

**DIFERENCIA(S)**  
revista de teoría social contemporánea

# LEÓN ROZITCHNER Y LO POLÍTICO

Año 9 / Número 17 / Diciembre 2023







**DIFERENCIA(S)**  
revista de teoría social contemporánea

**LEÓN ROZITCHNER  
Y LO POLÍTICO**

*AÑO 9 / N° 17 / DICIEMBRE 2023 / ARGENTINA*





**DIFERENCIA(S)** es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación. Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

**DIFERENCIA(S)** se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

**DIFERENCIA(S)** se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://www.revista.diferencias.com.ar>



## **DIRECTOR**

**SERGIO TONKONOFF** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## **EDITORES GENERALES**

**SEBASTIÁN STAVISKY** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**JUAN PABLO TAGLIAFICO** Conicet/Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes.

## **COMITÉ EDITORIAL**

**DANIEL ALVARO** Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**AGUSTINA FERNÁNDEZ** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**MARTÍN MONSALVE** Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

**SOFÍA MAGDALENA CALVETE** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**ALEXIS GROS** Friedrich-Schiller-Universität Jena y Conicet.

**AZUL SOFÍA BALMACEDA** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

**ANDREAS PORTILLO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**AGUSTINA BELÉN AGÜERO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**JOÃO PEDRO MARTINS PINHEIRO** Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul / Drew University

**MARTÍN PASZTETNIK** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## **COMITÉ ACADÉMICO**

**JORGE ALEMÁN** Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

**DORA BARRANCOS** Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**EMMANUEL BISET** Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

**GISELA CATANZARO** Facultad de Ciencias Sociales,

Universidad de Buenos Aires.

**MARIE CUILLERAI** Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

**OSVALDO L. DELGADO** Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

**CHRISTIAN DE RONDE** Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

**ROQUE FARRÁN** Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

**ANA MARÍA FERNÁNDEZ** Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

**VERÓNICA GAGO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

**EMILIO GARCÍA WEHBI** Artista, Argentina.

**MARIANA GÓMEZ** Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

**EZEQUIEL IPAR** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**SANDRO MEZZADRA** Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

**SUSANA MURILLO** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

**JEAN-LUC NANCY** Universidad Marc Bloch, Francia. †

**DANIEL SANTORO** Artista plástico.

**JAVIER CRISTIANO** Conicet - Argentina.

**YANNIS STAVRAKAKIS** School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

**EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO** Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

**EDUARDO VIANA VARGAS** Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

**SIMON SUSEN** City University of London, UK.



Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: [revistadiferencias@diferencias.com.ar](mailto:revistadiferencias@diferencias.com.ar)

# CONTENIDOS

## INTRODUCCIÓN

<b>León Rozitchner y lo político: su tiempo y el nuestro</b>	<b>9</b>
Cristián Sucksdorf	

## TEXTOS

<b>Rozitchner <i>español</i></b>	<b>17</b>
Amador Fernández-Savater	
<b>León le escribe al futuro</b>	<b>33</b>
Lila María Feldman	
<b>León Rozitchner y la pregunta por la violencia. Un análisis de sus escritos políticos sobre el período 1983-1989</b>	<b>45</b>
Pedro Yagüe	
<b>Politizar el malestar. Aportes de León Rozitchner a las investigaciones y activismos en salud mental</b>	<b>59</b>
Emiliano Exposto	
<b>León Rozitchner y Walter Benjamin en torno al problema de la servidumbre humana</b>	<b>79</b>
Nahuel Michalski	
<b>El concepto de totalidad en los escritos juveniles de León Rozitchner (1960-1972)</b>	<b>97</b>
Joaquín Alfieri	
<b>Política y subjetividad en la filosofía de León Rozitchner</b>	<b>117</b>
Florencia González Cuba	
<b>León Rozitchner en el debate intelectual del retorno democrático. Una lectura de la polémica con Emilio de Ípola y Horacio González</b>	<b>131</b>
Facundo Abramovich y León Lewkowicz	
<b>El problema de la verificación. Lo político y lo personal en el pensamiento de León Rozitchner entre 1956 y 1959</b>	<b>147</b>
Cristián Sucksdorf	
<b>ENTREVISTA</b>	
<b>Catástrofe y ensoñación: Acerca de los fracasos como nuevos puntos de partida. Entrevista con Diego Sztulwark.</b>	<b>171</b>
Cristián Sucksdorf	
<b>DOSSIER GRÁFICO</b>	<b>191</b>
Santiago Caruso	



# **INTRODUCCIÓN**



# LEÓN ROZITCHNER Y LO POLÍTICO: SU TIEMPO Y EL NUESTRO

**AUTOR**

Cristián Sucksdorf

**L**eón Rozitchner (1924-2011) fue un filósofo argentino. Este dato —acaso lo primero que ve quien quiere informarse sobre él— esconde en la mera corroboración biográfica una de las más notables persistencias en su obra: el modo en que su filosofía tiene en la realidad argentina su fundamento y su suelo existencial. Y esto se da incluso en los textos que podrían parecer más lejanos a nuestra inmediatez, como cuando examina las transacciones afectivas con las que san Agustín funda en el siglo IV el modelo humano cristianismo. O cuando lee, como si fueran “filósofos a la obra”, las declaraciones con que los invasores derrotados en Playa Girón esconden y revelan la estructura de la moral de la burguesía: el grupo se conforma de individuos inocentes, pero su verdad está en el asesino. Y lo mismo ocurre en su interpretación de la lucha infantil y subjetiva que Clausewitz continua por otros medios a través de una teoría adulta de la guerra. O también en su incesante lectura y relectura de la obra de Marx y las filigranas afectivas con que expone y comprende el tránsito de los sujetos que investigó Freud. Y así podríamos seguir, pasando revista por más de cincuenta años de producción intelectual. Pero de lo que se trata, en definitiva, es de que todos y cada uno de los momentos de la obra de Rozitchner tienen un correlato material ineludible en la realidad del país. Y, sin embargo, su nombre suele faltar en los programas y bibliografías dedicados al pensamiento nacional y latinoamericano.

Es cierto que su obra no transige con las temáticas y lugares comunes que suelen asociarse a “lo nacional”; para Rozitchner, “nación” y “patria” no eran afirmaciones, sino más bien el campo de una disputa. Incluso podríamos decir que parte fundamental de su tarea como filósofo estuvo dedicada a una interrogación feroz de los concesos en los que descansaban las ideas generales de nación, de pueblo, pero también de la Revolución o lo que era ser judío o ser de izquierda.

Un fino lector no solo de su obra sino también de su gestualidad político-existencial como fue Horacio González, entendió el costo de ese compromiso filosófico como un destino de soledad que lo emparentaba a Martínez Estrada. Y nombró esa soledad con una palabra coloquial, que era también una denuncia recurrente de Rozitchner: el ninguneo. Se trataba de los “sutiles mecanismos de la omisión y retracción de la referencia específica” (González, 2015, p. 142), un silencio forzado que se imponía sobre su obra. Seguramente que se lo leía; pero eso ocurría en privado, en público se afectaba indiferencia para no confrontar con sus cuestionamientos. Por todo esto, nada resulta más lejano a Rozitchner que la idea del filósofo recluso. La soledad a la que refiere González no es la de quien se aísla ante la incompreensión, sino más bien la del tábano socrático: admirado, repudiado, temido; alguien que —para decirlo en palabras de David Viñas— “no se siente cómodo en la comunión de los santos”. Quizás por esto mismo concluya Horacio González (2021):

su voz se confundía con la de un filósofo incapaz de comprender las formas dramáticas de lo colectivo y popular. No era así. León actuó como sobra doliente de lo popular, introduciéndose en el otro adverso, para escucharlo pensar. Un texto adverso de León era más comprensivo —como le gustaba decir a él: *de profundis*— que cientos de panegíricos a cualquier cosa que sea. (p. 390)

La comprensión “*de profundis*” de los problemas colectivos y populares no es para Rozitchner un agregado o un perfil más entre otros posibles de la filosofía, sino el meollo de su ejercicio. Hacer filosofía no es adiestrarse en la disciplina de los conceptos —sus modulaciones, gramáticas, linajes, etc.— sino habilitar desde este cuerpo que soy “esa experiencia personal de crear sentido”; correr el riesgo, entonces, de asumirme como índice de verdad histórica, como “nexo creador e integrador de las relaciones fragmentarias del mundo que verifican en mí su posible unificación” (Rozitchner, 2013, p. 132). Y la concepción rozitchneriana del sujeto como un absoluto-relativo señala precisamente en esa dirección. Es el conjunto de las relatividades históricas que me constituyen —aquellas que en cuanto vivencias me tienen por absoluto, pero a las que soy relativo, para ser justamente su absoluto— lo que da que pensar (y qué pensar) a la filosofía.

Acertaba Oscar Masotta cuando caracterizaba la filosofía de Rozitchner como “un intento de mantener palpitante la exigencia humana de racionalidad y de universalidad al contacto vivo con el mal y las tragedias de la historia” (Rozitchner, 2012, p. 22). Pero no por algo vinculado a una noción, un tanto de época, de “compromiso”, sino más bien porque sin esa historia —cuya forma es siempre (¿qué duda cabe?) la de la tragedia— no habría qué pensar ni para qué hacerlo. De modo que esa realidad nacional, ahora lo vemos, es el necesario correlato de toda filosofía que no sea una mera metodología escolar, porque es correlato, primeramente, del sujeto, de cada uno de nosotros en cada caso. Es por esto que el índice de verdad que conforma el sujeto jamás es una “mera subjetividad”, en el sentido de una interioridad opuesta a la exterioridad, sino que ese índice, para ser tal, debe sostener en sí mismo la tensión entre lo absoluto y lo relativo, entre las condiciones de mi existencia y mi propia capacidad de asumirlas e integrarlas. Decía Rozitchner en 1967 en su libro *Ser judío*:

Mi ser argentino reposa en este límite terrestre que delimita mi geografía mental, y el triángulo de esta geografía conjuga y enlaza su forma terrestre con mi biología, se extiende hasta apoyarse definiendo los límites de mi cuerpo, como si esa forma geográfica fuese ya, para mí, forma mía carnal. (Rozitchner, 2015, p. 39)

Vemos por qué los límites del sujeto no son ni pueden ser los de algo entendido como “interioridad”, sino más bien los de la vivencia de sus relatividades —aquello comúnmente llamado “exterioridades”— que lo conforman. Es por esto que toda la filosofía de Rozitchner aparece trenzada en los problemas de esa “geografía” más amplia —histórica, política, económica, etc.— que sostiene, pero también prolonga como geografía mental, el propio lugar subjetivo. Y esto nos pone entonces ya sobre la pista del planteo central que da unidad a los distintos trabajos de este dossier: lo político en la obra de León Rozitchner.

Pero, por lo que hemos podido ver hasta acá, si entendemos lo político como ese drama que conforma el conjunto de mis relaciones con la historia, los otros, el mundo, etc. —es decir, mi ser relativo— no podremos encontrar en toda su obra un solo fragmento ajeno a la dimensión de lo político. Y así como veíamos más arriba, incluso cuando lee a san Agustín, a los invasores de Playa Girón o a Marx y Freud, Rozitchner lo hace desde la

“geografía mental” de la Argentina, también podríamos decir que es todo su pensamiento lo que se tensa en la dimensión de lo político. No podemos encontrar en la obra de Rozitchner conceptos o textos que puedan ser definidos como políticos, si por esa definición entendemos una diferencia mediante la cual otros textos y conceptos no lo serían. Y es que, como solía repetir, si la sociedad no se mueve, la filosofía no piensa. De modo que lo político es justamente aquello que mueve todo pensar.

Pero, entonces, surge una pregunta inquietante para este dossier: ¿qué sentido tendría reunir trabajos que remitan a la cuestión de lo político en la obra de Rozitchner? ¿Acaso no acabamos de ver que toda la filosofía de Rozitchner se tensa sobre las vicisitudes de la vida en común, de ese conjunto de relatividades que llamamos “lo político”? Efectivamente. Pero, por eso mismo, la tarea principal que recorre este dossier no será tanto la de abordar lo político *en* el pensamiento de Rozitchner como la hacerlo *desde* él. Más que una región de su obra, lo político será en estas páginas un modo de interrogarla. ¿Y en qué consiste ese modo? En la confluencia de dos tiempos: la prolongación, más o menos explícita, de ese pensamiento situado que era el suyo en un presente político distinto, que es el nuestro. Y es que la filosofía es algo que, como todas las cosas, ocurre en el presente. Incluso debemos suponer que ese anochecer que frecuenta el Búho de Minerva está henchido también de su propia actualidad. No todo es vigilia; también el crepúsculo —el momento de la reflexión— está transido de conflictos que no esperan al día para estallar. Por esto, lo político en una obra —y más aún si esta busca la radicalidad de la filosofía— no puede ser un contenido político pasado, pasible de un trato ajeno a la presencia de la muerte, de la guerra, de la humillación, de las desigualdades de todo tipo que organizan la actualidad. Leer políticamente solo es posible desde la clave que nos presenta nuestro tiempo presente. Se trata entonces de tensar esas temporalidades diversas (el pasado de la obra y el presente que interpreta) como los extremos de la red en la que se pretende captar el sentido. No es otra cosa que hacer explícito el santo y seña de la interpretación rozitchneriana: para leer es necesario tener espíritus equivalentes con que subrogar esos otros espíritus que el tiempo sepultó en el papel.

## LOS TEXTOS

Si bien todos los textos que forman este dossier se interrogan sobre la obra de Rozitchner de un modo diverso, hay en ellos un hilo común: la cuestión de la que hablaba más arriba de una doble temporalidad, que aparece en todos ellos, aunque con distintos grados de visibilidad. El texto que abre el dossier pertenece a Amador Fernández Savater; en él se hace visible el problema de esa doble temporalidad adosado a otro, que podríamos definir como una doble espacialidad. El autor se propone interpretar la transición democrática española a la luz de las herramientas conceptuales que Rozitchner elabora para analizar el tránsito del terrorismo de estado a la democracia en Argentina. Pero esa doble espacialidad funciona sobre fondo también de la doble temporalidad, que se juega entre esas transiciones democráticas de fines de los setenta y comienzos de los ochenta, y nuestro presente. Por su parte, el artículo de Lila Feldman centra su atención no solo en los

textos sino también en la figura de intelectual que encarna León Rozitchner. Su problematización se inscribe en el espacio concreto del psicoanálisis, pero no entendido como un conjunto predeterminado de conceptos, teorías y prácticas, sino más bien como un espacio abierto y en disputa, que exige aún ser reconfigurado y actualizado por las zonas de la experiencia que los movimientos de la sociedad —especialmente los que se agrupan bajo el nombre de feminismos— han habilitado para repensar. Pedro Yagüe pone el foco de su trabajo en un conflicto concreto de nuestra historia: la toma del cuartel de Tablada por parte del Movimiento Todos por la Patria y los métodos ilegales con que fue reprimida, algo como un retorno de lo represivo que incluyó la clandestinidad, la tortura y la desaparición de personas. Ese episodio le sirve al autor como un analizador de las posiciones político-filosóficas de Rozitchner y sus modos de intervención. El artículo de Emiliano Exposto pone en tensión la relación de esa doble temporalidad —el tiempo de Rozitchner y el nuestro—, prolongando los textos, sus conceptos y problemas sobre una temática que ha ido ganado en estos últimos años una centralidad indudable: el conjunto de malestares agrupados bajo la denominación de salud mental. Nahuel Michalski retoma la pregunta fundamental sobre los afectos que mueven al deseo de servidumbre y a su cerrada defensa. Para hacerlo establece un contrapunto conceptual entre León Rozitchner y Walter Benjamin, interesado en comprender a cada uno sobre fondo del otro. Desde una perspectiva centrada en los textos rozitchnerianos de comienzos de los años sesenta — particularmente la tesis doctoral y la tesis complementaria—, Joaquín Alfieri reflexiona sobre la importancia del concepto de totalidad en lo que define como la “modulación teórica del marxismo rozitchneriano”. Por su parte, Florencia González Cuba se interroga sobre el problema de la subjetividad y la política en Rozitchner, haciendo especial hincapié en el problema de la relación entre democracia y guerra, especialmente desde la configuración que permite nuestro presente. En un contrapunto con esta última posición, Facundo Abramovich y León Lewkowicz trabajan a través del concepto de derrota las implicancias del problema de la relación entre guerra y política en la transición democrática, centrándose especialmente en la confrontación de Rozitchner con los grupos de las revistas *Punto de vista* (alfonsinismo) y *Unidos* (peronismo renovador). El texto que lleva mi firma apunta a reponer el origen y la estructuración del que acaso sea el concepto más longevo de toda la obra de Rozitchner: la verificación. Este concepto permite enhebrar de un modo muy particular todos sus textos políticos, y en su formación se anticipa ya el programa filosófico-político de “La izquierda sin sujeto”. Pero, sobre todo, se trata de mostrar de qué modo, ante la parálisis política qué significó la caída de la apuesta por Frondizi, Rozitchner propone una nueva radicalidad cuyo eje es el sujeto como índice de verdad, es decir, cómo el fracaso político puede devenir un nuevo comienzo. Finalmente, el texto que cierra el dossier es una entrevista realizada a Diego Sztulwark. En la conversación rondan constantes estas dos temporalidades, especialmente vinculadas a una necesidad: las lecciones —imprescindibles para abordar nuestra coyuntura— que podríamos sacar de aquello que una generación de maestros (Rozitchner, González, Piglia, Viñas, etc.) pensó en los bordes del fracaso de sus apuestas políticas. Se trata de una cita entre generaciones, y de los modos y posibilidades de apropiarse de un legado siempre dispuesto y siempre esquivo. La cuestión fundamental

que organiza esa cita entre generaciones —siempre a punto de fracasar y siempre posible— la fórmula Sztulwark del siguiente modo como una inquietud: ¿qué hacer cuando uno comprende que se preparó toda la vida para una serie de escenas que no van a ocurrir?



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

González, H. (2015) “Fenomenología del ninguneo”, en *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, pp. 141-160.

González, H. (2021) *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*, Buenos Aires, Colihue.

Rozitchner, L. (2012) *Moral Burguesa y revolución*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Rozitchner L. (2013) *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2015) *Ser judío. Y otros ensayos afines*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.



**TEXTOS**





# ROZITCHNER ESPAÑOL

Spanish *Rozitchner*

## **AUTOR**

Amador Fernández-Savater  
Investigador independiente

## **Cómo citar este artículo:**

Fernández-Savater, A. (2023). *Rozitchner español. Diferencia(s)*.  
*Revista de teoría social contemporánea*, 17, 17-32.

## **Artículo**

Recibido: 08/09/2023  
Aprobado: 20/12/2023

## **RESUMEN**

El siguiente trabajo se propone utilizar las herramientas conceptuales con las que León Rozitchner piensa la coyuntura política argentina del pasaje de la dictadura a la democracia para plantear una serie de problemas en torno a la historia política reciente de España, desde la transición hasta el presente. El eje central de análisis estará puesto en la significación política del movimiento del 15M de 2011 ("Indignados") y el quiebre que supuso de la lógica binaria que desde la transición oponía los extremos de una política sin fuerza y una fuerza sin política. Ese quiebre hará posible la modulación de una política centrada en la fuerza de los débiles.

**PALABRAS CLAVE: DEMOCRACIA ATERRORIZADA; GUERRA; ROZITCHNER; TRANSICIÓN; TREGUA**

## **ABSTRACT**

The following work aims to use the conceptual tools that León Rozitchner employs to analyze the Argentine political context during the transition from dictatorship to democracy in order to raise a series of issues concerning the recent political history of Spain, from the transition period to the present day. The central focus of the analysis will be on the political significance of the 2011 15M movement ("Indignados") and the rupture it represented in the binary logic that, since the transition period, opposed the extremes of a politics without strength and a strength without politics. This rupture will make possible the modulation of a politics centered on the strength of the weak.

**KEYWORDS: TERRORIZED DEMOCRACY; ROZITCHNER; TRANSITION; TRUCE; WAR**

## INTRODUCCIÓN

Una de las cosas que me atrapó en la lectura de León Rozitchner, sugerida por las amistades políticas argentinas, fue lo siguiente: su capacidad para echar una luz distinta a la historia política española de las últimas décadas. Pienso concretamente en el pasaje entre Dictadura y Democracia, cuya descripción oficial se relataba en términos de una discontinuidad radical. Y también en la secuencia abierta por el movimiento 15M de 2011 (“los indignados”), cuando, por fuera completamente de la política tradicional de los partidos, salta por los aires esa descripción oficial al grito de “lo llaman democracia y no lo es”.

Es lo que buscamos desplegar en las páginas que siguen: lo que la mirada de Rozitchner nos habilita a ver en la coyuntura política española de los últimos 45 años. No lo que se resulta si “aplicamos” sus categorías al caso español, lo que daría a entender que hay una masa de datos ya listos esperando su interpretación, sino los nuevos datos y conexiones que aparecen si usamos esas categorías como lentes. Lo nuevo que podemos ver y nombrar. El resultado es una visión histórica alternativa y polémica (con usos políticos inmediatos) a partir de lo que podríamos llamar “una teoría de las fuerzas”.

Pero, ¿cómo es posible que la interrogación política de Rozitchner ilumine la historia española, cuando se desarrolló existencialmente tan pegada al material argentino, como sabemos? ¿Significa que estamos ante dos procesos sustancialmente idénticos aunque cambien los actores y las apariencias? ¿O bien es señal de que estamos forzando las cosas? Me parece que no, diría que en la meditación filosófico-política de León, en la estela de Maquiavelo, Spinoza y Clausewitz, hay un núcleo trans-histórico, intempestivo. Es decir, que su obra se ha convertido en un clásico: una fuerza siempre activa, con algo que decir para cada época, para cada situación histórico-social.

### PRIMERA SECUENCIA: LA “DEMOCRACIA ATERRORIZADA”

“La democracia actual fue abierta desde el terror y no desde el deseo”. León Rozitchner (2015, p. 57) habla así de la democracia argentina, pero bien puede aplicarse a España. En Argentina, la democracia surge de la derrota de una guerra: Malvinas. En España surge de una derrota de otro tipo: *Franco muere en la cama*. Es decir, no hay huelga o insurrección general que provoque la caída del régimen, ninguna Revolución de los Claveles en el origen de la democracia española, como soñó la oposición al franquismo desde siempre.

La Transición española es un proceso “de la Ley a la Ley”. No una *ruptura* sino una *reforma*, si hablamos con los términos del debate de entonces. Es decir, no hay destitución radical (hasta la raíz) de las *bases* del franquismo y construcción de nuevas instituciones desde un fundamento radicalmente distinto, sino modificación del régimen político dentro de un contexto más amplio que no se toca. Los privilegios de los poderes fácticos — económicos, políticos, judiciales, religiosos, etc. — son a la vez blindados y *aggiornados* a

la nueva situación. Constituirán a partir de ese momento sus límites absolutos: los de una “democracia aterrorizada” en términos de Rozitchner.

La fuerza no sólo quiere ser obedecida por el miedo, sino también amada y respetada. Hay que hacer parecer justo lo que es fuerte. Es la función de la cultura consensual-convencional, según enseña Rozitchner: proporcionar legitimidad y justificación a lo que se instaló por la fuerza y el miedo. El relato consensual del “pacto voluntario entre ciudadanos libres e iguales” borra el secreto de los orígenes: el orden reposa en la fuerza, la paz civil se instituye sobre un fundamento de violencia y terror, la democracia tiene límites severos —son los límites impuestos por todos esos poderes fácticos que quedaron intocados en el proceso de Transición.

Esta historia, esta historicidad, es indispensable para entender la “baja intensidad” de la democracia española en los últimos 45 años —su carácter de régimen oligárquico atado siempre al poder de los fuertes. Y, por tanto, para entender también la radicalidad de la consigna “Lo llaman democracia y no lo es” que brota desde las plazas de toda España en el año 2011. Lo que gritaron entonces las plazas, donde se reunía un común transversal a la población mucho más amplio que la mera oposición de izquierdas, era un *secreto*, el secreto tapado por la cultura convencional-consensual, compartido de pronto a voces.

## **NI PAZ NI GUERRA: LA “TREGUA”**

Inspirado por la reflexión de Clausewitz, León Rozitchner propone llamar “tregua” a lo que solemos llamar simplemente “democracia” o “paz civil”. ¿Cuál es la productividad de esa nominación, concretamente para el caso español? Una tregua no es exactamente la paz. Pero tampoco la guerra. El término nos invita a pensar con mayor sutileza (y realismo) las relaciones entre paz y guerra, dictadura y democracia, violencia y derecho. Complejizar allí donde solemos establecer cortes abruptos y tajantes, compartimentos estancos. En dos sentidos al menos:

—*La tregua no es la paz*: no es el cese de las hostilidades, sino su reacomodo a una nueva situación.

Lo que aparece en el nivel consensual o liberal como libre de violencias está atravesado de lado a lado por los efectos de una guerra anterior: el Estado y la ley no son simplemente campos neutrales de juego, sino la cristalización de una relación de fuerzas que los preexiste (Rozitchner, 2015b, p. 144). El terreno (jurídico y legal) de lo posible está acotado por el poder del vencedor. El Derecho es sólo, como dice Paul Valéry, “un descanso de las fuerzas”, esa cristalización siempre transitoria.

Esta es la realidad de la democracia en España desde la Transición: hay condiciones, privilegios y pactos preexistentes que no deben tocarse. Límites económicos, límites políticos, límites en el encaje territorial que, en adelante, serán las condiciones *a priori* del juego democrático. El conjunto constituye el famoso “consenso” que delimita desde hace décadas lo posible en España, cuyo marco intocable es la Constitución votada en 1977. La política se restringe a la acción de los partidos, que se reparten el poder en el interior del

marco autorizado. Esta arquitectura política se conoce —ya popularmente desde el 15M— en España como “régimen del 78”.

El miedo nunca desapareció del mapa, sino que permaneció como amenaza contra todo aquel que se animase a cuestionar los límites de lo posible: no hay que ir demasiado lejos, no hay que tomarse demasiado en serio la democracia como poder del *demos*, no hay que cuestionar sus pilares fundadores —esos límites intocados que venían de la Dictadura. Un “franquismo de retaguardia” puebla el inconsciente del Estado y la sociedad española. Resurge cuando son cuestionados los fundamentos disimulados del orden. Es lo que explica la aparición del partido de extrema derecha Vox, una respuesta defensiva al desafío al régimen del '78 que han supuesto tanto el 15M como los nuevos partidos políticos que surgen a su calor (Podemos, municipalismos) y el movimiento independentista catalán de 2017.

—*La tregua no es la guerra*: abre una nueva situación que puede ser aprovechada por las fuerzas de transformación social si es reconocida como tal.

La tregua no es sólo una concesión del fuerte, que tras exterminar a todos sus enemigos en la guerra puede ahora prescindir de ella para mantener sus privilegios, sino que también es *efecto de la resistencia de los débiles*. El dominio del vencedor nunca es absoluto y total: el que se defiende pone límites, también co-produce y co-determina la tregua.

El pasaje entre la dictadura y la democracia en España está afectado por mil luchas y conflictos, empezando por el empuje revolucionario de una buena parte del movimiento obrero durante la Transición. La instancia política, en condiciones de tregua, está secuestrada por los poderes fácticos y oligárquicos, pero también obligada a rendir cuentas a los ciudadanos. La tregua ha sido siempre un equilibrio movedizo entre fuerzas desiguales y heterogéneas. Hay que tener esto en cuenta, nos advierte Rozitchner, para no mirar siempre el mundo desde el punto de vista de los fuertes como si eso fuese el colmo de la lucidez crítica.

La tregua abre por tanto un espacio *ambivalente* que puede asumirse positivamente desde la transformación social si se piensa en sus justos términos. No es “la paz” por fin alcanzada de la que nos habla la cultura consensual-convencional, pero tampoco la “trampa” de una Dictadura disfrazada de Democracia. Hay violencias, estructurales, culturales y directas, que ratifican y reaseguran cotidianamente los poderes fácticos y los monopolios oligárquicos sobre lo común, pero también nuevas posibilidades para la acción colectiva de emancipación.

## **LA ILUSIÓN DE LA POLÍTICA SIN FUERZA**

Para habitar la tregua como un campo favorable a la transformación social, explica Rozitchner, hay que disolver primero dos ilusiones: la ilusión de la política sin fuerza y la ilusión de la fuerza sin política. Sin embargo, estas fueron las dos ilusiones predominantes entre las fuerzas políticas hegemónicas de la oposición durante la Transición. Vamos a verlo

detenidamente en dos casos: la acción del Partido Comunista Español (PCE) y la de la organización armada vasca Euskadi Ta Askatasuna (ETA).

La ilusión de la política sin fuerza supone la creencia de que con la democracia se abre un terreno de juego completamente diferente en el que ya no hay violencias y amenazas, sino un nuevo reparto de cartas en el que todos los jugadores están en igualdad de condiciones. Es la ilusión de una discontinuidad absoluta entre paz y guerra, violencia y derecho, dictadura y democracia.

Asumir estas ilusiones como propias implica entrar a jugar ingenuamente en un tablero inclinado y desentenderse del problema de constitución de *una nueva fuerza*. Pensar la democracia simplemente en el marco del formalismo jurídico, el respeto a las leyes y las instituciones, la apelación abstracta a la igualdad y los medios de comunicación como espacio público de debate.

Esta fue sin duda la actitud de PCE durante la Transición, una historia magistralmente reconstruida por el historiador Juan Andrade en su libro *El PSOE y el PCE en (la) transición* (2012), al que tal vez le faltaría una pizca de la filosofía rozitchneriana para ir más allá de la historia y convertirse en auténtica “crítica política”.

En el arranque del proceso de transición, el PCE cuenta con una gran fuerza propia: ha estado involucrado masivamente en la resistencia antifranquista, dispone de legitimidad, militantes, apoyo intelectual, bases materiales, infraestructura organizativa.

Una fuerza insuficiente sin embargo, consideran sus dirigentes, para empujar un proceso de ruptura con el régimen que dinamite sus cimientos a través de una gran acción de masas, como una huelga general. A partir de ese cálculo se abandona la vía de la ruptura y se acepta la negociación del cambio con el gobierno heredero del franquismo.

Se entra así en un proceso de intercambio de *fuerza por reconocimiento* y uno a uno se van aceptando todos los límites de lo posible que se van imponiendo desde arriba, lo que supondrá la inmolación casi total del PCE en un tiempo récord. Prácticamente desaparece en las elecciones de 1982.

Reconocimiento jurídico y político: el PCE considera que debe salir cuanto antes de la marginalidad de la vida clandestina. Con el fin de conseguir su legalización trata de convencer a los poderes fácticos de que no supone ninguna amenaza para sus privilegios y de que es capaz de mantener el orden en la calle. Una de las grandes pruebas de fuerza de esta capacidad fue la organización del funeral callejero tras la matanza de los abogados laboristas de Atocha por un grupo fascista en 1977.

Reconocimiento de los poderes económicos: el PCE acepta y hacer aceptar los Pactos de la Moncloa de 1977 entre sus bases obreras, desmovilizando luchas y desactivando desbordes autónomos. A través de esos Pactos, el movimiento obrero queda sometido a la representación sindical oficial, que debe velar porque las movilizaciones sean siempre ordenadas y las reivindicaciones no desestabilicen los límites inflacionarios previstos. A cambio, los trabajadores podrían disfrutar de las nuevas libertades políticas y los derechos sociales de la Democracia.

Reconocimiento mediático: el PCE entra a disputar la hegemonía comunicativa con

el PSOE y muestra para ello una imagen cada vez más “moderna y moderada”. Acepta la monarquía, abandona el leninismo, desarrolla la línea eurocomunista. Pero nada de ello como decisiones autónomas, tomadas en función de un proceso y un pensamiento propio, sino como tácticas para ganar cuotas de visibilidad en la sociedad del espectáculo donde, se supone, se dirime ahora fundamentalmente la política.

El PCE rinde su capacidad de comunicación directa con la población, que había tenido tanta potencia en la clandestinidad, en lugar de renovarla y actualizarla en la nueva situación. El pueblo se vuelve electorado. Las decisiones empiezan a tomarse para ser proyectadas mediáticamente. El diseño de imagen con el fin de atraer votos es ahora lo prioritario, la vida interna del partido (militancia activa, participación) debe someterse a las exigencias del cálculo hacia afuera. La voluntad de ser “un actor significativo en la coyuntura” implica el sacrificio de lo más propio y singular, los principios internos y los elementos de identidad, en los altares mediáticos. La primacía de la lógica espectacular instala en el partido un cerebro distinto, otro modo de pensar y de tomar decisiones.

El PCE funciona durante todo el proceso de transición como un *poder estabilizador*, que reconduce todo el rato las energías hacia el marco de lo posible, lo cual le gana los elogios (envenenados) de todos los demás partidos consensuales hasta el día de hoy. Pero a pesar de todas esas contorsiones y sacrificios, o seguramente por ellos, será barrido por el PSOE en las elecciones de 1982. *Siempre es mejor el original que la copia.*

El PCE entrega toda su fuerza singular —capacidad de movilización y de comunicación directa, universo intelectual propio— para entrar a disputar en el marco de la sociedad del espectáculo y acaba siendo devorado por el nuevo código consensual. Como explica Rozitchner (2015, p. 446), los partidos revolucionarios subsisten sólo como “castrados” en la tregua: se les tolera en la medida en que ceden su impulso primero. Pueden continuar con su retórica y sus promesas para movilizar al electorado pero sin desafiar nunca en los hechos el marco de lo posible.

## LA ILUSIÓN DE LA FUERZA SIN POLÍTICA

En realidad, no ha cambiado nada, la tregua sólo es un espejismo, todo continúa igual por detrás de la fachada democrática: vivimos en una “dictadura encubierta”. Esta es, a grandes rasgos, la argumentación que legitima según la dirección política de ETA la continuación de la lucha armada tras la dictadura. La democracia española es una estafa y un lavado de cara. Por debajo se libra la misma guerra de siempre: terrorismo de Estado, torturas. *En la política como en la guerra*, a la fuerza que domina ha de oponérsele otra fuerza igual pero de signo contrario.

La ilusión de una fuerza sin política es la ilusión de la continuidad absoluta entre paz y guerra, violencia y derecho, dictadura y democracia.

¿Cómo pensar la guerra? León Rozitchner encuentra en la obra clásica de Clausewitz dos teorías: la primera es la guerra ofensiva o de conquista. Es la más conocida, el modelo según el cual se piensa toda guerra. Esta guerra se propone objetivos positivos: ocupar el

territorio del enemigo, depredar sus riquezas, rendir su voluntad y su cuerpo. Es la guerra de saqueo, de colonización, de dominación. La guerra de los fuertes, basada en la fuerza de los fuertes.

La guerra ofensiva toma la siguiente forma: en primer lugar, es un *duelo* entre jefes o estados mayores, sin contar con el pueblo, que queda como espectador o rehén, medio o elemento sacrificable.

En segundo lugar, tiende hacia la escalada o “ascensión a los extremos” (Rozitchner, 2012, pp. 116 y ss.): la conquista de los centros neurálgicos del enemigo mediante la radicalización del ataque. Cuantos menos impedimentos morales haya, mejor. El principal recurso es el terror: demostrar la fuerza y golpear donde más duela (“golpea a uno, educa a cien”).

En tercer lugar, la ofensiva busca resolverse en una *batalla decisiva*: todo o nada, ahora o nunca, victoria o muerte, es el “punto culminante de la ofensiva” (Clausewitz).

Y cuarto y último, se privilegia la guerra sobre la política: en la creencia de que la victoria reside en las armas, la potencia de fuego, el baño de sangre.

La acción terrorista imita en espejo *esta* concepción de la guerra. ETA se instituye como vanguardia armada cada vez más separada de los entramados colectivos de la vida cotidiana. Practica la pedagogía de la crueldad, la llamada “socialización del sufrimiento” (ataque a civiles), como modo de radicalizar el ataque. Convierte el terror en espectáculo comunicativo y pedagógico (“golpea a uno para educar a cien”). Y subordina completamente el elemento político-civil al elemento militar, el partido (que conocerá muchos nombres, Herri Batasuna, etc.) a la vanguardia armada.

Esta guerra de los fuertes ha sido muy bien descrita por Simone Weil (2023) en su comentario a *La Ilíada* como “poema de la fuerza”. ¿En qué consiste? Es lo que hace de quien quiera que esté sometido, una *cosa*. Al ejercerse hasta el extremo, se obtiene el punto máximo en la cosificación del otro: un cadáver. Pero nadie posee o ejerce realmente esa fuerza, sino que es ella quien nos posee al ser ejercida. El que mata, para demostrar que es el amo, se convierte él mismo en cosa: elimina su vida interior, su singularidad y su deseo. El héroe, a quien tenemos por dominador del destino, es en realidad el primer esclavo, una marioneta de la fuerza. Como enseña la misma *Ilíada*, en realidad no hay héroes, sólo hay “cosas” arrastradas por turnos tras el carro del vencedor encima del polvo.

La fuerza de los fuertes se embriaga de sí misma. El que va ganando se toma por invencible, cuando en realidad ninguna victoria es absoluta y ninguna aniquilación es total. No sólo gana, sino que cree llevar toda la razón. Eleva a derecho lo que ocurre de hecho: el débil es inferior y merece ser aniquilado. En la embriaguez y la alucinación, el fuerte mata desconociendo la existencia real y concreta del débil: la humanidad común y compartida. Las modernas ideologías del poder y la muerte multiplicarán al infinito los efectos cegadores de la embriaguez de la guerra: entre el otro y yo, nada en común.

La ilusión de la fuerza sin política desconoce la especificidad de la tregua, perdiendo de vista su potencial, con idea de que el franquismo permanece tal cual tras la democracia formal. La llamada estrategia de acción-represión-acción de ETA en los años 80 presupone

que las *ekintzas* (acciones) desencadenarán la represión del Estado fascista y la gente contemplará entonces el “verdadero rostro” de la democracia, movilizándose en consecuencia. El único resultado de esa estrategia será muerte y dolor por todas partes, héroes y mártires arrastrados tras los carros por el polvo, más resentimiento y victimización, el mejor carburante de esta guerra simétrica. Esta ilusión desastrosa achicó durante décadas en España las potencialidades del espacio de tregua democrática, redoblando la credibilidad de la amenaza disuasiva emitida desde el Estado: “o nosotros o el caos”.

## SEGUNDA SECUENCIA: LA FUERZA DE LOS DÉBILES

De la fuerza bruta de la Dictadura pasamos a la amenaza disuasiva de la Democracia aterrorizada, pero nunca salimos del famoso “laberinto español”: una cierta administración del miedo como elemento privilegiado de cohesión social. Votes a quien a votes no hallarás salida de este laberinto, sólo modulaciones de lo mismo, pasadizos interiores. La democracia aterrorizada se presenta como un juego cerrado, con límites y reglas intocables, sostenido por una amenaza de muerte (“o esto o el caos”).

El grito de “Lo llaman democracia y no lo es” hace un agujero por el que vuelve a entrar el aire. Todo se pone en cuestión, hay que discutirlo todo de nuevo. Es la potencia de escándalo y redefinición de la realidad del movimiento 15M que estalla en España en 2011 contra la gestión neoliberal de la crisis económica que arrancó unos años antes.

El 15M no sólo designa para nosotros ese primer gesto de ocupación de las plazas en mayo de 2011, sino el despliegue de la energía por todos los rincones de la sociedad los dos años sucesivos: desde las mareas en defensa de lo público hasta la Plataforma de Afectados por la Hipoteca contra la política de desahucios, pasando por las mil iniciativas menos conocidas que entonces se activaron. 15M es el nombre de *un clima de politización general de la sociedad*, el momento en que se reabren las preguntas sobre la vida común que habían estado selladas durante décadas por los consensos de la democracia aterrorizada. ¿Si no es democracia, entonces qué es? ¿Y qué otra cosa podría ser? ¿Cómo vivir juntos de otra manera?

Pero, ¿de dónde extrajo el 15M su fuerza de desafío? Un movimiento recién creado, sin apoyo institucional, sin dinero, sin nada de lo que en este mundo se considera un poder, sacude en un mes el muro que la izquierda —oficial, extraparlamentaria o armada— no había podido fisurar en décadas. ¿Cuál es la fuerza de los que no tienen ningún poder? Una fuerza que no es un poder, la fuerza de los débiles. Es lo que podemos pensar con el concepto de “estrategia defensiva” de León Rozitchner.

## UNA FUERZA DE NATURALEZA DIFERENTE

Rozitchner no encuentra en Clausewitz una sola teoría de la guerra, sino dos. En un momento muy particular de su vida, en el que las figuras de autoridad vacilan, el general prusiano se ve asaltado por la pregunta siguiente: ¿cómo es posible que los débiles sean

capaces de desafiar a los fuertes? ¿Cómo es posible que los que no tienen nada de lo que se considera un poder —potencia de fuego, un ejército profesional, dinero o tecnologías de muerte— resistan y, a veces, incluso, venzan a los poderosos? ¿De dónde extraen su fuerza? Clausewitz piensa en la experiencia de la guerrilla española contra la ocupación francesa y en la resistencia rusa contra Napoleón que conoció de primera mano. A partir de ambas experiencias, relativiza la primera teoría de la guerra (juzgada “abstracta”) y desarrolla una segunda: la *guerra defensiva*, basada en otra fuerza, otra estrategia y otra eficacia.

No hay sólo una fuerza, corrige Rozitchner a Simone Weil, sino al menos *dos*. La fuerza de los fuertes y la fuerza de los débiles. La diferencia no es la que suele argumentarse entre la violencia del opresor y la violencia del oprimido: la fuerza de los débiles no es la fuerza de los fuertes pero empuñada desde abajo, sino una fuerza de naturaleza diferente. Está hecha de otra pasta, adopta otras formas, tiene otros valores, produce distintos efectos. Los fuertes y los débiles no están en una dialéctica, sino que pertenecen a dos universos distintos. Es decir, las dos fuerzas producen, al ejercerse, mundos diferentes.

La defensiva no es una guerra de conquista. Sus objetivos son “negativos”: conservar una forma de vida y un territorio. No aniquilar a un adversario, ocupar su territorio o depredar sus riquezas, sino proteger lo propio. El centro de gravedad no es el enemigo sino el modo de vida que se quiere preservar. Es una guerra de no-dominación, una experiencia de no-dominación.

La estrategia de la defensiva es radicalmente diferente a la ofensiva: en primer lugar, no es un duelo entre jefes o estados mayores, sino que el protagonista de la resistencia es el elemento popular mismo: las energías del cuerpo colectivo, su iniciativa, su creatividad y su valor. Si en la guerra ofensiva todo gira en torno a las virtudes de los jefes de guerra, la defensiva reconoce al pueblo como el fundamento de la fuerza.

En segundo lugar, la defensiva no escala hacia los extremos, sino que se desenvuelve más bien en un juego de tácticas de ataque y defensa en un tiempo dilatado y complejo. “La forma defensiva no es un simple escudo, sino un escudo que va acompañado de golpes asestados con habilidad” (Clausewitz). Sus recursos no son la sangre y el terror, sino el apoyo de la población (ganar a la mayoría) y el conocimiento del terreno (usar las ventajas del tiempo y el espacio).

En tercer lugar, la defensiva no busca la batalla decisiva o el golpe final, sino, más bien, organizar una duración. La batalla decisiva se considera más bien una trampa mortal del fuerte, el que tiene más fuerza de choque y, por tanto, todas las de ganar ahí. El objetivo del débil es poner el tiempo del propio lado de modo que desgaste y erosione al adversario.

Por último, la guerra no prima sobre la política: la defensiva es una guerra política de cabo a rabo. La victoria no se confía a la fuerza física y destructiva, a la potencia técnica y al número de soldados, sino a la activación del pueblo, a su capacidad de movilización, al amor que profesa a una forma de vida o un territorio, a la capacidad colectiva de auto-organización. Los medios expresan ya los fines, son ya los fines.

Ante el 15M, nos repetimos la misma pregunta que se hizo Clausewitz: ¿cómo es posible que un movimiento de gente cualquiera, la mayoría sin experiencia de politización

previa, haya conseguido desafiar la democracia aterrorizada y abrir el candado del régimen del '78? Respondemos con Rozitchner: estaba impregnado de la fuerza de los débiles, cuyos ingredientes son la activación de los afectos y los vínculos, la elección autónoma de los tiempos, el valor de la igualdad y la pluralidad.

## LA RED DE AFECTOS

El principio de la fuerza de los débiles es sensible, no doctrinal. Los que no poseen nada, tienen al menos la fuerza de sus afectos: pelean por lo más propio, desde lo más propio y en común. La fuerza de los fuertes puede ser desafiada por la activación de una subjetividad individual y colectiva: es lo que los teóricos de la estrategia han conceptualizado como elemento moral de la guerra. “Las fuerzas espirituales son las más importantes” (Clausewitz).

