



CATÁSTROFE Y ENSOÑACIÓN: ACERCA DE LOS FRACASOS COMO NUEVOS PUNTOS DE PARTIDA

Entrevista de Cristián Sucksdorf a Diego Sztulwark

Cómo citar este artículo:

Sucksdorf, C. (2023). Catástrofe y ensoñación: acerca de los fracasos como nuevos puntos de partida. Entrevista a Diego Sztulwark. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 17, 171-189

SOBRE EL ENTREVISTADO

Diego Sztulwark

Estudió Ciencia Política en la Universidad de Buenos Aires. Es docente y coordina grupos de estudio sobre filosofía y política. Se ha desempeñado como docente invitado en la Maestría de Educación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Ha sido integrante del equipo de investigación “Violencia, escuela y subjetividad”, dirigido por Silvia Duschatzky (FLACSO) y subvencionado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Fue miembro del Colectivo Situaciones de 2000 a 2009, con el que realizó una intensa tarea de investigación militante complementada con publicaciones, y de Tinta Limón Ediciones. Presenta una vasta trayectoria en su producción intelectual vinculada a los movimientos sociales en la Argentina y América Latina y a sus relaciones de trabajo con intelectuales de probado reconocimiento tales como Toni Negri, Paolo Virno, Maurizio Lazzarato. Coeditó junto a Cristián Sucksdorf el proyecto de obras completas de León Rozitchner en la Biblioteca Nacional (que ha publicado hasta el momento veintiún libros, catorce de ellos inéditos) y es autor *La ofensiva sensible* (Caja negra, 2019), y coautor de varios libros, entre ellos, *Buda y Descartes*. *La tentación racional* (junto con Ariel Sicorski) y *Vida de Perro*. *Balance político de un país intenso del 55 a Macri*, basado en sus conversaciones con el periodista Horacio Verbitsky. Escribe asiduamente en el blog *Lobo suelto!*

En esta entrevista a Diego Sztulwark he intentado eludir (por lo que tiene de mecánico) el formato tradicional de preguntas y respuestas, y reponer en cambio una forma mucho más próxima como es el contrapunto que dibuja la conversación. Conversación entre amigos sobre un amigo en común que ya no está. Pero también, y fundamentalmente, sobre lo que ese amigo, que fue además un maestro, sigue habilitando para pensar el presente.

La conversación está transida por la sorpresa (esperable) de esa (ir)resistible ascensión de la ultraderecha en Argentina. Juntarse para pensar –primero para metabolizar– un horizonte que se cierra cada vez más. ¿Cambiará radicalmente el país si ese avance de la ultraderecha se afianza? ¿O acaso ese cambio ya se produjo y esto no es más que la punta del ovillo, el primer suceso de una serie que expresa el nuevo estado de las cosas? Estas preguntas nos traen el recuerdo de los relatos que hacía la generación de los grandes maestros (Rozitchner, González, Piglia,¹⁴ etc.) de sus respectivos regresos del exilio. Por ejemplo, Rozitchner y González coincidían en que al volver del exilio (Venezuela para uno, Brasil para el otro) sintieron que no habían vuelto al mismo país del que se habían ido. Algo se había roto; no era solo una cuestión política o económica, sino que la fisonomía misma de la ciudad había cambiado. Eran otras las expresiones en las caras, otras las conversaciones, los lenguajes, los sobrentendidos; no se podría leer en ellos lo que se había dejado atrás, la Argentina anterior a la dictadura había desaparecido. Había que reinventar los modos inserción política, cultural, etc.

La charla que sigue a continuación no es entonces estrictamente una entrevista, o al menos no en el sentido de esa segmentación de comienzos y finales, de preguntas que cortan el fluir del discurso y lo parcelan en respuestas. Este texto aspira a reponer –o al menos evocar, hasta donde el artificio lo permite– la forma de la conversación, que siempre se inserta subrepticamente entre algo ya dicho y algo que quedará siempre por decir.

Diego Sztulwark: Te hablaba de estos relatos, de lo que llamaría la generación de los dos maestros (independientemente de la relación personal que uno tenga con ellos), personas que uno toma por cómo leían, cómo integraban los afectos al pensamiento, cómo hacían intervenciones, lo creativos o radicales eran, lo profundos y conmovedores de algunos de sus textos. Maestros en ese sentido. Decía que cuando relataban los retornos de sus exilios, y contaban de una ciudad que cambió, un país que cambió, un mundo político que cambió, cuando uno escuchaba todo esto o cuando los leía, no sé si lo vivía con el mismo dramatismo que con el que ellos lo contaban. Porque visto desde uno son todos cambios mínimos en vidas ajenas. Son historias que uno se imagina más o menos lineales y que uno no acaba de aprehender. Pero que uno tiene que aprender de todas formas, como si hubiese en el mundo una mínima invariancia que permite que uno pueda tomar cosas de otra generación para ponerlas en juego en el mundo en el que a uno le toca jugar. Ahora, yo pienso que el mundo que nos toca a nosotros es radicalmente distinto del mundo para el cual nos preparamos. Cuando uno tiene una cierta edad (por ejemplo, tiene hijos a los

¹⁴ Piglia cuenta en el tercer volumen de *Los diarios de Emilio Renzi* esa sensación, no respecto de un exilio, pero sí de un largo viaje a EEUU durante la dictadura, y la sorpresa que sintió al retornar a ese país transformado.

cuales rendirle cuentas de su propia inserción en el mundo) es fuerte darte cuenta de que estuviste preparándote, tanto en la militancia, en las ciencias sociales, en las lecturas, en la filosofía, en todos esos universos digamos, para una serie de escenas que no van a ocurrir, para un mundo que tal y como es no te reciben. Es decir, todo lo que vos asumías como teniendo el máximo valor. Esos libros que vos sabés que pudiste leer y que son tu orgullo, esas charlas únicas con personas que ya fallecieron y que vos sabés que encontraste ahí – como diría Benjamin– una narración como transmisión de experiencia, que eso como valor se devaluó. Tal como contaba esta generación de maestros, que cuando volvieron del exilio encontraron que el mundo en el que ellos se habían formado había desaparecido, y tenían que enfrentarse a otro mundo.

