
- , «Medios de comunicación de masas», revista *Archipiélago*, n. 14, 1993.
- , «¿Dónde está el pueblo? y ¿cómo se le oye?», *V Congreso de Folclore Andaluz: expresiones de la cultura del pueblo, el «Fandango»*, 1994.
- , *Que no, que no*, Lucina, Zamora, 1998.
- , «Realidad: entre semióticos y científicos», revista *Claves de la razón práctica*, n.º 102, 2000.
- , *Lecturas presocráticas*, Lucina, Zamora, 2001.
- GARCÍA GALLEGO, Joaquín, «Para qué rima la poesía», publicado como prólogo al libro de Agustín García Calvo, *Relato de amor: endecha*, Lucina, Zamora, 1980.
- GARCÍA MACIÁ, Guillermo, *De la desfuncionalización ontológica al anonimato: el postestructuralismo hispano a través de Agustín García Calvo*, tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 2015.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Ángel, *El Resto. Una historia invisible del arte contemporáneo*, Museo de Bellas Artes de Bilbao/Museo Reina Sofía, Madrid, 2000.
- HARO IBARS, Eduardo, «Contra la muerte», revista *Triunfo*, 1977.
- , «Los raros», 1978, en *Eduardo Haro Ibars. Cultura y memoria a la contra*, Postmetrópolis, 2015.
- HIDALGO NÁCHER, Max, «Retóricas del silencio: inscripciones textuales y sombras de la deconstrucción en la crítica española», en *Theory now: Journal of literature, critique and thought*, v. 4, n.º 2, julio-diciembre 2021.
- IRIS SIMÓN, Ana, *Feria*, Círculo de Tiza, Madrid, 2020.
- JESI, Furio, *Spartakus: Simbología de la revuelta*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2014.
- KLEIST, Heinrich Von, *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos*, Hiperión, Madrid, 1988.
- LABRADOR, Germán, *Culpables por la literatura: imaginación política y contracultura en la transición española (1968-1986)*, Akal, Madrid, 2017.

- Y FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador, *Economía libidinal de la transición*, Museo Reina Sofía, Madrid, 2018.
- LACAN, Jacques, *Seminario 7: la ética del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1991.
- LANCHARÉS BAJARDÍ, Rocío, *Hotel Madrid, historia triste*, Lengua de trapo, Madrid, 2021.
- LANDAUER, Gustav, *La revolución: una filosofía social propia*, NED, Barcelona, 2016.
- LINHART, Robert, *De cadenas y de hombres*, Siglo XXI, Madrid, 2003.
- LORAUX, Nicole, *La ciudad dividida: olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Madrid, 2008.
- LUKÁCS, György, *Historia y conciencia de clase: estudios sobre dialéctica marxista*, Siglo XXI, Madrid, 2021.
- MAURA, Eduardo, *Los 90: euforia y miedo en la modernidad democrática española*, Akal, Madrid, 2018.
- MARCUS, Greil, *Rastros de carmín: una historia secreta del siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- METALNIKOV, Sergei, *La inmortalidad y el rejuvenecimiento en la biología moderna*, Aguilar, Madrid, 1930.
- MORALES, Cristina, *Lectura fácil*, Anagrama, Barcelona, 2018.
- MORENO-CABALLUD, Luis, *Culturas de cualquiera: estudios sobre democratización cultural en la crisis del neoliberalismo español*, Acuarela-Antonio Machado, Madrid, 2017.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Notas de andar y ver*, Alianza, Madrid, 1988.
- PANERO, Leopoldo María, *Poesía completa (1970-2000)*, Visor, Madrid, 2004.
- PANIAGUA, Fernando, «Invitación al pueblo Catalán a formar parte de la Comuna Antinacionalista Zamorana (C. A. Z.)», revista *Espai en Blanc*, n. 2-13 («Un esfuerzo más / Un esforç més»), Barcelona, 2013.
- PARDO, José Luis, «Comunismo, dijo él», *Isegoría: revista de filosofía moral y política*, n. 49, julio-diciembre 2013.
- PASOLINI, Pier Paolo, *Cartas luteranas*, Trotta, Madrid, 1997.
- PÉREZ, Antonio, *Pequeña historia de la llamada acracia: la resistencia universitaria al tardofranquismo*, Postmetrópolis, Madrid, 2016.
- PRECIADO, Paul B., *Yo soy el monstruo que os habla*, Anagrama, Barcelona, 2020.
- RACIONERO, Luis, *Filosofías del underground*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- RANCIÈRE, Jacques, *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- , *El maestro ignorante*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2014.
- , *La lección de Althusser*, Lom ediciones, Santiago de Chile, 2014.
- , *La noche de los proletarios*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2017.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Alianza, Madrid, 2016.
- RILKE, Rainer María, «La carta del joven trabajador», incluida en Miguel Cereceda, ed., *Rilke y la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2020.
- ROSS, Kristin, *El surgimiento del espacio social: Rimbaud y la Comuna de París*, Akal, Madrid, 2018.