¿Cómo nos “educa” el miedo? El miedo es, ante todo, según Rozitchner, una *marca en el cuerpo*. Es decir, lo que es sometido o aterrorizado es un cuerpo, lo que reproduce el orden establecido son cuerpos sometidos y aterrorizados. No un estado de conciencia alienado o mistificado, que podríamos corregir con dosis de ideología o pedagogía, sino un estado del cuerpo. La amenaza de muerte imprime los límites de lo posible en nuestra propia piel: hasta aquí lo que puede hacerse, más allá hay peligro de muerte. Y es nuestro propio cuerpo el que no se anima a franquear los límites. El miedo los incorpora.

El miedo nos educa desafectando. El afecto es la fuerza que da lugar, que nos pone en movimiento, que nos hace hacer. Es la fuerza que nos puede llevar más allá de nosotros mismos, poniéndonos en conexión con otros. El miedo congela los afectos y bloquea de ese modo cualquier desborde, personal o colectivo. Encoge y paraliza, aísla e insensibiliza. Sin recursos propios, ni lazos con otros, obedecemos, nos volvemos dóciles.

*Sólo un despertar de los cuerpos puede desafiar y desplazar los límites de lo posible.* Y es precisamente lo que ocurre el 15M, un movimiento mucho más definido por la potencia del encuentro físico que por cualquier ideología. Una activación del cuerpo en relación a sí mismo (a lo que siente y lo que puede) y en relación a los otros (empatía o sentimiento común). La famosa consigna del 15M “dormíamos, despertamos” sólo puede entenderse así: no como un mero despertar de la conciencia, sino como un despertar *físico* de la capacidad de acción y afectación personal. Es este acuerpamiento común lo que exorciza el miedo de la amenaza disuasiva: “o nosotros o el caos”.

## LA AUTONOMÍA DE LOS TIEMPOS

Dice Clausewitz: “el tiempo es el santo patrón de la defensa”. Los que no poseen nada, pueden poner sin embargo el tiempo de su lado. Mientras que los fuertes tientan al débil a jugárselo todo en el instante de una batalla decisiva, la fuerza del débil pasa por no copiar a su adversario y durar. El objetivo del débil no es ganar, sino no perder: la victoria de la resistencia es su propia existencia material, la preservación del mundo que se defiende. Esa no-derrota puede traer consigo de manera indirecta la derrota del conquistador, por

desgaste, usura, erosión, gota a gota.

El 15M supo poner en sus mejores momentos el tiempo de su lado. Un recuerdo personal de la puerta del Sol de Madrid: cuando alguien se ponía nervioso en una asamblea porque no llegábamos a una decisión inmediata, siempre había otro que respondía: “estamos aprendiendo”. El aprendizaje del proceso importaba tanto como la propia decisión: *ganábamos una experiencia*. La consigna que se repetía entonces era “vamos despacio porque vamos lejos”, tomada de los zapatistas, maestros en el arte de la duración que han hecho de la perseverancia uno de los principales rasgos de su fuerza.

Un segundo recuerdo: en noviembre de 2011 hay elecciones generales, el PSOE se hunde por su gestión de la crisis y la derecha del Partido Popular arrasa. La opinión convencional sentencia: “el 15M no ha servido de nada, la derecha ha triunfado de calle”. Y, sin embargo, en el interior del 15M no hay abatimiento o depresión. ¿Por qué? Se está empezando a construir una fuerza. Esa fuerza, si se cuida el proceso y se le da tiempo, producirá sus propios efectos, como espuma de una ola de fondo. Hay que resistir a la exigencia inmediata de resultados: sin entrar en el tiempo de los procesos, sin crear bases y condiciones, no hay más que gesticulación desesperada, efectos de superficie, ansiedad permanente sobre arenas movedizas, política de Twitter.

Frente a la eficacia neoliberal que exige resultados claros, tangibles e inmediatos, hay otra eficacia que confía en los procesos. Frente a la movilización de la urgencia, hay una temporalidad de la emergencia. Frente a la productividad del tiempo, hay una *fecundidad* del tiempo.

## EL VALOR DE LA IGUALDAD Y LA PLURALIDAD

Los débiles no tienen poder, armas, dinero, un ejército profesional. Extraen su fuerza del despertar de los afectos, de los vínculos sensibles, de la autonomía en la elección de los tiempos. No constituyen un bloque homogéneo y verticalizado, como un ejército o un partido, sino, más bien, una guerrilla-movimiento: un ecosistema, una red autoorganizada, un *mundo en marcha*.

Una red no es una totalidad cerrada, esa estructura hecha de partes donde cada una de ellas es equivalente e intercambiable con las demás, siendo su sentido un efecto del conjunto. Una red no tiene centro: un punto elevado y exterior desde el que verlo todo, saberlo todo y decidirlo todo. En la red hay *igualdad* (inteligencia distribuida por cada punto) y *pluralidad* (diferentes iniciativas, formas de vida).

El desafío organizativo es articular lo diferente en tanto que diferente. ¿Cómo componer las diferencias en una fuerza mayor? ¿Cómo construir una fuerza que no es exactamente una organización? ¿Cómo coordinarse sin coordinadora?

La misma intensidad afectiva de la revuelta se dispone como red eléctrica por donde circulan las energías sin necesidad de mediaciones centrales. En el clima social creado por el 15M, los gestos y los saberes circulan a increíble velocidad: entre plazas y barrios, entre las distintas mareas en movimiento, las consignas y las formas de acción se pasan, se

copian y se contagian. ¿Cómo puede explicarse que el mismo “prototipo” de la acampada se replicase en apenas unas horas sin ningún plan o programación previa, sin ningún manual de por medio, como si mil “células durmientes” despertasen todas a la vez el 15 de mayo? Hay una *telepatía colectiva* que responde a un clima afectivo común: ¿será la misma “sincronicidad” que describe Jung a propósito de los estados amorosos intensos? Desde luego, la intensidad de los afectos entonces era muy alta.

## **LA DERROTA DEL 15M: EL PROBLEMA DEL “SEGUNDO NACIMIENTO”**

A finales de 2013, tras dos años muy intensos de manifestaciones y mareas, de paralización de desahucios y construcción de mil iniciativas, se percibe claramente un enfriamiento de la energía del 15M. Un despoblamiento de los espacios colectivos, una repetición de los lenguajes y los gestos, una frustración por la continuidad implacable de las políticas macro, un cierto cansancio y desorientación. La fuerza imprevisible se vuelve previsible, el movimiento detiene su metamorfosis, deviene reivindicativo y nostálgico. Es lo que en su momento se llamó internamente “el impasse”, una vacilación de las energías.

Una crisis de este tipo puede ser ocasión para lo que León Rozitchner (2012b) llama “un segundo nacimiento”. ¿De qué se trata? El segundo nacimiento es una prolongación de la primera energía, pero transformada. Una renovación y actualización del primer impulso.

El primer nacimiento tiene algo de encuentro o acontecimiento imprevisto. La efervescencia que nace entonces hace su propio recorrido, pero se topa finalmente con algún obstáculo. Es el momento de reafirmarse: afirmar la primera afirmación, hacerse según el deseo que te ha hecho, ser dignos del acontecimiento que nos constituyó. O abandonar.

Ese segundo nacimiento es un ejercicio de “adensamiento”: la densidad es algo del alma que sintetiza el cuerpo y le da una nueva fuerza, dice Rozitchner. ¿Cómo podemos entender esto? Yo lo hago así: el adhesamiento pasa por dotarse de una racionalidad capaz de registrar y elaborar la experiencia para prolongarla. Darse un nuevo saber, pero un saber del propio cuerpo: encontrar las ideas en las prácticas, las ideas *de* la práctica.

El impasse de 2013 no se resuelve por adhesamiento, sino mediante una fuga hacia adelante. No se elabora un nuevo saber, una nueva racionalidad política, modos de ver y valorar la potencia de lo que ya se estaba haciendo. Ese es el punto de fracaso del 15M: la cara subjetiva de la derrota, aquello que no es tan sólo el efecto de la presión del afuera (represión policial, cierre institucional, precarización general).

El impulso queda así fragilizado. ¿Por qué? Si no se es capaz de desplegar la razón de la propia práctica, se pensará y juzgará la práctica según esquemas que vienen de otro sitio y resultarán por ello necesariamente inadecuados. La singularidad del propio impulso no se tomará a sí misma como punto de partida, sino solamente cómo déficit y falta con respecto a algún modelo o “deber ser”. El resultado será tristeza e impotencia.

La fuerza de naturaleza diferente no se dio a sí misma su propia racionalidad, primer paso para construir nuevas formas organizativas (tácticas, estratégicas, etc.). Empezó a mirarse en los viejos espejos de la vieja política y a verse fea, pobre e incapaz. A

avergonzarse de sí misma. A dejar de pensar con su propio cerebro, a empezar a pensar con el cerebro del adversario.

## ENCERRADOS CON UNA SOLA FUERZA

La hipótesis que se impuso casi por reflejo en el impasse es la del “techo de cristal”: las mareas en movimiento chocan contra el muro de impasibilidad del sistema de partidos, pero este muro no cede ni un ápice. No hay ningún cambio en la orientación general de las políticas macro: prosiguen los desahucios, los recortes, las privatizaciones, los ajustes.

La vía electoral se plantea como el único camino posible. Hay que crear dispositivos capaces de conquistar los votos del descontento y alcanzar con ellos el poder político. Desde ahí se podrán desbloquear los techos y dar paso a los cambios que la calle demanda. Podemos y las candidaturas municipalistas canalizan electoralmente, con modos y estilos distintos, la insatisfacción y el deseo de cambio. Es el llamado “asalto institucional” de la “Nueva Política”.

El asalto institucional quiso trasladar al tablero político —blindado, sordo e insensible a los movimientos de la calle— demandas y deseos que nacieron o se hicieron colectivos durante el 15M. Pero esa traducción institucional termina borrando la energía propia del 15M: el ritmo, la vibración, las marcas mismas del 15M. Se traducen demandas, pero se desactivan los modos de hacer y pensar. Se mantiene la fachada, pero se reforma el interior. Se representa una fuerza que ya no se ejerce.

Se empieza a jugar al juego de la política convencional, con sus actores privilegiados (líderes y comunicadores), sus tiempos privilegiados (la aceleración de la coyuntura electoral) y sus espacios privilegiados (medios de comunicación e instituciones). Esa traducción institucional del movimiento borra los ingredientes de la fuerza de los débiles: trata a los sujetos como espectadores y potenciales votantes, asume el calendario del adversario como temporalidad propia, reduce la pluralidad y verticaliza la política. La energía de la movilización callejera se seca, se desertiza, se detiene.

La Nueva Política, que sorprende a todos alcanzando poder en el Parlamento y numerosas alcaldías, queda sin embargo encerrada en el tablero inclinado de la política sin la única fuerza que podría contrabalancearlo. Esta especie de “auto-castración” es el problema de fondo de las experiencias de gestión institucional a escala local y nacional en estos últimos años. Sin arraigo en una fuerza que sostenga y empuje más lejos, sólo queda gestionar lo que hay. Se puede conseguir algún cambio en el interior del marco, pero nunca un cambio *de* marco. La nueva política queda fijada así como la “variante débil del neoliberalismo” (Sztulwark, 2019) —la opción “más progresista” de gestión de las leyes de hierro de la economía global.

Democracia aterrorizada, tregua, ilusión de la política sin fuerza, ilusión de la fuerza sin política, defensiva, segundo nacimiento... Estas categorías filosófico-políticas prueban su fecundidad al contacto con el material vivo de la política española, hasta un punto casi asombroso de profundidad y detalle que nos lleva a hablar de un “Rozitchner *español*”. No

sólo habilitan una nueva mirada que permite reconstruir el relato de lo sucedido estas últimas décadas, sino que plantean una exigencia política urgente para el presente: pensar la política como relación de fuerzas, sí, pero no al interior de una sola fuerza de la que hay que apoderarse, sino entre *dos*. Fuerza de los fuertes y fuerza de los débiles: dos éticas, dos eficacias, dos mundos asimétricos. La primera, vinculada al poder: del dinero, de las tecnologías, de lo cuantitativo. La segunda, residiendo en los cuerpos y sus afectos. Sólo ellos habilitan la activación de una fuerza capaz de cortocircuitar la reproducción del poder y del miedo como vínculo sensible con los demás. Son la base de otra concepción política, a la vez como idea y como engendramiento.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, Juan (2012) *El PCE y el PSOE en (la) transición* Madrid: Siglo XXI.
- Rozitchner, León (2012) *Perón, entre la sangre y el tiempo*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Rozitchner León (2012b) *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez, el triunfo de un fracaso ejemplar*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, León (2015) *Escritos políticos*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional
- Rozitchner, León (2015b) *Escritos psicoanalíticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Sztulwark, Diego (2019) *La ofensiva sensible*, Buenos aires, Caja negra.
- Weil, Simone (2023) *La Ilíada o el poema de la fuerza*, Madrid: Trotta.

## SOBRE EL AUTOR

**Amador Fernández-Savater**  
[amador@sindominio.net](mailto:amador@sindominio.net)

Actualmente investiga el cruce entre erótica, estética, psicoanálisis y política. Es investigador independiente, activista, editor, “filósofo pirata”. Ha publicado recientemente *Habitar y gobernar; inspiraciones para una nueva concepción política* (Ned ediciones, 2020) y *La fuerza de los débiles; ensayo sobre la eficacia política* (Akal, 2021). Sus diferentes actividades y publicaciones pueden seguirse en [www.filosofiapirata.net](http://www.filosofiapirata.net).





# LEÓN LE ESCRIBE AL FUTURO

*León writes to the future*

## **AUTORA**

Lila María Feldman (UBA)  
Psicoanalista

## **Cómo citar este artículo:**

Feldman, L. (2023). León le escribe al futuro. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 17, 33-43

## **Artículo**

Recibido: 15/09/2023  
Aprobado: 17/12/2023

## RESUMEN

Este artículo se propone desarrollar los modos fecundos en los que León Rozitchner afectó la lectura de la teoría psicoanalítica y su práctica, en tantos y tantas psicoanalistas en general, y en particular las mías. También se propone expandir esa herencia, porque León es como Gardel: la muerte no lo mata, cada día canta mejor. Ni la muerte ni el paso del tiempo han logrado impugnar su presencia, esa vitalidad que conversa con el presente y el porvenir. León –filósofo– ha trabajado metodológicamente como un afilado psicoanalista: empezando por detectar las omisiones, desmentidas, sepultamientos y represiones en los resortes del trabajo de pensamiento que animó a la teoría psicoanalítica.

**PALABRAS CLAVE: PODER; PSICOANÁLISIS; MASA; SUBJETIVIDAD; TERROR.**

## ABSTRACT

This article intends to develop the fruitful ways in which León Rozitchner affected the reading of psychoanalytic theory and its practice, in so many psychoanalysts in general, and mine in particular. He also intends to expand that heritage, because León is like Gardel: death does not kill him, every day he sings better. Neither death nor the passage of time have succeeded in impugning his presence, that vitality that he converses with the present and the future. León –philosopher– has worked methodologically as a sharp psychoanalyst: beginning by detecting the omissions, denials, burials and repressions in the springs of the work of thought that he encouraged psychoanalytic theory.

**KEYWORDS: POWER; PSYCHOANALYSIS; MASS; SUBJECTIVITY; TERROR.**

Inspirada en Rodrigo Fresan, voy a “separar” a León en tres partes. 1) El León recordado. Empiezo por hablar de León antes de saber quién era, antes de leerlo. El León que escuchaba en sobremesas y reuniones, corrosivo como la ironía, voz risueña y gesto huraño muchas veces, voz que se iba elevando y acelerando a medida que el pensamiento lo tomaba. Era una voz que corría a toda velocidad. Lo recuerdo en asados y vacaciones, compartiendo el auto pequeño y sin aire acondicionado por las rutas de Uruguay. León en la playa, siempre con su pipa. Un León que participaba de la familia, de nuestro léxico familiar, pero con el que nunca conversé en forma personal. 2) El León leído. El León que he leído y que sigo leyendo conversa conmigo (empezamos a conversar a mis cuarenta años recién) en mi propio trabajo de escritura. Es un interlocutor al que suelo acudir cada vez que alzo la pluma. Me visitó cuando escribí acerca del soñar en la vida psíquica y colectiva, cuando escribí interpelada y conmocionada por la experiencia feminista, cuando me animé a discutir los cimientos, algunos de ellos, de la teoría con la que trabajo cada día, y cada vez que avanzo por ese camino trazado desde un particular punto de vista: el del poder, elemento príncipes para un psicoanálisis concernido por la política y entendido como política. Abracé ese punto de vista. Me orienta como un faro, me guía. 3) El León imaginado. Nos hace falta León, en estos días en los que estoy precisamente escribiendo este texto. Estamos en el mes de Agosto de 2023 y falta muy poco para las elecciones de Octubre. El terror es el tema que acecha. El problema del poder se actualiza en claves de un presente que aún no alcanzamos a leer. Los textos de León que de nuevo recorro ahora tienen sus hojas amarillentas en muchos casos, pero no envejecen. No envejecen. Con la parte recordada, la parte imaginada y la parte leída, escribo.

## EL PODER COMO PUNTO DE VISTA

¿Qué sería del psicoanálisis sin los aportes de León Rozitchner? Sería un psicoanálisis desorientado, una novela individual sin historia ni trama, sin espesor. Una causalidad ignorada, un cuento o un mito que no comprende su raíz, un sentido amputado. Sería una teoría sin lector. León ha sido notable como lector, ha dejado su huella como lector, como dispositivo para leer incluso lo que aún no hemos leído, lo que leeremos mañana. Cuando un lector escribe para mostrarte un punto de vista originario, cuando te propone: lee desde aquí, lee lo que ya leíste, pero ahora desde aquí, y ese singular punto de vista lo transforma todo, tal vez, entonces, una se pregunta: ¿Cómo era leer antes?

Esa experiencia de ser atravesada por una lectura, afectada por una lectura, que ahora es mi propia experiencia, antes fue el relato de esa experiencia narrada por muchos de los psicoanalistas que son mis maestros. Mariana Wikinski cuenta que León le enseñó a leer, en el exilio de Venezuela. Juan Carlos Volnovich cuenta su historia y lo menciona a León, sus grupos que han sido decisivos para su formación, y la belleza de la posibilidad de asistir al proceso de escritura de libros como “Freud y los límites del individualismo burgués” en dicho espacio. Ana Berezin, cuenta que León le enseñó a pensar. Fue maestro y amigo, maestro sin poses, que no adiestró para la reverencia ni la idealización muda sino para la interpelación mutua y el intercambio. Para todos ellos, para tantísimos más, ha sido una

marca fundacional.

Rozitchner nos revela libro a libro, conferencia a conferencia, los modos en los que el poder se implantó en la subjetividad, siguiendo esa línea que el psicoanálisis permitió pensar respecto de un dominio exterior que se interioriza, en los resortes de su constitución; y del conflicto como base y motor de la vida psíquica.

Freud elevó palabras provenientes de la política o ligadas a ella, como resistencia, represión, defensa, censura, lucha, conflicto, a conceptos teóricos y herramientas de trabajo, creando un nuevo discurso. Sacó al “médico”, analista decimos hoy (porque el ejercicio del psicoanálisis desde el campo de la psicología es una batalla ganada), del lugar de espectador de “la locura” y la enfermedad, le retiró el poder de la manipulación, por empezar del cuerpo de la histérica, y del campo de la hipnosis y la sugestión; sacó al sufrimiento del mundo del espectáculo, lo volvió texto, mensaje, escritura, algo a escuchar-leer, e interpretar o develar, no a extirpar, controlar o erradicar. Enlazó palabra a intimidad. Indagó los modos en los que se forjan las escrituras sintomáticas en esa materia hecha de discurso y de cuerpo. Y buceando en esas escrituras aprendió y enseñó (en simultáneo) a leerlas. Ahora bien, escribe León: “Muchas de las explicaciones que desarrolla Freud se basan en modelos de las instituciones represivas sociales interiorizadas: la policía, los militares, la religión, la economía, la familia” (Rozitchner, 1982: 18). Y luego “hubo lucha en el origen de la individualidad: hubo vencedores y vencidos, y la formación del sujeto es la descripción de ese proceso” (Rozitchner, 1982: 19). En esa tensión que la paradoja abre entre posibles y límites con los que Freud trabajó, León introduce su lectura, su análisis del poder, análisis que se propone deshacer nuestra estructura subjetiva (en esa encrucijada y resolución nunca acabada entre vasallajes y pulsiones) y colectiva, coherente con la suya, con la estructura que el poder impone e instala. León despliega su investigación situándose y situándonos en ese punto de vista que es brújula y horizonte para aquellos psicoanalistas que consideramos que el psicoanálisis no sólo es un edificio teórico sino también –y sobre todo– una particular teoría y práctica política, de potencia revolucionaria y emancipatoria, a menos que se erija en teoría y práctica conservadora, en alianza con determinados encubrimientos con los que el psicoanálisis también contribuyó. Por ejemplo, cada vez que se silencia y excluye a lo colectivo e histórico como si se tratara de cuestiones “exteriores” al campo psicoanalítico.

Una teoría social que desconoce al poder como organizador de conflictos y punto de referencia para pensar lo humano, ¿puede ser considerada una teoría social? Esa misma pregunta vale para el psicoanálisis<sup>1</sup>. León avanza aún más cuando señala que el psicoanálisis también lo es, contra lo que el estructuralismo propone y sostiene (considerando que son textos “sociales” de Freud se hallan en el borde de la “especialidad”, casi a punto de caer del mapa), que no hay tal cosa como los “textos sociales o sociológicos” de Freud, así como tampoco hay “textos individuales”. Discutidor implacable

---

<sup>1</sup> Escribe Freud (1921: 67): “En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con total regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social... todos los vínculos que han sido hasta ahora indagados preferentemente por el psicoanálisis, tienen derecho a reclamar que se los considere fenómenos sociales”.

de binarismos y reducciones, gran restituyente del cuerpo al lugar que le corresponde como materialidad primera y última, sentido primero y último de todo acto de pensamiento y análisis.

El poder interiorizado, ese dominio interior, permanecerá ignorado y sepultado en la carne y en la psique, escribe León, escribe su lectura de Freud. La ley que nos regula y que nos ha constituido, permanece inconsciente, ignorada como objeto del pensar humano, en la misma medida en que nos determina. La dominación despótica se incorpora desde el origen, desde los orígenes en que la subjetividad se cimienta, en concordancia con lo que la cultura dominante así mismo propone. “Para decirlo de otra manera: el sistema no utiliza sólo el poder de su fuerza para dominarnos, sino también las fuerzas de los dominados mismos” (Rozitchner, 1982: 33). Sobre las resoluciones infantiles edípicas el sistema (patriarcal y neoliberal) apoya el poder de sus instituciones, que prolongan y afianzan su eficacia.

## **MASA Y MULTITUD**

León Rozitchner realiza en una parte de su extenso libro “Freud y los límites del individualismo burgués”, una lectura descomunal de “Psicología de las masas y análisis del yo”. Retrocedamos. En 1920 Freud se halla leyendo a Le Bon, Trotter, Zola y Mc Dougall, cuenta Rodriqué en “El siglo del psicoanálisis”, su biografía de Freud (Rodriqué, 1996: 238).

Le Bon se interesa por las masas y sus efectos en el alma del individuo. Las masas, dice Freud citando a Le Bon, son sugestionables, maleables, las masas funcionan por imitación y contagio. Las masas son impulsivas, volubles y excitables. Crédulas y acrílicas. Las masas son tan intolerantes como obedientes ante la autoridad. “La masa quiere ser dominada y sometida, y temer a sus amos [...] totalmente conservadora en el fondo, siente profunda aversión ante las novedades y progresos, y una veneración sin límites por la tradición” (Freud, 1992: 75). El individuo de la masa es un individuo alterado y disminuido en sus funciones cognitivas e intelectuales. Es un individuo que se cree omnipotente y que se comporta de modo irresponsable y desinhibido. Tiende a caer en un estado de fascinación cercana a la del hipnotizado. “El individuo deja de ser él mismo; se ha convertido en un autómatas carente de voluntad” (Freud, 1992: 73).

Le Bon compara el alma de las masas con el alma de los primitivos, las mujeres y los niños, a quienes considera formas inferiores de evolución. “Las masas nunca conocieron la sed de la verdad. Piden ilusiones, a las que no pueden renunciar” (Freud, 1992: 76). La masa es un rebaño servil que obedece a un Señor, o líder. La masa es, para Le Bon, un retroceso a una forma anterior de la cultura.

La masa es –para mí– el nombre de un colectivo patologizado, y corre el riesgo de parecer absorber dentro de sí a la totalidad de los funcionamientos colectivos, como si fuera un concepto totalizador. Sobre todo, si sobre él también descansa, si en él se apuntala, el análisis del yo. La masa también es un modo de investigar la anatomía de la psique, con sus conflictos, sus vínculos tanto en el terreno metapsicológico como intersubjetivo, sus grados de sumisión y de libertad. Freud mismo, en un pasaje del apartado III, advierte que

“es probable que bajo el nombre de masas se hayan reunido formaciones muy diversas, que deberían separarse” (Freud, 1992: 79). Y considera que las masas no son retroceso sino creación de cultura, y marca de la cultura en el psiquismo. Sin embargo, privilegia en el abordaje de las masas, a las masas “artificiales” fundamentales: Ejército e Iglesia. Es decir, abordará lo social, los lazos libidinales e identificatorios que lo sostienen y posibilitan, y desde allí lo psíquico, desde dos dispositivos paradigmáticos de obediencia.

No creo posible desconocer el valor político de tales conceptualizaciones, si es desde un campo de obediencias y sumisiones, de restricciones, empobrecimientos, culpas y sumisiones, que pensaremos lxs psicoanalistas lo atinente a la identificación: primer lazo afectivo con otro, crucial en la prehistoria del Complejo de Edipo, y en su disolución y porvenir. Matriz de sucesivas identificaciones y vínculos, que se desplegarán a lo largo de la vida.

¿Somos capaces de seguir aseverando junto a Freud, que debemos osar “corregir el enunciado de Trotter según el cual el ser humano es un animal gregario, diciendo que es más bien un animal de horda, el miembro de una horda dirigida por un jefe” (Freud, 1992: 115); y que la masa es el renacimiento de la horda primordial?

Por otra parte, en su recorrido, Freud ubica que en dichas dos masas paradigmáticas, las mujeres estamos ausentes tanto como sujetos políticos centrales, tanto como “objetos sexuales”. Las ligazones fundamentales allí se sostienen entre los hombres, miembros de las masas, y entre sus integrantes y el líder (ideal del yo). Las mujeres: confinadas al espacio doméstico, y distribuidas entre los hombres en “su” pasaje de endogamia a exogamia.

Entonces, me pregunto: ¿Es la narración de Tótem y tabú la narración con la cual pensarnos? ¿La horda de hermanos, varones, sigue siendo el ámbito central donde la cultura humana se funda? ¿Y las mujeres? ¿Las mujeres se reparten, según el deseo del hombre, que encuentra regulación en la salida de lo incestuoso, y con ella la exogamia? ¿La salida exogámica es privilegio y potestad de los varones? En muchos momentos lo femenino queda capturado en lo materno. Lo femenino se ha desdibujado en el pacto de los hermanos y el asesinato del padre, si nos detenemos en esa narración mítica. El campo de los deseos y la sexualidad, de la cultura y el pacto que la sostiene, se ordenan en función de lo masculino como lugar hegemónico. Hoy el asesinato totémico y mítico del padre se reformula, en todo caso, en asesinato, inconcluso aún, pero de ninguna manera mítico, del patriarcado, que permita sobretodo pensar por fuera de aquel binarismo cis y heterosexista. Si no ha quedado claro, la masa es producto (y reproductora ella misma) –también– de la cultura patriarcal.

Vuelvo a León. Ya en 1972 sitúa un punto fundamental: la omisión en Freud del hecho de que Le Bon es un pensador de derecha, cuya teoría se basa en la preeminencia racial, y que fue vanguardia del fascismo y del nazismo europeo. Esa omisión no puede menos que ser responsable de ciertas lecturas ingenuas. Dice Rozitchner: “Este es, pues, el contenido político del libro de Le Bon que Freud no incluyó explícitamente. Retengámoslo, pues, en la lectura de su Psicología de las masas y análisis del yo para prolongar sus afirmaciones y

sus análisis, y hacer emerger esta presencia latente que debía estar necesariamente presente en su pensamiento” (Rozitchner, 2013: 372-373). Esto será central para realizar una crítica a las concepciones burguesas de la masa. “Le Bon no alcanza a comprender que su cultura, consolidada como absoluta y estable, es una cultura represora. Y que la represión está presente como fundamento de la individualidad burguesa” (Rozitchner, 2013: 387).

León va a profundizar en un Freud que sí establece la marca cultural (siempre histórica) como distancia interiorizada en lo intrapsíquico, imbricado con lo intersubjetivo. Y en la relevancia del problema de las masas, punto crucial del proceso histórico contemporáneo, y de los conflictos y conquistas del poder. León lee en Freud también la masa como el campo donde es posible inaugurar una experiencia “*aberrante*” desde el punto de vista oficial, lejos de las formas primitivas y cuasi naturales (horda, manada, tropilla), experiencia colectiva y conflictiva capaz de una modificación radical del yo, y creación de cultura, mucho más allá de la única masa que la burguesía concibe: el hombre sometido del individualismo burgués, ese que justamente la masa, en su aparente desorganización, reorganizó, fijando a la sumisión como “esencia” del hombre, y como finalidad y proyecto histórico concordante con la ambición de dominación por vía del terror y la insensibilidad propia de los fascismos. Reencontramos esa configuración de sujetos adaptados y obedientes en los proyectos terapéuticos alienantes que son su brazo armado en el universo del abordaje en el campo de la salud mental, de los sufrimientos subjetivos. En ocasiones, lo encontramos en parte del heterogéneo mundo del psicoanálisis, de cierto psicoanálisis. Ese proyecto no es otra cosa que el de la desposesión de todo sector del sujeto que discuta el poder de las fuerzas represoras que han triunfado en la constitución de subjetividades adaptadas. La desposesión, el olvido y la naturalización, o esencialización, son los caminos que esas fuerzas encuentran.

Ese pasaje, de una masa a otra, de la masa sumisa y obediente a la masa revolucionaria (hoy la llamamos multitud, cuerpo colectivo de la revuelta, y venimos asistiendo al acontecimiento renovado de su potencia, en particular la potencia feminista, en América Latina), es también el pasaje de la sugestión al amor, creación de lazos libidinales que la sostienen (en palabras de León: la razón hecha cuerpo, la carne hecha significación, extensión material, campo sensible), una teoría de la afectividad más allá de la sumisión y la dependencia, una teoría libidinal desde la cual la masa (en su versión revolucionaria) puede ser también lugar de elaboración histórica e identificatoria.

León pudo orientarnos en el trabajo de pensar acerca del extractivismo inagotable del capital, y de “La Razón” que extrae del cuerpo todo valor humano, apropiándose de toda cualidad sensible, terrenal e histórica, que sin embargo retornan en sueños, en equívocos, en las múltiples formaciones del inconsciente, con la potencia inusitada que tienen todas las rebeliones, singulares y colectivas, del yo, de cada yo y de las masas. Yo prefiero nombrarlas haciendo honor a ese júbilo emancipatorio que nos transforma: “multitud”. Y prefiero a ese psicoanálisis que no lo ignora ni aplaca.

## EDIPOS

En cuanto a una larga tradición de revisión de los impensados de la teoría psicoanalítica –en la que yo me inscribo– no casualmente omitida o silenciada, quiero recuperar, aquí, también, el trabajo de León publicado en el 2007, llamado “Edipos”. Es imperdible. Resalto apenas el esfuerzo de situar que el mito no es uno ni eterno, que lleva inscrita en él una marca histórica y cultural, es universal en tanto “complejo parental” pero no es uno ni atemporal. No es lo mismo el Edipo griego, que el judío o el cristiano, o el latinoamericano en sus raíces ancestrales propias. León habla entonces de complejo parental, anticipando por años los desarrollos de Silvia Bleichmar al respecto y de muchos otros autores, quienes consideramos que es importante hablar de complejo de crianza más que de “Edipo”, porque modos de subjetivarnos hay muchos, y son diversas sus implicancias. León trabaja y avanza a lo largo de ese escrito increíble, párrafo a párrafo, llevando adelante un análisis minucioso. Lee Edipo en clave política, histórica y cultural, lee los rastros patriarcales que en cada complejo parental establecen sus propias coordenadas, encrucijadas y caminos. Lee los caminos trazados y los desvíos posibles y no posibles, las claves que marcan grados particulares de libertad y sumisión. Tantas veces, tantas realmente, sostuvo León que el sujeto es núcleo de verdad histórica; en este texto se encarga de explicitar qué significa eso, cuáles son las implicancias de proponer esa definición de sujeto.

Escribía en ese entonces, Rozitchner (aunque se trató originariamente de una conferencia que dio en el seno de la hegemonía lacaniana):

Entonces yo me pregunto: ¿ustedes creen que se puede psicoanalizar a un neurótico argentino, ese que forma parte de la cristiandad del occidente cristiano de hace 2000 años, o psicoanalizar a un judío cristianizado, o a un boliviano donde sigue vigente en el culto a la Pachamama, otro modelo de madre, con el único mito griego de Edipo? ¿El modelo de ser madre en un determinado mito cultural o religioso, sea Yocasta, la madre de Moisés o la Virgen María, no es determinante en la familia, sea la Sagrada o la profana? ¿No habría una incongruencia extrema en recurrir a un mito -el griego- de una cultura que no tiene mucho o casi nada que ver con la nuestra, para analizar algo que no se quiere enfrentar y se deja de lado “como quien no quiere la Cosa”, cuando es en verdad el terror quien lo ordena y nos deja sin tener siquiera la figura encarnada de una madre protectora que nos sostenga contra su amenaza? El mito cristiano, origen del desprecio al cuerpo y desvalorización extrema de lo femenino, fundamentos ambos del capitalismo cuantificador e individualista, es también el fundamento mítico de toda aproximación científica y teórica que ustedes hagan de cualquier conducta humana en nuestro país, porque es el mito fundante y sostenido de todo el Occidente cristiano. Si no se esclarece previamente ese mito que organiza la estructura inconsciente y consciente del “analizando”, como se los llama, tanto como la del analista, podría aparecer un Levy Strauss diciendo: “si ustedes no fundan su saber respecto del sujeto en poner de relieve el punto de partida cultural que es el mito fundador de su subjetividad, sea indoeuropeo o indoamericano, están hablando de algo anterior y distante de la ciencia y del conocimiento humano. Forman sistema con una mitología, la cristiana (Rozitchner, 2007).

La ponencia muy posterior de Paul Preciado frente a los psicoanalistas, registrada en el libro “Yo soy el monstruo que les habla” se inscribe para mí en una genealogía que lo tiene a León como precursor. Un León pensador de lo patriarcal, capitalista y colonial arraigadísimo en nuestras teorizaciones más “revolucionarias” y en nuestras subjetividades. Tanto es así, que el narcisismo de muchos psicoanalistas moviliza y empuja acaloradas reacciones, cuando el espejo tambalea o la imagen se “ensucia”. Con uñas y dientes, con condescendencia y descalificación censuran, buscan acallar o destruir los intentos de problematizar. La castración y el falo parecen ser el mito intocable o la roca incuestionable de todos los mitos, aun hoy. Ahora bien, también nos encontramos con el enorme alivio, y el agrado de muchos que recibimos estos desarrollos como oxígeno que vitaliza algo bastante cerrado, rígido, por momentos asfixiante y disociado de la clínica, de las problemáticas y realidades con las que trabajamos hoy, o que tal vez hoy estamos en condiciones de pensar. El lenguaje es campo de batallas y disputas, en el uso de las palabras se debate la distribución del poder, la discusión en torno a qué es válido y legítimo pensar, y qué no lo es. Quién cabe en el nombre “psicoanalista” y quién no, por nombrar apenas algunos ejemplos. ¿Estaremos en condiciones de revisar nuestro lenguaje, y de redefinir ciertos conceptos, no por capricho, sino porque ese espejo deforma, altera, y oculta tanto como muestra? ¿Podremos incluir lo que el espejo deja por fuera? La parte imaginada en ocasiones me anima a tener con León conversaciones como esa.

## **ENSUEÑO Y PESADILLA**

Para finalizar, quiero subrayar el giro poético presente en su libro póstumo “Materialismo ensoñado”, que además de bellissimo, es esclarecedor respecto del desplazamiento que hizo del padre un lugar que capturó a lo materno y a los afectos como condición de pensamiento, de la tradición e historia del pensamiento filosófico. Es decir, los silenciamientos y sepultamientos sobre los que “lo paterno” se edifica, y que implica la represión del cuerpo, en particular del cuerpo femenino y de la lengua materna. León pone la lupa en ese encubrimiento que hizo de esa lengua corpórea materna forma etérea resurgida en palabras como “alma” o “espíritu”, Escribe León: “La religión cristiana, que es el complemento del terror globalizador que evangeliza al mundo, se apoderó de la infancia arcaica y allí, en el mismo sitio, nos puso una madre nueva, una madre Virgen, para desplazar a la primera, caliente y gozosa, y en lo más profundo de nosotros volvemos a encontrar, como la Iglesia y el poder necesitan, una madre que habla la misma lengua que el espectro del padre” (Rozitchner, 2011: 25).

León escribe que la materialidad humana está hecha, compuesta de un fondo de materia ensoñada. ¿A qué me refiero con giro poético? A esto: “¿o debiéramos afirmar entonces con toda contundencia que la materialidad ensoñada, fundamento primero de todo sentido, no desaparece nunca y seguirá siendo el soporte que la lengua patriarcal oculta al desplazarla –salvo cuando intenta reavivar la memoria más profunda, y entonces se hace poesía?” (Rozitchner, 2011: 19). O a esto: “Lo ensoñado es el modo de darse la materia viva cuando se ha metamorfoseado en materia humana” (Rozitchner, 2011: 39).

Nuestra determinación histórica y material, nuestros orígenes desprendidos quedaron coagulados, congelados, como si aquel pasaje y su consecuente silenciamiento hubiera ocurrido en continuidad a-conflictiva. El terror es lo que produce ese corte, ese terror que alguna vez León nombró como “la muerte que en vida nos dan”.

Entonces, el “fin de la historia” no es únicamente la aniquilación de la existencia humana como proyecto histórico y colectivo, sino que requiere además del sepultamiento definitivo de sus orígenes. Temporalidad e historicidad esfumada en un “tiempo” siempre presente o actualidad de lo que el terror ha fijado como definitiva: la obediencia y la sumisión, tanto en el registro de lo colectivo como en el de los sujetos individuales que lo componen.

Con la parte recordada, la parte imaginada y la leída, seguiré escribiendo. En este agosto de 2023 seguimos en la senda que trazaste: la batalla interminable contra el terror, experiencia de la pesadilla en plena vigilia.

¡A tu salud, León!



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Feldman, L. (2018). *Sueño, medida de todas las cosas*. Editorial Topía.
- Feldman, L. (2020). Más allá de la masa, la multitud (la novela cultural psicoanalítica). *Blog Lobo Suelto*. <https://lobosuelto.com/mas-alla-de-la-masa-la-multitud-la-novela-cultural-psicoanalitica-lila-m-feldman/>
- Feldman, L. (2021). El psicoanálisis, una política. (Una poética del psicoanálisis). *Afluencias: Escritos sobre el psicoanálisis que nos toca*. Órbita Lúcida.
- Feldman, L. (2022). El narcisoanálisis frente al espejo. *Revista Topía*, agosto de 2022.
- Feldman, L. (2023). Psicoanálisis y feminismos. Una lectura tópica y política. *Revista Barbarie*, marzo de 2023.
- Freud, S. (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo en Obras Completas. Tomo XVIII*. Amorrortu Editores.
- Fresán, R. (2014). *La parte inventada*. Random House.
- Fresán, R. (2017). *La parte soñada*. Random House.
- Fresán, R. (2019). *La parte recordada*. Random House.
- Feldman, L. y Manconi, M. (2022). Entrevista realizada a Juan Carlos Volnovich: Una historia político amorosa del psicoanálisis. *Blog Lobo Suelto*. <https://lobosuelto.com/entrevista-a-juan-carlos-volnovich-lila-feldman-y-marianella-manconi/>
- Rodrigué, E. (1996). *El siglo del psicoanálisis. Tomo II*. Sudamericana.

Rozitchner, L. (1982). *Freud y el problema del poder*. Folios Ediciones.

Rozitchner, L. (2007). Edipos. *Revista Topía*, marzo de 2007.

Rozitchner, L. (2011). *Materialismo ensoñado*. Tinta Limón Ediciones.

Rozitchner, L. (2013). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Ediciones Biblioteca Nacional.

Preciado, Paul. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla*. Nuevos Cuadernos Anagrama.

## **SOBRE LA AUTORA**

**Lila María Feldman**

[feldmanlilamaria@gmail.com](mailto:feldmanlilamaria@gmail.com)

Lila María Feldman es escritora y psiconalista (UBA).





# LEÓN ROZITCHNER Y LA PREGUNTA POR LA VIOLENCIA. UN ANÁLISIS DE SUS ESCRITOS POLÍTICOS SOBRE EL PERÍODO 1983-1989

*León Rozitchner and the question  
concerning violence.*

*An analysis of his political writings on the  
period 1983-1989*

## **AUTOR**

Pedro Yagüe  
IIGG-FSOC

## **Cómo citar este artículo:**

Yagüe, P. (2023). León Rozitchner y la pregunta por la violencia.  
Un análisis de sus escritos políticos sobre el período 1983-1989.  
*Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 17, 45-58

## **Artículo**

Recibido: 12/09/2023  
Aprobado: 18/12/2023

## RESUMEN

En el presente artículo me propongo analizar aquellos escritos de León Rozitchner que se refieren al período de la historia argentina que va desde 1983 hasta 1989 inclusive. A lo largo del trabajo, intentaré reconstruir el modo en que el problema de la violencia y su relación con la política se hace presente en sus análisis de coyuntura sobre estos años. Durante este período, termina de establecerse la lógica del juego democrático argentino, más precisamente, de aquello que Rozitchner denomina “ilusión de una política sin violencia”. En la primera parte del artículo, reconstruiré brevemente su conceptualización sobre el binomio violencia-política que elabora durante los últimos treinta años de su obra haciendo hincapié, principalmente, en su lectura de Merleau-Ponty, muchas veces omitida a la hora de abordar este problema. Una vez hecho esto, me focalizaré en la forma en que Rozitchner apela a estas categorías a la hora de analizar la coyuntura política del período mencionado. En este contexto, el copamiento de La Tablada aparecerá como un acontecimiento central, en tanto opera históricamente como umbral entre la fantasía de una violencia sin política y la ilusión de una política sin violencia.x]

**PALABRAS CLAVE: VIOLENCIA; TERROR; DEMOCRACIA; ROZITCHNER; SUBJETIVIDAD.**

## ABSTRACT

In this article I will analyze those writings of León Rozitchner that refer to the period of Argentine history that goes from 1983 to 1989 inclusive. Throughout the paper, I will try to reconstruct the way in which the problem of violence and its relation to politics is present in his analysis of the conjuncture of these years. During this period, the logic of the Argentine democratic game is finally established, more precisely, what Rozitchner calls "the illusion of a politics without violence". In the first part of the article, I will briefly reconstruct his conceptualization of the violence-politics binomial that he elaborates during the last thirty years of his work, emphasizing, mainly, his reading of Merleau-Ponty, often omitted when addressing this problem. Once this is done, I will focus on the way in which Rozitchner appeals to these categories when analyzing the political conjuncture of the aforementioned period. In this context, the overthrow of La Tablada will appear as a central event, as it operates historically as a threshold between the fantasy of a violence without politics and the illusion of a politics without violence.

**KEYWORDS: VIOLENCE; TERROR; DEMOCRACY; ROZITCHNER; SUBJECTIVITY.**

## INTRODUCCIÓN

**E**n el prólogo a la primera edición de *Moral burguesa y Revolución*, Oscar Masotta describía a León Rozitchner como un hombre que “no se perdona ser filósofo, y que habiendo elegido el terreno de la reflexión ética, sólo está a gusto al contacto con las cosas: la política de su país o la Revolución Cubana, la guerra o el hecho de la muerte, la lucha, la violencia, esto es, el contacto con la verdad” (Masotta, 2012: 22). Este señalamiento de Masotta resulta clave a la hora de entender el sentido profundo que Rozitchner le otorgaba a la filosofía. Para él, la escritura filosófica no consistía en un simple abordaje de problemas abstractos, de categorías y preguntas sobre el vacío, independientes de la realidad concreta del sujeto que las piensa. Por el contrario, Rozitchner concebía a la filosofía como una posibilidad siempre abierta por la coyuntura, una posibilidad desde la que intervenir en el mundo y así disminuir la distancia que separa lo sentido de lo pensado.