Entonces ahora me planteo esta misma cuestión. Aquella generación, después de los 70, tuvo que cargar con un mundo que había fracasado, que habían derrotado, o que de alguna u otra manera habían efectivamente liquidado, y ya no podían hablar sin cargar con esa marca, sin que ese mundo que ya no existía fuera parte de su enunciación. Tuvo que resolver cómo cargar, por ejemplo, con un mundo de lecturas que consideró fundamental para entender la vida: lecturas de Freud, de Marx, del peronismo o de la Revolución Cubana: eran maneras de vincularse con una biblioteca, con unos problemas epocales, con un lenguaje histórico: con un universo que de pronto se disuelve. Y aun así sobreviven como personas a las que escuchamos con muchísimo interés, que tienen unas lecturas que nos apasionan y queremos saber cómo aprendieron a leer y qué leyeron. Nos queremos meter en su mundo. Cuando nos toca hoy a nosotros dar una clase, escribir un texto, charlar con amigas y amigos, tener una iniciativa militante o la escena que fuera, cargamos con unas marcas que en cierto modo son radicalmente anacrónicas. Pero que nos cuesta mucho darnos cuenta, porque es nuestro mundo de sentido. Para mí darme cuenta de eso implica, por un lado, una depresión muy grande, una tristeza muy grande y una sensación de anacronismo, como si uno no fuera parte del mundo real. Y por otro lado recuerdo a esos admirados maestros (digamos así), cómo expusieron las marcas de un tiempo que había desaparecido a un tipo de enunciación que producía efectos en mí. Entonces me pregunto: nosotros, ¿seremos capaces de darnos cuenta que el mundo que existe no es el mundo para el que nos formábamos, no es el mundo, digamos, que imaginábamos que surgía de aquellas clases o aquellos textos y al mismo tiempo (estamos obligados o condenados a) hacer de eso un lugar de enunciación? Y no sabemos qué efectos produce o qué escenas produce, pero de alguna manera ahí hay una forma de legado. Nos toca ver cómo apropiarnos de eso y ponerlo a jugar. En una situación en la que incluso –el día de hoy que estamos conversando hay muchas personas que hablan de sentirse amenazadas por lo que implica Milei, incluso con el extremo de personas que comparan esto con los orígenes de una especie de nazismo, de fascismo, de ultraderecha muy agresiva, y no sabemos qué será de nuestras posibilidades de hablar en este país en dos años, con quién hablaremos, cómo hablaremos, no sabemos si viene una violencia política de derecha como la que tuvieron las personas a las que nosotros admiramos y leímos. Yo creo que hay un dilema enorme sobre el peso de los textos, de las lecturas, de lo que decimos, de lo que pensamos, de qué es dar clases, de qué es dar una entrevista, de qué es participar de iniciativas, las cosas que hacemos nosotros, ¿no? Me parece que es un tema muy benjaminiano. En el

sentido de... lo voy a decir de esta manera: vamos a averiguar si nosotros somos recibidos o no en el mundo. Benjamin tiene esa frase de las *Tesis sobre la filosofía de la historia* que dice que toda generación se entera que es recibida en el mundo porque hay unas generaciones pasadas que están ahí para ser contadas; en la medida que una generación va a una cita con las generaciones anteriores. Pero también que esa cita está perdida, que es una cita imposible. No se puede dejar de ir, pero no hay un lugar donde recibiremos el pasado hecho para continuarlo. Entonces hay un gesto de apropiación, de esta “débil fuerza mesiánica” que toda generación tiene que poner en juego. Recién entonces nos enteraremos si somos bien recibidos en este mundo, es decir, si hay algo de las cosas que nosotros hemos vivido y aprendido y en las que nos hemos metido completamente, que en el tiempo que viene tienen pertinencia, que el hablan a alguien, que pueden afirmar algo, puede producir unas diferencias. Me parece que cada vez más leerlo a León Rozitchner (que es una cosa que nosotros hacemos siempre) es averiguar si somos de algún modo — y en qué sentido— continuidad de un pasado.

Ahora me acordaba, por ejemplo, de un texto de León... no, de un programa de televisión del que participé, que duró trece minutos (me acuerdo que lo cronometré). Fue una intervención en un programa de televisión de cable con un periodista (que en realidad era un dirigente político, Fernando Nadra) en la época del menemismo, en donde León hace una relación entre la convertibilidad y el juicio a las Juntas. Y habla de la convertibilidad muy interesantemente, como el conjunto de problemas escamoteados y de alucinaciones en las que solemos entrar, como bancar el uno a uno, etc. Estos días, escuchando sobre la dolarización, escuchando a Milei, pensaba: bueno, nosotros tenemos toda una tradición muy crítica, muy interesante y muy brillante sobre cómo afrontar estos momentos de alucinación colectiva. Pero al mismo tiempo hay que ponerla en juego en un lenguaje actual, de una manera actual, ante una adversidad actual, y sin todo ese prestigio, que tenían Rozitchner y aquellos intelectuales de izquierda cuando ya eran adultos y tenían una probada participación en el mundo de las ideas. Entonces aquel mundo de las izquierdas peronistas y no peronistas no había sido tan destruido como hoy. Yo tengo la sensación — seguramente injusta— de que nuestra posibilidad es mucho más precaria, que la que ellos tuvieron.

Cristián Sucksdorf: Yo creo, pensando en uno de los últimos libros que publicamos de León (*Hacia la experiencia arcaica*), en el que hay textos escritos en los primeros años de la década del noventa —algunos retomados y reescritos después de 2000— en las marcas profundas que esos años dejaron. Al leerlos se nota la presencia de un cataclismo. Y creo que se pone en juego ahí algo como un desnivel de la percepción de la realidad de generaciones muy distantes. Nosotros tenemos como especie de arcadia personal una serie de sucesos que ocurrieron entre los 90 y el 2001 —me refiero a ese espacio de charlas, de clases, de movimientos culturales y políticos, etc. que forma parte de nuestra “educación político-sentimental”. Pero esa “arcadia”, al mismo tiempo está sucediendo como parte de una catástrofe para la política, para las ideas, para el mundo político-cultural de izquierda de todas las generaciones pasadas. Era prácticamente tierra arrasada. Pero en esa destrucción es que se producían también estas cosas (ideas, libros, charlas, clases) que resistían y que nosotros pensábamos: “qué maravillosas son estas charlas, estas clases,

etc.” Pero si pensamos por ejemplo en la historia de León y su generación, ¿qué espacio les quedaba para tomar la palabra en esa realidad de los 90? Venían además de una larga lista de promesas que habían caído o no había alcanzado todo lo esperado, digo, todos esos sucesos de los 60 –algunos años buenos también en los 70–, e incluso los 80 eran incomparablemente mejores, más productivos, más movilizadores que los 90. Venían de todo eso y de pronto su mundo (ese conjunto de promesas y horizontes) se desploma.

DS: Sí, una gran desautorización

CS: Sí, una desautorización del mundo. Y ante eso nosotros decimos: “esa época, esa sí era buena”. Entonces, es como si desde nuestra experiencia vital las cosas se vieran de otro modo. Digo, ¿hasta qué punto esta experiencia actual no tiene que ver con aquella?

DS: Hay una película de Woody Allen fabulosa, *Medianoche en París*, que él admira la generación de los años 20, y logra, mediante un artificio ficcional, llegar a la generación del 20 y se encuentra con que todos los del 20 admiraban la generación de 1870, y va yendo hacia atrás y nadie está orgulloso del momento que se está viviendo, sino que siempre se quiere vivir uno anterior.

CS: En relación con esto, creo que hay algo que es muy propio de León, en lo que estuve reparando últimamente, y es la clara distinción que él hace entre fracaso y derrota. Es una diferencia que creo que hoy nos permitiría “organizar el pesimismo”: asumir fracasos. La otra vez, repasando algunas cuestiones, me dio la sensación de que toda la obra de León es de algún modo una filosofía del fracaso. El libro *Las desventuras del sujeto político* tiene un subtítulo, que para mí es brillante: *Ensayos y errores*. Creo que define de algún modo toda su obra esa relación entre el ensayo y fracasos, en tanto el fracaso es la forma de asumir que algo ha caído y que por lo tanto ese intento pasado es también el comienzo de un nuevo punto de partida. Como diría Beckett: fracasar de nuevo, fracasar mejor. Porque toda apuesta política es, desde cierta perspectiva, un fracaso futuro.