- RUSKIN, John, *La naturaleza del gótico*, con prólogo de William Morris, Cassimiro, Madrid, 2019.
- SALGADO, María, *Hacia un ruido: frases para un film político*, Contrabando, Valencia, 2016.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael, «La cultura, ese invento del gobierno», *El País*, 1984.
- , *Campo de retamas*, Debolsillo, Barcelona, 2016.
- SAVATER, Fernando, *Nihilismo y acción*, Taurus, Madrid, 1970.
- , *La filosofía tachada*, Taurus, Madrid, 1972.
- , *La filosofía como anhelo de la revolución*, Hiperión-Ayuso, Madrid, 1976.
- , *La infancia recuperada*, Taurus, Madrid, 1976.
- , *Para la anarquía*, Tusquets, Barcelona, 1977.
- , *Panfleto contra el Todo*, Dopesa, Barcelona, 1978.
- , «Carta a un amigo escandalizado», *El País*, 1981.
- , «¿Sócrates o Don Cicutu?», *El País*, 1989.
- , ed., *Unos y otras: encuentros con ¿Agustín García Calvo?*, Tricastela, Madrid, 2013.
- SKLOOT, Rebecca, *La vida inmortal de Henrietta Lacks*, Martínez Roca, Barcelona, 2011.
- STRAEHLE, Edgar, *Memoria de la revolución*, Documenta Universitaria, Girona, 2020.
- TAIBO, Carlos, *Nada será como antes*, Libros de la Catarata, Madrid, 2011.
- TIQQUN, *Teoría del Bloom*, Melusina, Tenerife, 2004.
- , «¿Cómo hacer?», revista *Espai en Blanc*, n. 5-6, «La fuerza del anonimato», Barcelona, 2009.
- TRÍAS, Eugenio, *La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1969.
- , *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1979.
- ; SAVATER, Fernando; GONZÁLEZ NORIEGA, Santiago; FERNÁNDEZ-FLÓREZ, Pablo; GONZÁLEZ GARCÍA, Ángel; BARCE, Ramón; ECHEVARRÍA, Ignacia y SÁNCHEZ, Andrés; *En favor de Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1972.
- UNAMUNO, Miguel de, *En torno al casticismo*, Alianza, Madrid, 1986.
- , *La agonía del cristianismo*, Alianza, Madrid, 1986.
- VÁZQUEZ GARCÍA, FRANCISCO, *La filosofía española: herederos y pretendientes, una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, 2009.
- , *Hijos de Dionisos: sociogénesis de una vanguardia nietzscheana*, Biblioteca nueva, Madrid, 2014.
- WEIL, Simone, «Reflexiones sobre el buen uso de los estudios escolares como medio de cultivar el amor a Dios» (1942), incluido en Simone Weil, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 2009.
- WOOLF, Virginia, *Una habitación propia*, Austral, Barcelona, 2016.