Toda escritura, se trate de teoría, ensayo o ficción, no se desarrolla de manera abstracta ni bajo condiciones elegidas por el sujeto mismo, sino bajo las condiciones históricamente dadas. Y se inserta, ya sea por acción u omisión, en los problemas y conflictos sociales de su época. Podríamos pensar que, ya desde sus primeros escritos, Rozitchner fue consciente de esto, convirtiendo a la escritura en una forma, entre otras, de intervenir en la realidad. Sus enunciados conceptuales se encontraron siempre entrelazados con análisis histórico-sociales, con posicionamientos políticos frente a la coyuntura que le tocaba vivir y comprender. Por eso, como alguna vez afirmó Eduardo Grüner, escribir, para Rozitchner, fue una forma de “sacudir el tiempo y así agitar el cuerpo” (Grüner, 2015a: 137). Resulta difícil hablar de su práctica filosófica sin incorporar el modo en que ella pretendió, desde los primeros textos, intervenir en los acontecimientos sociales y políticos de su tierra. La coyuntura, para él, fue un hueco, un espacio abierto que volvía posible el desarrollo de un pensamiento.

Nombrar esta operación teórica, este modo en el que Rozitchner amalgamaba filosofía y coyuntura, es un modo de comenzar a abordar el problema de la violencia política en su obra. La presencia de esta pregunta en los textos de Rozitchner resulta completamente lógica si tenemos en cuenta que a lo largo de su vida el filósofo argentino no dejó en ningún momento de preguntarse por las condiciones de posibilidad de la transformación social. Ahora bien, a finales de los años setenta la pregunta por la violencia y su relación con la política aparecería con una fuerza novedosa en su obra. Esto se debió, como es de suponer, a la coyuntura, más precisamente a la derrota política que el amplio campo de la izquierda se encontraba sufriendo tanto en la Argentina como en las distintas partes del continente. Ya exiliado en Venezuela, Rozitchner comenzaba a abordar la cuestión de la violencia con la intención de pensar los términos de esta nueva derrota política.

Exiliado y trabajando como profesor e investigador en la Universidad Central de Caracas, Rozitchner escribió dos libros desde los que —incorporando la teoría de la guerra

de Carl Von Clausewitz a sus desarrollos teóricos anteriores— planteó de una manera renovada el problema de la violencia política: *Perón. Entre la sangre y el tiempo y Freud y el problema del poder*, este último, resultado de una serie de cursos dictados en México sobre el pensamiento de Freud, Marx y el teórico y militar prusiano. En estos dos libros encontramos un primer momento de lo que podríamos llamar la teoría de la violencia política en la obra de Rozitchner. Se trata de una serie de investigaciones teóricas donde el filósofo argentino se propuso construir una teoría de la acción que pudiera escaparle a las ilusiones y facilismos que, según afirmaba, impedían pensar de manera eficaz la acción política. Recuperando el proyecto teórico iniciado en “La izquierda sin sujeto”, Rozitchner elaboró a finales de los años setenta y principios de los ochenta una crítica dirigida hacia dos frentes. En primer lugar, contra la fantasía de una violencia capaz de prescindir de la política, es decir, de la movilización colectiva; en segundo lugar, contra la ilusión de una política que pueda transformar las bases histórico-sociales, prescindiendo de la violencia propia de todo proceso revolucionario.

A estos libros también correspondería sumar otros dos. Primero, aquel que Rozitchner escribió en 1982, a raíz de la Guerra de Malvinas: *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia: el punto ciego de la crítica política*. A partir de una polémica con un grupo de escritores y militantes —muchos de los cuales, años más tarde, constituirían la intelectualidad alfonsinista—, Rozitchner cuestionaría el modo en que la política era pensada a partir de una distancia con respecto a la realidad vivida. Nuevamente, los conceptos de fantasía e ilusión adquirirían un lugar de suma importancia en sus análisis. El otro libro que correspondería agregar a esta serie es bastante posterior. Se trata de la participación de Rozitchner durante el año 2006 en el conocido debate “No matarás”, compilado años más tarde por la Biblioteca Nacional Argentina junto a un trabajo sobre Emmanuel Lévinas. El libro se titula *Lévinas o la filosofía de la consolación*. En su réplica a Oscar del Barco en el debate mencionado, Rozitchner retomaría sus análisis de los años setenta y ochenta sobre la violencia política, reformulándolos a la luz de los nuevos conceptos de su filosofía. Es a partir de la articulación de las nociones anteriores con la categoría de *mater*, que el filósofo argentino alcanza el concepto de contraviolencia.

Ahora bien, más allá de la sutileza teórica de Rozitchner a la hora de elaborar estos conceptos, su productividad se verifica en lo que ellos abren en tanto herramientas para comprender e intervenir en la coyuntura. Por ese motivo, lo que intentaré realizar a lo largo de las páginas de este artículo, es una recomposición del modo en que Rozitchner articula estas categorías en sus análisis sobre el período que va desde el retorno de la democracia en 1983 hasta la crisis del alfonsinismo cristalizada en los últimos años de su mandato. Considero fundamental volver sobre el análisis rozitchneriano de este período, en la medida en que durante estos años se terminan de asentar las bases y la lógica del juego democrático que se extiende hasta la actualidad. A lo largo de este período, Rozitchner pondrá a jugar sus categorías sobre la violencia en los dos frentes ya mencionado: contra la fantasía de una violencia sin política, contra la ilusión de una política sin violencia.

En la primera parte del artículo, mencionaré brevemente la influencia del pensamiento

de Merleau-Ponty en su teoría política de la violencia. Una vez hecho esto, me focalizaré en la forma en que Rozitchner analiza desde sus propias categorías la coyuntura política del período mencionado. En este contexto, el copamiento de La Tablada aparecerá como un acontecimiento central, en tanto opera históricamente como umbral entre la fantasía de una violencia sin política y la ilusión de una política sin violencia. A modo de conclusión, terminaré reflexionando sobre la actualidad política de los desarrollos de Rozitchner en torno a la violencia.

## **MERLEAU-PONTY Y LA PREGUNTA POR LA VIOLENCIA**

En el año 1956 se publica en Argentina *Humanismo y terror* de Maurice Merleau-Ponty, cuya traducción para Ediciones Leviatán se encontró a cargo de León Rozitchner. En este libro podemos encontrar algunos esbozos de lo que podríamos llamar “una teoría de la violencia”, esbozos que anunciarían las posteriores afirmaciones de Rozitchner en torno a este problema. Durante las páginas de *Humanismo y terror*, Merleau-Ponty se propone pensar en profundidad los procesos soviéticos de 1937. Escribir sobre el Gran Terror fue para el fenomenólogo francés un modo de preguntarse hasta qué punto la época en la que vivía no amalgamaba las nociones mismas de humanismo y terror. Asimismo, este problema lo ubicaba frente a la necesidad de preguntarse seriamente por los límites y, en definitiva, por el sentido histórico de las distintas formas de violencia.

Al comienzo del libro, puede leerse: “la cuestión por el momento no es saber si se acepta o se rechaza la violencia sino si la violencia con la cual se pacta es “progresista” y tiende a suprimirse o si tiende a perpetuarse” (Merleau-Ponty, 1956: 43). El enfoque propuesto por Merleau-Ponty no elaboraba, como puede verse, una pregunta de orden moral cuya respuesta sería “violencia sí” o “violencia no”. El problema teórico-político que propone el fenomenólogo francés busca diferenciar dos formas concretas: la violencia que se encuentra destinada a perpetuarse, a volverse sistémica; y aquella otra que, por el contrario, se dirige a suprimir lo instaurado como normal por parte del sistema. “La violencia es el punto de partida común a todos los regímenes. La vida, la discusión y la elección política se realizan sobre ese fondo. Lo que cuenta y lo que es preciso discutir no es la violencia, es su sentido o su porvenir” (Merleau-Ponty, 1956: 147). Mediante estos planteos, el fenomenólogo francés abre un interrogante ético-político, una intención de diferenciar las formas mismas de la violencia en función del contenido de vida o muerte sobre el que se sostienen, en función de sus efectos, del sentido histórico que producen.

Es bajo este mismo temperamento filosófico que Rozitchner desarrolló una teoría de la acción que es, al mismo tiempo, una teoría de la violencia. Para ello, el filósofo argentino acudió a la teoría de Carl Von Clausewitz, no para realizar un análisis de la guerra, sino para utilizar sus categorías en vistas a una mejor comprensión de la lógica y la dinámica de la lucha de clases. “Acentuamos, a diferencia de Clausewitz, el sentido de la guerra no desde la lucha entre naciones sino desde los conflictos que la lucha de clases pueden plantear” (Rozitchner, 1998: 129). En este sentido, Rozitchner reconoce a la violencia como uno de los ejes invariables que rigen la vida política de la humanidad. Tanto los períodos de

enfrentamiento abierto como los de paz política, son para Rozitchner modalidades del ejercicio de la violencia.

No quisiera adentrarme demasiado en su análisis de Clausewitz —tantas veces reconstruido—, más que para recuperar las dos ideas principales que Rozitchner toma del teórico y militar prusiano. La primera: el hecho de que toda guerra, todo enfrentamiento, no tiene inicio con una ofensiva, sino con un acto de defensa. No habría guerra, por ejemplo, si la nación invadida no se defendiera. La segunda: todo enfrentamiento violento culmina con una tregua, es decir, “en la apertura de un ámbito político” (Rozitchner, 2015a: 298). Y esta tregua, según lee Rozitchner en Clausewitz, es efecto de un equilibrio histórico muy particular: “el que ataca puede ser más fuerte en la ofensiva, pero el que se defiende puede ser más fuerte en la defensiva: son de *naturaleza diferente y de fuerza desigual*” (Rozitchner, 2015a: 299).

Es a partir de esta lectura conjunta de Merleau-Ponty y Clausewitz —siendo la presencia del segundo más explícita, aunque no por eso más importante que la del primero—, que Rozitchner descubre una cualidad diferente entre la violencia del poder ofensivo de las fuerzas estatales y la de la defensiva posible de las masas populares. Es justamente esta distinción la que le permite arribar a la noción de contraviolencia, que, a su vez, le permite afirmar la inexistencia de una sola violencia general e indiscriminada. Existiría entonces una primera, propia de quien agrede para imponer su voluntad hasta volverla sistémica (ofensiva); y otra segunda (defensiva), de quienes “se oponen a esa violencia y juntan fuerzas políticas civiles para hacerlo” (Rozitchner, 2015a: 381). Esta segunda, desde la óptica de la legalidad estatal, es tildada de ilegítima porque pone en entredicho el orden histórico de dominación, sea el que sea.

Tal como afirmaba en la introducción, la categoría de contraviolencia encontrará su desarrollo acabado a partir de la participación de Rozitchner en el debate *No matarás*. Sin embargo, la lógica que subyace en este concepto se encuentra ya presente en sus escritos anteriores. A diferencia de la violencia sistémica, la contraviolencia tiene “un contenido, un sentido, una significación humana que se apoya en otro lugar de la subjetividad conglomerada en un nuevo colectivo” (Rozitchner, 2011: 89). Siguiendo los pasos de Merleau-Ponty, la pregunta rozitchneriana por la violencia se dirige a pensar su sentido histórico, sus efectos, el lugar subjetivo en el que se apoya. Esta violencia defensiva, estrechamente vinculada a un sentido de vida (*mater*), será siempre una resistencia posible frente al terror que impuesto por la violencia del sistema. Por eso es que su fuerza no radicará nunca en la lógica militar (de ahí la crítica de Rozitchner a las cúpulas de Montoneros y ERP durante los setenta), sino en la movilización popular y su capacidad para elaborar prácticas y saberes colectivos. De lo que se trata, en última instancia es de pensar la eficacia en la acción política. Por eso, la teoría de la violencia, en Rozitchner, es desde un inicio y necesariamente una teoría de la acción.

## **DEMOCRACIA: TERROR E ILUSIÓN**

La distinción que, a partir de su lectura de Clausewitz, Rozitchner establece entre la

política como enfrentamiento abierto y como paz jurídica será central en sus análisis sobre el retorno democrático argentino. De esta manera, el proceso que se abre en 1983 es caracterizado por él como el de una modalidad del enfrentamiento social en la que se prolonga la disimetría material entre las fuerzas. Esto no es, sin embargo, una visión pesimista y condenatoria sobre la vida democrática. Por el contrario, para Rozitchner, la democracia se presenta como un espacio deseable, en la medida en que permite seguir elaborando aquello que “la guerra no terminó de dirimir” (Rozitchner, 2015a: 301). La democracia, entonces, es un momento de tregua, efecto del equilibrio entre las fuerzas. Por este motivo, Rozitchner la entiende como un espacio que vuelve posible la constitución eficaz de una fuerza colectiva: “en la democracia podemos generar esa única fuerza diferente con la que ellos no cuentan” (Rozitchner, 2015a: 58).

Ahora bien, para que esto suceda debe ser posible enfrentar el obstáculo, es decir, detectar aquellos elementos que persisten del período anterior. La democracia, a pesar de ser deseable, no deja de ser un juego “a nivel de la representación, escenario real donde sin embargo su fundamento violento permanece oculto” (Rozitchner, 2015a: 76). Este será un asunto crucial para Rozitchner a la hora de pensar el período histórico que se abre en 1983. “La democracia actual fue abierta desde el terror”. afirma, “no desde el deseo. Es la nuestra, pues, una democracia aterrorizada” (Rozitchner, 2015a: 57). Mediante este señalamiento, el filósofo argentino advierte la persistencia democrática del terror militar. Aunque finalizado el enfrentamiento abierto, Rozitchner reconoce un fondo de violencia sobre el que se asienta este nuevo período de paz política. El terror produjo efectos concretos en la nueva subjetividad democrática, en los códigos del nuevo juego político que se abría.

Esta operación histórica, advierte Rozitchner, resulta impensable sin incorporar la desaparición de personas como tecnología política (Rozitchner, 2000a). Según su análisis, la categoría del desaparecido sentó las bases subjetivas para el juego democrático que posteriormente se instalaría en la sociedad. “Toda dominación necesita interiorizar en los sujetos una forma de regulación interna que no corresponde siempre a la forma directa de la violencia que sobre ellos puede ejercerse” (Rozitchner, 2000a: 5). En este sentido, el terror de Estado rompió con cualquier horizonte comunitario. Hay una línea que va desde el terror dictatorial y la figura del desaparecido —que como señalara David Viñas (2003), también se inscribe en una genealogía más larga—, hasta el juego político abierto por el alfonsinismo.

Al volver al país después de su exilio, Rozitchner descubriría una sociedad diferente a la que había conocido, una sociedad marcada por las huellas subjetivas del terror. Se trataba de una Argentina atomizada, en la que cada ciudadano se encontraba replegado, como congelados, en su propia interioridad. “Todos, afuera y adentro, habíamos segregado ciertos anticuerpos para poder vivir, para preservarnos: nos habíamos acorazado contra el medio, y eso se notaba” (Rozitchner, 2015a: 130). El terror militar había logrado debilitar los lazos sociales, había potenciando el narcisismo y la reclusión al interior de cada quien: “cada uno volvió a separarse de los otros, a sentir que tenía que defender su propia vida” (Rozitchner, 2015a: 191). Es que el terror, en última instancia, es una operación que se dirige hacia ahí: “congela la repercusión sensible e imaginaria de lo que el saber muestra, y

nos torna insensibles para que su sentido no nos penetre y nos organice” (Rozitchner, 2015b: 85). La subjetividad bajo la que se planteaba el nuevo juego democrático se encontraba anestesiada, extraviada de ese índice de verdad, afectivo, que Rozitchner desde sus primeros textos vincula con la transformación social.

Al llegar el gobierno de Alfonsín, Rozitchner cuenta que existió una primera sensación de avance sobre el terror que, sin embargo, quedaría trunca. Más allá del auspicioso comienzo con el juicio a las Juntas, Rozitchner consideró que el radicalismo iría luego cediendo, poco a poco, en lo más importante: “radió el tema de los medios de difusión que le respondían, disolvió y entregó al enemigo el empuje colectivo cuyo apoyo pedía. Nos entregó, luego de una parodia de coraje civil, en Semana Santa, y aceptó jugar el juego en la representación trágica en La Tablada” (Rozitchner, 2015a: 130-131). Esta crítica al alfonsinismo mantiene cierta afinidad con aquella que Fogwill dirigió hacia la política cultural iniciada en 1983. En una nota publicada en *El Porteño*, el autor de *Los Pichiciegos* afirma que hablar del Proceso en los términos en los que se hacía constituía un error político, en tanto ayudaba a “sostener la creencia de que aquello comenzó en 1976 y concluyó en 1983” (Fogwill, 2010: 70). En este sentido, Fogwill reconocía la existencia de una operación cultural que, en el mismo acto que denunciaba a los militares, “oscurecía el verdadero carácter del Proceso (banquero, oligárquico, multinacional)” (Fogwill, 2010: 69). Podríamos hablar de una preocupación materialista tanto en Rozitchner como en Fogwill: una intención de reconocer las continuidades, de denunciar aquella derrota que buscaba disfrazarse de victoria.

Fue en este contexto, bajo este fondo de terror, que se consolidó la ilusión democrática de una política transformadora sin violencia. Como toda ilusión, esta también implicaba la realización de un deseo. A saber: el de eludir la violencia, el de creer que se puede obtener aquello que se consigue con enfrentamiento, pero sin tener que atravesar el sufrimiento que este implica. Ya en su libro sobre Perón, Rozitchner señalaba en relación alucinada con la violencia de los años setenta: “Es porque soñábamos despiertos en la paz sin guerra que la guerra aparece no como si fuera un sueño sino como un despertar (...). Ahora ya sabemos: la paz era una ilusión, y de la ilusión de la paz nos despertó el terror” (Rozitchner, 1998: 83). De esta manera, Rozitchner reconoce un problema ligado a la acción: el problema de la fantasía de una violencia enloquecida o de la ilusión de una política sin violencia es que ambas se encuentran inexorablemente condenadas a la ineficacia, es decir, a prolongar el fondo la violencia primera del sistema. El pacifismo democrático que se instaló desde la intelectualidad alfonsinista, entonces aggiornada a los nuevos tiempos, solo resultó concebible sobre ese fondo de terror instaurado por la dictadura militar.

Tal como puede advertirse, Rozitchner detecta dos elementos históricos fundamentales que permiten entender las características del nuevo mundo político que se abriría a partir de 1983. En primer lugar, el terror en tanto operación histórico-subjetiva que disuelve cualquier horizonte comunitario, que refugia a los individuos al interior de su precaria individualidad. Por el otro, la ilusión de que es posible una transformación social sin el uso de la violencia física colectiva, o mejor dicho, sin la necesidad de suscitar fuerzas populares

que sean capaces de elaborar nuevas prácticas y saberes. Estas dos operaciones subjetivas marcarían las coordenadas históricas del juego democrático que todavía se extiende hasta hoy.

## **MIENTRAS TANTO, LAS MADRES DE PLAZA DE MAYO**

Al escribir sobre la coyuntura política argentina, Rozitchner se proponía identificar los obstáculos a enfrentar para una acción política eficaz, es decir, entender cuáles serían las condiciones que posibilitarían dicha práctica. No se trata de negar la violencia ni de afirmarla ciegamente, sino de partir de nuestra actual situación, de nuestro vínculo actual con ella, para así poder “darle un cauce diferente” (Rozitchner, 2015a: 380). Vale la pena repetirlo una vez más: una teoría de la acción. En sus diferentes escritos sobre los años '80, Rozitchner reconoce en las Madres de Plaza de Mayo un modelo de resistencia contra el terror que se extiende desde los años de la dictadura hasta nuestra democracia. El filósofo argentino reconoce en ellas un permanente combate contra el olvido, una denuncia del fundamento de sangre y muerte sobre el que se mueve el juego político actual.

Una de las primeras menciones que Rozitchner hace de las Madres de Plaza de Mayo se da en su libro sobre la Guerra de Malvinas, a partir de una discusión sobre el concepto de soberanía nacional. En las páginas de este libro, el filósofo argentino polemiza con el Grupo de Discusión Socialista cuya posición frente a la guerra implicaba un apoyo al accionar militar por considerarlo, estratégicamente, como una acción soberana contra el imperialismo. A diferencia de este grupo de intelectuales, Rozitchner advierte que ninguna acción que pudiera legitimar el accionar de la dictadura podía ser comprendido como una defensa de la soberanía. Porque la soberanía, afirma, no es solo una cuestión geográfica. Ella es, antes que nada, la de los cuerpos, la de las relaciones sociales, económicas, afectivas, que la dictadura había destruido. En contraposición con esta visión alucinada de los que años más tarde constituirían la intelectualidad alfonsinista, Rozitchner recupera la figura de las Madres de Plaza de Mayo. Ellas, advertía, “han puesto en evidencia donde se asienta la soberanía de una nación: en la vida de sus ciudadanos que se expande desde sus cuerpos” (Rozitchner, 2005: 74).

Durante la dictadura, mientras se anunciaba en modo casi simultáneo la privatización de los bienes y servicios económicos y el inicio de la guerra de Malvinas, las Madres de Plaza de Mayo se movilizaban en defensa de la verdadera soberanía nacional: la de los cuerpos que conforman una nación. Por eso es que Rozitchner señalaba su importancia histórica durante el período que va desde esos años hasta el presente: “no es el de ellas solo un poder simbólico: es el ejemplo del poder de sus cuerpos vivos que fueron capaces de enfrentar la amenaza de muerte y la vencieron” (Rozitchner, 2015a: 194). Ellas expresan y denuncian el fundamento violento de terror y muerte sobre el que se apoya el proceso político que se inicia en la dictadura militar.

Hay una misma destrucción de la soberanía, es decir, del cuerpo material de la nación, que se prolonga desde los años del terror dictatorial hasta los del menemismo triunfante. Tal como se expresa en la discusión que Rozitchner abre en su trabajo sobre

Malvinas, no se trata de una idea meramente formal, abstracta, de nación, sino de una que “encuentra su sentido de verdad cuando se lo considera como radicación en la tierra” (Rozitchner, 1967: 85). Tal como lo expresan las Madres de Plaza de Mayo, la soberanía de una nación se asienta “en la vida de sus ciudadanos que se expande desde sus cuerpos” (Rozitchner, 2005: 74). Es desde este punto de vista que puede leerse el accionar de las Madres durante los años de los gobiernos de Alfonsín y de Menem. Ellas fueron capaces de reconocer la continuidad de la que habla Rozitchner y, por tanto, de elaborar una resistencia a la altura de lo que se estaba viviendo. Recordemos, por ejemplo, cuando Hebe de Bonafini echó a patadas a Aldo Rico de un hospital tomado en San Miguel.

Rozitchner reconoce en las Madres de Plaza de Mayo una primera figura política de resistencia contra ese terror que la dictadura expandiría a lo largo del entramado social. Ellas “pusieron un límite a la amenaza” (Rozitchner, 2015a: 131) que, tal como vimos, es una de las cualidades que Rozitchner reconoce en la contraviolencia: lo defensivo, la capacidad de poner un límite a la avanzada violenta del sistema. Las Madres de Plaza de Mayo construyeron una forma de hacer política que va “más allá del terror: sacan su fuerza desde más abajo, porque al franquear los límites que el terror imponía lo vencieron fuera y dentro de sí mismas, y engendraron nuevamente un resplandor de vida que nos iluminó a todos” (Rozitchner, 2015a: 132). En los escritos de coyuntura de Rozitchner las Madres de Plaza de Mayo aparecen como un ejemplo de resistencia, de puesta de límite para el terror dictatorial. Es en la medida en que este terror se mantuvo durante los años de democracia, que su accionar, en tanto defensiva política, también se sostuvo durante las décadas que siguieron.

## **LA TABLADA COMO UMBRAL DE ÉPOCA**

En enero de 1989, con el alfonsinismo en plena retirada, se produciría la toma de un cuartel del ejército ubicado en La Tablada por parte del Movimiento Todos por la Patria. El intento duraría unas largas horas de combate que tendrían por consecuencia más de treinta muertos y cuatro detenidos desaparecidos. Los medios de comunicación, y en particular la televisión, produjeron a partir de este hecho una pedagógica espectacularización de la violencia política. Con *Crónica Tv* a la cabeza, se codificó la toma del cuartel del ejército como un objeto de consumo mediático cuyos efectos subjetivos fueron evidentes. Este fue el último gran acontecimiento de aquello que, en palabras de Rozitchner, podríamos caracterizar como fantasía de violencia sin (movilización) política. En parte gracias a la crudeza espectacular de las imágenes que circularon, la toma de La Tablada terminó por consolidar un fuerte consenso democrático liberal: la necesidad ya indiscutible de una vida política sin violencia.

El domingo 29 de enero de 1989, algunos días después del copamiento del cuartel de La Tablada, Rozitchner publica un artículo en *Página 12* titulado “El límite es la muerte”. En ese texto recupera aquellos desarrollos, ya presentes en su libro sobre Perón, desde los que critica y se diferencia de la fantasía de una violencia sin política. Allí sostiene que recurrir a la muerte con la intención de producir un efecto “es el más loco de los excesos de pérdida

de realidad que tienen quienes participan de la política” (Rozitchner, 1989: 10). En este sentido, la izquierda, al pensar y accionar con categorías de derecha, termina por generar el mismo efecto que dice combatir: el terror, la desmovilización, la atomización y el repliegue hacia la interioridad de la vida privada de cada quien. Rozitchner también se refiere en este artículo a la ausencia de crítica interna por parte de muchos de aquellos que se habían visto involucrados en la militancia de los años setenta. Se notaba en el presente de la izquierda la ausencia de “un análisis acabado de la violencia que la atravesó” (Rozitchner, 1989: 10). Fue esta misma ausencia, este no revisar los términos de la derrota, lo que permitió a tantos militantes e intelectuales pasar de la fantasía de una violencia sin política, como por un salto imaginario, a la ilusión de una política sin violencia.

En una entrevista con Alberto Pipino para *Utopías del Sur* titulada “La crisis de los intelectuales y el marxismo”, Rozitchner volvería a referirse a La Tablada, esta vez como la teatralización extrema de la imagen del terror dictatorial que todavía persiste en la democracia. El filósofo argentino se refiere a una falta de elaboración social de lo vivido que dio lugar a una nueva relación alucinada con el campo de lo político.

La decisión del peronismo montonero, y de los otros grupos, de asumir por su propia decisión una responsabilidad colectiva que nadie les había delegado, se sintetizó trágicamente en lo que pasó en La Tablada. El movimiento Todos por la Patria (MTP) había entrado a trabajar en lugares barriales. Sostenían al parecer una concepción progresiva, comprensiva, de acercamiento a los sectores populares, para transformar y ayudar nuevamente a crear relaciones colectivas a partir de la dispersión que el terror produjo. Eso creían casi todos sus miembros, y la gente que se acercaba a ellos. Y de pronto emerge esta decisión de una minoría absurda y loca, la toma del cuartel, que hace aparecer de golpe la unión de estos dos aspectos, la omnipotencia imaginaria que suplantaba lo verdaderamente colectivo y las armas como medio (Rozitchner 2015a: 155).

Al igual que la crítica que esbozara durante los años setenta, Rozitchner se refiere principalmente a la cúpula y al modo en que imaginación termina por suplantar el vacío que los distancia de la realidad. Una vez más, la ausencia de crítica con respecto a la experiencia pasada se presenta para Rozitchner como una de las causas de la nueva prolongación de esa distancia con respecto a la realidad. Un problema concreto para la eficacia en la acción.

El 15 de noviembre del 2000 Rozitchner participaría junto a Hebe de Bonafini, Horacio González, Vicente Zito Lema y Osvaldo Bayer de una nota publicada en *Página 12* en apoyo a la huelga de hambre de los detenidos por el copamiento del cuartel. Los presos reclamaban entonces por un juicio justo, por la posibilidad de una segunda instancia judicial que les había sido negada por el hecho de haber sido juzgados bajo la Ley de Defensa de la Democracia. Esta arbitrariedad jurídica que violaba los tratados internacionales a los que el país adhería, se debía en parte a la necesidad de un juicio rápido que abonara a la espectacularización pedagógica en torno a la violencia que el nuevo consenso democrático parecía exigir.

Junto a esta breve nota de tinte más informativo, Rozitchner publicaría un texto de opinión titulado “La democracia acobardada”. En ese artículo volverían a aparecer algunas

de sus habituales ideas sobre los años noventa, como por ejemplo, la alianza entre la economía neoliberal y el terror e impunidad de la dictadura. Es sobre este fondo que Rozitchner propone entender el trato injusto que estaban sufriendo los presos. Es que el levantamiento de Tablada “actualizaba, para la población acobardada por el pavor, el retorno del pasado del cual no querían saber nada” (Rozitchner, 2000b: 15). Se trata, en palabras del propio Rozitchner, de un drama nacional que había quedado sin solución, que no había sido elaborado políticamente, y cuyo vacío se prolongaba en la nueva vida democrática. En relación con la ausencia de un juicio justo para quienes ya habían asumido la responsabilidad de sus actos, se preguntaba: “¿No es ésta una situación siniestra que expresa la verdad de nuestra democracia, que tomó partido por la complicidad y la continuidad del terror por otros medios?” (Rozitchner, 2000b: 15).

El copamiento de La Tablada constituye un punto ciego en la historia argentina reciente. Punto ciego que los desarrollos de Rozitchner en torno a la violencia permiten abordar de manera eficaz. Tablada fue un umbral entre la fantasía de una violencia sin política y la ilusión de una política sin violencia, un umbral que terminaría por consolidar a esta última. Nuevamente, estos dos polos se presentan como parte de una lógica misma alucinada, distante, por momentos cínica, con respecto a la realidad material.

## **FILOSOFÍA ARGENTINA Y COYUNTURA: ALGUNAS REFLEXIONES FINALES**

Escribir sobre violencia, afirmaba Rozitchner en un artículo de 1992, implica necesariamente “una toma de partido” (Rozitchner, 2015a: 379). Y en sus textos de coyuntura, esta toma de partido fue desde siempre dirigida hacia la eficacia en la acción, lo que es decir, contra las formas políticas alucinadas que se distancian de la realidad histórica y permanecen aisladas en el vacío de lo abstracto. Así como durante los años setenta Rozitchner buscaba señalar el error político de aquella violencia que, desde las izquierdas, replicaba categorías y acciones aterrorizantes propios de la derecha (desalentando en los hechos a la movilización popular), ya durante los años de alfonsinismo Rozitchner buscó mostrar los peligros de los nuevos consensos democráticos liberales cuyo origen reconocía en la prolongación del terror de la dictadura.

Es en este sentido que correspondería pensar a la filosofía de Rozitchner como argentina. No se trata tanto del lugar de nacimiento del sujeto que escribe, ni siquiera del lugar en el que haya vivido, sino del modo en que se insertan sus conceptos y problemas teóricos en la realidad nacional. Se puede vivir en el extranjero y hacer filosofía argentina; se puede trabajar en el Conicet y construir una carrera personal en base a la importación de agendas académicas norteamericanas. El problema, en definitiva, es: ¿hacia dónde se dirige la palabra? ¿Cuál es el sentido que busca producir? ¿Dónde interviene efectivamente? Es en estas preguntas donde encontramos la respuesta sobre el carácter nacional de la filosofía de Rozitchner.

Esto no implica, claro está, una omisión ni mucho menos un desprecio por los conceptos y problemas que se elaboran en Europa y Estados Unidos. Lo que vuelve argentina a una producción teórica es su capacidad de apropiación, su capacidad para

tomar categorías ajenas y trabajar sobre ellas en función de las problemáticas históricas de la propia tierra. Una filosofía como la de Rozitchner no es nacional en oposición a la europea, sino por el modo en que se apropia de sus categorías y las reelabora. Al hablar de violencia, por ejemplo, tuve que partir de la interpretación que hizo de los textos de Merleau-Ponty y Clausewitz. Y es través de esta apropiación que Rozitchner elabora un lenguaje y un estilo propios, marcados por las modulaciones propias de la escritura merleau-pontiana, es cierto, pero también por la tradición ensayística nacional.

Afectivo, lingüístico, cultural: de tanto giro las ciencias sociales parecieran cada vez más mareadas. Y en ese vértigo, en esa falta de estabilidad, en ese no apoyar de manera firme los pies sobre la tierra, hay preguntas que se le escapan. Una de ellas es la que se refiere a la violencia y su relación estructural con la vida política. Es en este sentido que la filosofía de Rozitchner reclama actualidad, o mejor dicho, una posible actualización. Por el modo en que articula los pensamientos de Merleau-Ponty, Clausewitz, Freud y Marx, la teoría rozitchneriana de la violencia pareciera ser un buen antídoto contra las ilusiones y fantasías que vacían de eficacia a la acción. La distinción entre violencia y contraviolencia o la utilización de las categorías de la guerra para comprender mejor la dinámica del enfrentamiento social, son elementos que en la actualidad podrían ayudarnos a pensar, por ejemplo, la emergencia de los nuevos movimientos de derecha radicalizados sin caer en un posicionamiento moral. La teoría de Rozitchner permite incorporar el cálculo de las fuerzas, la pregunta por el sentido histórico y político de la violencia. Es allí donde radica su fuerza, la posibilidad de su actualización. Hoy en día, la escena pública pareciera no ofrecer lugar para razonamientos como este. Siempre es más fácil “condenar cualquier forma de violencia”. Lo que, en los hechos, es casi lo mismo que llamarse al silencio.

Así como Rozitchner descubría una cierta actualidad en aquellos autores que leía y de los que se apropiaba, su obra pareciera solicitar en el presente una tarea similar. De todos los núcleos conceptuales, de todas las preguntas y problemas que la filosofía de Rozitchner pone sobre la mesa, creo que el de la violencia política es uno de los que mayor actualidad encuentran en nuestra coyuntura. Leer a Rozitchner, acercarse a su teoría de la violencia, podría ser también una forma de volverla actual para nosotros.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fogwill, R. E. (2010). *Los libros de la guerra*. Buenos Aires: Mansalva.

Grüner, E. (2015). “El cuerpo del Terror” en León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria: Jornadas en la Biblioteca Nacional., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Masotta, O. (2012). “Prólogo a la primera edición” en *Moral burguesa y revolución*. Buenos

Aires: Biblioteca Nacional.

Merleau-Ponty, M. (1956). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.

Rozitchner, L. (1989). "El límite es la muerte" en *Página 12*, 29 de enero de 1989, p. 10.

Rozitchner, L. (1998). *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*. Capital Federal: Catálogos.

Rozitchner, L. (2000a). "La desaparición de personas como método de dominio político" en *Lote. Lo que nos tocó en suerte*. Nº 33, marzo del 2000, p. 04-13.

Rozitchner, L. (2000b). "La democracia acobardada" en *Página 12*, 15 de noviembre del 2000, p. 15.

Rozitchner, L. (2005). *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*. Buenos Aires: Losada.

Rozitchner, L. (2011). *Acercas de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional; Quadrata.

Rozitchner, L. (2015a). *Escritos políticos*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2015b). *Escritos de fin de siglo*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2022). *Decirlo todo. Escritos y esbozos*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Viñas, D. (2003). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Pedro Yagüe**

[yague.pe@gmail.com](mailto:yague.pe@gmail.com)

Pedro Yagüe es Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Ciencias Sociales por la misma universidad. En su investigación doctoral realizó una lectura de la totalidad de la obra de León Rozitchner a partir de la pregunta conjunta por el sujeto y la transformación social. Es autor de los libros de ensayos *Engendros* (2018) y *Engendros II* (2023).



# **POLITIZAR EL MALESTAR. APORTES DE LEÓN ROZITCHNER A LAS INVESTIGACIONES Y ACTIVISMOS EN SALUD MENTAL**

*Politicizing Discontent. León Rozitchner's  
contributions to research and activism in  
mental health*

## **AUTOR**

Emiliano Exposto  
Facultad de Ciencias Sociales-UBA

## **Cómo citar este artículo:**

Exposto, E. (2023) Politizar el malestar. Aportes de León Rozitchner a las investigaciones y activismos en salud mental. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 17, 59-77

## **Artículo**

Recibido: 08/03/2023  
Aprobado: 20/05/2023

## RESUMEN

El artículo explora los aportes del pensamiento del filósofo argentino León Rozitchner a las investigaciones y activismos en el campo de la salud mental. En el contexto contemporáneo de una “crisis de la salud mental”, se centra en la articulación rozitchneriana entre marxismo, teoría fenomenológica de los afectos y psicoanálisis en virtud de sistematizar sus contribuciones a los discursos y prácticas nucleados en torno a la politización del malestar.

**PALABRAS CLAVE: SALUD MENTAL; MALESTAR; ACTIVISMOS; AFECTOS; PSICOANÁLISIS.**

## ABSTRACT

The article explores the contributions of the thought of the Argentine philosopher León Rozitchner to research and activism in the field of mental health. In the contemporary context of a "mental health crisis", it focuses on the Rozitchnerian articulation between Marxism, phenomenological theory of affects and psychoanalysis by virtue of systematizing their contributions to the discourses and practices centered around the politicization of distress.

**KEYWORDS: MENTAL HEALTH; DISTRESS; ACTIVISM; AFFECTS; PSYCHOANALYSIS.**

## 1. INTRODUCCIÓN

La pandemia profundizó una *crisis de la salud mental*. Aumentó los malestares, reduciendo los ocios y disfrutes. Esta crisis tiene efectos diferenciales y desiguales en nuestras mentes y cuerpos, debido a variables de género, clase, raza, edad, etc. La precariedad de la vida, la explotación laboral, el caos urbano, la incertidumbre, la crisis climática y habitacional, entre otros factores, constituyen *condiciones estructurales* que dañan nuestra salud mental.

La inflación de diagnósticos psicológicos y psiquiátricos hace que cada vez más personas seamos etiquetadas con algún “síndrome”, “déficit”, “desorden” o “patología”. La “epidemia de trastornos mentales” busca capturar las anomalías y privatizar los malestares. En lugar de cuestionar las estructuras sociales, se culpabiliza, encierra, patologiza y criminaliza a las personas. Nuestras emociones y cerebros son gestionados por el poder farmacéutico, manicomial y terapéutico. Estas fuerzas sociales tienen un interés particular en negar la relación entre salud mental y política, y por eso tienden a medicar o psicologizar los padecimientos, victimizando y estigmatizando a los individuos y grupos sociales.

Sin embargo, la salud mental no es un estado ideal de bienestar individual, es un campo de batallas. Si la antipsiquiatría, Foucault o Guattari señalaron el potencial político de la locura, hoy se trata de explorar la *fuerza insumisa* de los síntomas y malestares. Son un suelo de explotación, investigación y resistencia. Una premisa para cambiar modos de vida desgastantes y recrear nuestros disfrutes y cuidados, ya que el desafío es articular malestares distintos y desiguales. No compartimos una identidad: habitamos ansiedades, depresiones, insomnios, ataques de pánicos, apatías, porque no cuajamos en este mundo. Esos síntomas no son “patologías individuales” que debemos curar con fármacos o terapias. Al contrario, nos dicen que no queremos, no sabemos ni podemos encajar en los modos capitalistas de vida.

La salud mental es un *movimiento social* que tiene en los malestares sus energías de cambio. De hecho, cuando la revuelta chilena de 2019 escribió en las paredes de Santiago la frase “No era depresión, era capitalismo”, develó el carácter político de nuestros afectos dañados por el capital, entendido como sistema productor de malestares y enfermedades. Tal es así que la *crisis anímica colectiva* se genera en condiciones materiales y estructurales de precariedad, explotación, violencias y desigualdades. No obstante, la ambivalencia de esta coyuntura psicosomática muestra que el deterioro emocional de las vidas, agravado durante estos últimos años, viene operando a su vez como punto de partida de nuevos activismos psicopolíticos e investigaciones críticas en salud mental. Se trata de experiencias alternativas que buscan resignificar y reapropiarse de la crisis anímica, redirigiendo las dinámicas de investigación y politización contra las causas estructurales de los síntomas, enfermedades y malestares.

En este contexto teórico y político instalo mi lectura de Rozitchner, la cual forma parte de un proceso de *investigación militante en salud mental*, centrando en la relación entre los estados de ánimo, las mutaciones del capitalismo y las luchas psicopolíticas. Se trata de un trabajo inspirado en los marxismos, la epistemología feminista, las teorías críticas de los

afectos y el esquizoanálisis. De manera convergente con mi labor académica, este proceso se desarrolló al interior de experiencias como la Cátedra Abierta Félix Guattari, la editorial independiente Coloquio de Perros, la Red Latinoamericana de Estudios Locos y diversos grupos de formación y activismo. Existe por ende una motivación explícita de acercar mi lectura de Rozitchner a la tradición de la “investigación militante” (Gago, 2018) y a los esfuerzos por actualizar el “neo—operaismo” (Reis, 2021), entablando una conversación con el archipiélago de las “nuevas teorías críticas” (Keucheyan, 2013) y con los “nuevos activismos en salud mental” (Erro, 2021).

Este último es un movimiento social que en la actualidad presenta un “resurgimiento, tanto a nivel profesional como en primera persona” (Huertas, 2020: 221). En este sentido, se busca conjugar la participación comunitaria, la colaboración de los profesionales críticos y el protagonismo en primera persona (Cea Madrid y Castillo, 2018). Mi deseo entonces es interrogar la *politicación del malestar* como un problema transversal a las teorías críticas, los movimientos sociales y la cultura de izquierdas. Esto se justifica en la medida en que Rozitchner problematiza las condiciones capitalistas de producción y distribución desigual del sufrimiento. Asume el *punto de vista de los malestares* como premisa filosófica, ya que los afectos son el reverso sensible del conocimiento y la transformación de las relaciones sociales. En un ciclo histórico de crisis del marxismo y del psicoanálisis (Acha, 2019), realizo una lectura de la articulación rozitchneriana entre marxismo, fenomenología y psicoanálisis, cuyo hilo conductor es la política del malestar como estrategia cognitiva, existencial y activista.

A partir de Rozitchner desarrollo algunos resultados de mi investigación emplazada en las discusiones contemporáneas sobre las “mutaciones psíquicas” correlativas a las nuevas formas de explotación, precariedad, extractivismo y antagonismo del llamado “trabajo cognitivo” (Berardi, 2007). En líneas generales, ubico mi lectura de Rozitchner en la estela de los debates en torno al “capitalismo emocional” (Illouz, 2007), el “poder terapéutico” (López Petit, 2017), las “micropolíticas del síntoma” (Sztulwark, 2019; Fernández—Savater, 2021); el “narcocapitalismo” (De Sutter, 2020), la crítica de la “psicologización” como técnica de control (Pérez Soto, 2012), la “psicopolítica” (Han, 2000) y los “estudios locos” (Cea Madrid y Castillo, 2021), entre otros temas. En mi caso, esto implica un vínculo entre el “giro afectivo” (Ahmed, 2020; Berlant, 2020) y las preguntas “post-operaistas” sobre las mutaciones subjetivas en el neoliberalismo (Rolnik, 2019), sobre fondo de una problematización del impacto anímico de las nuevas formas de explotación de la cooperación social y de sufrimiento psíquico en el trabajo (Dejours, 2019).

La filosofía rozitchneriana puede ser releída a través de estas discusiones actuales; y a su vez, estos debates pueden ser enriquecidos con la actualización de una filosofía que afirma, por ejemplo, que “el yo siento es anterior al yo pienso” (1996: 155). Nuestras sensibilidades y fantasías, nuestros amores y odios, nuestros placeres y dolores configuran el hilo conductor de esta filosofía. La *erótica del pensamiento rozitchneriano* se sumerge en la sensualidad de las ideas, memorias y saberes del cuerpo, articulando la experiencia vivida en primera persona y el análisis crítico de las estructurales sociales. Para Rozitchner, el

cuerpo es el lugar donde se constituye y verifica lo pensado, en la medida en que pensar es movilizar afectos, roturar un cuerpo, poner en juego lo más personal. Se activa un “saber afectivo” en la investigación y la intervención, ya que el pensar y el actuar extraen sus fuerzas de la materia de las vivencias.