DS: Se me ocurren dos cosas. Por un lado, León ante Malvinas. Él en Venezuela exiliado, como dice en el prólogo del *Perón*, con los amigos muertos. Exiliados, derrotados, con los amigos muertos. El recuerdo de Paco Urondo, que es muy insistente en León. Por otro lado, me contó Luis Horstein, un psicoanalista que estuvo con él en Venezuela, que lo vio los días en que él escribía sobre Malvinas, que estaba poseído, con una energía intelectual desbordante. Y que en muy pocos días escribe su libro, en el que debate con el Grupo de Discusión Socialista de México. Admiro todos los textos de León, pero con pocos me pasa lo que me pasa con *Malvinas*. Me resulta fascinante su escritura. Como si algo de ese estado de lucidez mental de León apareciera todo de una pieza. Me impactan mucho dos operaciones que hace León ahí. La primera es extremar el gesto disidente: la afirmación según la cual el quiere que las fuerzas armadas argentinas sean derrotadas. ¿Cómo te pagas el pasaje de avión a Buenos Aires después de escribir eso? Yo por ejemplo cuando hablo en público me cuido. Trato de no decir cosas que bloqueen la audibilidad de lo que realmente quiero decir. Entonces más o menos concedés, o te hacés el pelotudo con algunas cosas, porque en el fondo hay un núcleo donde sí estás arriesgando algo, que sabés que sí es polémico. Pero León quema todos los puentes. Dice “yo estoy acá, y pienso que toda la gente que está apoyando la guerra de Malvinas merece una derrota”. No porque

ellos —los manifestantes— fueran sus enemigos inmediatamente. Pero dice: “en este contexto el principal enemigo es la dictadura, son los que están matando a nuestros compañeros en la ESMA”. Ese gesto me parece de una valentía... porque con el paso del tiempo se demuestra que todo aquello tenía una duración determinada. Cuando esos consensos caen, reaparece con evidencia el valor de aquella osadía. Y el otro gesto que me parece muy increíble, quizás en esa época no era tan increíble, pero a mí me parece increíble, es un fragmento en donde él explica no solo que un grupo de generales o de militares, de Perón a Videla, todos ellos formados en un país periférico con doctrinas militares construidas por países imperialistas, tienen una idea de la guerra construida por un modelo de conquista. Y que tienen la idea de que la guerra es siempre guerra ofensiva. Siempre es ese tipo de guerra. León, que había estudiado tan bien a Perón, al circuito militar de Perón, se da cuenta de inmediato de que no hay chance posible de una guerra anticolonial exitosa mientras se está privatizando la economía, la tierra está en manos extranjeras y la gente joven está detenida en Campo de Mayo y la ESMA. Que todo eso es un sistema alucinatorio, que no hay eficacia política alguna, en esas condiciones, para un verdadero enunciado anticolonial o antiimperialista. Pero dice algo más, que resulta absolutamente conmovedor. Dice: el único principio de una soberanía distinta que hay en este país —durante la dictadura— son las Madres de Plaza de Mayo. Qué no eran una fuerza política, era un grupo absolutamente minoritario. Pero no era un grupo con un discurso que trivialmente llamaríamos utópico, porque la suya era una lucha efectiva, que tenía como condición de posibilidad una revisión de todo lo que estaba ocurriendo en el país. Entonces la idea de que al pedir por sus hijos, lo que estaban haciendo era plantear un antagonismo con el delirio del militar argentino, digamos, que supo ser un delirio de masas en aquel momento, hizo que León vea en las Madres de Plaza de Mayo ese principio de soberanía alternativo fundado en el cuidado de los cuerpos (conociéndolo a León: los cuerpos son siempre los cuerpos y los territorios, el cuerpo y la tierra). Me resulta totalmente conmovedor que León no sea *solo* un disidente pesimista, sino también alguien que detecte inmediatamente un punto y diga: “acá hay algo, absolutamente fundamental”, que no importa que en un momento determinado aparezca como ultra minoritario y totalmente atacado: “este es el punto en el cual nosotros podemos existir, pensar, escribir”. Ese gesto de León me parece que es extraordinario porque en primer lugar es lo que permite que el pesimismo pueda ser organizado, que el pesimismo se convierta en una lucidez activa, que tenga un arraigo material, físico, afectivo, todas las cosas que León siempre dijo y siempre puso en juego: un “tenemos desde donde”, desde donde resistir, desde donde pensar; no importan las dimensiones, no importa la escala, no importan los pronósticos de triunfo inmediatos, lo que importa es que tenemos una apoyatura de otra índole. Esto me hace pensar en la consigna benjaminiana de “la organización del pesimismo”. Me gusta mucho lo que me estabas diciendo de que León es alguien que ya desde la década del 60, en el momento de mayor optimismo de las izquierdas mundiales, en “La izquierda sin sujeto” le está avisando a la izquierda en ascenso mundial que ahí faltaba algo fundamental (¡ya querríamos para nosotros hoy contar con aquel optimismo de izquierda!). Y, sin embargo, León ya advertía que si no revisan algo todo eso se va a la mierda. Avisaba sobre lo que no funcionaba en el momento en el que todo parecía ir en ascenso. Efectivamente es un

pensador radical de la eficacia política; y como como pensador de la eficacia, sabe ver bien donde hay un engaño.

CS: Sí, y ahí creo que hay un punto en que León se diferencia. Porque donde muchos de sus contemporáneos están articulando una derrota –y esto en nuestra historia pasa sistemáticamente– él encuentra un punto de partida nuevo, que consiste en convertir esa derrota en fracaso. Para ir a un caso concreto: últimamente estuve revisitando los textos de León en *Contorno*, y me di cuenta de que la formulación de “La izquierda sin sujeto” era anticipada, en sus premisas centrales, en “Un paso adelante, dos atrás”, el artículo que publica en 1959 en los *Cuadernos de Contorno*, como cierre de la revista y del ciclo frondizista. Cuando la apuesta por Frondizi cae, León propone estas nuevas coordenadas políticas que es el “programa” (por llamarlo de algún modo) que va a aparecer en “La izquierda sin sujeto”: hay una izquierda abstracta, que carece de dimensión subjetiva (personal) y que tiene una racionalidad abstracta, lo que supone pasar de un salto desde la materialidad vivida del presente a una idea meramente futura, sin mediaciones, de realización. Y esa es su abstracción, su falta de realidad. En ese planteo, ese esas izquierdas –dice León– se cuidan de no poner en juego su vida personal, la mantienen encapsulada, protegida fuera de la vida política. Son conformistas en lo personal y revolucionarios en el cielo abstracto de la política. Todas estas tesis (que van a estar mucho más sistematizadas en “La izquierda sin sujeto”) aparecen entonces en este artículo como forma de responder ante lo que era una clara derrota: “Frondizi traicionó”. Pero en lugar de sostener esa posición fácil (centrarse en la “traición” era poner el problema afuera), que sería el cierre la clausura de una apuesta, convierte la apuesta fracasada en el descubrimiento de un índice de verdad: el sujeto, la vida personal, etc. Es un gesto tremendo. Y lo mismo va a pasar con “La izquierda sin sujeto”, en el momento en que también lenta pero sistemáticamente se podría ir viendo una articulación de derrotas. Y otro tanto cuando escribe en el exilio el libro sobre Perón, y propone en el *Simón Rodríguez [Filosofía y emancipación]* una veta para buscar un nuevo un comienzo, dar lugar desde el fracaso al “segundo nacimiento”. Algo mínimo, una “flaca fuerza mesiánica”, pero que permite prolongar otra cosa. Y el materialismo ensoñado hace lo mismo, más aún cuando –como hablábamos recién– era todo un mundo de sentido lo que se derrumbaba.