Abreviaturas

286

- AM Agustín García Calvo,
Apotegmas sobre al marxismo.
- CI Agustín García Calvo,
«Contra la idea de hacer historia del anarquismo».
- CU Comuna antinacionalista zamorana, *Comunicado urgente contra el despilfarro.*
- DP Agustín García Calvo,
«¿Dónde está el pueblo? y ¿cómo se le oye?».
- EP Heinrich Von Kleist,
«Sobre la elaboración paulatina del pensamiento a medida que se habla».
- FT Fernando Savater,
La filosofía tachada.
- ID Agustín García Calvo,
Instruir deleitando.
- JR Agustín García Calvo,
Cartas de negocios de José Requejo.
- MC *Manifiesto de la Comuna antinacionalista zamorana.*
- MI Comuna antinacionalista zamorana, *De los modos de integración del pronunciamiento estudiantil.*
- PA Fernando Savater,
Para la anarquía.
- PD Agustín García Calvo,
«Panfleto destinado a un análisis de las organizaciones docentes con el propósito de contribuir a que el curso 1968... se quede definitivamente abierto».
- PT Fernando Savater,
Panfleto contra el Todo.
- SN Agustín García Calvo,
Sermón de ser y no ser.
- VA Agustín García Calvo,
La venta del alma.



Cómo matar a la muerte

Agustín García Calvo y la filosofía de la contracultura

de Jordi Carmona Hurtado

lanzamiento: 23/05/2022

PVP: 17 €

ISBN: 978-84-16227-49-5

288 pgs.

formato 13,5 x 21,5 con solapas, b/n

más información:

<http://laovejaroja.es/carmona.htm>

CÓMO MATAR A LA MUERTE

Agustín García Calvo es uno de los pensadores más originales, influyentes y reconocidos de nuestra filosofía reciente y, pese a ello, uno también de los más desconocidos. Su labor intelectual irradió durante numerosas décadas a quienes se movieron en los ámbitos de lo que aquí se llamará contracultura: un espacio heterodoxo, activo política, cultural y socialmente, rico en disidencias y en gran medida inasible («no hay manera de ser ácrata, como si fuese una identidad entre otras», nos recuerda Jordi Carmona). Este ensayo ejecuta una maniobra de inmersión en el pensamiento de García Calvo para beber de quien aquí se califica como el sol negro de la acracia española.

No se trata pues de una biografía clásica, ni de una introducción a un autor, sino de un gesto de reapropiación apasionada, de reinterpretación articulada en torno a los grandes temas que sujeto y entorno comparten (el pacto con el diablo, el viaje, las búsquedas rítmicas, las experimentaciones sexuales y deseantes, el papel de lo popular, la acracia y el antifranquismo) y a las relaciones cruzadas con otros pensadores del momento (Deleuze, Lacan, Adorno, Agamben... pero también Savater, Trías, Leopoldo María Panero, los hermanos Rafael y Chicho Sánchez Ferlosio).

«El hacer hablando del pensamiento, aunque sea discreto y no parezca nada escandaloso ni llame mucho la atención, resulta a fin de cuentas la acción más eficaz. Pues solo el pensamiento ácrata consigue practicar la negación más límpida que existe, la negatividad sin mácula, que mata a la muerte sin poner otra figura de la muerte en su lugar; que destruye en lo más profundo, en sus raíces mismas, la cultura de la muerte.»

«Lo que importa no es lo que el texto dice, sino lo que hace. El pensamiento es un tipo de acción, que cuenta por *lo que hace*, por su eficacia práctica; es una manera específica de hablar (o escribir) que produce ciertos efectos, y que García Calvo llama frecuentemente un *farifiendo*, un hacer hablando o un *hablar hacendoso*, podríamos traducir.»