Estamos frente a una *filosofía encarnada* que puede ser interpretada como una *epistemología de las luchas*, donde la historicidad es “leída desde el cuerpo de sus actores”, donde el pensamiento prolonga “la resistencia de los cuerpos sometidos” (2012: 101). En este sentido, las resistencias y experiencias vividas brindan una perspectiva parcial para la crítica de las estructuras impersonales que atraviesan nuestros cuerpos, relaciones sociales y prácticas. El vínculo rozitchneriano entre marxismo y psicoanálisis permite develar por ende la historicidad política inherente a los sentimientos, haciendo de los imaginarios, deseos, placeres y pasiones unas prácticas en disputa. Por lo tanto, en Rozitchner la pregunta es “¿tendrá algo que ver hacer política con hacer el amor? ¿O con lo que hacemos con nuestros hijos, con la amistad, con el dinero, con el trabajo, con el poder que ambicionamos, con la figuración, y con el modo como seguimos retomando, siempre, o negando, nuestra historia anterior?” (2011: 32).

Nuestras experiencias vividas funcionan como la premisa afectiva del pensamiento, puesto que en la filosofía sensual de Rozitchner adquiere relevancia la pregunta “¿quién sufre?” (2013: 25). La pregunta del argentino no es ¿por qué hay ser y no más bien la nada?, sino ¿por qué existe un cuerpo que soy mismo? De hecho, para el autor “el problema de la ciencia es también un problema personal” (2013: 157). La afectividad es índice de verdad histórica: abre un suelo sensible para asumir el sufrimiento y el placer, la amistad y la enemistad, nuestros fracasos y entusiasmos, nuestros trabajos y erotismos, como motores de la investigación. Lejos de ser presociales, para Rozitchner en los afectos se condensan significaciones culturales, dimensiones políticas y estructuras económicas. Esto otorga a las experiencias una prioridad epistemológica en la producción de conocimientos críticos, ya que el interrogante es “hasta qué límites deben llegar el conocimiento y la transformación que la izquierda se propone para plantear adecuadamente la teoría que se prolonga en la actividad política” (2013: 28).

Dado que la transformación de la sociedad encuentra su revés en nuestra propia transformación, tanto en filosofía como en política se trata de sumergirse en el plano de *la experiencia vivida como punto de partida*. Sensibilidad, pensamiento y agencia solo se presentan como elementos separados en la “compensación imaginaria” de una abstracción sin arraigo en las vidas, mientras que en Rozitchner la investigación emerge de la praxis, de las situaciones vividas, del saber de los cuerpos. La primacía de los cuerpos apunta a disolver la oposición entre ideología y ciencia, entre alienación y conciencia, entre vida y concepto, en pos de una *pasión filosófica* que extrae su sensualidad de una capacidad de crear lenguajes y afectos a partir de las experiencias individuales y colectivas de comprensión y combate.

La práctica política y filosófica exigen movilizar lo más propio, activar un deseo de comprender y combatir en nosotros los límites del individualismo capitalista y sus categorías,

ya que la “interpretación crítica pone en juego los límites del sujeto que interpreta” (2012: 22). Se trata de un lenguaje que crea mundos y de unos modos de vida que producen afectos y saberes. Para Rozitchner, *toda filosofía es hasta cierto punto una autobiografía*, pues su intención es desarmar la distancia entre el sujeto investigador y el objeto investigado. A través de nuestra (auto) investigación y transformación nos podemos oponer a lo real capitalista que funda el “campo subjetivo contradictorio que corresponde a la organización del capitalismo” (2013: 420).

El argentino permite entender que el pensamiento que resalta el momento objetivo de la estructura capitalista de producción como su único enemigo, desconoce la importancia de nuestros sufrimientos, deseos y disfrutes como zonas ambiguas de una *disputa anímica*. Esto conduce a una filosofía de los afectos y pasiones, preocupada por la articulación entre las dimensiones estructurales y personales, íntimas y compartidas, sociales y corporales, culturales y biológicas. Según mi lectura del marxismo y el psicoanálisis en Rozitchner, podemos transformar y conocer el mundo al transformarnos y conocernos a nosotros mismos. En otras palabras, la transformación colectiva que deseamos en el mundo es tan radical que, indefectiblemente, conlleva poner en juego nuestra propia investigación y mutación subjetiva.

Rozitchner cobra entonces una renovada actualidad en los estudios contemporáneos en torno a las emociones y afectos, como prácticas sociales en disputa. Respecto de la cultura del malestar, el argentino escribe que “el malestar de la cultura es una contradicción de ciertas culturas”, siendo la cultura capitalista aquella que nos impide “pensar la verdadera causa del malestar” (2013: 329). La historicidad del sufrimiento nos reenvía a las estructuras sociales y luchas concretas. Sin embargo, el capital ubica el padecimiento “en la subjetividad del sujeto”, reduciendo los afectos y emociones a un ámbito “subjetivo, narcisista, individual”. De esta manera, dice el autor, “no podemos ni sentir ni saber el sentido del malestar” (2013: 329), puesto que las razones estructurales del dolor son invisibilizadas y privatizadas. El problema, de hecho, es que nos “sentimos culpables si osamos pensar y obrar por fuera de los moldes que nos fueron marcados para pensar”, motivo por el cual nos condenamos a reproducir las conductas, imaginarios y decires que “este sistema histórico de producción habilitó (2013: 329).

El aporte de Rozitchner, al contrario, consiste en desprivatizar el malestar, al impedir su reducción psicológica, patológica o narcótica. La politización del dolor permite afirmar nuestros síntomas como formas de existencia, haciendo de los malestares unas fuerzas de resistencia. El desafío de una política del malestar es convertir los modos de existencia en formas de lucha.

En Rozitchner los afectos son dimensiones prácticas y materiales de la experiencia social, los cuales no solo se padecen sino que motorizan el pensar y la acción colectiva. Para el argentino el pensamiento y la política radicales nacen de los “saberes del cuerpo” (2012: 43). *Las ideas son el reverso de la piel*. El punto de vista de las luchas es la otra cara de la perspectiva del sufrimiento, ya que en nuestros cuerpos reside un saber afectivo y situado capaz de gestar *nuevas fuerzas y categorías*. Si el punto de vista del capital aplasta

la sensibilidad del cuerpo, Rozitchner opera un desplazamiento desde Marx y Freud, que a partir de la “plusvalía” y la “represión” captan el punto de vista material de lo resistente: el trabajo vivo o los síntomas .

El punto de partida de “Freud y los límites” es el “dolor, la frustración, el sufrimiento” (2013: 23). Si los síntomas constituyen un índice del campo social, es porque los “síntomas ponen de relieve la contradicción del sistema” (2013: 432). Para Rozitchner “en la enfermedad mental y en la relación voluntaria de máxima dependencia, persiste un ámbito irreductible de resistencia y libertad” (2013: 425), ya que el “poderío común que expande la vida”, la “capacidad de resistir a la dependencia” y de “oponerse a la sumisión y la imposición” son un “hecho irreductible” (2013: 426). El aumento de la potencia de actuar, pensar y sentir, la reapropiación de las propias fuerzas, requieren de un reconocimiento de nuestra propia fragilidad. Por eso “las enseñanzas de Freud son convergentes con el marxismo”, como dice el argentino, porque permiten captar la energía ambivalente de nuestros síntomas, impotencias y malestares.

## 2. EL SISTEMA PRODUCTOR DE SUFRIMIENTOS

En 1977 Rozitchner escribe un prólogo al libro *Psiquiatría y subdesarrollo*. Retomando aspectos de la “antipsiquiatría clásica” en una propuesta crítica que llama “psiquiatría materialista”, se pregunta por los *determinantes sociales* en la producción histórica de la locura y el sufrimiento subjetivo, reducidos a la noción patologizante de “enfermedad mental” o a los reductos psicologicistas del yo individual. El interrogante alude a las estructuras contradictorias que subyacen a la producción del dolor, las cuales se debaten en los conflictos anímicos de cada uno de nosotros. Rozitchner analiza los determinantes sociales involucrados en la producción histórica del malestar, problematizando la desigualdad social de los afectos. Pero el énfasis no está puesto en la dominación de los cuerpos, sino en la resistencia del síntoma.

En ese artículo, titulado “La muerte que en vida nos dan”, la hipótesis es que “incluyendo las determinaciones más amplias del sistema de producción se llega por fin a definir concretamente la enfermedad vivida individualmente como lo que en verdad es: un producto histórico” (2008: 229). Por ende, la crítica del capitalismo como “sistema productor de enfermedad” es realizada desde las vivencias de los “cuerpos sufrientes expropiados”, encontrando un punto de partida en la locura y el malestar. Dado que cada uno de nosotros es vivido como índice en el que se elaboran los problemas colectivos, nuestros dolores y placeres pueden ser comprendidos como territorios sensibles de opresión, explotación y resistencia.

En Rozitchner el saber de los cuerpos nace de “una experiencia primera”, del hecho de “sentir al otro en uno, sentir el sufrimiento del otro como propio” (2012: 59). Se trata de actualizar un “saber irreductible”, “imborrable” y “latente” mientras existan las “condiciones de la expropiación de las vidas y la pobreza” (2012: 79). Al contrario, la ignorancia para Rozitchner encarna “un no—saber fundamental”, aquel que ignora el “sentimiento desde el cual todo saber verdadero se forma: el saber del sufrimiento del otro como propio”, es

decir “el padecer y sentir al otro en nuestro propio cuerpo” (2012: 86). Por lo tanto, se busca hacer del pensamiento una práctica situada a partir de la cual podemos pensar sin ser pensados, vivir sin ser vividos. De hecho, son las propias experiencias los índices a partir de los que construir estrategias colectivas, ya que a partir de nuestros afectos es posible producir investigación crítica y acción política.

La teoría y la práctica, según Rozitchner, tienen como condición la experiencia vivida: el sentir propio y el de los otros como condición del pensamiento y la acción (2012: 37). Tal es así que para el autor “sentir el sufrimiento del otro como propio es el lugar germinal de todo sentimiento” (2012: 62). Al asumir este sentimiento primero del ser sufriente, es posible actuar, desear y pensar con los otros, desde las experiencias de sufrimiento politizado (2012: 26). El conocer y el actuar emergen por tanto de la “propia verdad vivida en la experiencia” (2012: 67).

Rozitchner problematiza el carácter médico y psicologicista de la comprensión capitalista de los sentimientos, donde el individualismo mercantil hace sistema con una vivencia del sufrimiento en términos de dolor “subjetivo, narcisista, individual”. Por eso, no podemos pensar “los verdaderos motivos de nuestro malestar” porque los elaboramos con la racionalidad proporcionada por el sistema que los genera y perpetúa (2013: 327). La racionalidad capitalista se apoya en este sentir como base, puesto que pone a trabajar los afectos, explotando los malestares. Por esto, la privatización del padecimiento es una técnica de compensación imaginaria, que en nombre del yo o la familia elude su dimensión política al desconectarla del entramado colectivo. Pero si el argentino asume la perspectiva de una politización del síntoma, es porque la “enfermedad mental” devela las contradicciones carnales de la cultura capitalista.

“El enfermo” pone en evidencia, según Rozitchner, “una contradicción social vivida” (2013: 429). Al ignoran la “razón de la enfermedad”, se impone “la forma imperativa de curación”, entendida como una “falsa solución” que nos obliga a un “deber ser normal” a partir de lo cual el “dominio de la salud (oficial)” quiere someter bajo su ley abstracta al ser del enfermo, presuntamente “sin razón (2013: 429). La privatización, psicologización o individualización del malestar se corresponde con una operación por la cual las pasiones se separan de la cooperación material de los cuerpos y del sistema histórico en el que son producidas (2013: 335). Al interiorizar el drama histórico como “drama individual”, se neutraliza la fuerza de los síntomas; se separa al sufrimiento de la “realidad colectiva y la historia”, sostiene Rozitchner.

Esta “inversión subjetiva” de las causas productoras de sufrimiento se encuentra a la base de la expropiación del poder colectivo e individual. Porque aquello que el “poder colectivo ignora de sí mismo afuera”, según el autor, forma sistema con aquello que ignoramos de nosotros mismos adentro (2013: 339). La inversión ideológica de la realidad social del dolor niega el sentido cultural, económico y político de los sentimientos individuales, al separarlo de la historicidad colectiva donde se genera la subordinación y la resistencia en la lucha de clases.

El malestar revela su fuerza ambigua cuando no podemos, no queremos o no

sabemos encajar en los *límites del individualismo mercantil*. Pero al ubicar el dolor en el interior de los individuos, el capital borra las causas políticas de la producción histórica del sufrimiento. Rozitchner, al contrario, sitúa las estructuras a la base del padecimiento, revirtiendo las patologías medicas o psicológicas, diagnosticadas por las técnicas terapéuticas. Los malestares expresan modos de “descontento social” (2013: 451), que son capturados como desordenes, carencias o falencias.

A partir de Rozitchner, nuestros sufrimientos son resultantes de las relaciones sociales capitalistas: condensan síntomas de las condiciones de vida capitalista, al no reducirlos a la patología personal, la determinación psicológica o la química del cerebro. Si bien los estados de ánimo tienen correlatos biológicos y neurológicos, deben ser abordados en tanto cuestiones sociales y políticas, al conectarlos con estructuras impersonales y luchas históricas. El sistema capitalista se debate y encarna en cada uno de nuestros síntomas y afectos, en la medida en que las contradicciones sociales son vividas en la experiencia conflictiva y sintiente del cuerpo.

Rozitchner considera que en el capitalismo “enfermamos de normalidad”, detectando en el sufrimiento aquello que hace síntoma con los límites de la subjetividad capitalista. El malestar en la cultura es una “enfermedad” de la normalidad capitalista: diversas formas de padecimiento psíquico y somático se distribuyen por todas partes de manera difusa y desigual, diluyendo las barreras estancas entre lo normal y lo patológico. En este sentido, si no podemos pensar y combatir las causas estructurales y colectivas de nuestro sufrimiento es porque se anestesia y despolitiza la fuerza frágil del malestar, como tema biológico, familiar o individual.

Rozitchner busca revertir la individualización psicológica del malestar, lo cual conduce a culpabilizar, criminalizar, encerrar o segregar a las personas, obviando las causas estructurales productoras del dolor psíquico. De esta manera, el sistema contrapone lo subjetivo a lo objetivo, el individuo a la comunidad, lo normal adaptado y lo patológico inadecuado, el placer y el deseo individuales al dolor y la necesidad compartidos (2013: 341). Pero si el sufrimiento es el costo subjetivo que pagamos por soportar una sociedad que nos enferma, se debe a que el malestar es síntoma de aquello que en nosotros no se adecua al régimen de vida dominante.

Rozitchner se refiere a los sentimientos que experimentamos cuando “osamos pensar y obrar fuera de los moldes que nos fueron marcados para pensar y hacer solo lo que el sistema histórico de producción habilitó” (2013: 330). En mi lectura, *el sufrimiento es síntoma y límite*, puesto que en nuestras emociones se viven de manera conflictiva las contradicciones sociales. El sufrir, en tanto *situación límite y ambivalente*, es temblor y posibilidad de interrogación, ya que puede ser una apertura sensorial para nuevas relaciones con los otros y con uno mismo. La ideología capitalista del malestar invisibiliza “el sentido de la estructura colectiva que está presente en la individualidad psíquica” (2013: 342), pero la sociedad capitalista “junto con su producción de mercancías, es un sistema productor de enfermedad mental” (2008: 221). Pero el capitalismo nos enferma y asimismo individualiza el drama, en función de categorías diagnósticas o fármacos psiquiátricos. De este modo,

no se trata de resolver desequilibrios químicos o problemáticas personales, sino de transformar las causas estructurales y sociales.

Rozitchner señala que la crítica de los determinantes sociales del sufrimiento puede ser útil en tanto potencie nuestras posibilidades de vida, bloqueadas por la muerte que en vida nos dan. Porque no se trata de la muerte “natural”, “simbólica” o “metafísica”, sino de una forma histórica de muerte que “trunca la vida de los niños, embrutece a los adultos”, y nos arroja al “acortamiento de la existencia, al fracaso, a la enfermedad, a la soledad, al miedo y a la locura” (2003: 216). Esto es así porque el dolor es aquí una *inhibición de la potencia*: una “sustracción de las propias fuerzas” (2008: 215). Pero la impotencia para el autor no es desvitalización o carencia, sino inhibición y desarticulación de las fuerzas. Ante esto, la psicologización del malestar es un mecanismo que intenta separar a los cuerpos de sus potencias, al ofrecer una falsa salida al dolor: “soluciones imaginarias e individuales allí donde las causas son colectivas y sociales” (2008: 216). De esta manera, se neutralizan las fuerzas ambiguas y frágiles tanto de los dolores como de los placeres, al ofrecer técnicas psicológicas o narcóticas de tratamiento terapéutico, cuyos ideales de bienestar, cura o felicidad clasifican lo normal y lo patológico.

El ciclo de producción de mercancías es directamente proporcional al ciclo productor de malestares, en tanto y en cuanto Rozitchner argumenta que “vivimos de la enfermedad de los demás”, del mismo modo que el capitalista vive del trabajo ajeno. El sufrimiento es la condición y el resultado del “sistema productor de enfermedad”, puesto que nuestros afectos son explotados por el mismo capitalismo que los genera. Si bien el sufrimiento es producido socialmente, Rozitchner señala que solemos vivenciarlo como déficit, impotencia, culpa o angustia individuales. Y esta individualización inhibe la posibilidad de una estrategia colectiva.

Rozitchner busca en las relaciones sociales capitalistas las causas del malestar: “el sentido de la muerte y la locura está entretelado ya en la trama de la dominación llamada económica” (223). En consecuencia, esta *crítica de la economía política del sufrimiento* se dedica a reflexionar sobre los determinantes sociales del malestar, mostrando que nuestras experiencias sintomáticas son un territorio de investigación y resistencia, donde se debaten las tensiones entre las estructuras de dominación y las luchas, entre la inadecuación y la sobreadecuación.

### **3. LA FUERZA INSUMISA DE LOS SÍNTOMAS**

El capitalismo, con su “privilegio de la salud”, separa “la salud de la enfermedad, al loco del normal”, haciendo que la producción social del dolor sea contenida en los límites de lo “individual y personal” (2008: 219). Por este motivo, el argentino argumenta que el individuo “sano” de la psicología es la inversión ideológica del “enfermo” de la psiquiatría, ya que es a partir de la “enfermedad” que se concibe la “salud” como coherente con el individualismo del capital. Sin embargo, la individualización del padecimiento es proporcional a la expropiación de nuestras fuerzas, dado que se separa lo personal de la historia y la cooperación social. En ese sentido, la condición histórica con la cual el sistema capitalista

define la normalidad y la salud es la separación infranqueable de lo anormal y la locura, de las que sin embargo se aprovecha.

En nombre de la “salud” y la normalidad se expulsan y patologizan ciertos cuerpos, porque nuestros malestares ponen al “desnudo la estructura enferma del presunto normal en la sociedad normal” (2013: 455). En este “mundo de cuerdos”, escribe Rozitchner, son “los enfermos mentales los que ponen de relieve, con sus estructuras agrietadas y rotas”, la verdad histórica del sistema productor de sufrimiento (2008: 220). Nuestros síntomas patentizan las contradicciones de una vida capitalista invivible, evidenciando la condición política del malestar.

El argentino señala que los “normales, que son dueños del poder, definieron qué es salud y qué es enfermedad”, mostrando que los “enfermos pagan con su vida la muerte que los sanos delegaron en ellos” (2008: 221). Si el sufrir es el costo que pagamos por la muerte que en vida nos dan, Rozitchner identifica en la separación de nuestras propias fuerzas, la “significación histórica y social de la enfermedad”, es decir su “producción histórica” (2008: 222). La división social entre clases se prolonga tanto en la “división entre la vida y la muerte”, como en las divisiones entre lo normal y lo anormal, entre los cuerdos y los anómalos, locos o inadecuados.

El hecho de “ser nosotros mismos el lugar de debate de la cultura” implica, según el filósofo, “hacerle alcanzar a lo psicológico un nivel ontológico” (2013: 266). Lo “psicológico” admite aquí un estatuto ontológico y político, si tenemos en cuenta que en el índice de verdad que somos en cada caso se verifican las contradicciones del sistema. En mi lectura de Rozitchner, el sufrimiento constituyen una perspectiva privilegiada en la crítica del orden social capitalista, dado que el malestar expresa una contradicción vivida, una incoherencia existencial en el seno de la coherencia normativa del individualismo mercantil. El sufrimiento, las crisis subjetivas, entonces, son “índice de un debate asumido hasta el extremo límite del falso planteo que la cultura abrió en nosotros para debatir nuestro acceso a la satisfacción” (2013: 444). Y este falso debate es “la adaptación o la locura” (2013: 333); es decir, la adecuación a la vida del capitalismo, o la exploración de las potencias frágiles de nuestros síntomas y malestares.

El sistema de producción constituye nuestro “modo de ser más íntimo y personal” (2013: 183), advierte Rozitchner, al resaltar la historicidad de los afectos subjetivos en tanto prácticas sociales que se construyen en la cooperación social. El argentino afirma que el “normal es un hombre enfermo de realidad” (2013: 56). La experiencia de la locura, al contrario, abre para la política “sus enunciados de verdad”, cuando la política alcanza el “núcleo más íntimo y personal” de la transformación subjetiva como inseparable de la transformación social.

Contra el “encubrimiento de los sanos”, la locura y el malestar revelan la crueldad del sistema, “la tragedia cuantificada” y el “crimen social” de un capitalismo fundado sobre la guerra, el sufrimiento y la violencia. Por lo tanto, la “grieta de la locura” permite entrever aquello que está soldado en los “normales”. La inadecuación sentida en nuestro malestar expresa, con su incoherencia, la falsedad de la coherencia normal y adaptada a los límites

del capitalismo.

Si el “campo de la enfermedad, el malestar y la locura” son un “producto necesario de la combustión de este sistema” (2008: 218), la realidad convencional requiere expulsar la experiencia sufriente de los márgenes de la normalidad. El principal objetivo del psicopoder capitalista es funcionalizar el cuerpo, poniendo a trabajar la subjetividad y reintegrando a las conductas inadecuadas. Se responsabiliza y culpabiliza a las personas, como aquellas que no funcionan bien, que “deja de rendir y es preciso reparar”. Pero aquello que no funciona constituye síntomas ambivalentes, fuerzas ambiguas para una *psicopolítica antagonista*.

Para el capital, estar sano es ser funcional y capaz de producir. Rozitchner desentraña las razones por las cuales los normales son unos “enfermos de normalidad”, dado que el sujeto así llamado “normal” se piensa con “la razón del sistema”, es decir “el sistema se piense en él dentro de sus propios límites” (2003: 165). El argentino profundiza la hipótesis según la cual la verdad de la norma está en lo patológico, para indicar que la locura y el malestar pueden ser un punto de vista prioritario para criticar y resistir a la realidad convencional. A la coherencia de los ideales normativos del sistema, se le opone entonces la incoherencia vivencial del síntoma.

Así como el sufrimiento es síntoma de una “contradicción subjetivizada”, de un debate histórico experimentado en el cuerpo personal, para Rozitchner lo normal es signo de adaptación, de una coherencia con el individualismo mercantil y sus categorías ideológicas interiorizadas en cada sujeto. Normal es aquel que se “adecua y cedió” para no atravesar los límites de una angustia que nos impiden pensar, desear y actuar más allá de la vida convencional.

Los síntomas son una *solución de compromiso* entre la (sobre)adaptación a los imperativos sociales y la inadaptación por no querer, no poder o no saber cómo adecuarnos a ciertas situaciones normativas. Esta es la potencia ambivalente del síntoma, que puede ser capaz de devenir fuerza de contraviolencia. Por ende, Rozitchner nos recuerda que Freud “partió del síntoma, no del yo” (2013: 61), ya que en nuestros síntomas se procesa una tensión “entre lo propio y lo impropio” (2013: 56), entre lo íntimo y la cooperación, la subjetividad y la objetividad. Hablamos de síntomas políticos encarnados en nuestra vida personal, cuyas estructuras sociales y determinantes se encuentran en la precariedad, la explotación, la desigualdad, las opresiones o las violencias. Si en nuestros síntomas se encarna “la unión de lo más individual y de lo más colectivo” (2013: 24), se trata de prolongarlos al ámbito de la actividad política.

Los síntomas expresan una “transacción inconsciente” entre lo impersonal y lo personal, lo estructural y lo experiencial. En el fondo, evidencian la incapacidad de las normas de subordinar sin resistencias nuestras vidas a la reproducción de lo convencional. Hay crisis subjetivas por la imposibilidad del poder para subsumir nuestros cuerpos a los estrechos límites de la subjetividad capitalista. Por eso interesan los síntomas como inadecuación vivida que abren un margen de “irracionalidad vivida” en la razón oficial. Es un “exceso de significación” (2013: 323) que revela el límite y el desacuerdo sobre el cual se

funda la vida dominante.

“La adecuación normal ignora –y no podría ser de otro modo– la inadecuación básica sobre la que se asienta el sistema” (2013: 324). Esta experiencia de inadecuación, o contradicción vivida, es lo que “estalla en la enfermedad”, porque se trata de “una inadecuación entre lo afectivo y lo racional lo que la enfermedad revela” (2013: 323). Los síntomas, entendidos como situaciones límites, contienen una *inadecuación sentida* en la que se desfondan las categorías burguesas, reabriendo el campo de lo posible y lo imposible, lo tolerable y lo intolerable.

Partiendo de la propia incoherencia del síntoma, se trata de crear una contracoherencia: “o bien la apariencia de normalidad colectiva”, cuando se permanece en una mera salida individual; o bien la construcción de “otra forma de colectividad, que es la tarea revolucionaria” (2013: 166). Al resignificar el punto de vista de la locura y el malestar, Rozitchner genera una crítica de la “totalidad real del sistema histórico productor de sufrimientos” (2003: 229), donde “el cuerpo individual se hace el lugar de una conciliación o de una contradicción social” (2003: 231). Se trata de explorar las potencias de nuestras inadecuaciones, en la medida en que la *parcialidad* de esta perspectiva del malestar permite una crítica situada de la totalidad.

Rozitchner, por consiguiente, intenta dignificar nuestros síntomas al revalorizar sus potencias ambivalentes, lo cual supone encontrar fuerzas en nuestra fragilidad, en lo vulnerable, en nuestras debilidades. Si “el normal es un enfermo de normalidad” y “la locura revela una verdad”, los malestares pueden ser un criterio para enfrentar una normalidad que nos enferma. Partiendo de nuestras experiencias vividas es posible alojar a los otros en uno mismo, dado que nuestras vivencias no se bastan a sí mismas, y requieren volverse públicas, convertirse en experiencias políticas al interior de procesos colectivos. Para ello hay que incluir “el sentido histórico en lo psicológico, lo social en lo individual (2013: 393). Esta *politización de lo personal* no es igual a la *personalización de lo político*, con los riesgos de *psicologización de las relaciones sociales* y *patologización de los malestares*. En cambio, el propósito es traducir las vivencias en problemas políticos, en epistemologías encarnadas, situadas en prácticas y luchas concretas. No se trata de una vivencia cruda y deshistorizada, sino que a través de nuestra biografías, para Rozitchner es posible una comprensión colectiva de las constricciones estructurales que nos habitan, incluso cuando las combatimos en la acción política consciente.

La normalidad, de acuerdo a Rozitchner, es “la enfermedad colectiva que los modelos sociales invivibles ofrecen a la individualidad dependiente” (2013: 87). Al desplazar el carácter patológico del sufrimiento y la locura para reenviarlo a las relaciones sociales, el autor elabora una crítica de la totalidad capitalista como sistema productor de sufrimiento. En el marco de normalidad, para el individuo “se trata de administrar, en los intersticios del sistema, su capital individual, su monto de vida individual, su magnitud de libido para no sufrir” (2013: 156).

Según Rozitchner, la cultura capitalista del malestar nos obliga a elegir entre el “placer sin dolor” o el “dolor sin placer”, reduciendo las diferencias a patologías, síndromes o

trastornos mentales. Rozitchner, en cambio, procura mantener la tensión entre placeres y dolores como pasiones ambivalentes y ambiguas, las cuales son constitutivas de nuestra subjetividad. El debate ocurre en plano de la afectividad y lo sensible, en tanto “campo ambiguo de percepción” (1962: 218); suelo del saber de los cuerpos y elaboración concreta de las fuerzas del mundo.

“Los individuos aptos para la vida en comunidad son aquellos en quienes la represión triunfó” (2013: 179). La subjetividad adecuada a la reproducción social del sistema capitalista es aquella coherente con los contornos del individualismo mercantil y sus categorías. En el límite de esta integración normativa al orden social, Rozitchner ubica a “los locos, los neuróticos, los rebeldes, los artistas” (2013: 175). Ahora bien, de acuerdo al argentino, el capitalismo cuenta con diversos dispositivos para “eludir el sufrimiento”, tales como los narcóticos, “las salidas individuales ante la pérdida colectiva” o las terapias oficiales. De este modo, la privatización, medicación, biologización o patologización es proporcional a la despolitización del sufrimiento.

En Rozitchner lo personal no queda subordinado a lo colectivo y lo colectivo amplifica lo personal, ya que se resiste a banalizar la vida anímica como mero “residuo pequeñoburgués”. El desafío rozitchneriano, por tanto, es asumir las vivencias como fuentes de una nueva forma de politización. Los síntomas no representan una falla a corregir, patologizar o estigmatizar, sino una diferencia subjetiva a reivindicar. Podemos extraer de los afectos una potencia de creación, interrogación o transformación. Entonces es posible hacer del malestar una fuerza de sabotaje de la normalidad, porque el “verdadero poder”, aquello que nos expropiaron, reside en las fuerzas vulnerables del cuerpo individual como reveladoras de un contrapoder colectivo.

Esto supone generar una *contraviolencia*, cuyas potencias cualitativamente diferentes a las del orden nos permitan dirigir la “violencia que el normal y el enfermo ejercen contra sí mismos ahora contra el sistema represor” (2013: 29). La autoagresión individual, la opresión interiorizada en cada sujeto, debe dar paso a una fuerza contra el sistema. El malestar es “índice de la verdad del sistema: índice de un desequilibrio que la enfermedad grita con su lenguaje mudo” (2013: 349). Allí donde el “normal” calla, según Rozitchner, el revolucionario es aquel que abre las fuerzas ambivalentes del sufrimiento para transformar el sistema de producción histórico. Y restituir las potencias de un poder colectivo, antes disperso y desarticulado. Rozitchner se refiere al sujeto revolucionario como un “médico de la cultura” (2013: 349), dado que piense la problemática del cambio social en términos de “cura social”.

En Rozitchner, el objetivo no es curar el malestar, sino resignificar sus saberes y energías ambivalentes, entendiendo los síntomas como fuerzas de cambio. La “cura social” es pensada en los términos de un deseo individual insatisfecho que vence sus obstáculos en la acción colectiva, elaborando la impotencia en una potencia en acto. El sufrimiento puede ser la premisa de una acción capaz de enfrentar los obstáculos de una realidad adversa. Los modelos humanos capitalistas invisibilizan las estructuras impersonales y las relaciones sociales productoras de sufrimiento, privatizando o medicando los malestares.

Por consiguiente, condenan “al encierro, al aislamiento y a la marginalidad” a todos aquellos que desafían los obstáculos que impiden ir más allá de lo convencional, puesto que Rozitchner nos habla de “modelos humanos congruentes o incongruentes con el sistema” (2013: 351).

Si “los síntomas ponen de relieve las contradicciones del sistema” (2013: 432), es porque nos dan una “señal de angustia”, una inadecuación en los límites del individualismo mercantil. Por esto, la potencia no se elabora solo en el hacer, sino también en el padecer. El sufrimiento no es entendido como un “valle de lágrimas”, pues es una experiencia ambivalente en la cual se cruzan deseos y saberes, disfrutes y heridas. Por esta razón, en mi lectura de Rozitchner es la experiencia del sufrimiento aquella *crisis subjetiva o situación límite* capaz de revelar una condición fundante en filosofía y política. Al asumir el punto de vista de la angustia vivida, el sufrimiento nos devela un sentimiento de muerte ante el terror de pensar, sentir y actuar más allá de los límites convencionales de la normalidad capitalista. El desafío, en consecuencia, es reapropiarse de esta vivencia, resignificarla como una fuerza de saber y resistencia, al aliarse con las potencias ambivalentes de nuestros síntomas, fantasías y deseos insatisfechos.

#### **4. A MODO DE CONCLUSIÓN**

“El normal es un hombre enfermo de realidad”, es una de las tesis más radicales del filósofo argentino (2013: 35). Rozitchner parte del síntoma como índice afectivo para leer la normalidad capitalista, ya que el sufrimiento es comprendido como la verificación sensible de una verdad histórica, una ambivalencia vivida que devela la “falsa coherencia entre el sujeto y el sistema social” (2013: 91). El malestar es índice del campo social: un punto de partida para operar una crítica práctica de las “categorías ideológicas del pensamiento burgués” (2013: 381).

“El cuerpo de la sociedad es como el cuerpo enfermo: hay que saber leer los síntomas” (2012: 42). Leyendo la realidad convencional desde el *punto de vista del malestar*, el autor revierte el análisis médico, psicológico o psiquiátrico de las pasiones. Su propósito es revertir la carga negativa del lenguaje terapéutico para resignificar la dimensión psicopolítica de los afectos y sensibilidades. De esta forma se entiende que la “cura individual es inseparable de la transformación del todo social que produjo la enfermedad individual” (2013: 381).

En función de reenviar la “lógica subjetiva a la lógica objetiva del proceso histórico”, Rozitchner desplaza a la llamada “enfermedad mental” de su restricción en los “estrechos límites de un destino fuera de lo social”, y de este modo, busca incluirla como “índice de la normalidad” (2013: 348). El malestar es la norma en el marco de un capitalismo entendido como sistema productor de enfermedades; los malestares se distribuyen por todas partes de manera difusa y desigual. El sufrimiento individual tiene su historicidad en el campo del malestar social, pues nuestras pasiones están atravesadas por estructuras y relaciones sociales. Si “Freud extiende la psicopatología de lo individual a lo colectivo” (2013: 626), es porque toda epistemología (modos del conocer) tiene su reverso en una psicopatología

(modo del padecer), como dimensiones cognitivas y afectivas de la política (modos del actuar). Por ende, cuando el sufrimiento es índice de un debate asumido hasta el límite en cada sujeto, su politización consiste en resignificar nuestros síntomas, inadecuaciones afectivas y experiencias vividas.

El impacto psíquico del capital se nos revela en las condiciones históricas de una “normalidad sufriente”, sostenida en la producción de malestar (2013: 340). Si para el capital estar sano es ser productivo y funcional, hay sujetos que no saben, no pueden o no quieren encajar en sus imperativos de bienestar y productividad. Nadie puede adaptarse sin síntomas a una vida capitalista cada vez más invivible, y los malestares son suelo de investigación y resistencia.

Para Rozitchner, el capitalismo es un “sistema productor de sufrimiento” (2013: 65). Se trata de un modo de producción de mercancías y subjetividades donde “enfermamos de normalidad”. Uno de los obstáculos de la investigación y la politización del sufrimiento es que el mismo capital explota las emociones y pone a trabajar nuestros deseos y fantasías, convirtiendo los malestares en objetos mercantiles de diagnóstico, consumo y productividad. En contraposición, al desprivatizar el malestar como desafío colectivo, entendemos que nuestros afectos llevan la marca de los conflictos y contradicciones sociales, dado que “la lógica ambivalente del enfrentamiento”, dice el autor, “se sigue debatiendo en la subjetividad” (2003: 306).

El malestar es indicador de problemas reales: no expresa desequilibrios químicos o desarreglos psíquicos, sino modos de existencia de las relaciones sociales. Manifiestan un “acuerdo o desacuerdo vivido con la verdad del mundo histórico” (2012: 45). Ahora bien, el capital convierte determinadas pasiones en diagnósticos, síndromes o trastornos que desactivan y patologizan el malestar social. Pero detrás de los malestares operan problemas estructurales, ya que en ellos se debate la “significación histórica que adquiere lo psíquico en el proceso social” (2013: 384). Rozitchner hace de los síntomas, de nuestra inadecuación o sobreadecuación con la normalidad, una fuerza desde la que procesar una *contracoherencia*. Al contrario de la “coherencia del sujeto capitalista”, consistente en escamotear las propias contradicciones, la *contracoherencia* puede emerger de habitar las contradicciones.

Ahora bien, la politización del dolor no puede ser elaborada de modo objetivista y exterior, ya que de este modo “la solicitud para que transformemos la realidad será siempre exterior”, no incluyendo por ende el propio cuerpo como “lugar donde la elaboración del tránsito revolucionario aparece organizando la estructura del sujeto político” (2013: 29). El tránsito desde la impotencia individual a la acción colectiva requiere ser elaborado en primera persona, amplificando el propio cuerpo en los otros. Se trata de “abrir en la propia carne aterrorizada el lugar de la contradicción personal”. La política supone partir de las incoherencias vividas para transicionar hacia “un camino real por el trabajo de la propia transformación” (2013: 26).

Rozitchner entiende que la “cura social” requiere suscitar las fuerzas y categorías del contrapoder, capaces de movilizar una agresión dirigida hacia las estructuras (2013: 358).

Con esto, el autor desafía las distinciones ideológicas entre lo “privado” y lo “público”, enfatizando que los afectos están atravesados por dinámicas de poder y condiciones desiguales. De esta manera, cuestiona las nociones psicologicistas de la identidad y la centralidad del “yo” propia del individualismo. Al convertir las vivencias personales en problemas políticos, entendemos que solo la acción colectiva podrá enfrentar las causas estructurales de los padecimientos.

Una sociedad “normal” para Rozitchner es una sociedad “congelada en instituciones de dominio” (2013: 555). Por esto, en el sufrimiento se constata aquello que hace síntoma con los imperativos capitalistas. Pero los límites de la subjetividad capitalista no deben ser examinados como “absolutos e inamovibles”, sino como cambiantes y negociables. Hablamos de *límites* que se encarnan en nuestros síntomas, como inadecuaciones o anomalías para los sujetos llamados “normales”, esto es, los adaptados a lo convencional. Por esto, las crisis subjetivas, en tanto *situaciones límites*, son un síntoma ambivalente: se ubican en el límite y más allá del límite, entre la *inadecuación* y la *sobre adecuación* en una “normalidad enferma”.

La potencia del pensamiento resurge al escuchar las anomalías, aliarse con la materia resistente del síntoma. En Rozitchner, la inadecuación sentida nos revela la falsedad de la “coherencia normal” con la realidad convencional. La acción y el conocimiento pueden surgir de la experiencia sufriente, de aquello que no encaja en la normalidad. Pero la *coherencia* con el sistema es propia de una experiencia adaptada a la normalidad, la cual desconoce las estructuras que producen el malestar. De este modo, en la coherencia con el capital nos negamos a nosotros mismos como el lugar en el cual es posible elaborar un tránsito hacia una *contracoherencia*. Al contrario, en nuestra incoherencia, en nuestra inadecuación, pueden germinar ciertos saberes ambivalentes para el pensamiento y la política. El objetivo de la politización del dolor no es arreglar lo que no funciona, sino transformar lo establecido.

Al introducir la lucha de clases en la subjetividad, Rozitchner procura despsicologizar y desprivatizar los afectos, historizando las pasiones, acciones y razones que circulan en torno al malestar en la cultura capitalista. De este manera, la politización apunta a la construcción de una nueva subjetividad a partir de la que suscitar, “desde el interior de nuestra propia e irreductible experiencia” (2012: 23), el sentido de nuestras fuerzas y categorías. En consecuencia, al poner el malestar como índice, el pensamiento y la política nos permiten extraer de los afectos las premisas de todo cambio individual y colectivo, elaborados en la cooperación íntima de los cuerpos. La política del malestar, finalmente, nos remontan a un texto inicial de Rozitchner: *Ser judío*, donde la “Internacional de los humillados” tenía como objetivo transformar nuestros padecimientos en índices de verdad histórica en virtud de canalizarlos en conocimientos críticos y acciones colectivas en el enfrentamiento social.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acha, O. (2018). *Encrucijadas de marxismo y psicoanálisis. Ensayos sobre la abstracción social*, Buenos Aires, Teseo.
- Ahmed, S. (2020). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Berardi, F. (2007). *Generación postalfa*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Cea Madrid, J. C. y Castillo—Parada, T. (2018). “Locura y neoliberalismo. El lugar de la antipsiquiatría en la salud mental contemporánea” en *Política y sociedad*, vol. 55.
- Cea Madrid, J. C. y Castillo—Parada, T. (2021). “Enloqueciendo la academia: Estudios Locos, metodologías críticas e investigación militante en salud mental”, en *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, vol. 11.
- Dejours, C. (2019). *El sufrimiento en el trabajo*, Buenos Aires, Topia.
- De Sutter, L. (2021). *Narcocapitalismo: para acabar con la sociedad de la anestesia*, España, Reservoirs Book.
- Erro, J. (2021). *Pájaros en la cabeza. Activismo en salud mental desde España y Chile*, España, Virus.
- Fernández—Savater, A. (2021). *La fuerza de los débiles*, Madrid, Akal.
- Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Gago, V. (2018). *La potencia feminista, o el deseo de cambiarlo todo*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Han, B. C. (2000). *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, España, Herder.
- Huertas, R. (2020). *Locuras en primera persona*, España, La Catarata.
- Illouz, E. (2007). *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, España, Kats.
- López Petit, S. (2015). *Hijos de la noche*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI.
- Pérez Soto, C. (2012). *Una nueva antipsiquiatría. Crítica y conocimiento de las técnicas de control psiquiátrico*, España, LOM.
- Reis, M. (2020). *Neo—operaismo*, Buenos Aires, Caja Negra.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección: apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rozitchner, L. (1996) *Las desventuras del sujeto político (ensayos y errores)*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Rozitchner, L. (1998). *Ser judío*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Rozitchner, L. (2003). *El terror y la gracia*, Buenos Aires, Norma.
- Rozitchner, L. (2008). *Freud y el problema del poder*, Buenos Aires, Losada.
- Rozitchner, L. (2011). *Acerca de la derrota y los vencidos*, Buenos Aires, Quadrata.

Rozitchner, L. (2012). *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Rozitchner, L. (2013). *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*, Buenos Aires, Caja Negra.

## **SOBRE EL AUTOR**

### **Emiliano Exposto**

[expostoemiliano@gmail.com](mailto:expostoemiliano@gmail.com)

Emiliano Exposto es investigador y activista. Estudió filosofía y ejerce la docencia en la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral en CONICET. Integra la editorial Coloquio de Perros. Publicó los libros *Las máquinas psíquicas: crisis, fascismos y revueltas* (La Docta Ignorancia, 2021), *El goce del capital. Crítica del valor y psicoanálisis* (Marat, 2020) y *Manifiestos para un análisis militante del inconsciente* (Red Editorial, 2020). Compiló *Félix Guattari: revolución molecular y lucha de clases* (Red Editorial, 2021).





---

# LEÓN ROZITCHNER Y WALTER BENJAMIN EN TORNO AL PROBLEMA DE LA SERVIDUMBRE HUMANA

*León Rozitchner and Walter Benjamin around  
the problem of voluntary easement*

## **AUTOR**

Nahuel Michalski  
UBA, UNCo, CONICET

## **Cómo citar este artículo:**

Michalski, N. (2023). León Rozitchner y Walter Benjamin en torno al problema de la servidumbre humana. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 17, 79-95

## **Artículo**

Recibido: 05/09/2023  
Aprobado: 04/12/2023

## **RESUMEN**

El presente trabajo tiene por objeto reflexionar sobre el concepto filosófico político de servidumbre voluntaria, el cual, de acuerdo con las vicisitudes del mundo actual, parece hallarse más vigente que nunca. A tal fin, se retoman algunos elementos centrales de las obras críticas de León Rozitchner y Walter Benjamin a partir de la recuperación a modo de disparador de la alegoría de la caverna de Platón, estableciendo un análisis comparativo entre ellos. Finalmente, y a modo de conclusión, se propone reflexionar sobre los límites y alcances de los entrecruces tanto teóricos como prácticos entre ambos autores en lo que al tema de la servidumbre voluntaria moderno-capitalista se refiere.

**PALABRAS CLAVE: ROZITCHNER; BENJAMIN; FILOSOFÍA; CRÍTICA; SERVIDUMBRE**

## **ABSTRACT**

The purpose of this paper is to reflect on the political philosophical concept of voluntary servitude, which, according to the vicissitudes of today's world, seems to be more current than ever. To this end, some central elements of the critical works of León Rozitchner and Walter Benjamin are taken up from the recovery as a trigger of Plato's allegory of the cave, establishing a comparative analysis between them. Finally, and by way of conclusion, it is proposed to reflect on the limits and scope of both theoretical and practical intersections between both authors regarding the issue of modern-capitalist voluntary servitude.