DS: Sí, digamos: en *Malvinas* son las Madres de Plaza de Mayo, en su libro sobre Simón Rodríguez (escrito al mismo tiempo que el *Perón*) es el “segundo nacimiento” y en el final, frente al derrumbe del socialismo (*La cosa y la Cruz*), es *El materialismo ensoñado*. Es lo que León imagina como un engendramiento material/maternal, que en cada momento dice “bueno, acá algo empieza de nuevo”. Pero al mismo tiempo no es el discurso pseudo poético abstracto de la utopía, sino que siempre está tocando algo bien concreto. En el dos mil y pico, me acuerdo, en uno de los videítos que grabamos con León ([León Rozitchner. Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa](#)), hicimos uno que al final, editado, lo llamamos “Odisea 2001”. Todos esos videos me gustan mucho, yo cada tanto los veo, me encanta el humor de León ahí, me acuerdo de muchas cosas, la verdad que la paso muy bien cuando los vuelvo a ver, me gusta mucho cuando él dice “Ah, estos Derrida, estos tipos que leyeron todo, todo, todo, pero después se tienen que sacar todo eso de encima para empezar a pensar. Yo, en cambio, que no tenía guita para leerme todo y que estaba

siempre en quilombos, nunca tuve esa dificultad para tratar de decir algo”. Me parece un humor y una ironía... realmente de maestro, que nos decía cosas muy importantes a nosotros. Pero el último de estos videitos me perturba. Lo veo y me quedo inquieto. En esa charla volvemos sobre la cuestión del 2001: él dice: está todo derrotado, está todo destruido. Y yo le respondo: “bueno, mirá lo que está pasando en Bolivia, en Argentina estuvieron los grupos piqueteros y todavía están...”. Él me mira y me dice: “vos quizás tenés contactos con grupos que te permiten saber algo más, y yo no los tengo”, y no lo decía, pero era muy obvio que me estaba diciendo: “pero tengo muchos años de mirar este país”, “tengo una elaboración, he hecho un trayecto, se ve que algo puedo percibir, ¿no?”. Entonces agregaba: hay una escena en un puente en Corrientes, en la represión de esos años, se ve a una mujer llorar. Ante la pregunta de un movilero responde: “yo no lloro por la represión, lloro porque el pueblo no vino a acompañar”. Entonces, de alguna manera, siempre sentí que León me estaba diciendo que no podíamos entramparnos en formas de optimismo, que no podíamos permitirnos formas de optimismo. Pero no porque no hubiera en León una cosa sensual, alegre, encarnada, erótica (que era abrumadora en él personalmente). No porque fuera una suerte de amargado y derrotado, que no se permitía tener una relación vital con la existencia. No por eso, sino porque buscaba el punto de la eficacia. Y porque suponía que si uno se despegaba del punto de la eficacia iba a una derrota asegurada (y necesariamente dolorosa), cosa que el 76 ya no nos había enseñado. El 76 nos quitó el derecho a seguir pensando de esa manera. Entonces me resulta muy perturbador ese video, porque yo pensaba: pero si el movimiento de 2001, o lo que pasa en Bolivia, no son los puntos de apoyo, ¿cuáles son entonces? ¿Cuál es el punto que te permite a vos, León, decir, por un lado, que no sabés de dónde sacas las ganas, que no entendés cómo seguir (aunque él sigue), y preguntar de dónde sacan las ganas los demás, y aventurar que las ganas sin apoyatura histórica son formas de alucinación optimista? Entonces ¿cómo qué seguimos? ¿Con qué seguís vos, León? Mi sensación es que él realmente seguía porque hacía un esfuerzo por conectar, en él, en su experiencia, con algo de esto que llamaba materialismo ensoñado. Para el caso de León, digamos, era esto: partir de la filosofía como registro de una lucha en el nivel de la propia vida. Ese punto de partida debía operar en cada quien, en la lucha en que estuviera inscripto. Tenía que encontrar el punto real desde el cual partir. Si bien es un discurso que se lo puede hacer filosófico, político, tiene una dimensión que no sé cómo llamarla... en donde cada quien tiene que reencontrarse con su... ¿*conatus*, como diría Spinoza?. No sé, con esta dimensión de ensueño. Y tengo muy presente la idea –esto te lo voy a preguntar a vos, Cristián. Tengo muy presente cuando León leía el *Tratado de las pasiones del alma* de Descartes, y ahí dice: bueno, el materialismo burgués parte de un dualismo en el cual el propio cuerpo queda del lado de una materialidad extensa, divisible, cuantificable, manipulable, objetivable, etc., etc. Y del otro lado queda un alma o sujeto, que enfrenta a ese objeto y es manipulador, medidor, etc., entonces un nuevo dualismo (herencia de un dualismo teológico) reafirma la idea de una materia totalmente despojada de una sensibilidad o una inteligencia afectiva propia, o de un ensueño. Y eso sería, poco más poco menos, la base de lo que llamaríamos un materialismo burgués o también una economía política burguesa. Pensaba estos días – fuertemente con el ascenso de (Javier) Milei, con la presencia de Patricia Bullrich, no solo

por ellos, sino por buena parte de este neoliberalismo de base popular que triunfó, y al que Bullrich o Milei le arman una escena política, pero que triunfó en varios niveles— si no estamos hoy ante una especie de desfile de un “materialismo anti-ensoñado”. Ante un enorme triunfo del materialismo burgués más grosero. En donde por un lado hay un materialismo, y por lo tanto una preocupación también económica, y una discusión sobre intereses, sobre la materialidad de las vidas, sobre la moneda, sobre el trabajo, sobre los territorios; todo muy materialista. No es una “boludez”. Pero es un materialismo que ha decidido pasar a una relación totalmente reactiva con la dimensión ensoñada. Violentamente reactiva con la dimensión ensoñada. Entonces me parecía que León vuelve a estar en el núcleo de lo que podríamos llamar un planteo distinto. Es el núcleo porque es un materialismo ensoñado bloqueado por un tipo de materialismo no solamente muy raspado, muy gastado, muy dolorido, etc., sino uno resentido con el materialismo ensoñado. Y es una operación jodida tomar el ensueño como si fuera una utopía abstracta: un ideal progresista. Mientras que el ensueño es otra cosa, ¿no? ¿Vos como lo ves?

CS: Me parece que es tal cual lo decís. Y me parece que las categorías de León permiten leer muy bien este momento. Para empezar, está ese materialismo burgués, que es también un materialismo espectral. Es decir, esa noción según la cual lo contrario de la ensoñación es el espectro persecutorio. Porque ese materialismo no aparece vinculado a la satisfacción de necesidades negadas desde hace muchos años para las clases populares. Hay materialismo, indudablemente. Pero no apunta a la satisfacción, sino más bien a la persecución de la fantasía ajena. Y creo que en este sentido aparece muy claro el papel de una especie de realismo fantástico con el que en los últimos años vimos sustida la necesidad de cambios radicales, que lleguen realmente a esas necesidades. En ese “realismo fantástico” (o fantasioso quizás), muchos aspectos de la realidad (especialmente los obstáculos y las resistencias) eran sustituidos por una fantasía compartida, una fantasía de grupo, un consenso un poco abstracto, que estando a favor o en contra se mantenía igual como índice de realidad del país. Porque la realidad, esta materialidad a la que no se puede escapar (salarios en caída libre, condiciones de vida que empeoran, imposibilidad de acceder a la vivienda, las nuevas generaciones que tienen la certeza de que van a vivir peor que la de sus padres, etc.) seguía avanzando a su descomposición, pero la fantasía al mismo tiempo era como un complemento que la amortiguaba. En esas condiciones, creo, había una serie de ilusiones o fantasías de igualdad, de inclusión, de libertad, etc., que jugaban un papel fundamental. Y en lugar de atacar la distancia entre realidad y fantasía, recurriendo por ejemplo a la ensoñación, que es una elaboración al propio cuerpo —por lo tanto de manera inseparable a la propia situación— se afirmaba la unilateralidad de la fantasía. La fantasía o la ilusión, no es esa dimensión del sentido humano, sino que supone más bien otro movimiento. Ante el obstáculo real habría como una retracción del deseo, que se distancia de la realidad y retorna recubriendo el obstáculo con un cumplimiento inmediato. Sin mediación, ilusorio. Por esto la fantasía suele ser sostenida únicamente en ciertas condiciones un poco más acomodadas de la existencia. Si uno tiene un margen, una posición desde la cual guarecerse de la necesidad, puede, hasta cierto punto, dar mayor lugar a esas prótesis de la fantasía. Se puede así vivir en dos mundos paralelos, uno progresista, inclusivo y políticamente abstracto, el otro, en el que sin embargo se satisfacen