**KEYWORDS: ROZITCHNER; BENJAMIN; PHILOSOPHY; CRITICISM; SERVITUDE**

## INTRODUCCIÓN

“Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?”  
Platón – República

### 1. LA “CAVERNA CAPITALISTA”: SUBJETIVIDAD Y EPISTEMOLOGÍA POLÍTICA

**E**l antiguo problema filosófico-político de la *servidumbre voluntaria* atraviesa y constituye la obra de León Rozitchner, habiendo sido trabajado de forma multidisciplinar la historia y la filosofía hasta el arte, el periodismo y el psicoanálisis. Sin embargo, la amplitud que dicha expresión encierra en sí misma, en virtud también de la extensa tradición filosófica que le antecede y la alimenta, exige para nuestro trabajo mayores precisiones, puesto que ¿a qué nos referimos cuando hablamos de servidumbre voluntaria?, ¿en qué sentido *servidumbre* y por qué motivo *voluntaria*?, ¿quién es el sujeto de dicha servidumbre? (Sucksdorf, 2018: 4-6), ¿de qué manera y bajo qué configuraciones el filósofo argentino se hace cargo de este asunto nodal en absoluto perimido en nuestras sociedades de hoy?

En principio, nos atrevemos a pensar que si bien han habido una serie de autores históricamente consagrados por haberse ocupado explícitamente de esta afilada cuestión (Maquiavelo, La Boétie, Thoreau, Spinoza, e incluso no pocos pensadores de la Teoría Crítica de comienzos del siglo XX), fue quizás Platón, o al menos eso nos atrevemos a elucubrar aquí, quien en su famosa alegoría de la caverna logró sugerir o insinuar el problema político de la servidumbre voluntaria debajo de la lectura estrictamente epistemológica a la que dicho texto generalmente nos invita. Para notar esto y calar en el néctar político basta recordarlo, articular algunos desplazamientos metafóricos necesarios y hacernos la siguiente pregunta: ¿por qué motivo Platón insinúa que los esclavos de la tan mentada caverna *matarían* al filósofo, es decir, al que viene a dar testimonio de “otro modo de vida mejor”?, ¿cómo es posible aceptar esta suerte de reacción de defensa del *status quo* que somete por parte de los sometidos?, “¿cuáles son las trampas [...] que nos llevan a convalidar aun sin querer un sistema opresor injusto y desigual?” (Rozitchner, 2015a: 170). Partamos entonces del siguiente juego de transposición metafórica: ¿no es acaso la caverna de Platón nuestra caverna capitalista de hoy?, y, ¿no somos *nosotros* la equivalencia histórica actual de los esclavos que allí figuran?, ¿acaso no somos hoy nosotros igualmente reactivos y protectores de nuestra caverna social? Prosigamos.

Pues bien, dígase primeramente que si lo que queremos es ofrecer alguna respuesta rozitchneriana política a tal indagación, nos vemos obligados, como ya lo estamos intuyendo, a enfocar el texto platónico en una clave no usual, es decir, ni metafísica ni

racionalista-ilustrada. Contrariamente, nos valdremos de un punto de vista más bien *histórico-político, materialista, fenomenológico, corporal-afectivo y psicoanalítico* que eluda las típicas lecturas centradas en abstracciones formales binómicas como las de cuerpo-mente, conocimiento-ignorancia, sujeto-objeto, individuo-colectivo, intención-estructura o pathos-razón. Y esto no por capricho o ubicación preferencial sino porque tales abstracciones suelen perder de su registro por ejemplo el vínculo filosófico rozitchneriano fundamental entre *saber, sentir y hacer, afecto y cuerpo, historia material, inconsciente y praxis*, etc. Más aún, tales rígidos binomios propios de la tradición racionalista-ilustrada y sus derivas históricas contemporáneas resultan impotentes para dar cuenta de la importancia que ciertos vectores afectivos como los del *anhelo, la esperanza, la fantasía, la angustia* e incluso el *deseo* adquieren a la hora de desarrollar una reflexión política de caras a un sujeto histórico tan servil y encarnado como pasible de emancipación colectiva. Tal y como lo indica Acha, “las dicotomías resisten mal el examen histórico” (ibid.: 78). Y esto porque lo que en última instancia demuelen, sosteniéndose en las formas de vida *abstractas* capitalistas y cristianas (Rozitchner, 2015d: 40), es la unidad, amplitud y complejidad de la experiencia humana; sin cuyo pleno reconocimiento la posibilidad históricamente siempre abierta de la emancipación cae por tierra (Rozitchner, 1966: 21).

Estos complejos vericuetos *político-experienciales* vinculados con el problema actual de la servidumbre voluntaria (metaforizada por Platón en su eterna alegoría), problema inasible en los términos de una praxis transformadora (pues el diagnóstico es igualmente fallido) cada vez que se lo enfoca desde las interpretaciones racionalistas-metafísicas-epistemológicas usuales, refuerzan entonces nuestra intención de intentar una lectura *otra* que en la obra de Rozitchner queda impulsada por su temprana (y también crítica) suscripción a la fenomenología de Scheler y (Rozitchner, 2015d: 325) y luego de Merleau-Ponty (ibid.: 357), ciertos rasgos del spinozismo afectivo y político (Sucksdorf, 2018: 50; Sztulwark, 2019: 37) y, sobretodo durante los 60' y 70', a la tradición freudomarxista de la que, no obstante, el argentino busca no ser un mero reproductor o quedar rígidamente encasillado por ella (Rozitchner, 2015d: 150). Tradición que es preferida por Rozitchner antes que el lacanismo de izquierdas igualmente pujante en la Argentina de aquellos años y representado, por ejemplo, por teóricos como Ernesto Laclau, principalmente por cinco motivos mutuamente articulados que, en virtud de sus fundamentos epistemológicos, trascienden la sencilla barrera de la suscripción dogmática y la preferencia personal, a saber: (1) su encubierto compromiso con cierta subjetividad cristiana complice del capitalismo y, por tanto, contrarrevolucionaria, esto es, afín a la servidumbre voluntaria producida por dicho modo de producción moderno, lo cual es denunciado sustancialmente por Rozitchner en textos como *La Cosa y la Cruz, Cuestiones Cristianas y Marx y la Infancia*, (2) su centro ontológico típicamente posestructuralista en el “orden del discurso”, más precisamente la teoría del *significante* (Rozitchner, 2015a: 77), antes que en la esfera afectivo-histórico-material de la vida social (la subjetividad sería antes anclaje discursivo que el efecto de las dinámicas históricas productivas), (3) las indeseables consecuencias de orden teórico-práctico que se derivan de su renuncia a la dialéctica y lucha de clases según el registro marxista (asunto ausente en la obra de Lacan y relativizado en la de Laclau a partir de la

aparición de nociones típicamente posestructuralistas como por ejemplos las de *discurso*, *antagonismo* y *hegemonía*), y (4) la incapacidad del lacanismo de izquierdas de llevar a cabo una *fenomenología* (Sucksdorf, 2022) que dé cuenta de las múltiples dimensiones específicas de las formas de vida del sujeto político históricamente explotado (la composición de su cuerpo, afectos, subjetividades, sensibilidades, etc), (5) la renuncia del lacanismo, y por supuesto del lacanismo de izquierdas, al vínculo presocial con lo materno-afectivo como origen del sujeto (político, cultural, del inconsciente); tema de derivación central a partir del freudismo e igualmente central en las reflexiones tardías de Rozitchner, como las de *Perón entre la sangre y el tiempo* y *Materialismo Ensoñado*.

Dicho esto, volvamos a Platón, y hagámoslo desde la ya mentada óptica política reformulada antes que desde la epistemológico-racionalista usual deshistorizada y afectivamente muerta. Pues, como lo hemos sugerido, nuestra invitación es la de pensar que Platón está intuyendo el problema filosófico-político radical de la servidumbre voluntaria, y que su actualización de caras a nuestro capitalismo contemporáneo (la caverna de la que nunca nos hemos ido porque aún la continuamos defendiendo con recelo) resulta posible a través de las derivas rozitchnerianas recién sugeridas. Así, la incisiva y peligrosa pregunta retorna entonces de manera preocupante: ¿por qué motivo, según Platón, los esclavos (capitalistas) *desearían* matar al mensajero (por ejemplo, aquel que trae loas sobre la Revolución Cubana (Rozitchner, 1966: 31)? Lo que el ateniense nos dice al respecto de esto es lo ya sabido por todos: aquel que ha contemplado “el mundo exterior” (las posibilidades de una Revolución) no es sino para los esclavos un “ridículo y estropeado” (Platón, 1988: 342). Bien, pero, ¿a causa de qué tan radical (in)asimilabilidad del relato emancipador en la subjetividad de los sujetados?, ¿a qué se podría deber tal forma casi ridícula de rechazar colectivamente con tamaña agresividad un discurso *otro* y *posible* sobre la vida compartida, discurso que, además, resulta en última instancia beneficioso para los cautivos?, ¿por qué motivo Platón se toma incluso el trabajo de introducir la metáfora del *asesinato* del advenido?, ¿no hubiera bastado con tan solo ignorarlo o forzarlo a una readaptación grupal?, ¿de dónde proviene tal forma de radicalidad reactiva? En otros términos: ¿qué tipo de relaciones filosófico-políticas se tejen aquí entre los múltiples planos de la experiencia (sensibilidad, afectividad, sentimiento-emoción, sujeción corporal, costumbre, etc) colectiva, la reacción violento-agresiva del deseo de muerte-asesinato y el sostenimiento compartido (“politizado”) de la condición servil (impuesta por la “caverna capitalista”)?

En relación a todo esto, nos encontramos con que el pensamiento de Rozitchner nos provee, por lo menos, dos posibles flancos de entrada al análisis crítico habilitados gracias a las ya indicadas influencias en su pensamiento del psicoanálisis freudiano, la fenomenología y el marxismo (sobretudo el correspondiente a los *Manuscritos de 1844*), a saber: un flanco vinculado al *estudio de la subjetividad* propia del comportamiento reproductivo-defensivo-servil, y otro de carácter (si vale decirlo así) *epistemológico* que podríamos condensarlo en una pregunta para nada menor: ¿por qué el filósofo que ha descendido a la caverna para dar testimonio sobre las formas de vida emancipadas *no ha logrado convocar* a los esclavos con sus dichos?, ¿a quiénes les hablaba, o mejor dicho,

no les hablaba, ese filósofo de modo tal que sus dichos no sólo “no fueron oídos” sino que resultaron en extremos rechazados?, ¿por qué motivo se ha quedado el filósofo emancipador *sin su sujeto* de la emancipación? Desarrollemos brevemente dicha condición bifronte del planteamiento rozitchneriano. Primeramente, en lo tocante al flanco sobre la subjetividad propia de la servidumbre voluntaria, y esto quizás sea su nota singular por antonomasia, cabe observar que los esclavos de la caverna (la nuestra, la del capitalismo laico-cristiano, cientificista, burgués y patriarcal), según nos cuenta Platón, *no son conscientes* de los mecanismos que administran materialmente la sujeción de la subjetividad (entendida ésta en un sentido no estrictamente intelectual) o, al menos, *no consiguen percibir* los modos de su funcionamiento (no pueden voltear el cuello ni ver detrás del tabique, por ejemplo), pues están allí reclusos y particularmente orientados desde su *niñez* (dimensión histórica), habiendo adquirido así cierto *hábito o disposición* de esclavitud o servidumbre: “los hábitos del orden ocultan la violencia anterior a [...] la naturalización del orden” (Rozitchner, 2015a: 218). Ellos no perciben el dispositivo que los somete, tomando así a sus pensamientos, afectos y acciones *como* originados en una suerte de “libre autonomía personal”; el gran fetichismo “privatista” de la ideología liberal inficionada en el cuerpo de la clase obrera (Rozitchner, 2015d: 153). El truco, claro está, no es otra cosa que la eficacia del montaje escénico (la construcción de la sociedad). La autopercepción del libre albedrío, puro fetiche (Marx) sintomático (Freud) del cual además se extrae un goce enfermo (pues es placer transido de odio) que refuerza su vínculo enrarecido con la realidad (Rozitchner, 2013: 153), se paga al precio de que el tejido del dominio resulte colectivamente *invisible, imperceptible*. Para esto, resulta menester que éste se halle escondido y operando precisamente en aquel ámbito del que menos sospechamos (percibimos) y en el que menos buscaríamos. Nos referimos, claro está, *al interior mismo de la subjetividad*, un interior que, *a priori*, no podemos captar y menos aún desde la ciega y espontánea experiencia de coherencia “natural” (aunque en el fondo siempre *contradictoria*) con las *estructuras significativas* del mundo-caverna-entorno circundante (Sucksdorf, 2022: 313): “la dominación individual está ya imperando en la *forma* individuo como tal: el policía más activo está en el pensamiento” (Rozitchner, 2015a: 74). Una subjetividad que habiendo resuelto imaginariamente (y sólo imaginariamente) el temor edípico frente a la amenaza paterna de la castración (en pos de prohibir el potencial placer incestuoso con lo materno) (Rozitchner, 2013: 283), acaba por *introyectar* (interiorizar, “hacer propia”) la *Ley represiva del Padre* (la de la “caverna capitalista”) (ibid.: 206) a partir de la producción interna de un superyó cuyo castigo (policial) subjetivo será no solo la “descorporeización” del sujeto (metáfora próxima a la descorporeización que acontece en una sala de torturas) para reducirlo de manera abstracta a la dimensión del puro pensar (Rozitchner, 2011: 27, 31), sino también la eterna remisión fantasmal a la *culpa* y la *deuda* cada vez que lo placentero-afectivo-imaginativo-materno-unitario (dimensión central de *lo* político para Rozitchner) se haga presente en tanto intento pulsional de restitución de lo añado-arcaico-presocial reprimido y “castigado” (Rozitchner, 2011: 53). De aquí que, justamente en virtud de la dimensión demandante y culpógena del superyó neurótico y castrador, es que el mecanismo psíquico de introyección de la sumisión no termina de ser eficaz si no cuenta con el refuerzo cultural de las exigencias

religiosas igualmente abstractas y superyoicas del cristianismo. Exigencias que no solo se vinculan con el superyó, cuyo lema es “sólo vive aquel cuyo pensamiento obedece excluyendo al cuerpo”, sino también con una “angustia frente a la muerte” cuya instancia de sublimación (“eterna promesa”, “salvación”) no es sino el campo de una religión tan mitológica e imaginaria como aquellos procesos psíquicos neuróticos con los que el niño resuelve (en pos de socializar) su complejo de Edipo: “Esta profunda sumisión que la religión, por terror a la muerte, nos solicita, no es sino terror ante el superyó [...] ante la muerte que aparece como angustia cuando negamos al otro [...] como fundamento de nuestra emergencia” (Rozitchner, 2013: 449). En otras palabras, en esta cultura, la resolución colectiva de lo edípico no puede tener sino al capitalismo y cristianismo racionales-mitológicos-patriarcales (combinación que ya había sido vista en *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer) como únicas esferas societales predilectas para la praxis sublimatoria de la servidumbre voluntaria. Esferas cuya naturaleza sintomática no es sino la de *reasegurar el dominio subjetivo y objetivo en la caverna*; garantizar que el dominio circule siempre dentro de las mismas fronteras “cavernosas” de aplicación-administración, pero sin poder ser percibido (pues vive en la subjetividad). En esta secuencialización, además, el Rozitchner de posdictadura (Rozitchner, 2015a: 25; Sucksdorf, 2018: 75-76), valiéndose de sus estudios sobre Clausewitz (ibid.: 65-81), señalará los modos en los que a tal mecanismo subjetivo de sumisión (“que se nos ha hecho carne”) se le adiciona el vínculo con el *sentimiento de terror* generalizado a partir de inficionar a la sociedad con todo lo atinente a una *guerra*, tanto interna (Dictadura) como externa (Malvinas), resultando esto una potencia subjetivante extra al servicio de la parálisis, angustia e impotencia reactiva del colectivo de “esclavos capitalistas agresivos y atemorizados” (pues, ¿no es esta la condición de una neurosis obsesiva?): “el sujeto en tiempos de terror es el sujeto impotente” (Sucksdorf, 2018: 37). De todo esto se desprende una de las formulaciones centrales que Rozitchner avizora en relación a la dimensión de la subjetividad en la servidumbre voluntaria, formulación que, sin embargo, ya estaba implícitamente planteada en el concepto marxista de *enajenación*: la *distancia interior* por la cual el superyó edípico “aplata” al yo y la *distancia exterior* por la cual el mundo (en ese sentido metafísico que Kant le dio) se “infiltra” en el sujeto (Rozitchner, 2013). El esclavo mata al filósofo en virtud de encontrarse escindido de *su* propio cuerpo-conciencia-afecto (es decir, de sus determinaciones histórico-materiales) pero también de su entorno cavernoso (la sociedad capitalista, cristiana y científicista) circundante; siendo esta última escisión la que queda asegurada por la ilusión de coherencia “natural” con aquello que, en verdad, no es más que pura contradicción y fetichismo (Sucksdorf, 2022: 317).

Sin embargo, habíamos sugerido que el pensamiento de Rozitchner, además de las elucubraciones sobre los efectos históricos del poder en la subjetividad social, la cual, gracias a las influencias de la fenomenología merleau-pontiana en el pensamiento del argentino, es concebida mucho más allá del seco dualismo mente-cuerpo (ibid.: 133), nos propone también un flanco analítico de carácter *epistémico-político* que podríamos metaforizar preguntándonos lo siguiente: ¿por qué motivo los esclavos de la caverna no se “sintieron” *identificados* con el discurso emancipador del filósofo advenido?, ¿a quienes les hablaba dicho filósofo y de qué manera lo hizo? En los términos de nuestros tiempos,

¿cuáles habían sido las fallas epistemológicas de los discursos políticos emancipatorios tal que no habían conseguido convocar, como sí lo había hecho el peronismo en Argentina o Fidel Castro en Cuba, a la clase obrera revolucionaria? ¿La teoría revolucionaria se había aburguesado o sencillamente había quedado atrapada en un mundo de abstracciones y rigidez discursiva (Rozitchner, 2015d: 122) incapaces de ubicar a *su* sujeto político real y efectivo (viviente y sintiente) de la praxis revolucionaria-emancipadora? (Rozitchner, 1966: 15; 2015d: 39) ¿Se trataba de un problema de exceso de ortodoxia o de encubierta complicidad con el enemigo? Rozitchner es claro al respecto: tratándose del marxismo, era lo primero; tratándose del cristianismo de época (pre eminentemente católico y peronista en la Argentina de aquel entonces), era lo segundo. De hecho, el famoso debate entre Rozitchner y Eggers Lan, coagulado en la recopilación *Marxismo o cristianismo* de 1962, no tuvo sino el propósito de fundamentar, no sin cierta dureza dirigida contra el reconocido profesor platonista, esto último (Rozitchner, 2015d: 503-547).

Ahora bien, más allá del debate con los cristianos “de buen corazón” de aquel entonces, se podría indicar que la falla epistemológica de las teorías marxistas pretendidamente revolucionarias de la época de Rozitchner es testigo no es muy distinta de aquella que ya habían avizorado los teóricos críticos de Frankfurt cuando se preguntaron en Alemania cuarenta años antes que Rozitchner en Argentina acerca de por qué motivo la clase obrera europea no había hecho la revolución que Marx había prometido. Nos referimos a que la teoría crítica en general y revolucionaria-política en particular, quedando centrada en la ortodoxia del concepto y el sistema, *había perdido de vista la dimensión de la experiencia subjetiva efectiva de dicha clase obrera* (ibid.: 547) o se había referido a ella tan solo en términos abstractos, teóricos o incluso de “jefatura” (ibid.: 120), dejando de lado o poniendo en segundo lugar de manera imprudente y antiestratégica precisamente aquello que generaba la *identificación* (y por lo tanto el movimiento) entre un discurso (lengua) y las multitudes oprimidas (cuerpo social). El orden de la experiencia subjetiva vital, habitada por los cuerpos obreros más allá del vocabulario conceptual revolucionario, y central para la correlación y armonía entre teoría y praxis, había quedado, tanto en la Alemania de los años 20 y 30 como en la Argentina habitada por Rozitchner, del lado del capitalismo burgués, positivista, patriarcal y cristiano antes que del lado de las propuestas materialistas de emancipación colectiva provenientes de las alas de izquierda; diría Benjamin, la potencia histórico-emancipatoria de la experiencia había quedado tristemente del lado del “conformismo” burgués. A partir de esto es que para el argentino resulta programáticamente fundamental la restitución epistemológica del registro de dicha experiencia concreta, material, afectiva, corporal, memoriosa e imaginativa de la sociedad argentina por parte de los discursos revolucionarios, los cuales tenían ahora la “tarea histórica” (diría Benjamin) de arrancarla de los modos en los que había quedado cooptada tanto por el discurso burgués del peronismo y (posteriormente) el neoliberalismo e introyectada (incluso terror mediante) en el cuerpo obrero de la caverna capitalista: “todos nosotros estamos amasados de lo mismo”, dice Rozitchner (ibid.: 151). El problema radicaba entonces en que el filósofo (los programas de izquierda) “no había sabido hablar” (vincular la teoría con la experiencia efectiva) a los esclavos (las clases obreras argentinas); su lengua “no era la de aquellos” y,

por tanto, no “tocaba sus cuerpos”. Priorizando la ortodoxia y la “claridad con la que hay que hablarle a las bases”, no había tomado nota en su “testimonio de liberación” de cuál era la configuración efectiva de la experiencia esclava al interior de la “caverna capitalista” y tampoco había sabido “ofrecer” una configuración alternativa con respecto a esta. Así, la identificación (y por tanto la praxis “cotidiana”) se organizaba (como se ha mencionado previamente) en la forma de la *coherencia* entre los sometidos y las estructuras de producción de sumisión, quedando reforzada de este modo la experiencia de servidumbre colectiva. En este punto, la apuesta por (como diría Benjamin) la “redención de la experiencia” tendrá en la obra tardía de Rozitchner una curiosa deriva que se abre más allá (sin negarla) de la apuesta temprana por el vínculo entre marxismo y psicoanálisis. Nos referimos a una apertura que, tal y como lo veremos en el apartado próximo al pensar algunas continuidades y discontinuidades entre Benjamin y Rozitchner (que ya se pueden intuir), tendrá un cierto origen común (que ambos autores comparten) en la tradición judía compartida por ambos y que, habiéndose expresado ya en germen en *La Cosa y la Cruz*, consiste en pensar la epistemológicamente necesaria restitución teórica de la dimensión de la experiencia en tanto *restitución práctica de lo discursivo-corporal-afectivo-materno-infantil*. Es como si, en algún punto, al final de su producción, Rozitchner intentara dotar al marxismo y el psicoanálisis de un materialismo experiencial de carácter materno del que aquellas disciplinas carecían desde sus propios géneros en virtud de sus orígenes doctrinales innegablemente racionalistas, sistémicos y de a ratos positivistas y, por tanto, patriarcales. Orígenes en virtud de los cuales los programas de acción revolucionaria se habían planteado al pueblo argentino oprimido más en términos de exigencias dogmáticas (y, por tanto, autoritarias y fálicas) que en una clave deseante y afectivamente movilizadora. Si en su producción temprana Rozitchner había apelado al marxismo y al psicoanálisis en pos de desarrollar la dimensión diagnóstica de su pensamiento, a la hora de “ofrecer la alternativa práctica”, la apuesta viró hacia (o, mejor, se complementó con) aquello que su herencia judía le proveyó y que de hecho atravesó la totalidad de su obra, vida y pensamiento: *la lengua que vincula al infante con el cuerpo materno como último bastión anticapitalista* (Rozitchner, 2015a: 232); como núcleo sacro de la reconciliación entre idea revolucionaria y acción posible a través de la *mediación de la lengua materna*. Tal y como Benjamin lo había insinuado en el ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos” de 1916; la restitución de la experiencia como punto focal de la restitución del vínculo entre teoría y praxis era un imposible si no pasaba por la mediación (o inmediatez) de la dimensión central de la lengua. Si Benjamin se había referido a la lengua de Dios (productora), de Adán (conocedora) y de lo creado (develada); Rozitchner hizo lo propio con aquella que en las infancias ensoñadas se establece con el cuerpo protector y erotizado de la madre. Esto, por supuesto, nos invita a reflexionar con más profundidad en torno a algunas continuidades y discontinuidades centrales que se pueden apreciar entre Benjamin y Rozitchner, abriéndose así el paso al siguiente apartado.

## 2. CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES ENTRE ROZITCHNER Y BENJAMIN

Si bien la obra crítica de Rozitchner resulta indudablemente novedosa y transgresora no solo en lo que hace a la articulación entre marxismo y psicoanálisis, la crítica al estructuralismo y la vitalización de cierta fenomenología, el llamado a la recuperación de la experiencia y la movilización de cuestionamientos fundamentales tanto a las propias izquierdas locales (y su impotencia frente a la enorme convocatoria de las masas consagrada por la narrativa peronista) como también sectores teológico-católicos que veían en el cristianismo un prometedor potencial revolucionario (Prislei, 2015: 281-321), nos encontramos dispuestos a pensar, y el apartado previo lo ha permitido entrever, que la producción del “judío argentino revolucionario” en cierta medida, y no sin las exquisitas singularidades propias por él aportadas, lograba actualizar territorialmente no pocas instancias reflexivas que ya se habían disparado cuarenta años atrás en las cocinas intelectuales del Instituto de Frankfurt, cuestión que incluso Rozitchner parece dejar pasar con sutileza en *Escritos Políticos* (2015d: 318) y que podríamos ubicar en el marco de la recepción latinoamericana de dicha escuela alemana (Entel, Gerzovich, Lenarduzzi, 2005: 201-223).

Por ejemplo, la peligrosa (por ser antiestratégica y fuente de padecimiento) distinción (digamos mejor, *amputación*) mecánica entre sujeto y objeto que según Rozitchner no solo es la *conditio sine qua non* de la subjetividad burguesa (Rozitchner, 2013: 618, Rozitchner, 2015c: 131) y la sociedad de mercados que a ella corresponde sino también la base de la desconexión entre teoría y praxis revolucionaria (Rozitchner, 1966: 19), ¿no es acaso, según otras categorías, uno de los primeros temas “antikantianos” preocupados por la caída “moderna” de la experiencia espiritual, y por tanto del lenguaje social, al interior de la obra filosófico-política de ese otro judío rebelde y sensible que fuera Walter Benjamin? (Opitz & Wizisla, 2014: 92, 483). Y, ¿qué decir de aquel magnífico ensayo titulado *Capitalismo como religión* [1921] en el cual Benjamin, al igual que Rozitchner, vincula los principios cristianos de la deuda y la culpa con la expansión moderno-secular de la subjetividad burguesa-capitalista? Más aún, ¿cómo no ver que el llamado experiencial al cuerpo materno de Rozitchner se acerca suficientemente al coqueteo que Benjamin establece con la sugerente investigación de Bachofen en torno a las sociedades matriarcales arcaicas (Opitz y Wizisla, 2014: 464-466; Abadi, 2014: 189-190)? Coqueteo cuyo vínculo (de unión pero también de rebeldía y liberación) con la dimensión afectiva de la infancia va a quedar establecida por el berlinés en textos tardíos como *Infancia en Berlín hacia 1900?* (Opitz y Wizisla, 2014: 468-470). Incluso, en este marco de recuperación de lo originario-afectivo-histórico-experiencial, existe un hilo conductor aún más férreo entre Benjamin y Rozitchner: ninguno de los dos autores, por el hecho de invocar esto y traerlo al centro de una obra filosófico-política crítica, devienen por ello en el sostenimiento de planteamientos románticos o irracionalistas; de hecho, ambos critican explícitamente tales conclusiones. Tal y como lo señala Abadi (2014), Benjamin (como tampoco lo hace Rozitchner) no desconoce el potencial emancipador de la razón. De lo que se trata más bien (y en esto consiste el proyecto benjaminiano delineado en el *Programa de la filosofía futura* de 1917) es de “ampliar su espectro” dotándola de todo

aquello que el iluminismo en virtud de su intersección cultural con el positivismo-cientificismo empirista contemporáneo había dejado por fuera de la noción de “razón” o había aplastado bajo la égida totalitaria de su configuración como *razón instrumental*, y esto *sin cancelar* por ello el espíritu y proyecto iluminista en sí mismo. Había que extender el potencial emancipatorio de la razón para que incorporara el arte, la metafísica, la teología, lo afectivo, el lenguaje, la imagen, lo espiritual, lo material, lo originario, lo fantasioso, incluso lo inconsciente; dimensiones éstas plenamente abiertas en el pensamiento rozitchneriano. En otras palabras, tanto Benjamin como Rozitchner aceptan a la facultad humana de la razón como potencia ética y políticamente emancipadora incluso en lo que hace a las capas del inconsciente y la ensoñación colectiva (Opitz y Wizisla, 2014: 331; Rozitchner, 2015a: 202), siempre que lo que allí se *exprese*, diría Freud, admita interpretaciones posteriormente liberadoras y dialécticas (dirá Benjamin). Lo que rechazan entonces no es el proyecto iluminista en tanto tal ni la razón *in toto* sino más bien su devenir “moderno” (en verdad puramente mítico) en razón *instrumental-capitalista-estratégica*; siendo esto último el suelo ideológico (y por tanto absolutamente operativo) principal de la sociedad burguesa y la lógica de mercados (Rozitchner, 2013: 215; Opitz y Wizisla, 2014: 1078).

Por su parte, en lo que hace al concepto específico de *servidumbre voluntaria* del que aquí nos hemos ocupado, concordamos con la idea de que en ninguna parte de la obra del filósofo berlinés aparece explícitamente dicha noción como sí parece articularse en el pensamiento del argentino. Sin embargo, ¿no es acaso algo en algún punto homologable al planteo crítico de Rozitchner, e incluso a la alegoría platónica con la que aquí hemos comenzado la reflexión, el hecho de que tanto en el *Libro de los Pasajes* ([1968], 2005) como, por ejemplo, en *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica* de 1936 y el *El París de Baudelaire* de 1938, Benjamin explícitamente se encargue de relacionar los efectos ideológicos y narcótico-fetichizantes de la industria cultural fascisto-capitalista (“caverna social”) con el “adormecimiento” (embriaguez, ensoñación) subjetivo de las masas y su tendencia inconsciente (puramente vivencial más no experiencial) a la reproducción social del mito burgués del progreso? Si Rozitchner se queja de la impotencia revolucionaria de las izquierdas argentinas aburguesadas de su época, ¿no es acaso igualmente cierto que tanto en el mencionado texto de los *Pasajes* como en las *Tesis sobre la Historia* ([1942], 2008) Benjamin señala duramente a las socialdemocracias aburguesadas de su tiempo tildándolas de “vulgares y conformistas” (Benjamin, 2008: 46 y 47) y cómplices de un “enemigo que no ha cesado de vencer”?

En este hilo de continuidades, la legitimación revolucionaria de la “violencia justa” por parte de los oprimidos de la historia (frente a la reproducción inconsciente de la agresividad encubierta de la sociedad burguesa-capitalista, y base de la servidumbre voluntaria) no puede soslayarse en el pensamiento de nuestros autores. En pos de tal relegitimación obrera de cierta necesidad igualmente histórica de dicha violencia (a la cual tanto uno como el otro le suman la importancia del enojo y el odio, en las *Tesis* el berlinés, en el debate con Egger Lan el argentino), tanto Rozitchner como Benjamin intentan quitarle al concepto histórico-político de violencia todos aquellos resabios de humanismo aburguesado (y, por supuesta, cristiano) que terminan por deslegitimar su empleo cada vez que se piensa en

que sea ejercida por las víctimas de la injusticia histórica: “Fuerza del odio en Marx. Disposición de la clase trabajadora para la lucha”, nos dice Benjamin en las *Tesis* (2008: 93) quejándose de que la clase oprimida, gracias a los influjos idealizadores de los socialdemócratas “desprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio” (Benjamin, 2008: 49). En la misma ruta, Rozitchner señala que la espiritualidad cristiana de la que Eggert Lan era su firme representante devenía en una suerte de exigencia de “amor universal” fetichizado e histórica-materialmente falseado cuyo reverso no es sino la anulación del sentimiento de odio necesario para la acción política del marxismo emancipatorio: “Rozitchner debe oponer, entonces, al puro amor cristiano que promueve Eggert Lan, la lógica mestiza del amor marxista, que no puede ser diferenciado del odio del que surge” (Sucksdord, 2003: 71). En este punto, vale observar que si el debate con Eggert Lan da cuenta de un cristianismo individualizante y abstracto que conduce a la incapacidad proletaria de reaccionar frente a la injusticia histórica que le acontece, filtrándose incluso en los partidos pretendidamente revolucionarios y haciendo de ellos partidos más bien humanizados y cómplices de la barbarie, en *Freud y los límites del individualismo burgués*, y retomando no pocas conclusiones del pretérito *La Cosa y la Cruz*, Rozitchner busca indagar desde la perspectiva subjetivo-psicoanalítica la cara más perversa del vínculo entre espiritualidad cristiana y servidumbre voluntaria, una cara que Nietzsche había anticipado en *Genealogía de la Moral* [1887] al referirse a la *mala conciencia plebeya* y que Benjamin, incluso pese a estar escribiendo en los tiempos en los que Freud ya había publicado *Psicología de Masas y Análisis del Yo* [1921], apenas llega a vislumbrar en su libro *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica* [1936], a saber: el mecanismo subjetivante por el cual la impotencia de los oprimidos (los esclavos) para violentarse y destruir (hacer la guerra) las tramas y estructuras de la injusta sociedad capitalista que los oprime (caverna), se revierte internamente sobre ellos mismos bajo las formas más hostiles de autoagresividad superyoica (Rozitchner, 2013: 263-265). Vale señalar entonces que la intención del argentino no parece ser sino la de realizar la traducción del clásico psicoanálisis liberal freudiano a un “psicoanálisis político” (Rozitchner, 2013: 44), lo cual, según Stewart, no es sino también lo que late debajo del proyecto filosófico benjaminiano (Stewart, 2010).

Es cierto, asimismo, que Benjamin tampoco da cuenta en su obra de una sistematización conceptual del fenómeno del *terror* socializado como un modo específico de subjetivación de masas primordialmente vinculada con la noción específica de servidumbre voluntaria. Sin embargo, si se refiere en reiteradas ocasiones a la convivencia histórica entre el terror del fascismo y la docilidad y ductilidad de las masas fetichizadas (Opitz y Wizisla, 2014: 1136; Stewart, 2010: 133). Y es que Benjamin no había presenciado la dictadura argentina y el peso específico de su modalidad, proceso histórico-político nacional a partir del cual Rozitchner introduce dicha categoría de talante psicopolítico (la del terror) en su obra tardía y sobretodo en *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política* y *El terror y la gracia* (Exposto, 2015). Sin embargo, ante otro proceso igualmente deslumbrante y bárbaro como lo fue la consolidación del fascismo, el berlinés en absoluto se desprende en sus análisis (aunque, nuevamente, no lo sistematiza) de ciertas consideraciones troncales acerca de algunos modos en virtud de los cuales las afecciones

tanáticas (diríamos con Freud) operan de manera férrea como productores de subjetividad colectiva. De aquí que, si bien es cierto que Benjamin, por ejemplo, va a pensar el vínculo de las masas con el líder fascista a través de las máximas freudianas en torno al mito de Edipo y el amor (fascinación) por el padre de la horda y su Ley (Stewart, 2010: 47), e incluso en cómo esto se relaciona con la crítica de la estética romántica (Opitz y Wizisla, 2014: 787; Abadi, 2014: 136), y esto puesto que comprender la ideología del fascismo implica comprender sus modos de estetizar la política a través de vectores románticos (dimensión reflexiva ésta plenamente ausente en el pensamiento de Rozitchner), cierto es que sí se hace cargo de ciertas relaciones entre terror y subjetivación a la hora de llevar a cabo sus diagnósticos de época.

Pues bien, la observación previa de ciertas continuidades fundamentales entre Benjamin y Rozitchner nos impulsan ahora a finalizar pensando en cuáles son entonces algunas de las rupturas claramente observables entre dichos autores a la hora de pensar el peculiar fenómeno de la servidumbre voluntaria; tarea ardua ante formas del pensamiento crítico y filosófico-político tan próximos entre sí. ¿Qué es lo que rompe el hechizo de coherencia y sostenimiento inconsciente que los esclavos reproducen en relación a la caverna capitalista? En otras palabras, ¿qué es lo que interrumpe, redime y salva? ¿Por dónde deberían discurrir nuestras apuestas por la emancipación colectiva? Quizás sea gracias a tales preguntas que resulte sustancialmente más sencilla la observación de las dos discontinuidades fundamentales entre Rozitchner y Benjamin: *la estética y la espiritual*. Sin embargo, Rozitchner no se pronuncia (o al menos no de forma sistemática) con respecto a la primera, la cual sí opera como una de las columnas vertebrales del pensamiento benjaminiano; lo cual nos invita a sustraerla del análisis comparativo. Entonces, ¿qué ocurre con el judaísmo ínsito a ambos autores y sobre el cual tanto uno como el otro se pronuncian explícitamente? En este punto, para Benjamin queda claro, incluso a lo largo de toda su obra (e incluyendo el periodo marxista tardío), que el elemento teológico del judaísmo del que él bebe desde su infancia opera como una fuerza histórico-mesiánica acontecimental cuya restitución de la experiencia (la cual hemos identificado como el paso necesario para la reconciliación entre teoría y praxis) acciona interrumpiendo el (aparentemente) irrefrenable curso destructivo del “progreso” burgués (Opitz y Wizisla, 2014: 1213). Tal y como lo señalará posteriormente el Lacan al que Rozitchner tanto se opone, el sujeto (político en el caso de nuestros autores) es el *efecto* (Stewart, 2010) de dicha interrupción (mesiánica); aparece históricamente en virtud de esta ya que es la interrupción lo que siempre “deja caer algo”, es decir, lo que ocasiona la posibilidad de destruir algo en pos de construir algo nuevo (la sociedad sin clases emancipada) (Stewart, 2010: 37). Más aún, el acontecimiento revolucionario es histórico sólo porque interrumpe el curso de cursos (la coherencia de la sociedad burguesa). En este sentido, tal y como Benjamin mismo lo indica en el *convoluto* N del texto magno de los *Pasajes*, la historia de la emancipación no se puede pensar por fuera del concepto teológico (antes que metafísico) de *redención* (Abadi, 2014: 39). Así, en Benjamin lo espiritual queda del lado de lo político pero no como exigencia subjetiva (no hay que ser judío para hacer la revolución) sino como marco epistémico de comprensión y praxis histórica; por ejemplo, aquel por el cual Benjamin, en el ensayo *Para una Crítica de la*

*Violencia* de 1921, logra articular certeramente (a través de la noción anarquista de *huelga*) la dimensión de la emancipación política, el campo teológico y la justificación normativa e incluso programática de cierta “violencia justa” (la anteriormente mencionada) a través del concepto de violencia divina o pura. En este punto, lo teológico es exactamente lo contrario de la fuerza conservadora y sintomática del mito, fuerza en la que descansa la maquinaria ideológica fascisto-capitalista y que, como lo hemos indicado, Rozitchner denuncia explícitamente en el catolicismo cristiano tanto como Benjamin lo hace con respecto al protestante. Sin embargo, y por su parte, Rozitchner, amén de su judaísmo familiar, prefiere ver en éste no tanto una potencia revolucionaria históricamente interruptiva de la servidumbre voluntaria sino más bien la posibilidad de hallar en las narrativas de dicha tradición elementos singulares que permitan dotar al materialismo por él defendido de ciertas fuerzas restitutivas de la experiencia; único modo tanto teórico como práctico de reestablecer el tejido afectivo entre lengua-discurso y cuerpo-afecto (colectivo) del que el marxismo ha carecido y que, de recuperarse, podría dotar al filósofo “que ha visto el Sol” de una “lengua” que consiga tocar y movilizar (se identifique con) el cuerpo de los esclavos anestesiados de la caverna. Así, finalmente, el cuerpo de la madre (frente al Mesías varonil benjaminiano) oficia en Rozitchner como instancia central de recuperación de lo originario y vitalización de una nueva lengua colectiva; pero no cualquier lengua babélica ni tampoco la lengua teológica de los dioses, sino la lengua revolucionaria restituida del marxismo intersectado ahora con la metáfora materna, con su afectividad y su habilitación de la fantasía colectiva creadora. Un marxismo por el cual, anhela Rozitchner, tantos seres humanos se verán ahora invocados llamados a abandonar el estado cavernoso y hostil de las sociedades del gran capital. En suma, un marxismo con discurso deseante y convocante; un marxismo comprensivo y sugestivo; un marxismo reconciliado con sus praxis; un marxismo *con* sujeto.

### 3. CONCLUSIONES

La presente elaboración en torno al asunto filosófico político cardinal de la servidumbre voluntaria —¿por qué el sometido acompaña su sometimiento?—, invita a la reflexión sobre las cercanías y lejanías que se hacen presentes cuando se orbita, de manera estratégica y para nada casual, las amplias y heterodoxas obras de León Rozitchner y Walter Benjamin. En este sentido, las trazas de continuidad señaladas —la afinidad con el freudomarxismo, la apelación al bagaje conceptual de una tradición judía mutuamente compartida, la crítica al concepto de experiencia, al racionalismo y la ciencia positiva en el marco de la sociedad capitalista— sugieren la posibilidad de aproximarlas suficientemente pero sólo bajo la cautela metodológica y epistemológica de no perder de vista asimismo las nutritivas discontinuidades que también relucen allí de manera intersticial.

No cabe duda de que tanto el berlinés como el argentino se encuentran preocupados por la obtención de una potencia práctico-política-emancipatoria que se extrae de la revinculación entre teoría y praxis; vinculación desmembrada por las formas “modernas” (en verdad absolutamente míticas para Benjamin) de la vida capitalista. En dicho sentido, la

apuesta de ambos parece apuntar a la esfera de la experiencia en su intersección tanto con la capa diagnóstica como con la propositiva. Sin embargo, mientras Benjamin la sitúa con claridad en la dimensión de lo teológico-histórico-artístico, Rozitchner, sin tomar tampoco demasiada distancia, parece preferir la salida por la infancia ensoñada y la lengua afectiva del cuerpo materno; salida que aparece varios años después de haber invocado su doctrina del *absoluto-relativo* que recuerda, paradójicamente, a la crítica epistemológica que Benjamin dirige a Kant en su célebre ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera*, de 1918. En el primero teología, materia y afectividad. En el segundo materia, infancia y evocación materna. En ambos, la centralidad de la dimensión de la historia no racionalista ni positivista como núcleo duro de la crítica a la modernidad capitalista y la incapacidad de las masas para emanciparse de las formas de vida inhumanas. Si para el primero lo mítico es precisamente lo cómplice de la fantasmagoría capitalista (siendo lo teológico lo que viene a derribarlo), para el segundo lo mítico y lo mitológico no se encuentran ni tan separados ni adquieren formas argumentales tan negativas, a excepción de aquellas instancias en las que Rozitchner se refiere al mito edípico o la mitología cristiana, casos en los que sin duda afila sus cañones críticos. Si Benjamin se coloca enfrente del conservadurismo mítico de Jung o Klages, Rozitchner parece indignarse más con las formas despolitizantes de la mitología cristiana al apuntar a Conrado Eggers Lan o a Lacan; al “Lacan cristiano”, como él mismo lo llama en no pocos renglones de *La Cosa y la Cruz*.

Asimismo, al revisar las bibliografías correspondientes se observan los modos en los que ambos autores articulan con preocupación sus análisis en relación con un cierto “estado epocal”, atravesados por los fenómenos complejos de coyuntura y las reflexiones sobre la repetición de la crisis humana a la que estos conducen. La Primera Guerra Mundial y el ascenso del fascismo europeo en el primero; el peronismo, la dictadura, Malvinas, el neoliberalismo e incluso el caso AMIA en el segundo. Sin embargo, dichos modos de vinculación parecen no operar en ellos de manera isomórfica o directamente comparable o reductible. Benjamin, movilizado más por una suerte de “fenomenología de la gran ciudad” (tronco medular del icónico texto de los *Pasajes*) e incluso por la aplicación de la teología y el freudomarxismo a otras disciplinas que no fueron especialmente la política (como las vanguardias artísticas, el coleccionismo, la literatura, la teoría estética, etc), parece tomar el “material de época” más para introducirlo en su propio laboratorio reflexivo que para intervenir concretamente. No hay en él, de hecho, una propuesta política específica o programa filosófico-político de acción. En cambio, en Rozitchner lo que se dibuja es ni más ni menos que el perfil del intelectual militante y comprometido con la espesura y el detalle del tiempo nacional que lo atraviesa. Entrevistas, debates, intercambios, intersecciones y críticas situadas y específicas hacen a la puntillosa materialización en la que discurre la reflexión teórica-práctica del argentino.