las propias necesidades, que es expulsivo, elitista reaccionario. Se vive una fantasía política que la propia realidad material desmiente.

Ahora, esta reacción que venimos viendo en estos días ante la fantasía, me refiero al espectro persecutorio que expresa el discurso de Milei, de Villarruel, etc., no busca liberar la realidad de los obstáculos que impiden la satisfacción, sino únicamente perseguir la dimensión ensoñada aprovechando un cierto consenso o bronca con las fantasías que en estos tiempos sustituyeron una transformación de la realidad que resultaba indispensable. Entonces, esta pasión reaccionaria y espectral, ciertamente busca eliminar la fantasía, pero no para dar paso a la realidad, sino para mantenerla intocada o intocable. Ni fantasía ni ensueño. Estamos ante una realidad también insatisfecha, pero quizás sostenida ahora por la pasión de la persecución. Que supone una satisfacción simbólica, sustitutiva, pero satisfacción al fin. Podríamos llamarla –para seguir con el lenguaje de León– una satisfacción espectral. Lo difícil es entonces esto: ¿cómo sostener la ensoñación ante esta realidad amenazada a dos puntas, por un lado por esa persecución espectral y por el otro por la ineficacia de la fantasía?

DS: Es una pregunta extraordinaria, y es una pregunta sometida a chantaje, ¿no? Porque apenas empezás a pensar en esto aparece un discurso de la urgencia que dice “sí, bueno, sí, ya. Pero mañana hay que defender tal o cual posición política” y eso implica asumir en el campo de la política real una posición concreta, porque si no la destrucción aumenta y la posibilidad de defender aquello que te interesaría es menor. Tengo recuerdos de los textos de los últimos diez años de León de este contrapunto. Por un lado la ensoñación y por el otro la idea del fin del mundo, de una especie de catástrofe, de un triunfo ya inapelable porque el capital se ha reestructurado y opera en un punto tal que instauró definitivamente todas las formas destructivas y aniquiladores a nivel ambiental, a nivel de las tecnologías, etc. Entonces es una escena muy extrema porque creo que cuesta mucho percibir cuál es la escena política en la que nosotros podamos conjugar la cuestión el ensueño, con una dimensión practica frente al telón de fondo de la destrucción. ¿Cómo se hace eso? Porque tendríamos de un lado la catástrofe y del otro lado aferrarnos a esta dimensión ensoñada como última posibilidad, y en el medio la necesidad de asumir posiciones en la lucha política cotidiana. Creo que ahí tenemos una disputa con el progresismo (en un sentido no caricatural de la palabra) por leer algunos procesos del último tiempo y del tiempo que viene. Del último tiempo yo me acuerdo dos, que son a los que vuelvo recurrentemente, pero hay más. ¿Qué pasó con los derechos humanos? ¿Qué pasó con el feminismo? Son fenómenos decisivos que tocan núcleos muy centrales de lo ensoñado. Y, en tercer lugar: ¿qué pasó con algunas formas colectivas de resistencia al trabajo precario? Ahora mismo, hacen diez días, vinieron desde Jujuy una serie de comunidades que fueron reprimidas en Jujuy, porque sus comunidades están montadas sobre tierras sobre las que se quiere extraer litio. Entonces el gobernado de Jujuy (Gerardo Morales) hace una reforma constitucional sin respetar pasos legales, para poder correr a esas comunidades y además inmediatamente prohibirles su derecho a la protesta. Entonces se vinieron a Capital a acampar en Plaza Lavalle, frente a Tribunales. Y ahí están a la espera de que el poder judicial falle contra la reforma de Morales, pero abandonados por los mismos progresismos que dicen “mirá Jujuy, mirá Jujuy, mirá Jujuy”; pero están ahí acampando, por ejemplo, ante el diluvio de

ayer, en una situación un poco terrible: frío, colchones mojados, ropa mojada y no hay estructura que los ampare, no se les permite acampar, además, porque es una plaza pública. Entonces uno dice, bueno, ¿qué va a pasar con el conflicto social? ¿De qué reacciones seremos capaces si gana las elecciones la derecha y se intensifica el conflicto social?

Hay una frase de Benjamin, presente también en las *Tesis sobre el concepto de historia*, que comienza con una cita de Hegel, que dice algo así como “luchad por el pan y se os dará el reino de los cielos”. Pero cuando la desarrolla Benjamin dice que en realidad las clases dominantes tienen una concepción de lo espiritual que es la del botín de guerra: museos, cuadros: la cultura como mercancía. Pero que para las clases oprimidas lo espiritual surge como un conjunto de posibilidades que brotan *de* la lucha por el pan. Y dice algo así como ellas brotan bajo la forma de “el humor, la astucia, el coraje”. Entonces, esa dimensión ensoñada de León podría ser recobrada en luchas por el pan en las que los oprimidos recobren su dimensión espiritual. *En* la lucha por el pan. Surge la pregunta: ¿será en el conflicto social que tendremos que buscar las claves de la lectura de León? En Rozitchner siempre se supone que ese conflicto es la condición de posibilidad para que la filosofía piense (“cuando el pueblo no lucha, la filosofía no piensa”), una especie de paralelismo spinozista: es por el conflicto social que la filosofía redescubre las premisas materiales de un pensamiento. ¿Habrá ahí un enlace entre Rozitchner y Benjamin útil para nosotros? Como decía este último, el materialista histórico, el historiador entrenado en Marx, capta el relámpago que ilumina el instante de peligro, tiene que saber mirar a contrapelo la historia. Es decir que hay que mirar de una cierta manera lo que está pasando, y estar descubriendo ya como momento de barbarie lo que se nos presenta como un momento de cultura. Una especie de visión lateralizada, que sepa ver la dimensión de conflicto y de lucha para el pensamiento. ¿Será ese el punto en donde podríamos volver sobre el comienzo de la conversación y decir: “ahí están los fracasos que son simultáneamente puntos de partida? ¿Es ahí (en el retomar del conflicto) donde los tenemos que encontrar? ¿Es ahí donde hay que ligar una biblioteca anacrónica, o aparentemente anacrónica, o cuya actualidad depende de poder enlazarla con algunos conflictos, que normalmente aparece como zonas de desprestigio social? Porque, ¿quién va prestar atención a las comunidades indígenas jujeñas a Plaza Lavalle? No van ni los que hablan de inclusión social, ni los que hablan de revolución socialista, ¿quién va a ir? ¿Es ahí, con ellos o a partir de ellos con quienes tenemos que hacer un esfuerzo por pensar? Es lo que ocurre con el diagnóstico de la catástrofe. Nos enseña el mundo tal y como es de horroroso, pero resulta paralizante, precisamente que no propone un nuevo punto de partida. Pero tengo la impresión de que lo que a nosotros nos interesa es producir desplazamientos respecto a lo que el mundo es, no contar lo que el mundo es. No es una especie de periodismo-verdad del horror, sino preguntarnos si existen activaciones posibles.