A modo de colofón, nos quedamos entonces con dos autores que parecen no haber muerto, que lucen como si sus sistemas de pensamiento tuvieran aún mucho por brindarnos de caras a los tiempos de hoy. Dos autores políticamente incorrectos, extraviados y castigados por los círculos académicos oficiales de sus respectivas épocas de aparición los cuales, sin embargo, lograron producir saberes críticos con respecto a la crítica de su época

(es decir, metacríticas) desde ciertas periferias recalcitrantes, tan angustiadas como esperanzadas y en absoluto intrascendentes; las periferias de las clases obreras, las mayorías oprimidas y explotadas, los condenados de la historia o los sencillamente sin historia. Precisamente las periferias experienciales hiperdensas y recargadas de movimiento, espesura y vitalidad cultural en la que tanto Benjamin como Rozitchner creyeron atisbar la posibilidad última de reconciliación entre pensamiento y acción. Las periferias de las que emergieron tanto el Fidel Castro defendido por Rozitchner como el Jesús (Mesías) demandado angustiosamente por Benjamin. En el medio de ambos: la rememoración crítica, la intervención en la experiencia colectiva, el cuerpo, la infancia y la nostalgia materna como formas de apuesta no por lo que fue ni por lo que será sino por lo que podría haber sido y no fue: por las promesas históricas de caras a la humanidad que aún exigen ser redimidas, restituidas. Esto último, la promesa, lo posible, lo potencial irrealizado por realizarse, ha de ser tanto para el alemán como para el argentino el norte de una auténtica filosofía política emancipadora que por primera vez en la historia de los oprimidos habilite el escape de la caverna capitalista; que revincule el mundo de las ideas con la esfera de la praxis toda vez que lo que se anhele no sea sino, parafraseando al melancólico berlinés, la *interrupción* histórica de la servidumbre voluntaria.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Miño y Dávila.
- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editorial Itaca.
- Entel, A; Gerzovich, D y Lenarduzzi, V. (2005). *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Eudeba.
- Exposto, E. (2015). "Sujeto y capitalismo en la obra de León Rozitchner". *Cuadernos de Materiales. Revista de filosofía*, 65-86.
- Opitz, M y Wizisla, E. (eds.) (2014). *Conceptos de Walter Benjamin*. Las Cuarenta.
- Prislei, L. (2015). *Polémicas intelectuales, debates políticos: las revistas culturales del siglo XX*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Rozitchner, L. (1968). "La izquierda sin sujeto". *La Rosa Blindada*, (12), 151-184.
- Rozitchner, L. (2011). *Materialismo ensoñado*. Tinta Limón.
- Rozitchner, L. (2013). *Freud y los límites del individualismo burgués*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2013). *Cuestiones cristianas*. Biblioteca Nacional.

- Rozitchner, L. (2015a). *Contra la servidumbre voluntaria*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015b). *Marx y la infancia*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015c). *Escritos psicoanalíticos: matar al padre, matar al hijo, matar a la madre*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015d). *Escritos políticos*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015e). *Ser judío*. Biblioteca Nacional.
- Stewart, E. (2010). *Catastrophe and Survival. Walter Benjamin and Psychoanalysis*. The Continuum International Publishing Group.
- Sucksdorf, C. (ed.) (2018). *León Rozitchner: un marxismo con cuerpo propio*. Aportes del Pensamiento Crítico Latinoamericano N°5. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Sucksdorf, C. (2022). "Filosofía, sentido y sujeto en la obra temprana de León Rozitchner". *Repensar la Filosofía Argentina. Lecturas, figuras y apropiaciones a mediados del siglo XX*. Prometeo.
- Sucksdorf, C. (2022). "Estructura, coherencia y sujeto: la influencia del estructuralismo genético de Lucien Goldmann en la filosofía de León Rozitchner". *Anacronismo e Irrupción*, 12 (22), 303-329.
- Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible: neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Caja Negra Editora.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Nahuel Michalski**

[nahuelmichalski@gmail.com](mailto:nahuelmichalski@gmail.com)

Nahuel Michalski es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, casa de estudios en la que actualmente desarrolla su Doctorado en Filosofía a partir del estudio de la obra de Walter Benjamin; sobre todo, en lo que hace a temas de filosofía y teología política. Becario Doctoral CONICET. Se desempeña como docente en la Universidad Nacional del Comahue.





# EL CONCEPTO DE TOTALIDAD EN LOS ESCRITOS JUVENILES DE LEÓN ROZITCHNER (1960-1972)

*The concept of totality in the youthful writings of León Rozitchner (1960-1972)*

## **AUTOR**

Joaquín Alfieri  
CONICET - UBA

## **Cómo citar este artículo:**

Alfieri, J. (2023). El concepto de totalidad en los escritos juveniles de León Rozitchner (1960-1972). *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 17, 97-116

## **Artículo**

Recibido: 09/09/2023  
Aprobado: 07/12/2023

## RESUMEN

Este trabajo se propone realizar una investigación alrededor del concepto de totalidad en los escritos juveniles de León Rozitchner. Desarrollaré un análisis centrado en observar el modo en que dicha categoría se constituyó como el eje articulador de la (re)lectura rozitchneriana de Marx. El recorte del análisis concentrará sus esfuerzos interpretativos en aquello que denomino la “modulación teórica” del marxismo rozitchneriano, consistente en una interpretación filosófica de ciertas categorías provenientes de los escritos juveniles de Marx, para desarrollar una perspectiva crítica sobre diferentes corrientes de pensamiento hegemónicas en la filosofía academicista de la década del 60, tales como: el idealismo o el racionalismo.

**PALABRAS CLAVE: TOTALIDAD; MARXISMO; ROZITCHNER; IDEALISMO; RACIONALISMO.**

## ABSTRACT

This work proposes to carry out an investigation around the concept of totality in the youthful writings of León Rozitchner. I will develop an analysis focused on observing the way in which said category was constituted as the articulating axis of the Rozitchnerian (re)reading of Marx. The cut of the analysis will concentrate its interpretive efforts on what I call the "theoretical modulation" of Rozitchnerian Marxism, consisting on a philosophical interpretation of certain categories from Marx's youthful writings, to develop a critical perspective on different currents of hegemonic thought in the academic philosophy of the 60s, such as: idealism or rationalism.

**KEYWORDS: TOTALITY; MARXISM; ROZITCHNER; IDEALISM; RATIONALISM.**

# 1. INTRODUCCIÓN

## 1.1 La noción de totalidad como eje articulador de la (re)lectura rozitchneriana de Marx

**E**l marxismo de León Rozitchner pareciera contar con múltiples puertas de acceso. Resulta posible emprender su análisis desde diferentes categorías, que permitirían un abordaje diverso a su singular (re)lectura de Marx. Nociones tales como “cuerpo”, “estructura”, “sujeto”, “persona”, “conciencia”, “alienación”, entre muchas otras, podrían funcionar como referencias o puntos de anclaje para acercarse y comprender el modo en que el filósofo argentino se apropió de las categorías marxianas. Sin embargo, desde mi perspectiva existe un concepto que permite articular de manera sistemática y con un sentido global las diversas particularidades presentes en su (re)lectura. Me refiero a la noción de “totalidad”, desarrollada principalmente en los escritos juveniles del filósofo argentino. Considero, en este sentido, que los desafíos teóricos y políticos a los que se enfrentó Rozitchner en su primera etapa de escritura, tuvieron como nudo central de su aparato conceptual una comprensión específica de la totalidad histórica, proveniente de los escritos tempranos de Marx. Tanto en su modulación teórica -centrada en su crítica al idealismo y al racionalismo de la filosofía academicista-, como en su perspectiva práctico-política -en sus polémicas con el peronismo, el cristiano-marxismo y las diversas expresiones de la izquierda argentina-, Rozitchner elaboró una noción de totalidad concreta -a partir de la intersección entre fenomenología y marxismo-, posibilitadora de su propio posicionamiento al interior de los debates intelectuales de la época. En este trabajo, por motivos de extensión, me concentraré únicamente en la modulación teórica, reservando el componente práctico-político para una futura investigación.

El punto de referencia ineludible para pensar esta categoría en la obra de Rozitchner, son los trabajos de Pedro Yagüe. En particular, en su tesis doctoral (2021) aparece un desarrollo teórico acerca de la noción de totalidad, entendida como un insumo conceptual decisivo a la hora de interpretar el período juvenil de escritura rozitchneriano. Sin formular de manera explícita el carácter articulador de dicha categoría, no obstante, se desprende de su lectura un rol protagónico otorgado a la noción de totalidad dentro del entramado conceptual juvenil de Rozitchner:

Según afirma, la teoría marxiana proporciona la comprensión más coherente de la relación del individuo con la sociedad. En efecto, el pensamiento de Marx le permite a Rozitchner comprender el modo en que el entramado de las relaciones productivas se vincula con las categorías a partir de las que el sujeto se percibe a sí mismo, a los otros y al mundo (Yagüe, 2021: 42).

Desde la óptica de Yagüe, una de las operaciones de lectura fundamentales de Rozitchner sobre la obra de Marx, consistió en reapropiarse de sus categorías juveniles para producir una inversión en el esquema filosófico del idealismo. Como veremos más adelante, partiendo de la lectura de La ideología alemana y las cuatro premisas históricas postuladas

por Marx, junto con una interpretación de los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 y la caracterización del ser humano como un “ser social”, el filósofo argentino opuso a la totalidad abstracta del idealismo y del racionalismo, una totalidad concreta, centrada en la mutua constitución entre el campo social y el ámbito subjetivo. La postulación de una totalidad histórica, anclada en los lazos materiales y productivos de los seres humanos, le permitió a Rozitchner desarrollar conceptualmente el interrogante por la constitución histórica del sujeto. Frente a la totalidad abstracta, imaginaria, consuelo compensatorio de las falencias materiales, donde el enlace comunitario se encontraba sostenido por conciencias puras, desgajadas de sus relaciones concretas y condenadas a una intimidad incomunicable; Rozitchner opuso un modo de percibir la totalidad de forma concreta, es decir: como un ámbito de mutua constitución entre los sujetos y sus relatividades históricas, donde se gestaba una comunidad de cuerpos y conciencias sensibles interrelacionadas con la naturaleza, los otros y el mundo.

Un elemento adicional en la argumentación de Yagüe, refiere al término (y el idioma) utilizado por Marx para conceptualizar el problema de la totalidad histórica. Retomando un señalamiento realizado por Étienne Balibar (2006) al respecto, Yagüe considera oportuno pensar la “totalidad” en Rozitchner a partir del término francés “ensemble” -palabra utilizada por el propio Marx- para dar cuenta de manera precisa de su sentido en la conceptualización rozitchneriana:

En su libro *La filosofía de Marx* Balibar señala: “Es significativo que Marx (que hablaba francés casi tan habitualmente como alemán) haya buscado en este caso la palabra extranjera “ensemble”, notoriamente para evitar el uso de “das Ganze”, el “todo” o la “totalidad” (Balibar, 2006: 37). Siguiendo a Balibar, traduzco la palabra francesa ensemble como entramado, evitando el uso de palabras como “conjunto” o “totalidad”. La referencia de Rozitchner a la noción de totalidad pareciera tener que ver más con un lenguaje de época que con el sentido cerrado y absoluto (sin afuera) que se esconde detrás de esta noción. Por este motivo, mantengo la palabra “totalidad” cuando Rozitchner la usa, aunque comprendiéndola como el ensemble al que se refería Marx. (Yagüe, 2021: 32).

Esta precisión acerca del término escogido para conceptualizar este problema en la obra de Rozitchner, permite comprender cuál es el sentido y las operaciones rozitchnerianas de lectura sobre la obra de Marx, a la hora de enfrentar los desafíos teóricos y políticos del período. Sin embargo, para dar cuenta con precisión del significado de la noción de totalidad en la obra de Rozitchner, se debe ofrecer una respuesta a un interrogante fundamental: ¿qué perspectiva crítica y qué posicionamiento teórico habilitó su (re)lectura de Marx?

Para responder al interrogante formulado, es necesario notar que el concepto de totalidad posibilitó al filósofo argentino un posicionamiento crítico frente a la corriente hegemónica de la filosofía académica en el plano nacional. A lo largo de este trabajo, intentaré evidenciar el modo en que Rozitchner produce una inversión del idealismo scheleriano y una crítica tenaz al solipsismo racionalista, a partir de su incorporación de algunos conceptos fundamentales presentes en los escritos juveniles de Marx. El libro *Persona y Comunidad* (1962), La tesis secundaria titulada *La negación de la conciencia pura*

en la Filosofía de Marx (1960), así como también las clases impartidas en el seminario de 1964 sobre Freud y Marx, serán las piezas textuales que me permitirán analizar esta perspectiva crítico-fenomenológica del marxismo rozitchneriano.

## 1.2 Itinerario: un comienzo demorado

Establecer el principio de la trayectoria intelectual de León Rozitchner, requiere de un criterio que no puede evitar la compañía de cierta arbitrariedad a la hora de su elección. Fijar, por ejemplo, el inicio desde una perspectiva cronológica implicaría una ganancia desde el punto de vista del ordenamiento expositivo, pero una pérdida en cuanto a la claridad conceptual de las categorías que atravesaron y constituyeron su período juvenil de escritura. Desde mi punto de vista, para recuperar la singular (re)lectura de Marx desarrollada por el filósofo argentino, se impone la necesidad de realizar una torsión temporal en su análisis, comenzando por donde quizás no sea el principio. La tentación hermenéutica a evitar consiste en establecer como punto de partida del itinerario filosófico de Rozitchner, sus primeras apariciones públicas dentro de la escena intelectual argentina, dado que existe una característica fundamental de su obra que tornaría ineficaz la presentación cronológica. Me refiero a una modalidad de escritura sostenida en una abundante cantidad de supuestos a la hora de argumentar. En efecto, la prosa rozitchneriana se encuentra atravesada por una serie indefinida de categorías, conceptos, marcos teóricos, lecturas o autores, que permanecen ocultos u operan de manera implícita en su razonamiento. Quizás por cierta renuencia a las lógicas de domesticación académicas, a la compulsión fetichista de las citas, o a otras modalidades de escritura y pensamiento de la vida intelectual -observadas de manera crítica por el filósofo argentino-, quienes leemos a Rozitchner contamos con escasos espacios textuales donde sus coordenadas categoriales se encuentran explicitadas. Existe un repertorio conceptual solapado, una serie de nociones fundamentales para su análisis filosófico-político, que operan como un telón de fondo y, en general, deben ser obtenidas a partir de un trabajo interpretativo de inferencia o deducción.

Por tal motivo, el comienzo de esta investigación estará centrado en una textualidad algo desconocida, publicada recientemente de manera póstuma por la Biblioteca Nacional, donde Rozitchner logró explicitar algunos núcleos centrales de su marco categorial juvenil. Me refiero a unas clases dictadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, durante el segundo cuatrimestre del año 1964, agrupadas bajo el título “Seminario Freud y Marx” en el libro recientemente aparecido *Memorias de la ciencia, la cultura y el subdesarrollo* (2022). Allí, encontramos una excepción dentro de su entramado bibliográfico, dado que el autor argentino brinda de manera metódica y puntillosa (quizás en cierta medida obligado por el registro discursivo del dictado de una clase), los cimientos teóricos característicos de su aparato conceptual durante los primeros años de producción filosófica. A diferencia de otros escritos pertenecientes a este período, centrados en suscitar una disputa filosófica con las prácticas habituales del quehacer intelectual, o en intervenir de manera concreta en la coyuntura política de la época, las clases del seminario del 64’

permiten recuperar las categorías centrales, pero implícitas, de su obra temprana. Dichas clases visibilizan el “suelo teórico” (Rozitchner, 2022: 22) desde el cual Rozitchner constituye su aparato conceptual y que, en buena medida, lo acompaña en la totalidad de su trayectoria intelectual.

A lo largo de este trabajo, intentaré conectar el “suelo teórico” mencionado, con el resto de los conceptos elaborados durante este primer período de escritura. Aquí se verá aquello que denomino la “modulación teórica” del marxismo rozitchneriano, consistente en una interpretación filosófica de ciertas categorías provenientes de los escritos juveniles de Marx, para desarrollar una perspectiva crítica sobre diferentes corrientes de pensamiento hegemónicas en la filosofía academicista, tales como: el idealismo o el racionalismo.

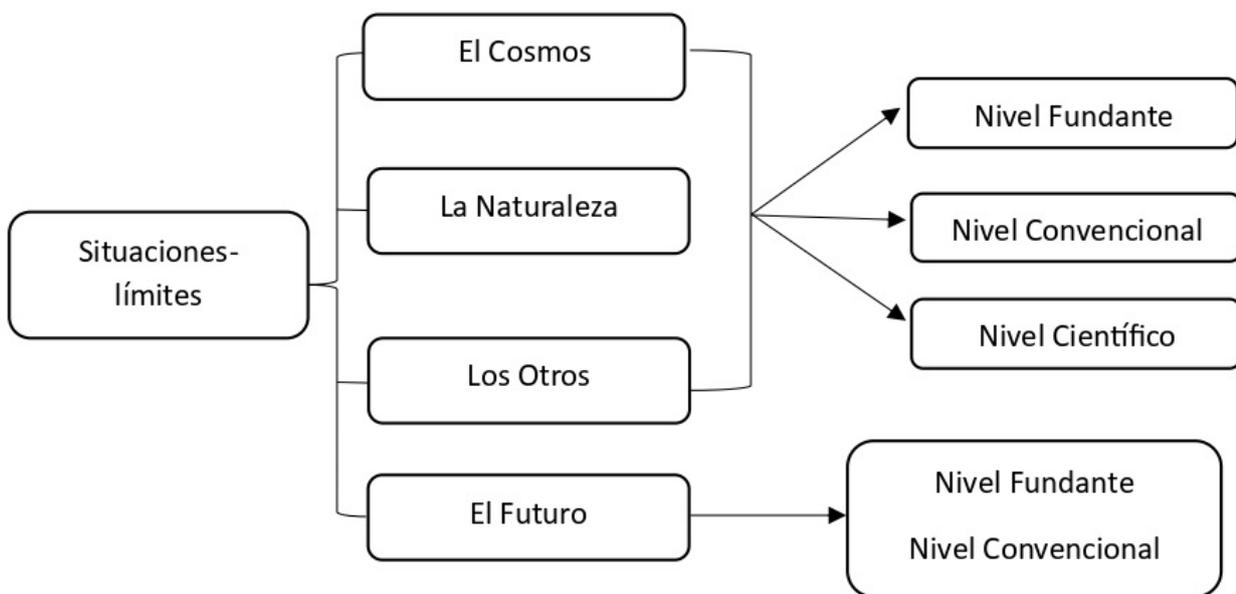
## **2. 1964: LOS CIMIENTOS TEÓRICOS**

Durante el desarrollo de las clases conservadas del seminario de 1964, el filósofo argentino ofreció una caracterización profunda y sistemática del concepto de totalidad. El tratamiento de dicha categoría presentó un desarrollo particular centrado en un doble movimiento: en primer lugar, apareció un marco de inteligibilidad general de la noción de totalidad, anclado en la descripción de cuatro situaciones-límites, en tanto ámbito adecuado para comprender la inserción ontológica de los sujetos en una totalidad humana; luego, en una segunda instancia, a partir de dicho esquema se desarrolló una perspectiva crítica de la constitución de la subjetividad en la totalidad histórica del capitalismo. Es decir, en un primer momento se ofreció un marco ontológico para pensar una vinculación general, de índole “existencial”, entre los sujetos y la totalidad; y posteriormente, ese plano general, carente de determinaciones históricas, fue analizado a partir de su desenvolvimiento en la lógica social impuesta por el sistema de producción capitalista, donde aparece la configuración de la forma-mercancía como mediación social preponderante.

La filosofía marxista, desde la óptica rozitchneriana, apareció entonces como una herramienta que permitía, al mismo tiempo, la comprensión de la racionalidad inscrita en el sistema, así como también los criterios para el desarrollo de una perspectiva crítica, estableciendo una interrelación entre el problema de la subjetividad y su vinculación con la totalidad histórica que la constituye:

Marx dejó abierto el campo necesario para que dentro de él pudiera formularse una psicología, pero esto es posible porque desbrozó previamente un campo más amplio, el de una ciencia que si bien parte del individuo -la economía política- requiere tanto o más que ninguna otra la presencia de la totalidad histórica, de lo universal. La economía política era la ciencia que podía dar cuenta más claramente de la totalidad del proceso de la realidad manteniendo al mismo tiempo dos puntas del problema: la presencia del hombre y la presencia de la totalidad de las relaciones con el mundo que liga a los hombres entre sí. (Rozitchner, 2022: 34)

Ahora bien, para comprender esta interrelación entre subjetividad y totalidad histórica, Rozitchner desarrolló durante la primera clase del seminario una batería conceptual centrada en aquellas experiencias fundamentales, decisivas e ineludibles que atraviesan toda vida humana. Son las llamadas cuatro situaciones-límites, que el filósofo argentino postuló como el marco existencial para el que cada cultura y sociedad deben elaborar una respuesta: son aquellas “relaciones básicas, elementales, que establece el hombre con el mundo” (2022: 35). Ellas son: 1) lo cósmico, 2) la naturaleza, 3) los otros y el 4) futuro. Representan un esquema primordial para comprender las relaciones del individuo con la totalidad. Además, estas experiencias fundamentales reportan diversas modalidades de aproximación, que implican distintos niveles de respuesta a cada situación-límite: aquí aparece en el planteo rozitchneriano a) un nivel fundante, b) otro convencional (también denominado familiar), c) y uno de tipo científico.



En el caso del nivel fundante, se trata de una forma de vinculación *existencial*, primigenia, con cada situación-límite: en la relación con el cosmos y la naturaleza se experimenta la propia finitud frente a ambas inmensidades (ya sea al contemplar un paisaje cuando nos retiramos del diseño urbano de la vida, o cuando nos figuramos la dimensión ilimitada del universo en un gesto contemplativo); en la relación con los otros cuando se observa el carácter gregario del ser humano como un límite insuperable e irreductible (ya sea en su nacimiento, como en su dependencia frente a los demás, en tanto garantes de la propia existencia); y en el vínculo con el futuro, a partir de la proyección anticipatoria que nos caracteriza (en este aspecto, el ser humano se descubre como un animal que duela, como un bicho que constata a cada paso la huella, porque tiene en su horizonte la muerte).

Por otra parte, el nivel familiar o convencional corresponde a las diferentes respuestas culturales que ofrece determinado período histórico a cada una de las situaciones-límites; este nivel tiene el objetivo de aplacar o encauzar simbólicamente la angustia producida por la dimensión fundante. Esto significa que, si bien el nivel fundante es anterior lógicamente, en el plano experiencial resulta una vivencia a posteriori, dado que solamente se lo percibe

cuando al interior del nivel convencional se produce una grieta, una suspensión momentánea, una puesta entre paréntesis de aquellas respuestas culturales e históricas. En el nivel convencional el cosmos deja de ser esa inmensidad avasallante, para transformarse en un hipotético pronóstico climático o en una simbolización poética; la naturaleza, por su parte, recibe una construcción histórica determinada, así como también el propio cuerpo - en tanto parte de la naturaleza- se transforma en una corporalidad culturizada; nuestros vínculos con la alteridad reciben en este nivel convencional determinaciones históricas específicas, donde los lazos adquieren fisonomías adecuadas a cada marco cultural; y con relación al futuro el nivel convencional establece determinados modelos de vida -sistémicos, compatibles con los límites del marco social- para que cada individuo pueda proyectar su trayecto vital. Se trata de figuras identitarias, modelos humanos, que tienen un considerable impacto en el desarrollo de la praxis social y política.

Por último, en el nivel científico se desarrollan diversas disciplinas destinadas a teorizar o conceptualizar el vínculo del ser humano con cada una de las situaciones-límites. En el caso del cosmos, se desarrollan las ciencias físicas o astronómicas; en la relación con la naturaleza, su investigación proviene de las ciencias biológicas; y en el vínculo con los otros, aparecen las diferentes ciencias sociales (sociología, psicología, antropología, economía, historiografía, etc.); El futuro como tal, no es susceptible de ser teorizado en el nivel científico (en el que sólo operan predicciones probabilísticas).

Este esquema general, donde Rozitchner presentó el marco ontológico o existencial en el que se despliega la vida humana (junto con las situaciones-límites a las que cada cultura debe ofrecer una respuesta específica), fue utilizado para pensar las coordenadas históricas del sistema de producción capitalista. En la última clase del seminario, a partir de los análisis antropológicos de Claude Levi-Strauss, Rozitchner elaboró una comparativa entre las llamadas sociedades “primitivas” y las formas de organización de las sociedades capitalistas, con el objetivo de dar cuenta de la reorganización subjetiva exigida por cada sistema. Sin detenerme demasiado en dicha comparativa, me interesa destacar solamente la conclusión a la que arriba Rozitchner luego del análisis: la racionalidad capitalista, a diferencia de otros modos de orden social, posee como valor dominante que da sentido a su organización una modalidad universal de mediación: la forma mercantil, donde “todas las relaciones sociales se organizan para la producción de mercancías” (2022: 121). Esta preponderancia de la lógica mercantil, implicaba para el filósofo argentino una serie de transformaciones y desplazamientos significativos en la constitución subjetiva de los particulares, donde la forma humana “se sacrifica cotidianamente en aras de la forma mercancía” (2022: 121). Rozitchner encontraba en el capitalismo, a diferencia de las sociedades “primitivas” analizadas por Levi-Strauss, una manera cultural y social de responder a las situaciones-límites, productora de dos elementos diversos, pero mutuamente implicados: 1) por un lado, un proceso de abstracción respecto de la sensibilidad de los seres humanos, donde se presenta la “posibilidad de abstraer de ellos determinadas cualidades” (2022: 123). Al igual que en la subordinación presente en las mercancías (donde el valor de uso es un mero medio para la creación de valor), en la subjetividad capitalista se produce una metamorfosis donde el elemento humano pasa a ser

percibido como mera fuerza de trabajo; 2) por el otro, la existencia de diferentes escisiones subjetivas: a) en primer lugar, una jerarquización dualista proveniente del cogito cartesiano -entendido como inauguración teórica del período moderno- entre la racionalidad y la corporalidad, que relega la sensibilidad a un plano subordinado y desvalorizado; b) en segundo lugar, una escisión tajante entre un ámbito privado e individual y otro social-colectivo separados por un abismo, donde la libertad e igualdad formal de los individuos posibilita lazos de dominación impersonales y -agrega Rozitchner leyendo a Freud-, *inconscientes*. Estos procesos de abstracción y escisión en la constitución de los individuos bajo la forma-sujeto capitalista producen una transformación perceptiva de la realidad, los otros y la naturaleza:

Este dislocamiento de la realidad y su consecuente ordenamiento sobre la base de la forma mercancía tiene resultados importantes para el hombre. Se produce un dislocamiento tanto espacial como temporal que repercute reorganizando nuestra propia temporalidad y espacialidad. Todo este proceso no está, es evidente, realizado en función del hombre: por el contrario, el hombre debe someterse a este ritmo de producción, que al mismo tiempo significa someterse a un sistema dentro del cual su propia significación humana desaparece. (Rozitchner, 2022: 124)

De este modo, en la subordinación de la realidad a la forma mercancía, la modernidad capitalista otorga una serie de respuestas singulares a los desafíos presentados por las situaciones-límites para constituir su totalidad histórica y social: el cosmos aparece como la última frontera mercantil de los grandes capitales, la naturaleza se transforma en un depósito de desechos y una fuente de recursos, las relaciones con los otros quedan encriptadas en una modalidad individualista y competitiva de vinculación, y el futuro se cierra en un movimiento especular del presente histórico, donde cualquier alternativa a la forma social capitalista pareciera constituir una quimera.

Estas singulares respuestas a las situaciones-límites, evidenciaba para Rozitchner una problemática central en su primer período de escritura: el capitalismo, en definitiva, implicaba una forma abstracta de experimentar la totalidad social. A partir del análisis realizado por Marx en *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), el filósofo argentino recuperó la distinción entre dos maneras diversas de comprender la totalidad: por un lado, una forma concreta -donde se recuperan las múltiples determinaciones que hacen posibles los movimientos y los procesos del metabolismo social-. Para lograr esta percepción “concreta” de la totalidad histórica, se requiere de la función totalizante del sujeto, es decir, la recuperación y la toma de conciencia respecto de su posición al interior del entramado de relaciones sociales que lo constituyen:

La totalidad concreta, (...) tiene que ser constituida para cada individuo, tiene que hacerse visible para él desde lo particular de su propia situación. Así podríamos decir que *la totalidad de los procesos tiene que ser totalizada* por el sujeto: debe, por lo tanto, realizar en sí mismo un proceso activo de constituir la significación tanto de sí mismo como del mundo, a través de la actividad consciente. (Rozitchner, 2022: 74-75)

Por otro lado, existe una manera abstracta, alienada y fetichista de comprender la totalidad, perteneciente al nivel convencional de la racionalidad capitalista, donde los objetos y los otros aparecen “separados, insignificantes respecto de la realidad plena de la cual, sin embargo, son el resultado” (Rozitchner, 2022: 85). En este sentido, la constitución subjetiva de los individuos bajo la forma-sujeto capitalista, genera un proceso de atomización de su percepción y su práctica cotidiana: el sujeto queda atrapado en modalidades de acción abstractas, donde el ámbito privado se encuentra desgajado de sus referencias a un orden social constitutivo de su ser, perdiendo de esta manera las coordenadas existenciales de su inserción histórica (como, por ejemplo: su pertenencia a una determinada clase social): “Desde el punto de vista ‘subjetivo’, el individuo no comprende esta unidad. Se produce así un aislamiento, una atomización de las funciones particulares respecto de la totalidad social en la que se encuentran ligadas y que dan su verdadero sentido” (2022: 128).

En este punto, el aspecto central para dilucidar la conceptualización rozitchneriana en torno a la noción de totalidad y la inserción histórica del sujeto, se desarrolló a través del particular vínculo establecido entre el nivel fundante y el convencional. Este último nivel, según Rozitchner, tiene la singularidad de ser experimentado en el sistema capitalista con un carácter absoluto; es decir, aparece naturalizado, despojado de su impronta histórica y contingente. Para el filósofo argentino, la organización capitalista del mundo consiste en un “orden abstracto, inorgánico” de las cuatro situaciones-límites que “destruye (...) las nevaduras de lo real”. (2022: 120). La totalidad social en la que se desarrolla la constitución subjetiva de cada individuo tiene, entonces, la peculiaridad de presentarse como un orden necesario, sostenido por una serie de modalidades específicas de percepción, imaginación y praxis, que garantizan su propia reproducción. Los sujetos constituidos en la totalidad social capitalista, lo hacen a partir de las categorías provenientes del nivel convencional o familiar de la existencia: “En la estructura afectiva que la cultura decantó en nosotros aparece la interiorización de las respuestas culturales a las cuatro situaciones-límites” (Rozitchner, 2022: 73). La posibilidad de ruptura con esta absolutización del presente histórico, recién aparece para el filósofo argentino cuando se produce un período de crisis, un espacio para percibir los “desequilibrios actualmente vividos” (Rozitchner, 2022: 42), donde irrumpe la dimensión fundante de la experiencia como una “amenaza de verdad” (2022: 38), como un ámbito para la proyección y creación de nuevas relaciones sociales.

Vemos, entonces, que el nivel fundante aparece como una coordenada existencial no plenamente subsumible al plano convencional (en el caso del capitalismo, una dimensión no incorporada totalmente a la gramática sistémica de la forma mercancía). Es, en este período de escritura, el punto neurálgico desde el cual brotan las posibilidades políticas para la resistencia. Es decir, para Rozitchner, la subjetividad capitalista se encuentra tensionada entre diversas categorías que la constituyen como un elemento adecuado para el desenvolvimiento del entramado de relaciones sociales contenidas en dicha totalidad histórica; pero, al mismo tiempo, vislumbra un plano existencial, una dimensión fundante, que abre la posibilidad de una transformación del orden social, una puesta entre paréntesis del nivel convencional, a partir del establecimiento de una modalidad alternativa en la percepción de la realidad:

La permanencia en el nivel convencional de nuestra cultura lo produce entonces al hombre de cierto modo, adecuado a la estructura capitalista (...), lo produce en el modo del sometimiento o del desconocimiento del otro y la lucha contra el otro para poder lograr satisfacer su necesidad individual de la vida. Pero al mismo tiempo este nivel, que produce al hombre como resultado de un proceso histórico que todavía no terminó permite comprender una dimensión fundante que recupera la génesis de lo humano, que trata de comprender la situación familiar como el producto de un proceso que tiene su origen en el pasaje del hombre desde la naturaleza a la cultura, y que todas estas relaciones vividas actualmente no son sino un momento de pasaje hacia la creación de nuevas formas que encuentran en cada uno de nosotros su momento de pasaje, puesto que el tránsito de la naturaleza a la cultura se sigue produciendo en nosotros (Rozitchner, 2022: 42).

### **3. LA MODULACIÓN TEÓRICA DEL MARXISMO ROZITCHNERIANO**

#### **3.1 Contra el academicismo: la inversión del idealismo**

La tesis doctoral de Rozitchner, presentada en el año 1960 en *La Sorbonne* y publicada por Eudeba dos años más tarde bajo el título *Persona y Comunidad*, estuvo centrada en el desarrollo de una teorización crítica sobre la obra de Max Scheler. A partir de un análisis minucioso alrededor de su teoría de la afectividad, el filósofo argentino logró articular sus primeros conceptos en el plano agonístico de la refutación y el movimiento crítico de la inversión. El lugar central ocupado por el pensamiento de Scheler a comienzos de los años 60' dentro del campo intelectual académico argentino, fue uno de los principales insumos que motivaron la escritura de una tesis sobre la teoría del autor alemán. Así lo señaló el propio Rozitchner en una entrevista con Horacio González y Eduardo Rinesi en el año 1993: “un autor como Max Scheler, de derecha, que estaba muy difundido en la filosofía académica argentina (...) era la máxima filosofía para Francisco Romero, Vasallo, Pucciarelli, en fin, todos se inspiraban alrededor de su pensamiento”. (2015a: 325). Como señalaré posteriormente, esta preponderancia de la teoría de Scheler se encontraba atravesada por una visión de la subjetividad, los afectos y la totalidad afines al imaginario social y los rasgos sobresalientes del sistema de producción capitalista. Es decir, para Rozitchner, la atracción del academicismo argentino por la obra de Scheler era el resultado de una visión del mundo afín a ciertos imperativos sistémicos:

El método scheleriano encubre una metafísica y manifiesta una ideología. Y es precisamente esa metafísica justificatoria la que lo lleva -como si fuese una conclusión lógica que se desprendiera de premisas irrefutables y evidentes en sí mismas- a una determinada comprensión del mundo y de los hombres. (Rozitchner, 2013: 251)

El recorrido de la tesis implicó, entre otras operaciones de lectura, una crítica sistemática a la totalidad abstracta y teológica del idealismo scheleriano. En particular, el movimiento crítico estuvo centrado en la singular comprensión de la persona y su inserción

dentro de una totalidad carente de determinaciones históricas. Rozitchner observaba allí un proceso de negación y abstracción de las relaciones materiales constitutivas del sujeto, dado que la teorización scheleriana implicaba un ocultamiento de la inserción histórica de la subjetividad a partir de la postulación de una totalidad abstracta, que constituía “un mundo carente de sentido histórico” (Rozitchner, 2013: 92).

Rozitchner partía de una distinción que ya vimos en el seminario de 1964: la oposición entre una forma abstracta y otra concreta a la hora de comprender el entramado de relaciones que constituyen a la totalidad social. Sin embargo, en la tesis aparece un elemento novedoso en esta distinción, que tendrá un importante protagonismo tanto en la polémica con Conrado Eggers Lan, como en la última etapa de su producción filosófica. Me refiero al componente teológico que Rozitchner visualizaba en la teorización de Scheler, en tanto judío converso al catolicismo. Desde los comienzos de su producción teórica, el filósofo argentino percibió cierta complementariedad entre las premisas metafísicas del cristianismo y el imaginario social del sistema capitalista; una intuición que se fue radicalizando con el paso del tiempo hasta llegar a una crítica conjunta de la lógica del capital y la mitología cristiana. Si en el seminario de 1964 la sociabilidad capitalista aparecía como una forma abstracta de concebir la totalidad social (dado que el sujeto alienado se encontraba escindido e imposibilitado de referirse coherentemente al conjunto de relaciones sociales que lo habían constituido); en su crítica a Scheler, Rozitchner visualizaba cierta complementariedad entre la totalidad abstracta del capitalismo y la totalidad divina del cristianismo. Es decir, el modo en que el idealismo scheleriano deshistorizó las relaciones sociales, tuvo como operación preponderante una postulación del sujeto, su afectividad y sus valores, en tanto elementos contenidos en una estructura trascendente a la que se accedía a través de una revelación. Dios, definido como Persona de personas, se constituía en la teoría de Scheler como el espacio comunitario desde el cual leer los índices afectivos y valorativos del ser humano, quitándoles de esta manera su carácter histórico y contingente, despojando a la persona de sus vínculos constitutivos con la alteridad y el mundo. Así se expresaba Scheler en su libro *De lo Eterno en el Hombre* (1920):

El mundo es mundo (y no caos) y el mundo es un mundo sólo y porque es el mundo de Dios, si y porque el mismo espíritu y voluntad infinita actúa y es potente en todo lo que es (...) La Humanidad como totalidad sólo es una Humanidad si todas las personas y miembros mediante su vínculo con Dios están también ligados jurídica y moralmente entre sí, así también el mundo sólo por la unidad de Dios es un mundo. (2007: 41)

La totalidad divina, entonces, apareció en la crítica de Rozitchner como una versión alternativa y complementaria de la totalidad abstracta del capitalismo; por este motivo, el análisis crítico sobre Scheler (y, por ende, sobre el ámbito académico argentino) señalaba un componente ideológico en sus postulados teóricos, un “compromiso entre filosofía e ideología” (2013: 109), que reproducía las escisiones típicas del modo de sociabilidad capitalista; tanto la totalidad divina scheleriana como la totalidad abstracta del sistema, implicaban una visión del mundo compartida, donde el sujeto quedaba recluido en una

intimidad cerrada sobre sí, imposibilitado para percibir las mediaciones de clase, los vínculos cooperativos y el carácter convencional de las categorías históricas que lo habían constituido:

La totalidad que Scheler nos presenta, y que nos ofrece como el medio de verificar nuestra singularidad, no es sino el resultado del desdoblamiento y la escisión de la persona misma que se trataba precisamente de investigar. Al dividir a la persona en intimidad y totalidad Scheler la sigue sujetando –y condenando– sólo al reflejo ideológico que la persona del investigador se daba de una totalidad simbólica, fruto –creemos– de la imposibilidad histórica por asumir la totalidad concreta de lo humano. (Rozitchner, 2013: 60)

La totalidad abstracta de Scheler presentaba, entonces, una serie de caracterizaciones sobre ciertas nociones que Rozitchner intentó desmontar e invertir en su argumentación filosófica. Dicha totalidad, caracterizada como un espacio comunitario con referencia última a Dios, implicaba una espiritualización del concepto de persona, un carácter trascendente de los valores y la afectividad humana (el amor, la simpatía, el resentimiento, etc., aparecían como afectos despojados de su impronta cultural e histórica), y, por lo tanto, una exaltación del carácter absoluto de la subjetividad, que perdía de vista sus relatividades constitutivas al quedar referida -en última instancia- a la divinidad a través de una revelación. La teoría scheleriana consistía, para Rozitchner, en un aparato conceptual donde el sujeto aparecía como un absoluto cerrado sobre el pliegue de una intimidad trascendente, carente de las determinaciones históricas que habían posibilitado su génesis. Es decir, una soledad en compañía de Dios, un “absoluto originario” (2013: 193), y no un absoluto-relativo.

Por el contrario, la inversión rozitchneriana consistió en oponer a la totalidad abstracta de Scheler, una comprensión alternativa, posibilitadora de una modalidad concreta para caracterizar y fundamentar la totalidad social en la que se desplegaban los vínculos constitutivos de cada sujeto. Es decir, frente a la deshistorizada teoría de Scheler (donde la persona y su campo afectivo remitían en última instancia a una totalidad divina), el filósofo argentino desarrolló un proceso de historización de los vínculos constitutivos del sujeto y la totalidad. En este punto, la operación de lectura rozitchneriana tuvo como eje central una utilización implícita de algunas categorías marxianas que serán analizadas en la tesis secundaria: por un lado, la postulación del ser humano como un ser social, entendido como un producto y un productor de la sociedad; por el otro, la base terrestre de la historia humana, constituida por las cuatro premisas históricas de la *Ideología Alemana*:

La persona está en el mundo y el mundo está en ella; (...) De allí la noción de totalidad. La persona es referencia continua a la totalidad en este sentido: que en ella se da, como estructura afectiva y como conciencia de su situación, la estructura y la conciencia que el hombre toma de esa totalidad desde la cual su persona se origina y dentro de la cual debe buscar el secreto y la solución de sus conflictos. (Rozitchner, 2013: 111)

Esta comprensión e inversión de la totalidad abstracta del idealismo, le permitió a Rozitchner gestar uno de los conceptos fundamentales y más duraderos de toda su obra: la comprensión del sujeto como un absoluto-relativo. Dicha definición implicó un juego de oposiciones, caracterizado por la singular hermenéutica del filósofo argentino: la posibilidad de refutar núcleos conceptuales en la posición ajena y, sin embargo, mantener para el propio despliegue categorial el momento de verdad que anidaba en el adversario teórico. En el caso de Scheler, Rozitchner concedía el carácter absoluto de la persona, pero lo complementaba a partir de las relatividades históricas que tensionaban su absolutez; del mismo modo, aceptaba a la totalidad como el marco de despliegue y constitución de la subjetividad, pero depuraba esa comprensión de los elementos teológicos del catolicismo scheleriano; por último, recuperaba la afectividad como un núcleo central para la comprensión del sujeto, pero otorgaba un rol central al cuerpo -desvalorizado y negado por la espiritualidad scheleriana- y su dimensión significativa en dicha comprensión. A partir de este doble movimiento de crítica, pero también de recuperación, Rozitchner logró articular la noción del sujeto como un absoluto-relativo, como una estructura corpórea-consciente, totalmente singular en su existencia fenomenológica, pero también atada a la dimensión constitutiva de la totalidad histórica donde se desarrollaba su existencia:

El hombre se nos apareció como un absoluto-relativo, y esto quiere decir que el sentimiento más íntimo de ser, el más grande misterio –no solamente que haya hombres, sino por lo contrario que haya uno de ellos que sea yo mismo– ese sentimiento al que se une una evidencia invencible no puede hacer retroceder, sin embargo, la relatividad de este ser que ha sido conformado en sus más íntimos sentimientos por la sociedad en la cual su ser se constituyó como ser humano (Rozitchner, 2013: 302)

### **3.2 En busca de una conciencia sensible**

La tesis secundaria de Rozitchner, titulada *La negación de la conciencia pura en Marx*, implicó un ajuste de cuentas diferente con la tradición filosófica. Allí, el filósofo argentino partió de un diagnóstico crítico en torno a la elaboración racionalista del cogito cartesiano, percibido como una modalidad privilegiada para negar la inserción histórica de la subjetividad moderna. Aquí también la elaboración teórica del sujeto como una monada claustrofóbica, cerrada sobre sí misma, respondía a una exaltación de la individualidad, que perdía de vista sus relatividades históricas, es decir: los diversos modos en que la alteridad y la totalidad social constituían los rasgos definitorios de dicha subjetividad. Este repliegue del sujeto moderno sobre sí mismo en la teorización racionalista, respondía para Rozitchner al período histórico donde se forjó el encuadre solipsista: los mecanismos constitutivos del sistema, el arsenal de categorías que constituyeron e influyeron en la percepción y la praxis del sujeto moderno, condujeron a una fragmentación de la propia experiencia, donde la subjetividad quedó confinada a los estrechos límites de su singularidad individual. Como ya se vio en el seminario de 1964, la totalidad abstracta que conforma la sociabilidad capitalista, implicó una serie de escisiones en el sujeto moderno, reflejadas de manera

sintomática e ideológica por la tradición filosófica racionalista: por un lado, la desintegración del ámbito corporal y sensible -entendido como una animalidad degradada- en favor de una visión iluminista, racional y espiritual de la subjetividad; por el otro, la pérdida de referencia del sujeto en relación con la totalidad social que lo constituye (es decir, la omisión de su vinculación irreductible con los otros y el mundo).