CS: Respecto a esta cuestión, sigo pensando en los tres textos políticos de León en *Contorno*, en parte porque es en lo que estuve ocupado estos días, pero también porque me impresionó lo temprano en que aparece este mismo problema. Es una coyuntura de tres años, donde se van dando cambios muy profundos, casi de un año a otro. Incluso el artículo sobre Mallea tiene de fondo algunas discusiones sobre el gobierno de Perón. Pero

la coyuntura de cada uno de los tres textos que siguen supone cambios muy abismales entre un artículo y el otro. Abismos, y que se abren muy rápido y a los que parece que hay que dar respuesta con urgencia. Es un tiempo muy acelerado. En el primer texto cae Perón, y León entiende que hay que no solo hay que decir algo de eso, sino entenderlo. Entonces hay que decir algo sobre las distintas experiencias del peronismo, sobre la comprensión política.

DS: ¡Como hoy! Hoy se cae el peronismo y nosotros sabemos que hay un cambio brutal de época y tenemos que pensarlo.

CS: Y tenemos que desconfiar de nuestra comprensión (eso es algo que me parece extraordinario del planteo de León). Tenemos que desconfiar de nuestra propia comprensión lúcida. En ese momento dice: “los intelectuales tenemos todos los elementos para comprender, y ninguno para creer en lo que comprendemos”.

DS: Me gusta este tema. Démosle una vueltita más: tenemos la actual lucidez que es capaz de describir matizada, informada y críticamente lo que está ocurriendo. Digamos así, una nueva generación “periodística” de personas leídas que saben contar lo que ocurre, y en la que fácilmente nos podríamos ver incluidos como columnistas, por aportes desde las redes sociales, etc. todos ahí podemos hacer un aporte comprensivo. Y al mismo tiempo lo que hay es un agotamiento de creencias. En el sentido de que la fase anterior nuestras maneras de adhesión o de crítica al mundo se fundaban en las creencias sobre lo que ocurría, eso es lo que realmente cambio. Por lo tanto aún si tenemos narraciones descriptivas de lo que ocurre, lo que no sabemos es exactamente como se reconstruyen nuevas creencias en el mundo (o nuevos puntos de partida). Creencias que no solamente nos sirvan para describir, explicar, sino que nos sirvan también para operar desplazamientos afectivos que nos incluyan, que nos interesen; que despierten esa dimensión afectiva tanto en nosotros como en los demás.

CS: Yo agregaría algo más, o formularía esta pregunta: ¿qué quiere decir que no podamos creer en lo que comprendemos? Quiero decir, podemos pasar de largo, y afirmar que efectivamente no creemos en lo que comprendemos. Pero si nos detenemos en la cuestión, vemos que es bastante compleja. ¿Qué significa tener todo para comprender y nada para creer en lo que se comprende? En principio diría que se trata de una incapacidad de inervar afectos en una serie de significaciones, que tienen un funcionamiento objetivo de comprensión, que describen de un modo adecuado el estado de las cosas, o que se adecuan a él, pero que al mismo tiempo están para nosotros vacías de sentido; no somos capaces, por decirlo así, de investir las afectivamente, de darles calor. Ante este escenario lo que planteaba León era la necesidad de una experiencia más amplia. Porque solo eso podía ampliar también la eficacia misma de la comprensión. Si la comprensión –podría definírsela así– es un modo de sistematización de la experiencia, esto supondría que ante experiencia parcializada, fuertemente limitada, unilateral, la comprensión que la sistematice, por más abarcativa que intente ser, por más descriptiva, sutil, exacta, o lo que se quiera, va a ser parcial, y por eso falsa en lo que tiene de parcial. Porque no está incluyendo ese plus, esa nota extra que en este texto León llama “creencia”, aunque que podría llamarse también de otro modo.

DS: Me gusta mucho, sí, que sea creencia. No por lo que la creencia tenga resonancia religiosa, sino porque una de las grandes definiciones de creencia es el tipo de confianza que uno tiene en lo que todavía no existe. Entonces tenemos lo que existió y lo que deja de existir, eso lo podemos describir, pero todos sabemos que hay algo que todavía no existe, y entonces el problema es qué tipo de confianza tenemos en eso que todavía no existe. Si pensar supone creencias, y nosotros que somos materialistas, ligamos las creencias con un sistema de verificaciones que son los afectos ¿cuándo se nos despiertan? En el prólogo al *Perón* (de diciembre de 1979), hay un párrafo –que es uno de los párrafos de León que más me ha impactado desde siempre– en el que está explicando a Spinoza y entonces dice: en realidad hay dos maneras de saber, por un lado, un saber erudito que puede tener el individuo en tanto que individuo. Este individuo está separado del mundo, separado de la experiencia, de lo colectivo, aterrado, encerrado en sí mismo, y mientras tanto podría leer mucho y tener muchísima información (de nuevo el paralelismo con Benjamin, que también opone un crítico a un saber información). Siguiendo a Spinoza, León dice que hay otra manera de saber que consiste en el hecho de que uno encuentra en sí mismo el recinto o el lugar de un primer poder que se abre a otros y si se encuentra con ellos y se compone colectivamente con otros, da lugar a una experiencia que es capaz de registrar más potencia que desde lo individual. Por lo tanto, aparece una saber que se corresponde con esta experiencia, más compleja o más compuesta que ya no tiene equivalencia con el saber del individuo aterrorizado y lo mismo con su reflexión individual. Este segundo saber es el de una potencia colectiva. Entonces podríamos decir que León tiene una comprensión marxista según la cual la materialidad del mundo es obra de una acción colectiva, en el sentido de que hay una cooperación colectiva que produce mundo, riquezas, pero a la que le es hurtada una comprensión igualmente colectiva del mundo en toda su extensión. Y quizás esto es en lo que León piensa todo el tiempo: ¿cómo poder conectar el poder comprensión, en principio individual, con un máximo de cooperación social del que participamos bajo relaciones de explotación, haciendo que el pensamiento se extienda y se inscriba como una conciencia de ese poder colectivo? Es muy conmovedor ver como León, para poder decir esto está leyendo no solo la filosofía (ya sabemos, Marx, pero tantos otros: Spinoza, Freud, Clausewitz, etc.) a la luz de la propia experiencia. En este punto podemos decir que nosotros estamos repitiendo a León en un punto irrepetible, en el sentido de que lo que le pasó (a él y a sus compañeros) con la derrota del 76 (en su caso, el ya mencionado exilio en Venezuela), son momentos en que la realidad pega giros dramáticos, en que se cuestionan las creencias. Y aun en medio del dolor más extremo se puede aspirar a un tipo de lucidez, que lleva a formularse la pregunta más decisiva que es en qué creer y como operar a partir de esas creencias. Una enseñanza que León nos hace es (como una vez me recordabas vos que había escrito Borges): siempre estamos en tiempos difíciles. Eso, más el gesto este de encontrar el punto en que nuestra afectividad realmente opera y actúa como base del pensamiento. Ese sería una suerte de gesto programático que nosotros tomamos de él sin saber exactamente como desarrollarlo, pero lo heredamos y lo queremos poner en juego.