A diferencia del racionalismo, el filósofo argentino encontraba una inversión metodológica en la obra de Marx para repensar la problemática de la génesis material del ser humano: la conciencia pura o abstracta, no podía ser un punto de llegada, sino tan solo un punto de partida. Es decir, la conciencia en su exaltación individualista era el lugar desde el cual partía la indagación filosófica; sin embargo, para Rozitchner no constituía un criterio de verdad indubitable (claro y distinto), sino que, por el contrario, sólo a partir de sus grietas se tornaba posible la articulación para pensar una conciencia sensible e histórica, constituida a partir de su relación con el mundo y los otros. En este sentido, la relación entre una conciencia pura y otra sensible, aparecía en estrecha conexión con el vínculo ya analizado entre el nivel fundante y el nivel convencional de la experiencia: si bien existe una preeminencia ontológica del primero, en términos temporales el nivel fundante sólo se vuelve una experiencia posible a partir de las fisuras que se gestan en el plano convencional (las crisis posibilitadoras del pasaje de una conciencia abstracta hacia otra revolucionaria). Si la conciencia pura supone una modalidad perceptiva gestada a partir de las categorías sistémicas del nivel convencional de la experiencia; por el contrario, la posibilidad de comprender una conciencia situada históricamente, que pueda percibir e impugnar las categorías que la forjaron, se encontraba posibilitada por la recuperación del nivel fundante, en tanto suspensión o paréntesis del nivel convencional; se trataba para Rozitchner, entonces, de conceptualizar el tránsito necesario para reelaborar la inserción del individuo en la compleja trama de relaciones sociales que lo constituyeron.

Por tal motivo, el acercamiento del filósofo argentino a los escritos juveniles de Marx, estuvo atravesado desde el comienzo por la articulación de un proyecto crítico, que permitiera saldar y visualizar las escisiones sistémicas de la subjetividad moderna, rubricadas de manera ideológica por las teorizaciones tanto de la filosofía racionalista como del idealismo fenomenológico, que postulaban una conciencia pura o abstracta, autónoma respecto de la totalidad histórica que la había constituido.

Ahora bien, ¿en qué sentido Marx contribuía a este proyecto crítico? Según Rozitchner, frente a la exaltación racionalista del cogito cartesiano y el ego trascendental propuesto por Husserl, el autor alemán permitía un modo de interrogación diverso sobre la problemática de la conciencia y su génesis. Tal como señala el título de la tesis *-La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx-*, las categorías marxianas permitían un abordaje diferente en torno al ser consciente y su origen, evitando una recaída en la herencia especulativa de la filosofía racionalista: por un lado, porque las categorías marxianas implicaban una revalorización de la corporalidad humana a partir de su crítica materialista al idealismo; por el otro, porque posibilitaban una comprensión del sujeto como una “naturaleza modificada por la existencia social” (2015b: 105), que permitía abordar de otra

manera su inserción en el entramado de relaciones que constituyen a la totalidad histórica.

En el primer caso, la (re)lectura de Marx se encontró atravesada por la influencia de la obra de Merleau-Ponty en el aparato conceptual rozitchneriano. El filósofo argentino partió de la “primera premisa” histórica señalada por Marx en *La ideología alemana* para desarrollar su crítica al racionalismo: “La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos” (Marx, 1974: 19). La idea de una “organización corpórea” como punto de partida del análisis, tamizada por la influencia merleau-pontiana, definía a la corporalidad como una instancia decisiva y central a la hora de pensar la inserción histórica del sujeto en su vínculo con los otros y el mundo. Frente al dualismo de la tradición racionalista -donde la especulación abstracta privilegiaba la espiritualidad de lo humano y se evadía de la génesis material de la conciencia-, Rozitchner postuló una conciencia sensible, encarnada en un cuerpo percibido como un medio de comunicación, un espacio afectivo donde los contenidos de la conciencia se elaboraban a partir de una serie de relaciones y conexiones materiales que precedían y posibilitaban su surgimiento. Como señaló Pedro Yagüe en su tesis doctoral:

Esta concepción del cuerpo-propio como experiencia y expresión del mundo da lugar a una concepción no idealista de la conciencia en la que los contenidos que en ella se elaboran son el resultado de un silencioso comercio con la totalidad concreta de la que participa. La existencia humana es relacional y es en ese entramado donde se constituye el sujeto. (Yagüe, 2021: 37)

Para conceptualizar este “silencioso comercio” entre la conciencia y la totalidad, Rozitchner recuperó los desarrollos de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* en torno a la definición del ser humano como un “ser social”. A partir de dicha categoría, el sujeto apareció, al mismo tiempo, como un producto y un productor de la sociedad; es decir, su génesis individual involucraba también la génesis social en un proceso de inmersión dentro de una totalidad histórica constitutiva, que impedía desgajar a la conciencia de sus relatividades históricas. Como señaló Marx en los *Manuscritos*:

Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la “sociedad” una abstracción frente al individuo. El individuo es *el ser social* (...) El hombre así, por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social *individual real*), es, en la misma medida, la *totalidad*, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí. (Marx, 1980: 146-147)

Para Rozitchner, el vínculo entre la subjetividad y la totalidad histórica, suponía una relación de mutua constitución que impedía la autonomización de la conciencia. Por tal motivo, así como el ser humano en su praxis histórica transformaba la naturaleza y creaba las relaciones sociales constitutivas de la totalidad; del mismo modo, su percepción de la realidad se encontraba condicionada e influenciada por ese entramado relacional en el cual

surgía y se desarrollaba su existencia.

En *La ideología alemana*, Rozitchner encontró un insumo teórico adicional para terminar de conceptualizar el vínculo entre esta conciencia encarnada y el entramado de relaciones que constituyen a la totalidad histórica. Los desarrollos esbozados por Marx alrededor de los tres hechos básicos de la historia, caracterizados como la “base terrestre” (2015b: 126) en la que se despliega la vida humana, permitían profundizar el proceso de mutua constitución entre el individuo y la totalidad. Estos supuestos eran: 1) la satisfacción de necesidades a partir de la producción de los propios medios de subsistencia; 2) El desarrollo de nuevas necesidades a partir de la satisfacción de aquellas elementales; y 3) la reproducción de la vida humana a partir de la procreación y el surgimiento de nuevas relaciones sociales. Tal y como analizó Marx, el ser humano al transformar la naturaleza para satisfacer sus necesidades, se transformaba a sí mismo en su proceso de objetivación. Como ya se vio en el seminario de 1964, la producción y la socialización humana en el capitalismo se encontraba atravesada por la forma-mercancía y la legalidad coercitiva de la propiedad privada; de modo que la preponderancia de la forma mercantil también engendraba una modalidad subjetiva específica, adecuada a los parámetros y los imperativos de dicha mediación social. Sin embargo, estos tres hechos básicos constitutivos del ser humano, tenían la particularidad de continuar produciéndose en cada existencia individual:

La novedad de esta pregunta en Marx [la del origen de la conciencia] se encuentra en que el hombre, cada hombre, encierra en sí mismo “el comienzo de la propia determinación natural”, pero no en la conciencia, como un saber olvidado que fuese preciso evocar, sino como una recreación material de su propia creación primitiva (Rozitchner, 2015b: 102)

Es esta repetición la que posibilita el corte o la ruptura con el modo en que se organizó la sociedad hasta el momento para satisfacer y producir tanto nuevas necesidades, como también para reproducir nuevas vidas. Si en cada tránsito de la naturaleza a la cultura desarrollado por cada individuo se elaboran -de forma adaptativa o disputada- las categorías culturales del orden convencional; entonces, ese tránsito que se experimenta en cada uno supone una apertura contingente hacia la impugnación y la creación de nuevas categorías desde el nivel fundante de la experiencia. Por este motivo, Rozitchner otorgaba un lugar central a la corporalidad en su filosofía política: el cuerpo, es el espacio político donde se elaboran las categorías de la conciencia, pero es el lugar también donde se gestan los índices afectivos para impugnar críticamente dichas categorías. La angustia del nivel fundante es, ante todo, un afecto corporal; una incoherencia que se experimenta como una instancia afectiva, somática, corpórea, que habilita -sólo potencialmente- la posibilidad de pensar y actuar por fuera de los índices sistémicos del nivel convencional.

## 4. CONCLUSIONES DE LA MODULACIÓN TEÓRICA DEL MARXISMO ROZITCHNERIANO

A lo largo de este trabajo, he intentado evidenciar las principales características de la denominada modulación teórica del marxismo rozitchneriano. Como se vio, dicha operación consistió en una singular (re)lectura de la obra de Marx con el objetivo de producir una filosofía autónoma, de corte personal, atravesada por los debates intelectuales que influyeron sobre el período histórico donde comenzó la teorización rozitchneriana. Si existe una definición amplia o general de la obra de Rozitchner, es posible argumentar que la misma consiste en una comprensión filosófico-política de la inserción histórica de la subjetividad en el sistema de producción capitalista. Esta teorización se encontró atravesada, al mismo tiempo, por una definición del sujeto como un absoluto-relativo. En particular, al interior de la modulación teórica, apareció un enfrentamiento por parte de Rozitchner frente a diversas corrientes filosóficas, caracterizadas por una falencia central en su acercamiento a la realidad: la exaltación de la absolutez del sujeto, en pos de un olvido u omisión respecto de las relatividades históricas, participantes en la constitución subjetiva de los individuos. Tanto el idealismo como el racionalismo, adolecían de este problema conceptual y político al interior de sus corpus teóricos, donde el sujeto aparecía despojado de sus vinculaciones fundantes con los demás, la naturaleza y el mundo.

Por otra parte, el intento por desarticular ambas corrientes, posibilitador al mismo tiempo de un posicionamiento intelectual frente a la tradición filosófica y la coyuntura del academicismo nacional, se sostuvo en una estrategia hermenéutica protagonizada por un concepto central durante este primer período de escritura: la noción de totalidad. Como vimos, recuperando la teorización marxiana en torno a la oposición entre una modalidad abstracta y otra concreta de concebir la totalidad social, el filósofo argentino intentó evidenciar los puntos ciegos (y, por lo tanto, los compromisos ideológicos) que caracterizaban y definían la perspectiva de sus adversarios. Allí, apareció una teorización en torno a dicha categoría, que permitió a Rozitchner señalar la convergencia y la complementariedad entre el capitalismo y las corrientes intelectuales que fueron objeto de su aparato crítico juvenil. El razonamiento de Rozitchner se centró, por un lado, en observar los procesos de abstracción y las escisiones constitutivas de la subjetividad moderna; y por el otro, en verificar de qué manera esos procesos se rubricaban de manera ideológica en los aparatos teóricos y las doctrinas del idealismo y el racionalismo.

Sin embargo, la perspectiva teórica del marxismo rozitchneriano no tuvo solamente entre sus objetivos gestar un posicionamiento intelectual al interior de los debates de época o del espacio académico argentino; sino que también, se encontró estimulada por repensar y problematizar diversas modalidades de praxis política derivadas de las posiciones teóricas asumidas. Es decir, si bien la modulación teórica posibilitó a Rozitchner habilitar su propia localización dentro de la coyuntura intelectual; esta ubicación en los debates filosóficos del período tuvo entre sus motivaciones, una serie de componentes que excedían ampliamente las problemáticas teóricas articuladas alrededor del espacio académico. Este aspecto señala un trayecto de investigación futura, consistente en observar que la modulación

teórica del marxismo rozitchneriano, se encontró motorizada desde un comienzo por un horizonte mucho más amplio, enmarcado por un complemento ineludible en la obra del filósofo argentino: me refiero a la modulación práctico-política en su (re)lectura de Marx, donde Rozitchner también desarrolló su aparato conceptual al calor de una coyuntura específica, fundamental e ineludible para comprender los rasgos centrales de su filosofía.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Nueva Visión.
- Marx, K. (1974) *La ideología alemana*. Ediciones Grijalbo.
- Marx, K. (1980) *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Alianza Editorial.
- Marx, K. (2009). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Siglo XXI.
- Rozitchner, L. (2013). *Persona y comunidad*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015a) De te fabula narratur. En *Escritos Políticos* (pp. 323-368). Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015b). La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx. En *Marx y la infancia* (pp. 99-137). Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2022). Marx y Freud. Seminario de 1964. En *Memorias de la ciencia, la cultura y el subdesarrollo* (pp. 23-144). Biblioteca Nacional.
- Scheler, M. (2007). *De lo Eterno en el hombre*. Ediciones Encuentro.
- Sucksdorf, C. (2022). Estructura, coherencia y sujeto: la influencia del estructuralismo genético de Lucien Goldmann en la filosofía de León Rozitchner. *Anacronismo e Irrupción*, 12 (22), 303-329.
- Sucksdorf, C. (2023). Hacia el sujeto como núcleo de verdad histórica. El seminario de 1964 y la primera articulación rozitchneriana de Marx y Freud. *Argumentos. Revista de Crítica Social*, 27, 126-151.
- Yagüe, P. (2021). *Sujeto y praxis en la filosofía de León Rozitchner* (Tesis de Doctorado). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Joaquín Alfieri**

alfierijoaquin@gmail.com

Licenciado y Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desarrolla tareas de investigación como becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas de Argentina (CONICET), radicado en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”. Su línea de investigación se centra en la filosofía de León Rozitchner y el marxismo contemporáneo. Integró el proyecto FiloCyT “Relaciones contradictorias entre capitalismo, modernidad y democracia. Elementos para una teoría crítica” dirigido por el Doctor Facundo Nahuel Martín (FC19-076); así como también formó parte del proyecto DeCyT “Las formas de la desobediencia” (DCT1818) dirigido por la profesora Elina Ibarra. Actualmente, dicta clases como ayudante de segunda en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, en la materia “Teoría Política” (Cátedra: D’auria).



# POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD EN LA FILOSOFÍA DE LEÓN ROZITCHNER

*Politics and subjectivity in the philosophy of  
León Rozitchner*

## **AUTORA**

Florencia González Cuba  
FSOC - UBA

## **Cómo citar este artículo:**

González Cuba, F. (2023). Política y subjetividad en la filosofía de  
León Rozitchner. *Diferencia(s). Revista de teoría social  
contemporánea*, 17, 117-129

## **Artículo**

Recibido: 21/09/2023  
Aprobado: 17/12/2023

## RESUMEN

León Rozitchner (1924-2011) desarrolló su concepción sobre la política a lo largo de sus distintas obras, y llevó a cabo una reflexión sobre los hechos políticos y sociales del momento a partir de los aportes de Sigmund Freud, Karl Marx y Carl von Clausewitz. El objetivo de este trabajo es proponer un acercamiento a la concepción de León Rozitchner sobre la política y la democracia en Argentina en el período posterior a la dictadura cívico-militar de 1976-1983, rastreando y analizando el vínculo que éste plantea entre la política y la subjetividad. Se trata de una reflexión teórico-conceptual centrada fundamentalmente en cuatro de sus obras: *Perón: entre la sangre y el tiempo* (2012), *Escritos políticos* (2015a), “Freud y el problema del poder” en *Escritos psicoanalíticos* (2015b), y “La izquierda sin sujeto”, en *Combatir para comprender* (2018), a partir de las cuales se intentará dar cuenta de por qué, para Rozitchner, “política y guerra” y “democracia y dictadura”, deben pensarse como como tensión y no como separación, y destacar el rol que juega la subjetividad al momento de pensar la política y la posibilidad de una modificación de la misma.

**PALABRAS CLAVE: LEÓN ROZITCHNER; POLÍTICA; SUBJETIVIDAD; DEMOCRACIA; DICTADURA.**

## ABSTRACT

León Rozitchner (1924-2011) developed his conception of politics throughout his various works, and carried out a reflection on the political and social facts of the moment based on the contributions of Sigmund Freud, Karl Marx and Carl von Clausewitz. The objective of this paper is to propose an approach to León Rozitchner's conception of politics and democracy in Argentina in the period after the civic-military dictatorship of 1976-1983, tracing and analyzing the link that he proposes between politics and subjectivity. It is a theoretical-conceptual reflection focused fundamentally on four of his works: *Perón: entre la sangre y el tiempo* (2012), *Escritos políticos* (2015a), “Freud y el problema del poder” en *Escritos psicoanalíticos* (2015b), y “La izquierda sin sujeto”, en *Combatir para comprender* (2018), from which an attempt will be made to explain why, for Rozitchner, “politics and war” and “democracy and dictatorship” should be thought of as tension and not as separation, and highlight the role that subjectivity plays when thinking about politics and the possibility of modifying it.

**KEYWORDS: LEÓN ROZITCHNER; POLITICS; SUBJECTIVITY; DEMOCRACY; DICTATORSHIP.**

# 1. INTRODUCCIÓN

**L**eon Rozitchner (1924-2011), filósofo, escritor e intelectual argentino, desarrolla su concepción sobre la política a lo largo de sus distintas obras. En “Freud y el problema del poder”, compilado en *Escritos psicoanalíticos* (2015b), Rozitchner parte de los planteos de Sigmund Freud y de Karl Marx para pensar que, para ambos, “el fundamento de toda organización social aparece como resultado de un enfrentamiento, donde el dominio de la voluntad ajena es lo que está en juego” (2015b:131). Los aportes de dichos autores le permiten pensar que, al momento de analizar el poder, la dominación y la política, es necesario involucrar al sujeto como lugar donde estas tres cuestiones se debaten y se asientan (Rozitchner, 2015b). Si la teoría marxiana provee un análisis del sistema de producción capitalista, es necesario, para el autor, complementarla con una lectura del “campo imaginario” que “determina la estructura de los individuos que integran ese sistema, a fin de que pueda funcionar adecuadamente” (Rozitchner, 2015b:80-81), en este caso, la lectura freudiana. Y, en tercer lugar, incorpora también la teoría de la guerra de Carl von Clausewitz para buscar una explicación al enfrentamiento radical y al posible aniquilamiento, como un modo de pensar que una estrategia y una logística pueden decantar en un enfrentamiento a muerte de las fuerzas de los hombres. Pero el autor continúa diciendo que no toda guerra real termina en el exterminio, sino que se detiene ante una tregua: la política, oculta en la guerra, aparecerá en el campo de la tregua, de la paz, como resultado de una guerra anterior.

En otra de sus obras, *Escritos políticos* (2015a), Rozitchner retoma esta idea de la política como tregua para pensarla en el marco de la última dictadura cívico-militar (1976-1983), y para reflexionar, además, sobre la continuidad entre la dictadura y la democracia. En dicho texto indica que “la democracia actual fue abierta desde el terror, no desde el deseo”, y que es, por lo tanto, “una democracia aterrorizada” surgida de la derrota de una guerra (Rozitchner, 2015a:57). ¿Qué quiere decir, entonces, que la política, pensada como “tregua”, aparezca como resultado de una guerra anterior? ¿Qué implica que el terror, producto de una “transacción” que hicieron los militares de la última dictadura cívico-militar con el pueblo argentino, siga operando aún en el retorno de la democracia?

Teniendo en cuenta los interrogantes planteados, el objetivo del presente trabajo es proponer un acercamiento a la concepción de León Rozitchner sobre la política y la democracia en Argentina en el período posterior a la dictadura cívico-militar de 1976-1983. Se trata de una reflexión teórico-conceptual centrada fundamentalmente en las dos obras nombradas anteriormente, “Freud y el problema del poder” y *Escritos políticos*, en conjunto con otros de sus trabajos, titulados *Perón: entre la sangre y el tiempo* (2012) y “La izquierda sin sujeto” -compilada en *Combatir para comprender* (2018)- a partir de las cuales proponemos rastrear y analizar específicamente el vínculo que Rozitchner plantea entre la política y la subjetividad.

Dos hipótesis guían este trabajo: la primera hace referencia, siguiendo las ideas del

autor, a que “política y guerra”, así como “democracia y dictadura”, no deben pensarse como dos ámbitos separados, sino como una continuidad efectuada a partir de una transacción. En segundo lugar, si se analiza la manera en la que opera el terror impuesto por la dictadura en la subjetividad de cada uno de nosotros, se puede sostener, a modo de segunda hipótesis, que la modificación de la subjetividad tiene un rol fundamental al momento de pensar una transformación en la política.

El pensamiento de Rozitchner se desenvuelve en muchas de sus obras a partir de una controversia o combate, a una polémica con otros puntos de vista a partir de la cual el autor interviene en la realidad y desarrolla sus reflexiones filosóficas: “combatir para comprender” es su método, y lo haremos propio en este trabajo. Se trata de enfrentar a Rozitchner contra Rozitchner, pero también de enfrentarlo a otras posibilidades, a otras interpretaciones que se desprenden de sus trabajos, con el objetivo de comprenderlo y de ir, a su vez, más allá de él.

## **2. LA POLÍTICA COMO TREGUA**

Como se indicó en la introducción, el pensamiento político de León Rozitchner parte, por un lado, de los aportes de Marx y Freud. En “Freud y el problema del poder” (Rozitchner, 2015b), el autor sostiene que, en las ciencias sociales, la violencia, la guerra y la muerte aparecen como fundamento de la organización social e individual. Rozitchner explica, partiendo de la teoría marxiana, que el proceso colectivo figura como una lucha de clases, en la cual la mayoría de los hombres son dominados por minorías que tienen como poder el uso de la fuerza. Existe, entonces, una “disimetría fundamental”, producto de un enfrentamiento, entre dominantes y dominados. Siguiendo el planteo freudiano, en el plano individual aquella comienza por el complejo de Edipo, por el cual el niño se vuelve sumiso al padre como resultado de un enfrentamiento en un duelo, y luego se extiende al plano de lo colectivo, en el cual el poder ya no estará encarnado solamente en la figura del padre, sino que estará omnipresente en todas las relaciones que se establezcan con la estructura social, con “las organizaciones y las leyes represivas que el sistema organizó para que toda satisfacción que persiga lo sea dentro del mantenimiento de sus límites” (Rozitchner, 2015b:110). Dicha disimetría, entonces, no se vuelve visible únicamente en aquellos momentos donde irrumpen la violencia y la guerra, sino que se mantiene subterráneamente en todas las relaciones de poder y en nuestra propia subjetividad.

Rozitchner pretende dar cuenta, en dicha obra, del “problema de la violencia y del enfrentamiento presente ya en el campo de la política misma” (2015a:133). Para el autor, la separación entre política y guerra (como si en el campo de la política, donde hay “paz”, de repente irrumpieran la guerra y el terror, y como si la presencia de las fuerzas apareciera en un segundo momento de violencia y guerra) es falsa. Podemos decir entonces que se trata de pensar a la guerra y a la política como una continuidad, en la cual subyace el conflicto y la disimetría entre dominantes y dominados. El autor agrega, en este sentido, que la guerra ya está en la política como “violencia encubierta en la legalidad” (2015a:134), y es en este

punto en el cual decide incorporar el pensamiento de Carl von Clausewitz, quien “hace aparecer a la guerra como un medio de la política” (Rozitchner, 2015a:144). Siguiendo la lectura que Rozitchner hace de Clausewitz, el autor nos advierte que la política no nace de la buena voluntad del vencedor de detenerse ante una tregua, sino que es una forma de dominar por otros medios. La política es “otra modalidad del enfrentamiento” (Rozitchner, 2018:250), desarrollada sobre la base de las fuerzas disimétricas que permanecen. ¿Qué implica, entonces, pensar a la política como tregua? Sostiene Rozitchner que:

La tregua es una *transacción*, y continúa ahora el conflicto por medio de la política, como si la violencia hubiera desaparecido ya y en su lugar imperara la ley, no del vencedor, sino de la justicia universal (2015a:143).

En *Escritos políticos*, el autor explica que una transacción implica una prolongación “pacífica”, un equilibrio inestable entre fuerzas desiguales (Rozitchner, 2015a), de modo que ni el conflicto ni la violencia desaparecen. Esta es la idea que le permite a Rozitchner sostener que:

Toda democracia pacífica se abre desde una guerra anterior como un nuevo espacio social, donde el vencedor impuso su ley al vencido. Y a ese espacio nuevo se lo llama *político* (Rozitchner, 2015a:58)

Podemos decir que la definición de lo político que subyace al pensamiento de Rozitchner, en su modo de concebir la relación entre política y guerra, está vinculada con su modo de concebir la relación entre democracia y dictadura. El autor explicará, en otro pasaje, que “la democracia está presente siempre sobre el fondo de una dictadura anterior” (2015a:189), por lo cual “democracia y dictadura” son entonces, para el autor, dos modalidades de la política que constituyen una alternancia, un ámbito donde se debaten las contradicciones sociales, y donde la violencia puede retornar e imponerse nuevamente. Rozitchner, desde su lectura de Clausewitz, como mencionamos anteriormente, interpretará a la democracia como un arreglo pacífico que continúa haciendo funcionar el sistema cuando ya no es necesaria la fuerza, pues la voluntad colectiva ya ha sido dominada. Y, sin embargo, hay una violencia que en el fondo subsiste: la división tajante entre quienes tienen el poder sobre la vida de la gente, y “la ciudadanía, de segunda, que debe sufrir las consecuencias de sus osadías” (Rozitchner, 2015a:248). Estamos en presencia, entonces, de una concepción de la política que sostiene la tensión entre la democracia y la dictadura, la paz y la guerra, esto es, entre aquello que aparece escindido y diferenciado. No puede pensarse entonces, para el autor, una guerra sin política o una política sin guerra, puesto que la conflictividad entre clases, entre vencedores y vencidos, subyace al régimen formal de la democracia, y el enfrentamiento permanece siempre abierto como horizonte posible.

La pregunta que surge es ¿qué es lo que continúa operando en democracia? ¿Es la guerra, es la “disimetría fundamental”? ¿Se pueden diferenciar dichos momentos, o en definitiva son lo mismo? En 1993, en una entrevista a Rozitchner hecha por Eduardo Rinesi, Horacio González y J. H. Kang<sup>2</sup>, el autor agrega que, en el momento de la tregua, “la base

---

<sup>2</sup> Entrevista titulada “De te fabula narratur”, publicada en El Ojo Mocho, N° 3, otoño de 1993 y compilada en *Combatir para comprender* (2018).

material de las fuerzas disimétricas permanece” (2018:250), y que la transacción, por lo tanto, oculta tanto dicha disimetría como “el fundamento guerrero de la política” (2018:251). Es decir que, siguiendo este planteo, la política tiene un fundamento, que es una guerra, una guerra primera a partir de la cual se establece una disimetría entre dominantes y dominados que perdura en todas las formas de la política, o por lo menos en las dos que tuvimos en cuenta aquí: democracia y dictadura. Pero entonces, ¿existe alguna forma de la política en que la guerra no perdure como continuidad?

En el marco de la entrevista citada anteriormente, Eduardo Rinesi retoma la pregunta por la guerra, y le pregunta al autor por el carácter de la misma. Para Rinesi, la guerra aparece en la obra de Rozitchner “para pensar contra ella, para imaginar una forma de hacer política que no fuera guerra” (Rozitchner, 2018:260), y menciona a Hobbes como pensador que puso la guerra en primer plano, justamente para pensar cómo dejarla para siempre de lado. Rozitchner sostiene que Hobbes era un pensador fundamental, sobre todo porque supo explicar que es en realidad el dominador quien necesita un pacto para su seguridad respecto de los dominados. Es decir, mientras el dominador descansa, los dominados pueden matar. El dominador *teme*, y por eso pacta. *Pacto*<sup>3</sup>, *tregua* y *temor* (o, mejor dicho, *terror*) parecen ir de la mano en la forma de pensar la política para Rozitchner. ¿De qué manera se enlazan? ¿Qué lugar que ocupa el terror?

Para aproximarnos a una respuesta, proponemos situarnos en el retorno a la democracia en Argentina luego de la dictadura cívico-militar de 1976-1983. Si para Rozitchner la democracia se abre como tregua, este nuevo espacio de la política no sería más que el resultante de la irreversibilidad del resultado de la lucha de fuerzas que fue heredada de la dictadura, de una “transacción” que los militares hicieron con el pueblo argentino, imponiendo su ley desde el terror y las armas.

### 3. EL LUGAR DEL TERROR

¿De qué manera operó, y opera aún hoy, el terror impuesto por la dictadura cívico-militar, y por qué es pertinente para este análisis? Desde las categorías del pensamiento freudiano, León Rozitchner explica que el terror corroe desde dentro la subjetividad, lo cual significa que el pensar, el imaginar y el sentir de cada uno de nosotros se detendrá ante un límite: la angustia de muerte. La desaparición de personas, el aniquilamiento absoluto y la disolución del ciudadano en la figura del “desaparecido”, en tanto forma “acabada y racional de la represión política” (Rozitchner, 2015a:253) y del terrorismo de Estado implementado por la dictadura cívico-militar de 1976-1983, significó la interiorización de una forma de dominación en los sujetos como una “forma de regulación interna” (Rozitchner, 2015a:254)<sup>4</sup>. Situándolo históricamente: ante los actos de rebeldía y de modificación socio-política de los

---

<sup>3</sup> En general, Rozitchner no habla de “pacto” ni lo define en ninguna de sus obras; aquí parece utilizarlo luego de la mención de Hobbes. En sus obras utiliza más bien la idea de “transacción”, tal como se menciona y explica en los pasajes citados anteriormente.

<sup>4</sup> Sin embargo, dirá Rozitchner que dichas formas de dominación no son implementadas por primera vez en la dictadura cívico-militar de 1976, sino que forman parte de un proceso analizado en profundidad en Perón, entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política.

grupos guerrilleros en Latinoamérica de las décadas del '60 y del '70, se planteó como necesaria 1) la destrucción y el desmantelamiento de las guerrillas, y 2) la “creación tecnológica de nuevos sujetos adaptados a la continuidad de esa modificación económica-política en el largo tiempo” (Rozitchner, 2015a:255). Con “esa modificación” Rozitchner hace referencia a la instauración del neoliberalismo, a partir de la dictadura cívico-militar y a lo largo de las décadas siguientes, por lo cual se entiende que el plan de los militares argentinos venía preparado por la estrategia de dominación imperial del poder de EEUU, de los militares del Pentágono y de la CIA, y que traía consigo, además, el presupuesto de una transformación económica y social, cuya “frutilla del postre” era una entrega espiritual y material (Rozitchner, 2015a).

Entonces, bajo esta “creación tecnológica de nuevos sujetos adaptados” a base del terror, los militares trataron de impedir que los hombres y las mujeres accedieran al poder de sus cuerpos, abriendo una escisión en ellos a partir de la amenaza de muerte. Lo que la tortura y el asesinato suponen como “pedagogía política” es la “dislocación” del cuerpo, dejarlo desnudo y penetrarlo para disolverlo (Rozitchner, 2015a:32), reprimiendo “el lugar personal que alimenta los impulsos de la resistencia: las pulsiones colectivas” (Rozitchner, 2015a:245). A dicha represión se le sumó una sustitución de las formas de pensar y sentir de los hombres y mujeres por parte de “la representación que el mismo sistema les creó” (Rozitchner, 2015a:213): la idea de que habían sido definitivamente vencidos y aniquilados en su poder tanto individual como colectivo.

Como explica Freud en *Escisión del “yo” en el proceso de defensa* (1940), la irrupción de una experiencia que amenaza la continuación de una satisfacción (la de las pulsiones del cuerpo, personal y colectivo) trae consigo la experiencia de un peligro real casi intolerable, por lo cual aparece “un conflicto entre la exigencia del instinto y la prohibición por parte de la realidad” (1940:1). La mera percepción del límite ante el cual se detienen el pensar y el sentir ya produce la angustia, por eso el pensamiento no enfrenta la amenaza. Por lo tanto, el poder de quienes tenían en sus manos la “omnipotencia de dar muerte” (Rozitchner, 2015a:186) estableció “el límite de la esperanza” de cada uno, dibujando “el horizonte de nuestra salvación o de nuestra caída” (Rozitchner, 2015a:187), y dominando, desde allí, los pensamientos, los cuerpos y los lazos de comunidad y solidaridad. Ahora bien, Freud explica que la resolución del sujeto ante la amenaza es seguir dos caminos simultáneamente: rechazar la realidad y rehusar toda prohibición, y reconocer, a la vez, el peligro de la realidad e intentar despejarse de dicho temor. De esto se extraen las dos premisas: 1) que la escisión abierta en cada uno de nosotros a partir del terror de Estado continúa, incurable, aún en democracia; y 2) que hay un resto por fuera del simple sometimiento a la ley, una vía de escape a la amenaza, que habilita un lugar de resistencia: el cuerpo.

La primera premisa está vinculada, podemos decir, a la definición de política que subyace al pensamiento de Rozitchner: al encontrarse en continuidad la dictadura y la democracia, al no haber un quiebre y separación entre una y otra, sino un espacio de tregua, un arreglo pacífico que no soluciona el conflicto, también el terror desarrolla una vida subterránea y permanece profundamente arraigado en la sociedad, aunque la conciencia

no pueda acceder a pensarlo. Entonces, el terror no sólo está presente cuando se efectúa un poder represivo, sino que, por el contrario, “forma sistema con los límites implícitos de la democracia misma” (Rozitchner, 2015a:244). Por eso es que la democracia como tregua parece constituir también, en cada uno de nosotros, el límite de lo posible, cuya transgresión implica peligro y angustia de muerte, por lo cual toda idea emancipatoria radical es vista como indeseable y prácticamente imposible. “La política democrática nos integra en la paz boba” (Rozitchner, 2015a:251), denuncia el autor, por un lado, porque los lazos de solidaridad y comunidad ya han sido destruidos previamente, y por el otro, porque persiste en la separación entre “la violencia armada de la dictadura y la violencia callada de la democracia” (Rozitchner, 2015a:246), al no hacerse cargo del terror que opera en cada uno de nosotros y que demuestra la continuidad que existe en realidad entre una y la otra. “Nosotros mismos -sostiene el autor- necesitamos creer que el terror no existe, negarlo, disolverlo en la superficialidad (...) para salvarnos de su amenaza constante” (Rozitchner, 2015a:250).

Pero, entonces, ¿de qué manera se puede modificar la política, generar un proyecto político que no se detenga ante el límite marcado por el terror y la tregua del conflicto? En este punto es necesario retomar la segunda premisa que mencionábamos, sobre la vía de escape a la amenaza, puesto que nos permite pensar el segundo pilar sobre el cual se apoya la idea de política en León Rozitchner: la subjetividad, y su rol en la generación de un proyecto político emancipatorio, en tanto abre un espacio de resistencia colectivo.

#### **4. EL ROL DE LA SUBJETIVIDAD EN LA MODIFICACIÓN DE LA POLÍTICA**

En su texto *Perón, entre la sangre y el tiempo* (2012), Rozitchner piensa en la necesidad de conglomerar el poder de los “cuerpos oprimidos”, la “fuerza del pueblo” que siempre será el fundamento del poder, pese a que la muerte y el miedo logren refrenarlos. Nuevamente siguiendo a Clausewitz, Rozitchner sostiene que el espacio de tregua que implica la democracia no supone únicamente que han vencido quienes tienen la “fuerza ofensiva”, sino que existe una fuerza contraria, la de “los más débiles”, “que se mantendrán en la defensiva, pero fuertes por otros medios, por los medios de la política” (Rozitchner, 2015a:145). En conclusión: el pueblo sería más poderoso en la política. Dice Rozitchner:

El poder colectivo tiene que ser también concebido desde el poder individual, pero no como una suma –uno más uno más uno, etc.– sino para volver a encontrar desde allí el fundamento del poder colectivo que rompa los límites de la individualidad y expanda los poderes del cuerpo propio en el cuerpo común de la comunidad. (2015b:134)

¿Por qué es necesario recuperar la subjetividad para pensar e intervenir políticamente? Porque, para Rozitchner, cada sujeto es absoluto en cuanto a su condición de persona irreductible, irremplazable y única, y relativo al mismo tiempo, respecto a la cultura, a la totalidad de los hombres, a la naturaleza, etc. En su intercambio sensible con el mundo, el nivel del sentido más inmediato del hombre es la vivencia del cuerpo, el deseo, la afectividad: en otras palabras, la experiencia vivida. Lo que hay, en principio, es un primer

nivel de la experiencia vinculado a los valores, al aspecto negativo o positivo que adquiere cada relación que tenemos a través del cuerpo, y que expresa la concordancia de nuestro cuerpo histórico, cultural, con el mundo. En un segundo nivel, tomaremos conciencia del sentido de la experiencia vivida y podremos constituirlo como objeto de reflexión. Pero allí habrá un distanciamiento: el que permite distinguir y extraer el sentido de lo vivido de la espontaneidad vivida y comprenderlo en su vínculo con otras significaciones. Luego, en un tercer nivel, simbólico, será posible para nosotros expresar y comunicar la experiencia a través de imágenes, signos, conceptos; y en un cuarto nivel, lógico, lo que habrá es un contenido formal, no referido a la experiencia vivida. La importancia de la recuperación de la subjetividad sensible radica en que, para Rozitchner, la verdad será alcanzada solamente si el hombre “pone de relieve e incorpora a su proceso de forma consciente las relaciones con la totalidad de los procesos que hicieron posible su existencia” (Rozitchner, 1964:1).

Rozitchner plantea, entonces, la necesidad de pensar la política alcanzando al sujeto mismo que interviene en ella. En otras palabras: para encontrar una forma eficaz de vencer en la política hay que poner la propia significación personal en juego, puesto que “la política hasta ahora siempre ha buscado mantener el lugar de su poder colectivo, y su eficacia, borrando en cada sujeto la experiencia más íntima de su propia existencia” (Rozitchner, 2018:342). Si nos mantenemos únicamente en el nivel lógico, de contenido formal, en este caso político, no estaremos recuperando la experiencia vivida, y estaremos dejando de lado el hecho de que es en la subjetividad de cada uno de nosotros donde se elabora la “complicidad” con el sistema político, formalmente democrático, pero originariamente violento, que sigue persistiendo “igual a sí mismo pese a todo proyecto político y a todo cambio social” (Rozitchner, 2018:137-138). No es la política, entonces, el único campo a modificar, puesto que nada se transformará realmente si no actuamos primero sobre nuestra subjetividad. Necesitamos, por tanto, hacernos el lugar activo donde se verifican las estructuras sobre las cuales buscamos incidir. La sentencia de Rozitchner es, entonces, “que en la modificación que perseguimos en el mundo debemos jugar nuestra propia transformación” (2018:142), modificarnos para modificar la realidad (y la política).

De esto se extraen tres conclusiones: la primera, que nuestra capacidad de intervenir políticamente en la realidad también depende de nuestra puesta en juego de deseos, afectos y sensibilidades. Interrogarnos sobre nuestras propias contradicciones, nuestro propio lugar humano donde se elabora la verdad histórica posibilitaría la apertura de un campo común de pensamiento y de responsabilidad política sobre lo que nos plantean los hechos que vivimos (Rozitchner, 2018). Debemos asumirnos, entonces, no solo como sujetos absolutos, irreductibles y únicos, sino también como relativos a la historia, a la cultura y a los otros. Nuestra relatividad es lo que permite nuestra reflexión sobre nosotros mismos, nuestro sometimiento a crítica y nuestra modificación, y esa es nuestra manera de involucrarnos en (y responsabilizarnos de) los hechos políticos del momento. La segunda premisa, directamente vinculada a la primera, es que, en este movimiento de situar nuestra propia subjetividad como lugar de transformación, radica, para Rozitchner, la posibilidad de crear una fuerza distinta, defensiva, que ponga un límite al poder, que despierte la potencia colectiva del pueblo. Y, por último, como tercera premisa y parafraseando al autor: no hay

“cura” puramente individual, sino una apuesta a la intercorporeidad política:

Pero hasta que no nos demos cuenta de la capacidad de poder real que tenemos, que está presente en la corporeidad viva de la multiplicidad de personas que forman parte de esta mayoría, y hasta que no seamos capaces de organizarla (...) la democracia será aceptada como una apariencia consoladora de nuestro fracaso y de nuestras desventuras. (Rozitchner, 2015b:194)

## 5. EL RESTO, LO RESIDUAL Y EL SOCIALISMO

Si nos detenemos en la cita anterior, podemos rastrear que la preocupación de Rozitchner radica en la capacidad de organizar el poder popular nacido de la intercorporeidad, es decir, de la comunidad de los cuerpos. El cuerpo, como habíamos dicho anteriormente, es pensado aquí como el resto dejado por fuera del sometimiento a la ley, el lugar de resistencia que es necesario recuperar y a través del cual se debe pensar lo que había sido dejado como residual, lo impensado: el terror que opera en nosotros. Pero, ¿por qué “el resto” y “lo residual”? ¿se pueden diferenciar? ¿son lo mismo? ¿cómo opera esto en la práctica política concreta? Y yendo aún más allá, ¿qué proyecto emancipador, organizado desde este *resto*, puede escapar de la guerra para crear una forma política nueva, si en última instancia la guerra seguirá constituyendo, precisamente, el fundamento de la política?

Rozitchner entiende que es el *socialismo* la forma de “excluir la muerte de la vida de todos”, de crear un “mundo acogedor” (2018:249). Pero, ¿socialismo en qué sentido? ¿en el sentido marxiano, con una ley que determina la historia? ¿Sería esta forma de socialismo incompatible con la democracia? Nada de esto queda definido, por lo menos en las obras aquí trabajadas, pero podemos decir, a modo de acercamiento y por la negativa, que Rozitchner no está pensando en una *socialdemocracia*, puesto que, para el autor, “lo socialdemócrata se caracteriza por esa historia de desvío de las energías de las clases trabajadoras para integrarlas, sin rebeldía, en el capitalismo” (2018:267).

Aquí necesitamos recuperar, por lo menos, tres cuestiones que hacen eco en esta cita: la perspectiva del autor sobre la socialdemocracia, la idea de integración y la contraposición entre clases trabajadoras y capitalismo. Empezando por la primera, es interesante vincular la perspectiva del autor sobre la socialdemocracia que “desvía las energías” e “integra sin rebeldía”, con su perspectiva sobre la democracia en sí misma, por lo menos para el caso argentino, (y allí se abre otra pregunta, ¿Rozitchner reniega de la forma que adopta la democracia en Argentina en el período posterior a la última dictadura, o de la democracia como forma de la política?). Decíamos que, para el autor, la democracia actual fue abierta producto del fracaso de las fuerzas populares; una democracia que integra (nuevamente la idea de “integración”) a estas fuerzas en una paz boba, y que es incapaz de impulsarlas a recuperar la subjetividad para pensar e intervenir políticamente. De allí el segundo punto a destacar, que parece ser el problema en común de ambas perspectivas: la “falta de rebeldía” y la “integración” nacida del “desvío de las energías”. La forma eficaz, para Rozitchner, de vencer en la política radica, entonces, en la puesta en juego de la propia

significación personal, la propia subjetividad como ámbito a modificar, puesto que allí anida la conformidad con el sistema al que somos “integrados”.

Como tercera cuestión, podemos destacar que la idea de integración aparece, en este pasaje, asociada al capitalismo. Parece ser que el problema de Rozitchner con la democracia y su alternancia con la dictadura, es que continúa perpetuando el fundamento último, “histórico”, de la política, que es la disimetría fundamental entre dominantes y dominados. Lo que perdura tanto en dictadura como en democracia es, entonces, la lucha de clases. Por eso el socialismo aparece como la “exclusión de la muerte”, como la erradicación de la guerra que instauro la disimetría y que continúa en el espacio de la política abierto como tregua. Pero entonces, cabe preguntarse quiénes son los dominantes y quiénes son los dominados, quiénes constituyen, por ejemplo, las “clases trabajadoras”. En definitiva, quiénes deben “despertar su rebeldía”.

Emilio De Ípola escribe, en un artículo publicado en 1986<sup>5</sup>, que el problema de Rozitchner al momento de hablar de categorías como “la izquierda” o “la clase trabajadora” era su indefinición y su generalidad, su falta de especificación. De Ípola sostenía en dicho artículo que el dispositivo de enunciación de Rozitchner se basaba en un enunciador (él, filósofo e intelectual de izquierda), un enemigo (que adquiere distintas figuras) y un interlocutor (la izquierda). Los dominantes o “enemigos” se trastocan a lo largo de las obras: los militares de la última dictadura, el imperialismo, la derecha, etc. (a fin de cuentas, quizás sea el capitalismo y sus relaciones asimétricas de poder lo común entre estos tres). Lo mismo ocurre con los dominados: no termina de quedar claro quién es “la gente”, quién es la “ciudadanía de segunda” o “sociedad civil”, ni quiénes conforman las “clases trabajadoras”. Entendemos que la izquierda, quizás la figura más indefinida de todas, es a quien Rozitchner se dirige para especificar, sí, lo que estas deberían hacer: sacar enseñanzas de lo que pasó y “poner en juego ese carácter de lo que había sido dejado como residual” (2018:260). La idea del resto y de lo residual vuelve a aparecer aquí. Lo dejado como residual, lo desdeñado, lo que no se quiso ver es el lugar del sujeto en la política, la complejidad enroscada de la estructura personal donde se asienta el dominio. Lo residual, así como el resto (el cuerpo), es entonces lo dejado por fuera de los límites del terror y de la dictadura, pero también de la democracia tal como la concebía Rozitchner. Horacio González, en la entrevista mencionada anteriormente, interpreta que “en vez de ser pensados por el terror o por el miedo, deberíamos, al revés, pensar el miedo y el terror” (2018:266), y a continuación consulta: ¿cuál es la instancia en la que nos volvemos agentes del deseo y del pensar? ¿Erradicamos en algún momento nuestra condición de sujetos atravesados por el terror? En otras palabras, ¿cuál es concretamente el momento en que recuperamos nuestra subjetividad, nos volvemos capaces de modificar la política, y consecuentemente, organizamos un proyecto político emancipador?