CS: Me gustó mucho esa definición de la creencia ligada a la confianza. Quisiera volver a la idea de esa comprensión que no nos puede despertar confianza, digo la comprensión

actual. Que sin embargo también es colectiva, como lo era la comprensión de ese artículo, es decir de los intelectuales de izquierda distantes del peronismo y del antiperonismo. Pero en ese carácter colectivo lo que no se alcanza es a una experiencia más amplia. Las bases de esa experiencia eran fallidas, faltaba la experiencia proletaria del mismo proceso, que también era deficiente, porque precisamente seguían siendo proletarios, explotados, cuerpos descartables para el capital, etc. Entonces, esa también era una experiencia parcial y por lo tanto falsa en su parcialidad. Pero con señalar esto no se completa la experiencia parcial, ni se mejora, por lo tanto, nuestra comprensión. Y por esto sigue siendo una comprensión en la que no podríamos tener confianza.

DS: No, claro, ahí entra ese gran tema de León que es que el pensamiento se tiene que orientar a percibir los auténticos obstáculos, ¿no?

CS: Claro, y percibir el obstáculo en términos materiales, ya supone un cierto modo de enfrentarlo.

DS: A mí me parece que este es otro gran tema para traer de León, que es el tema de la eficacia. El pensamiento y la política están convocados, y puestos a prueba, en términos de su eficacia y no solo de su nobleza moral. ¿Qué se puede y qué no se puede, no en función de una ideología de época sino con relación a un obstáculo histórico específico? Esta idea del obstáculo me parece que es totalmente rozitchneriana. La dificultad de pensar el obstáculo es la cuestión de León. Lo que se deja de lado para eludir la angustia. Se multiplican las situaciones en las que lo importante es no provocar desánimo. ¿Y qué es lo que desanima? ¿Lo que desanima la presencia del obstáculo o su señalamiento? Quizás nos agobia la idea de que el obstáculo es algo así como un enemigo imbatible. ¿Y qué es lo que anima? Para mí es una pregunta difícil. ¿Anima la voluntad de seguir creyendo a pesar de todo, o el atrevimiento a plantear a plantear la presencia de un obstáculo buscando en ese planteamiento un nuevo punto de partida para lo colectivo? Esta segunda propuesta supone que ir construyendo unas conversaciones que funden creencias de grupo transitorias para que esto no se desarme tiene que servir para afrontar la dimensión desafiante de atravesar el obstáculo. Como si dijésemos: la práctica que consiste en la contención del grupo se empobrece sino es capaz de acercarse al vértigo de saber que por fin se está tocando un obstáculo real. Como diría Nietzsche, se trata de buscar un enemigo mayor que uno para que el enfrentamiento no degrade nuestras fuerzas. El tema de la eficacia en Rozitchner, desde su texto pionero *Moral burguesa y revolución*, va por ahí, me parece. Se trata de atreverse a lo que no sabemos pensar, aquello que para ser enfrentado requiere afrontar angustias, y por lo tanto supone una gestión de los afectos y de las alianzas en vistas a enfrentar dicho obstáculo. A mí esta idea de eficacia me resulta vital, aunque en nuestros entornos, donde prima la idea de levantar al ánimo, quizá no sea muy prestigiosa. ¿Te acordás de esa vieja discusión entre Cristina Kirchner y David Viñas registrada fragmentariamente en la tv? Que él decía que hay que empezar por el “no”, que hay que empezar por la crítica, y ella respondía que la función del dirigente político es entusiasmar. Qué también tiene razón. Pero el problema de la eficacia aparecería, para León, si la idea de contener y entusiasmar elude el señalamiento del obstáculo y por tanto si se yerra en la preparación de una fuerza para enfrentar el conflicto correspondiente.

CS: Me interesó esta última cuestión, que en cierto modo es también la relación entre

fantasía y obstáculo. Cuando estabas diciendo esto, me vino a la mente una frase de Deleuze –que indudablemente vos vas a tener más clara–, en la que dice algo así como que el arte es esa dimensión capaz de encontrar un camino donde aparece un obstáculo. Y en cierto modo uno podría extremarla y decir que la política y las formas más vitales de acción, no solo son aquellas que donde hay un obstáculo pueden encontrar un medio, sino más bien las que solo –y esto es algo central de la vida humana– pueden encontrar medios donde hay obstáculos. Que no tienen otros medios que los que el obstáculo superado puede darles. Entonces, la eliminación del obstáculo funciona también la eliminación de los medios. Una eliminación de los caminos. Si yo el obstáculo lo eludo en la fantasía, lo que estoy perdiendo es un camino posible, un método.

Me parece fundamental caracterizar al de León como un pensamiento de la eficacia, un pensamiento del obstáculo, y sobre todo un pensamiento que no cede nunca a la fantasía –que quizás sea una de las resistencias más persistentes en la obra de León–. No ceder a la fantasía, no “creer” en la propia comprensión primera, sino en aquella que se abre después de haber puesto en duda la primera y haber ampliado la experiencia de algún modo. Y esto aunque más no sea, como punto de partida, la propia experiencia personal.

DS: La impresión que me da es que León veía dos cosas al mismo tiempo. Por un lado esto que te decía antes sobre la catástrofe. Un mundo que se destruye. ¿Qué hubiera dicho León de la pandemia, y de la guerra en Europa no? Me imagino que hubiera hablado de un retorno del terror y de un retorno de una destrucción de la naturaleza y de la cultura muy fuerte. Me imagino a los dos Leones, o a las dos actitudes simultáneas y difíciles de compatibilizar entre sí: por un lado, la búsqueda de un punto de partida desde donde resistir, y al mismo tiempo haciendo un diagnóstico muy tremendo. Muy oscuro. Dos actitudes que parecen excluirse y que León buscaba afirmar al mismo tiempo. Si a esto le sumamos inteligencia artificial, las aplicaciones y redes sociales... todo un programa de rediseño capitalista del conocimiento, digamos así, consiste en el hecho de que uno excluya toda afectividad colectiva a la hora de pensarse y de concebir estrategias de vida, no? La pandemia nos enseñó a depender más de las apps y de la conexión a distancia antes que de la movilización social. La combinación entre distancia y desigualdad devaluó la experiencia de una afectividad colectiva como medio para resolver problemas políticos. Luego del Mundial hubo 5 millones de personas en la calle, y fue algo extraordinario como experiencia de salida de la pandemia. Pero en términos de reaccionar a problemas políticos, de la pandemia para acá estamos en un nivel de retroceso como país muy enorme respecto a movilizaciones previas.

Me acuerdo que cuando fue el Bicentenario, en 2010, un día me llamó León por teléfono y me dijo que era extraordinario lo que estaba pasando en la calle. Y que él sentía esta vibración de algo distinto que pasaba, y me lo decía como “tomémoslo en serio, es extraordinario que pase, esto, ¿no?”. Muy divertido, porque justo esa mañana, o al día anterior, no me acuerdo, había escrito en Clarín Christian Ferrer una nota muy oscura, muy pesimista y muy aguda también, que hablaba de las grandes fiestas –como la del Bicentenario–, organizadas por el Estado que compensaban con una alegría ficticia una especie de defraudación de la vida material. Entonces me acuerdo que me gustaban mucho los dos razonamientos, pero me sorprendió que León, siendo alguien que no concede a la

fantasía colectiva, estuviera tan entusiasta con esa situación. Y pienso un poco en la experiencia el 2001 (que en su momento interesó tanto también a León) con el movimiento piquetero, lo que pasó antes con los organismos de derechos humanos y luego con el 2 x 1, lo que pasó con el movimiento feminista, hubo una serie de respuestas, una capacidad de responder fundada no solo en partidos políticos, no solo en los discursos, no solo en dirigentes, sino en una afectividad colectiva que en todo caso los sostenía. Que fueron capaces de lanzar prácticas y enunciados, enfrentamientos, de alguna manera, por un tiempo. Incluso pondría en esa lista el Bicentenario –a pedido de León– y a la movilización por la Ley de medios como tratando de pensar que esas formas colectivas fueron muy heterogéneas entre sí, muy discontinuas, pero que a partir de la pandemia, en algún momento eso quedó liquidado, quedó destruido, quedó agredido, quedó replegado, y pienso que es un poco el reverso de lo que estamos viendo hoy. Estamos viendo una escena en donde la afectividad colectiva como principio desde el cual dar respuestas políticas o pensar está radicalmente agredido. Incluso la sensación de impotencia que acompaña la movilización tras el intento de asesinato de Cristina tendría que ser pensada en este cuadro. Y hoy estamos tratando de incluir todo esto en lo que León llamaba el obstáculo, muy serio para nosotros. Spinoza decía “la mente humana se esfuerza en todo momento por darle al individuo aquello que le sirve para perseverar en su ser”. Estamos tratando desesperadamente de recordar, pensar, leer, traer todas aquellas ideas que nos ayuden a enfrentar este momento.

CS: Creo que también nos alegramos en un objeto pasado como una forma de compensación o respuesta ante la idea que tenemos de que un objeto futuro deseable (un proyecto), o una estrategia para alcanzarlo, tiene hoy poca efectividad. Entonces uno se repliega, trae el recuerdo y eso da algún tipo de vitalidad. El problema es si confundimos esas dos dimensiones. La idea de “estrategia”, tal como aparece planteada en general hoy, se limita a ganar tiempo. Pero ese ganar tiempo significa que lo que viene...

DS: Claro, viene de todas maneras.

CS: Sí, y además con más fuerza, con una potencia acumulada. Y ese ganar tiempo aparece entonces como “estrategia”.

DS: Pero ganar tiempo no es una estrategia, podría ser la condición para una estrategia. Pero es la condición, no la estrategia.

CS: Claro, es que se trata de una estrategia imaginaria. O estrategia en el peor sentido de la palabra, es decir aquella que hace pasar la política por algo como un juego de ajedrez. Y ahí aparece esa seguidilla de “grandes estrategias”, electorales fundamentalmente. Ya sea por arriba en la arquitectura de la fórmula electoral “salvadora” como por abajo en la fantasía del diseño del “voto propio”. Es decir que el correlato de esas “estrategias” por arriba es el corte de boleta personal, el un diseño individual de un voto propio; por arriba y por abajo se pretendió hacer pasar esto por una forma de política. Y claramente eso culmina en una realidad que se desentiende de esos planes. Finalmente, uno podría pensar que todo camino a la derrota está empedrado de “estrategias brillantes”.

DS: Sí, exacto. Porque ahí donde podríamos pensar que un cierto tacticismo político libera una zona de experimentación, en realidad no hace sino consolidar una zona de

conformismo. Me acuerdo de algo más de León, que está publicado en uno de los últimos libros que sacamos [*Hacia la experiencia arcaica*]. Es un texto que se llama “Oh, mis amigos”. En donde León emprende un extraordinario diálogo con Horacio González. Quiero decir algo sobre cómo Horacio y León se leen mutuamente. Por un lado está Horacio González lector de Rozitchner: en su último libro sobre el humanismo le dedica muchos capítulos a conversar con León. Pero en uno de ellos dice algo así como que el libro sobre Perón y sobre todo el libro sobre Malvinas, le costaron muy caro a Rozitchner, porque fue leído como un filósofo antipopular, gorila, antiperonista, etc., cuando en realidad en la manera de refutar de Rozitchner había más comprensión que en cualquier adherente. El propio Horacio tardó un tiempo en alcanzar esta comprensión. Si uno siguiera la historia de las referencias de González a Rozitchner, desde la salida del *Perón* hasta sus últimos textos, lo que iría encontrando es un González que en cada texto es más y más comprensivo de León. Hasta directamente escribir en algún lado que a Viñas y a Rozitchner él los descubrió demasiado tarde. Y en su libro sobre el humanismo escribe que Rozitchner es la sombra doliente de lo popular. Esa manera de leerlo a León, desde González y su historia, me parece uno de los puntos de horizonte política programática para pensar.

Y por otro lado está Rozitchner leyéndolo a González. “Oh, mis amigos” es una carta, o un texto que escribe Rozitchner cuando recibe un mail, una carta de González, que quizás se llamaba también “Oh, mis amigos”, no sé. González invitaba a armar lo que después sería *Carta abierta*. En el contexto de una ofensiva de la derecha –González era director de la Biblioteca Nacional– se convoca a una serie de amigos y militantes a reaccionar contra lo que se denuncia “un clima destituyente”. Y León fue, como fueron varios amigos, y cada uno terminó adoptando frente a esa situación una posición distinta. Pero me acuerdo haber hablado con León a la mañana y a la tarde. La cuestión que planteaba León era la de querer acompañar y a la vez no quedar simplemente a disposición del gobierno. Le parecía una posición política inconveniente. Pretendía que el apoyo al gobierno fuera parte de una discusión, de una transacción política en el sentido más interesante del término. Es decir, una tensión en la cual uno constituye una fuerza que la pone a disposición de una escena, pero incidiendo en esa escena. Entonces León luego del primer encuentro ya no quería seguir participando. Pero al mismo tiempo decía la izquierda no es capaz de hablar en términos de “amigos”, como sí lo hacía González. A la izquierda le faltaba esa capacidad de mandar una carta fraternal para invitar a pensar; estaba ganada por un sistema de sectarismos y de arrogancias. Entonces León escribía algo así como: “yo creo que Carta Abierta no tendría que ponerse a disposición acríticamente del gobierno, sino que tendría que entrar en una conversación muy crítica, y al mismo tiempo apoyar, etc. etc., sobre todo en una cierta coyuntura, pero al mismo tiempo me resulta muy importante que González abra una zona de fraternidad desde la que podamos pensar esta situación”. Y tengo la impresión de que esta doble afirmación que hace Rozitchner, en la que lo se valora no es exactamente la propuesta política, pero si algo más importante quizás, porque es una condición de posibilidad para pensar una política es el modo en que González está convocando: un tipo de afectividad que necesitamos (¡hoy ni hablar!) para pensar colectivamente problemas. Esa doble afirmación (de González a Rozitchner y de Rozitchner a González) me parece muy valiosa, y creo que podría ser uno de nuestros recursos. No

tenemos estrategia, pero vamos a necesitar momentos en donde sepamos abrir esta zona... no sé cómo llamarla... fraterna digamos, en donde personas con apuestas distintas podamos pensar efectivamente los obstáculos y producir intervenciones. Siento que entre el modo en que González y Rozitchner se fueron leyendo mutuamente, nosotros encontraríamos elementos para un programa, por lo menos de actitudes, que nos permitan quizás participar de algunas convocatorias: revistas, textos reuniones, lo que fuera.

Viernes 18 de agosto de 2023