Este encadenamiento de preguntas, muchas de ellas inconclusas, lejos de ser un problema, constituyen la posibilidad de seguir preguntándose por el estatuto de la política,

---

<sup>5</sup> El artículo se titula “León Rozitchner: La especulación filosófica como política sustituta”. Fue publicado en la revista Punto de vista, año IX, Nº 28, noviembre de 1986, pp. 9-14, y compilado en *Combatir para comprender* (2018)

de la democracia, de la subjetividad, y en última instancia, de la emancipación. Mirando el presente, otro interrogante que surge es, atravesados exactamente 38 años de democracia ininterrumpida y aproximadamente 30 del contexto en que se dieron estas discusiones, ¿gozan aún de actualidad? ¿tiene sentido pensar en términos de izquierda y derecha, de capital y trabajo, o es necesario reflexionar sobre las nuevas formas de subjetivación e identificación política y social, sobre las nuevas formas en las que opera el poder en democracia? Quizás se puedan ampliar estos caminos dejados inconclusos con otros recorridos teóricos llevados a cabo en estas últimas décadas, que, desde otros puntos de partida, reflexionan y teorizan acerca de varias de las grandes ideas esbozadas en este trabajo. Hablamos de recorridos como los de Ernesto Laclau, por ejemplo, los de Chantal Mouffe y de Jacques Rancière, entre muchos otros, que habilitan el hecho de que efectivamente aún hoy siga siendo pertinente escribir sobre estas cuestiones.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Freud, Sigmund (1991) “La escisión del yo en el proceso defensivo (1940 [1938])”. En *Obras Completas*. Tomo XXIII (1937-1939). Buenos Aires, Amorrortu Editores. pp. 271-278.
- Rozitchner, León (1964) “Contribución a una teoría del hombre”, “Estructura del sentido: constitución y verificación”, “El absoluto-relativo”.
- Rozitchner, León (2012) *Perón: entre la sangre y el tiempo*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, León (2015a) “El espejo tan temido”; “El terror y la gracia” y “Políticas y estrategias de la subjetividad” en *Escritos políticos*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional. pp. 57-68; pp. 185-202 y pp. 273-294.
- Rozitchner, León (2015b) “Freud y el problema del poder” en *Escritos psicoanalíticos*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional. Pp. 77-127
- Rozitchner, León (2018) *Combatir para comprender Las cuatro grandes polémicas: cristianismo, peronismo, Malvinas y violencia política*. Buenos Aires, Editorial Octubre.

## **SOBRE LA AUTORA**

### **Florencia González Cuba**

[florgonzalezcuba@outlook.com](mailto:florgonzalezcuba@outlook.com)

Florencia González Cuba es Licenciada en Sociología (UBA). Profesora de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Sociología (UBA). Investigadora en formación en PRI: «La cuestión política. La política, lo político y lo social en el pensamiento político contemporáneo I y II» (FSOC-UBA) y en el Grupo de Estudios de Políticas y Juventudes (GEPoJu) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).





# LEÓN ROZITCHNER EN EL DEBATE INTELECTUAL DEL RETORNO DEMOCRÁTICO. UNA LECTURA DE LA POLÉMICA CON EMILIO DE ÍPOLA Y HORACIO GONZÁLEZ

*León Rozitchner in the intellectual debate around the return of democracy. A review of the dispute with Emilio de Ípola and Horacio González*

## **AUTOR**

Facundo Abramovich  
Facultad de Ciencias Sociales – UBA

León Lewkowicz  
Facultad de Ciencias Sociales – UBA

## **Cómo citar este artículo:**

Abramovich, F. y Lewkowicz, L (2023) León Rozitchner en el debate intelectual del retorno democrático. Una lectura de la polémica con Emilio de Ípola y Horacio González. *Diferencia(s)*. *Revista de teoría social contemporánea*, 17, 131-145

## **Artículo**

Recibido: 08/03/2023  
Aprobado: 15/05/2023

## RESUMEN

En el presente artículo nos proponemos revisar el modo en que la filosofía de León Rozitchner estuvo inserta en el debate intelectual argentino de la década del ochenta acerca de los significados del llamado “retorno democrático” después de la “derrota”. Para interrogar la especificidad de la posición de Rozitchner, revisaremos la polémica que sostuvieron con él los pensadores Emilio de Ípola (revista *Punto de Vista*) y Horacio González (revista *Unidos*), en tanto representantes del modelo intelectual alfonsinista y peronista renovador respectivamente. En la primera parte del artículo, nos detendremos a reseñar brevemente una temprana variación de la polémica sobre el significado de la derrota en el contexto de la publicación de la revista *Controversia*. Luego, buscaremos reconstruir las posiciones de González y de Ípola acerca del naciente “pacto democrático” y su relación con la noción de historia, construidas en contrapunto recíproco. Finalmente, desarrollaremos más extensamente el cuestionamiento que la filosofía de Rozitchner supuso frente a ambas posiciones, en tanto esta lleva a pensar la constitución misma de las fuerzas materiales que sostienen el pacto.

**PALABRAS CLAVE: DEMOCRACIA; DERROTA; ROZITCHNER; DE ÍPOLA; GONZÁLEZ**

## ABSTRACT

In this article we intend to review the way in which León Rozitchner’s philosophy took part in the Argentine debate in the eighties around the meanings of the so-called “return of democracy” after the “defeat”. In order to interrogate the specificity of Rozitchner’s position, we will review the dispute thinkers Emilio de Ípola (*Punto de Vista* magazine) and Horacio González (*Unidos* magazine) held with him, hereby interpreted as representatives of the alfonsinist and *peronista renovador* (renewing peronist) intellectual models, respectively. In the first part of the article, we will briefly review an early variation of the controversy around the meaning of the “defeat” in the context of the publication of cultural magazine, *Controversia*. Then, we will seek to reconstruct the positions of de Ípola and González on the emerging “democratic pact” and its relation to the notion of history, constructed in a reciprocal counterpoint. Finally, we will further develop how Rozitchner’s philosophy questioned both positions, insofar as it sheds light on the very constitution of the material forces that sustain such a pact.

**KEYWORDS: DEMOCRACY; DEFEAT; ROZITCHNER; DE ÍPOLA; GONZÁLEZ**

## INTRODUCCIÓN

*Nos toca a nosotros, en este instante histórico fundamental, dar la respuesta que signifique ponerle una bisagra a este tiempo argentino. Vamos hacia el nuevo rumbo, con la nueva marcha, con la nueva lealtad, hacia el futuro de los argentinos.*

Raúl Alfonsín, 30 de septiembre de 1983

*Pareciera que en el tiempo histórico ha habido un segundo donde el pasado nos ha alcanzado*

Raúl Alfonsín, 19 de abril de 1987

Una palabra también puede llenarse de polvo, quedar insípida. Eso sucede entre nosotros con la palabra *derrota*. El peso que produce su enunciación contiene una paradoja: por un lado, su innegable carga de verdad; por otro, el que al ser pronunciada damos por sentado su significado. Una verdad cuyo sentido es tan difícil de despejar es una verdad insoportable, vacía.

Revisar el magma de las discusiones que sostuvieron los intelectuales provenientes de las diferentes tendencias de la izquierda en los setentas en la llamada *reapertura democrática* puede ser útil para despejar la pregunta sobre su significado. En el caso de la última dictadura cívico militar (1976-1983) y los primeros años del gobierno de Raúl Alfonsín, el debate sobre aquello que se había cerrado y aquello que se abría, sobre lo viejo y lo nuevo, sobre las continuidades y discontinuidades, sobre la derrota y los triunfos de los proyectos políticos que se habían disputado la hegemonía social desde el *Cordobazo*, ocupó el asiento principal en revistas culturales como *Controversia*, *Punto de Vista*, *Unidos*, *La Ciudad Futura*, *Revista Crisis*, *Fin de Siglo* y tantas otras. La obra de León Rozitchner navegó por aquellas páginas, sea desde la presencia de su propia pluma o para ser objeto de cuestionamiento o problematización ajena. Pues su filosofía se había animado a asumir tempranamente la profundidad, la eficacia transformadora, de la operación a la que la dictadura abierta en 1976 había sometido al conjunto de la sociedad argentina vía terror. Si vale preguntarse, a la luz de la obra de León Rozitchner y sus contornos, qué es lo *derrotado* de la *derrota* es porque, desde su temprano exilio en Venezuela, Rozitchner se ha dedicado de lleno en comprender el significado profundo del significante “derrota”: de allí sus libros *Perón: entre la sangre y el tiempo*, *Malvinas. De la guerra sucia a la guerra limpia*, *Filosofía y emancipación*. *Simón Rodríguez: el fracaso de un triunfo ejemplar*, *Freud y el problema del poder*. Si para Rozitchner es una premisa central que “cuando la gente no se mueve, la filosofía no piensa” (López y Sztulwark, septiembre 2000: 91), como ha señalado célebremente, entonces la derrota popular constituye el obstáculo epistémico por antonomasia para su filosofía y, por tanto, se constituye en objeto de conocimiento privilegiado.

Precisamente, en el presente artículo nos proponemos revisar y reponer el modo en

que la filosofía de León Rozitchner estuvo inserta en los debates intelectuales desde los años finales de la dictadura hasta los primeros años del gobierno de Alfonsín. Buscaremos atravesar este problema revisando la polémica que Rozitchner sostuvo con Horacio González y Emilio de Ípola al promediar la década del '80. En ella se resumen, de modo ejemplar, las posiciones más relevantes sobre el problema coyuntural fundamental del *pacto democrático* post-derrota, su historia, sus posibilidades y su sentido. Dicho mal y pronto: se trata de una escenificación de las posiciones más interesantes que adquirieron, por un lado, el modelo intelectual alfonsinista (de inspiración socialista) propia del grupo editor de *Punto de Vista*, y del modelo peronista renovador, del otro lado, de la Revista *Unidos*.

Podremos observar, así, cómo la posición rozitchneriana se presenta en espejo a ambas posiciones, procurando indagar un más allá de ellas crítico. Intentaremos señalar que León Rozitchner sostuvo una posición diferencial con respecto a los dos grandes núcleos político-intelectuales de los ochentas. Por un lado, nos detendremos en la posición de los intelectuales nucleados en *Punto de Vista*, quienes enfatizaron la necesidad de fundar un pacto democrático capaz de sostener un conflicto regulado y normado, encabezado por Raúl Alfonsín y cuya virtud radicase, fundamentalmente, en producir un corte absoluto con el tipo de conflicto que se había desarrollado en los años setenta. Del otro lado, revisaremos la posición de la revista *Unidos*, que señalaba que la naciente democracia sólo podía diferenciarse de la dictadura en la medida en que sea capaz de sostener un compromiso social e incorporar a los sujetos sociales a la dinámica política, o, sucintamente, que no había democracia sin protagonismo peronista.

León Rozitchner cuestionó ambas posiciones: a su entender, en ellas se discutía la naturaleza del pacto —si resultaban primordiales las premisas *formales* o el *contenido* social de la democracia— pero, en definitiva, no se interrogaban por sus precondiciones, supuestas y no investigadas: la materialidad de los *sujetos* firmantes del pacto. ¿Se puede constituir un *pacto*, un quiebre con el pasado dictatorial, sin investigar no sólo la ineficacia de las izquierdas en el pasado, sino la suma operación de terror que se había hecho sobre y con la sociedad argentina?

## **DIGRESIÓN PRELIMINAR: CONTROVERSIA, LABORATORIO DE LOS '80**

Sin embargo, la historia siempre empieza antes. Porque los *partidos* que se enfrentarán en polémica antes no se encontraban partidos, o bien, ya se habían enfrentado. Porque si, como señala Verónica Gago, las polémicas que componen *Controversia* son “módulos de anticipación” del lenguaje político que colmará el retorno democrático (Gago, 2012: 99), entonces vale la pena tomar nota de que un primer mojón de esta triple polémica —la que aquí nos ocupa, repitamos, alrededor de la derrota y el pacto democrático— ya está adecuadamente situado en esta revista editada por intelectuales argentinos, anteriormente comprometidos con las organizaciones revolucionarias armadas, en el exilio mexicano, aún durante la vigencia del régimen militar, entre 1979 y 1981.

*Controversia*, en tanto proyecto editorial,<sup>6</sup> tenía la vocación de constituirse en voz pública para “reflexionar críticamente sobre temas centrales para la reconstitución de una teoría política que pueda dar cuenta de una transformación sustancial de nuestro país”, es decir, pensar una Argentina en la que los proyectos revolucionarios habían sido derrotados no sólo producto de “la superioridad del enemigo, sino de nuestra incapacidad para valorarlo, de la sobrevaloración de nuestras fuerzas, de nuestra manera de entender el país, de nuestra concepción de la política” (*Controversia*, octubre 1979: 1). El espíritu de *Controversia* era radicalmente (auto)crítico y refundacional: implicaba dar cuenta críticamente de razones que, invisibles al momento de la acción, motivaron una derrota; razones en las que, en última instancia, se escondía la única posibilidad de constituir una nueva teoría para la izquierda. Para *Controversia* se trataba no de producir un sincretismo de posiciones y lanzar una nueva política, sino de convocar a una “controversia lúcida, serena, fraternal” (*Controversia*, octubre 1979: 1) entre la diversidad de aquellos grupos que habían sufrido una derrota que sólo podía caracterizarse como “atroz”.

Nos detenemos en *Controversia* prolongando la intuición de Javier Trímboli que, reconstruyendo la historia del significante “derrota” en la lengua de la izquierda revolucionaria, no puede sino situar, a la revista, como un epicentro de su irrupción. Es en esta publicación que aparece como punto de partida la “derrota” ya sin adjetivos (sea militar, popular, táctica, estratégica o de la guerrilla) que pudieran mitigarla, darle una temporalidad, sino “categórica, sin atenuantes” (Trímboli, 2017: 34), como *pura derrota*. La derrota era el nombre inevitable de ese vacío de teoría, de ese fracaso intelectual y político.

Los motivos diversos de esa derrota fueron el objeto de crítica de la publicación, que se aproximó a ellos bajo diversos nombres: sea el “vanguardismo guerrillero” y el “foquismo” (Caletti, octubre 1979: 18), sea la relativización política de la universalidad de los derechos humanos (Schmucler, octubre 1979: 2), sea la confusión entre “lo nacional-popular y los populismos realmente existentes” (Portantiero y de Ípola, agosto 1981: 11), lo cierto es que el diagnóstico al que se dirige el grupo editor de *Controversia* es a convocar al velorio del proyecto revolucionario, leído en clave de equívoco o de aventura desafortunada; a, en mayor o menor medida, llevar adelante un *corte histórico* con la biblioteca de la revolución y, finalmente, a pensar cuáles podrían ser los fundamentos de una democracia del futuro. Serán estos fundamentos los que serán objeto de una investigación diferencial, en el retorno al país, entre *Punto de Vista* y *Unidos*.

Ahora bien, resulta significativo localizar ya *en este punto* la disidencia de Rozitchner: conviene situar el infortunio del proyecto revolucionario, dice Rozitchner, *antes*, en su escrito *Psicoanálisis y política. La lección del exilio* (febrero 1980). El problema de la derrota del movimiento revolucionario en Argentina no aparece al nivel de una matriz teórica fallida que

---

<sup>6</sup> *Controversia* fue editada entre los años 1979 y 1981 por un grupo de intelectuales argentinos exiliados en México. Su grupo editorial estaba compuesto, por un lado, por un grupo nucleado en la Mesa de Discusión Socialista —Aricó, Portantiero, Bufano, Tula, Nudelman, Ábalo—, y por aquel nucleado en la Mesa Peronista —Caletti, Schmucler, Casullo (Farías, 2015, p. 357). Como veremos más adelante, la tensión entre estas dos mesas constitutivas del proyecto de *Controversia* provocará que sus miembros confluyan (como editores o colaboradores habituales) en *Punto de Vista* y *Unidos*, respectivamente. Tanto de Ípola —próximo al grupo editorial, colaborador habitual— como Rozitchner —colaborador ocasional— escriben en *Controversia*.

cabría reemplazar por otra (es decir, la revolución o el foquismo por la democracia) o una sobrevaloración de las propias fuerzas, sino a “nivel político-epistemológico”, alucinaciones y miopías “incluso anteriores a la propia relación de fuerzas ya que refieren al modo mismo de medir y evaluar esa geometría del enfrentamiento”, como señala Verónica Gago (2012: 31). La especificidad del pensamiento de Rozitchner pasa, precisamente, por situar este sintagma (derrota) dentro de una pregunta más amplia, una duración más larga, en la que se vuelve imposible de pensar en términos ontológicos, *eterna*, intemporal. Y precisamente por eso es que se preguntará por las conclusiones diferentes que pueden extraerse de esta nueva circunstancia afectiva, y qué negaciones y posibles admite.

El exilio (venezolano, en su caso) es tomado por Rozitchner como instancia excepcional desde la que pensar “los vacíos del lleno de la propia patria” que habían sido llenados “con la fantasía y la imaginación” por las organizaciones revolucionarias (Rozitchner, febrero 1980: 8). La distancia con las fuerzas vivas de la nación, entonces, permitirían pensar los errores y las ilusiones que condujeron a la derrota y que, a su vez, subsanados, permitirían ejercer un retorno al país.

Precisamente, para Rozitchner, el hecho del cuerpo argentino fuera de lugar, el exilio, da cuenta de la derrota: es su índice de verificación. Es desde allí que puede constatarse el fracaso, sólo desde allí puede tomarse la distancia suficiente para situar lo sucedido en los años setenta como prolongación de un delirio en lo real, suscitado en el deseo de evitar un enfrentamiento con las formas primigenias del terror. La pregunta es sencilla: “¿las experiencias del fracaso y del exilio han servido para ahondar la comprensión política renovando el instrumento de la teoría, animada ahora por un saber y una evidencia que antes no se tenía, pero que ahora es imposible desconocer?” (Rozitchner, febrero 1980: 6).

Rozitchner se sirve de la figura del psicoanalista como modelo de pensamiento. El psicoanalista toma distancia —o, más bien, sólo puede serlo *por el hecho* de la distancia. Sólo desde la exterioridad puede observarse el delirio: el pliegue actuado por las organizaciones revolucionarias entre lo imaginario y lo real. O lo que es lo mismo: que el tránsito de la dominación a la constitución de un poder revolucionario fue, en Argentina, fantaseado, convertido en real en un salto imaginario. Pero es también desde esa distancia que se puede percibir una perturbación en lo más íntimo: “Por eso el fracaso político que culmina en el terror impune abre la dimensión social inesperada de lo siniestro. Se abre de pronto, pero lo que se descubre ya estaba allí, lo sabíamos de algún modo con un saber relegado, despreciado, ignorado en su desafío, temido en su amenaza postergada” (Rozitchner, febrero 1980: 7) .

La derrota señala la presencia de un obstáculo que por invisible la provocó: la presencia del terror primigenio en la constitución de cada uno, prolongado en la tierra común que se pretendía realizar, pero para la cual era preciso atravesar un tránsito, enfrentando aquel terror. Porque “lo siniestro es este reencuentro de lo más temido allí donde precisamente deberíamos estar preservados de él: la propia nación y el hogar” (Rozitchner, febrero 1980: 8). Se vuelve visible desde fuera del terror, desde el exilio.

Por eso, este exilio no es sólo el abandono del campo común de verificación con los

demás compatriotas, sino que también es pensable como un refugio, una oportunidad débil de situar un nuevo punto de partida para el pensamiento político. ¿Por qué? Porque la ausencia de conexión con aquel campo de verificación común, ese vacío, es pensable como aquella ausencia de verificación que llevó a la izquierda argentina a la derrota. Ese vacío sentido es el que puede motivar pensar una acción posible, una reflexión sobre las condiciones sobre las que se podrá volver al país.

## **PUNTO DE VISTA: LA DEMOCRACIA COMO PREMISA**

Entre 1978 y 2008, el mundo intelectual argentino fue atravesado por la preponderancia de la revista *Punto de Vista*. En los primeros años del alfonsinismo, que son los que aquí nos interesan, constituyeron el núcleo teórico más gravitante de los debates de la postdictadura. Dirigida por Beatriz Sarlo, su consejo editorial absorbió a intelectuales fundamentales de la década anterior como José Aricó o Juan Carlos Portantiero.<sup>7</sup> Hija legítima de la experiencia de *Controversia*, su desafío era proponer una nueva teoría democrática que sostuviera la tensión entre fundar una solidez institucional basada en consensos sociales y políticos que permitan, a la vez, mantener el conflicto social de un modo “no violento”. Se trataba de construir un sistema político capaz de esquivar dos destinos: por un lado, el escenario de una democracia capturada por la guerra, de la confrontación directa y la violencia, sin normas éticas capaces de organizarla —imagen del conflicto desplegado, al menos, entre 1973 y 1976— y, por otro lado, esquivar el drama de una “sociedad extremadamente ordenada e institucionalizada (...) en el cual los estados de anomia tiendan a cero” (Portantiero y de Ípola, agosto 1984: 16). Ni orden absoluto ni guerra, ni anomia ni autoritarismo, sino un sistema político virtuoso capaz de producir e integrar conflictos en sus instituciones a partir del establecimiento de “reglas constitutivas” y “reglas normativas”. Como había sido sugerido en *Controversia*, para relanzar el conflicto social era necesario producir un quiebre con el mundo teórico de las izquierdas setentistas, demasiado absorbidas por la violencia. Se trataba de repensar la democracia a la luz de las novedosas teorías de Rawls, Habermas y Searle, entre otros nombres.

Uno de los artífices protagónicos de este imaginario en torno a la refundación democrática fue Emilio de Ípola. Fue él quien asumió el ajuste de cuentas con su amigo León Rozitchner y fue protagonista de este emprendimiento teórico-político al punto que su teoría de la democracia, plasmada esencialmente en el artículo “Crisis social y pacto democrático” (Portantiero y de Ípola, agosto 1984) coescrito junto a Juan Carlos Portantiero, acabará en las palabras del propio Raúl Alfonsín en su famoso discurso de Parque Norte (1985).

---

<sup>7</sup> Entre 1978 y 1981, el único nombre público asociado a la revista era el de la propia Sarlo, mientras que el resto de los editores y colaboradores firmaba con seudónimo. A partir del número 12, esto se modificó por un relajamiento de la censura de la dictadura militar. Así, a partir de julio de 1981, sabemos que el “Consejo de redacción en los números 12 al 15 estuvo integrado por: Carlos Altamirano, Ricardo Piglia, Beatriz Sarlo, Hugo Vezzetti, en el número 16 Piglia abandona *Punto de Vista* y a partir del número 17 se incorporó Hilda Sabato, desde el número 20, José Aricó y Juan Carlos Portantiero, a partir del 42 Adrián Gorelik y en el 53 un Consejo Asesor integrado por: Raúl Beceyro, Jorge Dotti, Rafael Filippelli, Federico Monjeau y Oscar Terán” (Garategaray, 2013: 58).

En 1986, decíamos, escribe de Ípola “León Rozitchner: la especulación filosófica como política sustituta”. El artículo inicia con un elogio a Rozitchner: se lo reconoce por su “obstinada voluntad de coherencia teórica y política” y como el “único filósofo marxista ‘realmente existente’ cuya producción no se ha resignado jamás a parafrasear recetas dogmáticas ni al culto del talmudismo” (de Ípola, noviembre 1986: 9). Por otro lado, se reconoce una deuda argentina frente a la teoría rozitchneriana: realizar un “análisis digno” de ella, que vaya más allá de “lacónicos comentarios”, rompiendo “una arbitraria conspiración del silencio [que] ha afectado injustamente a su obra” (de Ípola, noviembre 1986: 10).

De Ípola sitúa su reflexión, fundamentalmente, en *Perón: entre la sangre y el tiempo*. ¿Por qué importa Rozitchner? Porque, de algún modo, el pensamiento rozitchneriano cristaliza, de manera original y sofisticada, aquello sobre lo cual hay que ejercer una negatividad para pensar la democracia: la idea que Rozitchner piensa cruzando a Marx, Freud y Clausewitz, que la política y la guerra son dos formas del conflicto social que son *teóricamente* discernibles pero *realmente* inseparables. Pues, en el cruce de la *guerra* y la *política*, Rozitchner “lleva las huellas visibles de un pensamiento endurecido y aferrado a sus convicciones con una obstinación que roza peligrosamente la intolerancia y la incapacidad de escuchar” (de Ípola, noviembre 1986: 14). En el fondo, dice de Ípola, que la guerra sea un “destino de toda política (...) me parece una conclusión arbitraria y en el fondo falsa”, ya que plantear que la política encubre a una guerra que, en rigor, habría que desarrollar, es “desear [el] aniquilamiento” (de Ípola, noviembre 1986: 14).

En resumidas cuentas, pensar una democracia pluralista, para de Ípola y *Punto de Vista*, requería reponer la distinción entre violencia y política para, como había dicho Alfonsín durante la campaña que lo llevó a la presidencia, “ponerle una bisagra a este tiempo argentino”. Retomar aquella tradición que se remite, al menos, al pensamiento contractualista, implicaba entonces dejar del otro lado de la puerta aquellos conflictos que no pudieran ser procesados mediante el lenguaje del sistema político. Esto implicaba, en el discurso político del alfonsinismo, dejar atrás todo lo que fuera denominado autoritario, cuya traducción inmediata era ante todo un acuse de recibo de la *otra* gran tradición política, el peronismo: como señala Garategaray (2018: 57), “las fuerzas políticas opositoras al peronismo le negaban atributos democráticos identificándolo con el autoritarismo y defendiendo las instituciones como el piso para cualquier tipo de convivencia”. Pero también se trataba de dejar en el terreno de lo prepolítico todo orden del conflicto *primigenio*, insimbolizable, reduciendo la historia reciente al orden del mero enfrentamiento. Rozitchner volvía, entonces, como espectro ineliminable de ese orden negado: volveremos más adelante hasta qué punto.

## **IDENTIDAD Y PLURALISMO: UNIDOS Y UN PERONISMO EN CRISIS**

Algo se había quebrado, obvio y cierto era en 1983, y el nombre de Perón —y, por lo tanto, el peronismo— había quedado capturado por una multiplicidad de sentidos irreconciliables: Perón como primer y último representante democrático, como único

garante de la democracia o como ejemplo autoritario-populista que operaba de límite de un proyecto realmente democrático, como representante indiscutible de la clase obrera y la mayoría social, como inspirador de la guerrilla o sus perseguidores, como productor del caos social y la violencia setentista, etcétera. *Demasiado* irreconciliables entre sí, decíamos, todos estos significados de Perón y el peronismo se verían, en 1983, enfrentados a una verdad: el acto electoral que se autoproclamaba como inaugural de la democracia había consagrado al radicalismo, a Alfonsín, como su representante legítimo. El peronismo perdía su primera elección, sin fraude ni proscripción, en la historia. A la derrota que recogían *Punto de Vista* y *Controversia* había que anotarle un adjetivo más.

El peronismo, entonces, se enfrentaba a una serie de preguntas infranqueables: ¿cuál era la supervivencia del peronismo, su verdad, luego de la dictadura? ¿Era posible reconstituir las premisas del peronismo sin Perón? ¿Qué significaba un peronismo democrático, post-dictatorial (y post-derrota)? Estas preguntas implicaban, a la vez, revisar los años setenta. La revista *Unidos* asumió directamente dichas preguntas entre los años 1983 y 1991.<sup>8</sup>

Este novedoso proyecto intelectual y político se erigía sobre dos premisas a simple vista contradictorias. Por un lado, que el peronismo había sido el único proyecto *realmente democrático* desde 1945 —es decir, no había democracia sin protagonismo del peronismo por cuanto era *el nombre de su fundación*—, a la vez que, al ser el peronismo la principal víctima del terrorismo de Estado, era su reverso y negatividad natural. Por otro lado, que el alfonsinismo renovaba las premisas conceptuales de la “democracia” y actualizar el peronismo implicaba dejarse atravesar por el nuevo espíritu radical: la novedosa “cultura democrática”. Parafraseando a Horacio González (2014), se trataba de invertir los términos: en la cultura peronista de la Argentina pre-dictatorial, la “democracia” partía de la producción de una “comunidad organizada”; en la postdictadura, se trataba de partir de la democracia —entendida como un mínimo de reglas y horizontes éticos— como “filosofía primera” para, luego, producir una “comunidad” (González, 2014: 41). Es por eso que, sin ironía, el mismo González apunta a renglón seguido que “*Unidos* era alfonsinista” (González, 2014: 41).

Dicha encrucijada intelectual tenía como complemento una proximidad con la experiencia política llamada “renovación peronista”, encabezada por Antonio Cafiero. Pues en la *renovación* encontraban una fuerza capaz de colaborar en la consolidación democrática recuperando las banderas del peronismo:

Decían que el radicalismo encontraría en esta fuerza “la garantía de estabilidad democrática y pluralista real”, que el resultado electoral significaba que la sociedad era políticamente plural y que “rechazaba cualquier identificación que la reduzca a una sola expresión política en clave hegemónica”, y que “nadie tiene la mayoría absoluta ni la mayoría permanente: se acabaron los hegemonismos” (Garategaray, 2018: 51).

Paradójicamente, en este marco de interrogaciones conceptuales, que obligaba a

---

<sup>8</sup> *Unidos* era dirigida por Carlos “Chacho” Álvarez e integraban su consejo de redacción, entre otros, Arturo Armada, Horacio González, Vicente Palermo, Mario Wainfeld y Felipe Solá. Colaboraron en ella destacados intelectuales y políticos como José Pablo Feinmann, Álvaro Abós, Nicolás Casullo, Artemio López, Julio Godio o Alcira Argumedo.

revisar las identidades políticas sólidas en tiempos de “pluralismo” emerge *Perón: entre la sangre y el tiempo*, de León Rozitchner, como núcleo de interés para interrogar al peronismo. Será sometido a crítica por dos de sus principales intelectuales: Mario Wainfeld y Horacio González. Nos detendremos únicamente en la reseña de este último a propósito de su densidad conceptual.

En *Perón y Verón: dos tesis sobre el malentendido*, González (diciembre 1986) lanza un puñal al *Perón* rozitchneriano. Esta doble reseña es una apuesta a la reflexión de qué hacer con el peronismo postdictatorial, de cuáles son sus tareas inmediatas: un peronismo que debía desarmar las míticas teorías de la “conducción” que Perón había establecido para rearmarse en “un sentido posible, el que nos interesa: la lucha de los trabajadores argentinos por la justicia” (González, diciembre 1986: 6). Había que revisar a Perón, sí, para “desreproducirlo” y “ejercer una negatividad sobre él” en tanto —repetimos— sistema de conducción, porque “todo lo que formó parte del habla diferente [de Perón] hay que retraducirlo a otras condiciones sociales e históricas, no para negar nada (...) sino que ya no hay que hablar sobre cómo hablar, sino que hay que hablar nuevamente de un único modo posible: enunciando unívocamente...” (González, diciembre 1986: 6). Dicha tarea de auto revisión crítica había que hacerla “no para dejar de ser de izquierda y peronistas, sino para reponer históricamente y de mejor forma ese dilema, central para la democracia argentina” (González, diciembre 1986: 9). Enfrentarse a *Perón o muerte* de Sigal y Verón y, también, al libro de Rozitchner, era una necesidad, definitivamente, programática. Se trataba de un doble movimiento: cuestionar la teoría de Perón como un “manipulador” de las masas y de la juventud peronista —es decir, defender un pasado militante en el *movimiento*—, y, al mismo tiempo, dar por inútil las dogmáticas teorías de la conducción que el peronismo había forjado y que el *Perón* rozitchneriano cuestionaba profundamente.

Luego de haber participado en la revista *Envido*, militado en Montoneros y sido parte de la escisión llamada “Lealtad”, en su retorno del exilio, González lee en Rozitchner a un escritor incapaz de tolerar al nombre de Perón como el soporte de una carga de significados ambiguos y, por lo tanto, inscribe a Rozitchner entre aquellos que creen que la izquierda peronista “leyó mal” a Perón. León Rozitchner, dice una y otra vez González, es un “moralista” que pide al sujeto que en cada hecho tenga “toda la autoconciencia” y, por lo tanto, está “diciéndonos que si un individuo histórico es malo, todos los efectos que lo envuelven serán igualmente malos” (González, diciembre 1986: 7). Y sigue: “Rozitchner no soporta la ambigüedad, como Sebrelli” (González, diciembre 1986: 8).

Redoblando la apuesta, define a León Rozitchner como “agrrio ensayista de la moral” y continúa afirmando que para Rozitchner “se trata de considerar que hay ‘isomorfismo’ entre la conciencia propia y el sistema de dominación” (González, diciembre 1986: 8), mientras que para González hay “malas lecturas de Perón” porque “todo malentendido es creativo” y porque “entender ‘mal’ es una forma de izquierda de entender las cosas” (González, 1986: 9). Perón era aquel nombre bajo el cual esa diferencia era posible; era esa la diferencia del propio Perón. Se entendió mal porque se entendió bien, porque era la única manera de entender las cosas. Luego González agrega “no se entiende parmenídicamente

nada. Se es lo que no se es, no se es lo que se es” (González, 1986: 9). Se es de izquierda a fuer de ser peronista, se es peronista como el modo legítimo de ser de izquierda.

En definitiva, para Horacio González, no se trataba de enfrentar ese enigmático obstáculo que era la *derrota*. Para *Unidos*, de algún modo, se trataba de reponer una continuidad con la última versión de Perón, el “León herbívoro”, en las nuevas condiciones democráticas. Pues, en definitiva, el programa de la revista era el de construir “una mirada en la que Perón no era otro que el de ‘la lucha por la idea’, un Perón desperonizado” (Garategaray, 2018: 34). Se trataba, entonces, de retomar una tarea que Perón había formulado pero no había podido culminar: la de un *pacto social* —condensado en el abrazo entre Perón y Balbín—. Por eso, en definitiva, se produce una lectura reactiva de la obra de León Rozitchner: él, dicho sintéticamente, descubre en Perón el modelo en el que las clases dominantes y el ejército disciplinan a la clase obrera a través de una relación “mística” con un Conductor que “buscaba instalar su poder afectivo, hacer germinar su modelo humano —su transacción— en el centro mismo del desear de los hombres que se plegaban a él” (Rozitchner, 2012: 272). Modelo donde, finalmente, Perón “utilizaba” a la clase obrera y a la izquierda como exhibición de fuerzas pero no como un nuevo principio de legitimidad al no cuestionar las estructuras objetivas y subjetivas de la dominación burguesa.

## LEÓN ROZITCHNER Y LA PREGUNTA POR EL SUJETO FIRMANTE DEL PACTO

El lenguaje contractualista nos permite dar cuenta de la operación estratégica de lo que podríamos llamar crítica rozitchneriana. Pues aquello que en su filosofía aparece bajo la categoría de *sujeto*, tan problematizada por él, no es otra cosa que la interrogación en torno a las *condiciones* que hacen posible que determinado sujeto se constituya en ciertas *transacciones*. Tal como señala en una entrevista en 1990 a propósito de la coyuntura que aquí nos ocupa, sus adversarios intelectuales y políticos llevaron adelante una mistificación, una hipóstasis del propio concepto de sujeto, de la materialidad sobre la que se sostiene:

Y prolongando la abstracción tanto el radicalismo como el peronismo plantearon el problema político como un pacto jurídico entre distintos “símbolos” y corporaciones, pero se dejó de mostrar el fundamento material de la fuerza que sostiene todo pacto. Una vez más, lo simbólico ocultaba en lo jurídico el campo de las fuerzas reales (Rozitchner, 2015a: 140-141)

En definitiva, queremos decir, la pregunta sobre el sujeto para León Rozitchner es inseparable de una historización del conflicto que nos hace, por un lado, aceptar ciertas relaciones de dominación y, por otro, nos recuerda que sin reponer esa *historia conflictiva* no es posible desandar la trampa de la dominación misma.

Esta noción de historia será el centro de la crítica al pacto democrático imaginado por los intelectuales alfonsinistas de *Punto de Vista*. También la revista *Unidos* llamaba a reponer la historia en la nueva época post dictatorial, en la medida en que un pacto historizado debía realizarse a partir del último pacto realmente democrático que el “pueblo” había hecho con Perón. Sin embargo, no será este el sentido de la noción de historia (digamos, la historia figurada bajo la forma de la “tradicición”) a la que recurrirá Rozitchner. La

historia para Rozitchner no es sólo la sucesión compilada en esa “tradición de todas las generaciones muertas” de las que el actor político debiera, o bien negar para fundar “lo nuevo”, o bien reivindicar y reelaborar. Antes bien, a esta dimensión “horizontal”, diacrónica, debe agregársele el sentido “del acceso del hombre individual a la historia, la historia vertical, que está presente como un discontinuo, un hiato, un corte represivo en el tránsito de la infancia al adulto, dado por el carácter prematuro del nacimiento humano” (Rozitchner, 2015c: 23).

Repongamos brevemente el sentido de esta distinción en la filosofía de Rozitchner: este hiato es el efecto del enfrentamiento a muerte del hijo con el padre en el complejo de Edipo; complejo que redundaba en la introyección de la ley de la cultura vía idealización-identificación. Sin embargo, esta recuperación de Freud para pensar la historia social implica prestar especial atención a la densidad que tendrá este ingreso traumático en la organización del sujeto y el yugo que *esta* historia le supondrá en adelante:

Freud encuentra (...) que nosotros, en nuestra individualidad, hemos sido organizados como el lugar donde la dominación y el poder exterior, cuya forma extrema es la racionalidad pensante que nos cerca desde adentro y desde afuera, reprime nuestro propio poder, el del cuerpo, que sólo sentirá, pensará y obrará siguiendo las líneas que la represión, la censura y la instancia crítica le han impuesto como única posibilidad de ser: ser “normal” (Rozitchner, 2015b: 96).

Esta dualidad producto del terror primigenio será —resumamos— constitutiva del aparato psíquico. En primer lugar, tendrá la cualidad de ser “congruente con la forma de aparecer de los objetos sociales” (Rozitchner, 2015b: 89), vale decir, produce las formas del deseo que van a ser “confirmadas como adecuadas a la dominación” (Rozitchner, 2015b: 87). Sin embargo, se tratará precisamente de “modelos alienados de participación personal dentro del sistema” (Rozitchner, 2015b: 88). En segundo lugar, pues, si el complejo de Edipo no es un mero tránsito a lo real como inscripción pasiva del niño “natural” en la cultura, sino un enfrentamiento dramático real, dice Rozitchner, entonces la conciencia que emerge de su resolución no puede ser sino conciencia marcada, a la vez, por el enfrentamiento y la angustia.

En su libro *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política* (2012), León Rozitchner cuestionó al peronismo en tanto transacción que sometía a la clase obrera a la dominación, impidiéndole una política revolucionaria. En definitiva, la novedad histórica que había introducido Perón “consiste en que para reprimir es preciso satisfacer, y utilizar la satisfacción —el afecto, el amor— para contener” (Rozitchner, 2012: 374). La clase obrera, asumiendo la conducción de Perón, puede satisfacer sus necesidades sin realizar el tránsito exigente que la izquierda le propone: “una lucha penosa y difícil que desde las necesidades inmediatas debe ir más allá de la mera satisfacción puntual” (Rozitchner, 2012: 375). Asumir la satisfacción sin enfrentar la persecución y la muerte implica actualizar una transacción previa: la del complejo de Edipo. En resumen, el pacto que implicaba el peronismo actualiza una derrota previa, aquella que “todos los hombres asumen desde el comienzo mismo de la vida” (Rozitchner, 2012: 376) que consiste en deponer la violencia

en el enfrentamiento contra el Padre para interiorizar, vía idealización, la dominación como fundamento de la vida social que luego se prolonga sobre las instituciones. Entonces, como “el cuerpo de cada trabajador está trabajado a su vez por otros pactos desiguales desde niño” (Rozitchner, 2012: 297), Perón condenó, vía amor, a la clase obrera a la repetición, a la sumisión a la burguesía que alguna vez fue sumisión al Padre.

De estas premisas vendrá su profundo cuestionamiento a las teorías democráticas de los ochentas cuyas recepciones repasamos brevemente. Para Rozitchner no era posible pensar a la democracia como un corte con respecto a la dictadura ya que “la guerra y la dictadura son el terror; pero la democracia es una gracia que el poder del terror nos concede como una tregua” (Rozitchner, 2015a: 188). No había, no hay, *lo otro* de la Dictadura, porque la naturaleza misma de la política contiene, en sí misma, a la guerra como encubierta: es una democracia, un pacto, que nace encubriendo su fundamento violento y conflictivo, y “esta doble polaridad de la política habitualmente nos queda oculta: es el secreto del liberalismo” (Rozitchner, 2015a: 188).

## **ROZITCHNER, ESE ESPEJO TAN TEMIDO: REFLEXIONES FINALES**

La obra de León Rozitchner, su filosofía, constituye en sí misma reflexiones políticamente situadas. Tanto en sus obras más densas como en las intervenciones públicas —entrevistas, artículos en revistas—, el uso de la filosofía, su movimiento conceptual y sus operaciones teóricas, están inscriptas en sincronía con su tiempo histórico. En los primeros años ochenta, años del *retorno democrático*, su filosofía actúa como impugnación de los dos grandes núcleos teórico-políticos de la Argentina: *Punto de Vista* —vinculado al alfonsinismo— y *Unidos* —vinculado al peronismo—. A la inversa, son estas grandes corrientes las que deben enfrentarse con el pensamiento rozitchneriano que llamaba, una y otra vez, a enfrentar en la reflexión la experiencia histórica reciente que había aterrorizado a la sociedad en su conjunto.

En verdad, León Rozitchner nunca responde “directamente” ni a Emilio de Ípola ni a Horacio González. Apenas en una entrevista, Rozitchner señala que de Ípola piensa “por encima del terror” (Rozitchner, 2015a: 355) y, al hacerlo no le permite “poner de relieve este fundamento de fuerzas excluidas de la realidad del pacto” (Rozitchner, 2015a: 356).

Pero tampoco se trata, para Rozitchner, entonces, de llevar adelante una crítica a *la Unidos*: no se trataba de discutir el *contenido* social o político del pacto, sino cuestionar que las fuerzas políticas y militares derrotadas no estaban en condiciones de producir un pacto favorable sin cuestionar el doblegamiento que el genocidio había operado sobre ellas. El *pacto democrático* era meramente la creación de una formalidad política sobre el fondo de unas relaciones de fuerza radicalmente desiguales, impuestas por el terrorismo de estado. La clase obrera y las fuerzas políticas que a ella representaban firmaban el pacto sólo en tanto derrotadas. Pensar la democracia, la postdictadura, entonces, era una operación inseparable de pensar el terror, el sometimiento y la dominación.

Valdría la pena no engañarse, sin embargo, sobre algún tipo de transparencia del concepto de *derrota* en Rozitchner. El sentido de la *derrota* es inequívocamente opaco. Es

posible afirmar que lo *derrotado* no es una clase obrera movilizada revolucionariamente, sino una clase obrera incapaz de pensar más allá de los límites del peronismo —sus organizaciones no supieron pensar la guerra ni lograron constituir fuerzas movilizadas de una manera diferente a la que Perón había planteado como dinámica interna de su movimiento, es decir, como dinámica interna de su dominación. Entonces lo derrotado mediante el terrorismo de Estado, a su modo ya estaba derrotado por el peronismo. Derrotado en tanto que el potencial de la movilización popular no hallaba un cauce propio: su derrota ya estaba escrita en la medida en que las fuerzas populares no lograban construir otro tipo de horizonte subjetivo en el quehacer político más allá de las consignas agitadas o el imaginario socialista que impregnó la movilización en la década de los setenta. La “revolución” —sus fuerzas— no fue derrotada, para Rozitchner, sino como parte de la dinámica interna de la Argentina peronista que no logró constituirse como fuerza autónoma en el enfrentamiento político.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Caletti, S. (octubre 1979), “Focos y vanguardias. Los marxismos que supimos conseguir (primera parte)” en *Controversia*, 1, pp. 18-20.
- Controversia (octubre 1979), “Editorial” en *Controversia*, 1, p. 2.
- de Ípola, E. (noviembre 1986). “León Rozitchner: La especulación filosófica como política sustituta” en *Punto de Vista*, 28, pp. 9-14.
- de Ípola, E., y Portantiero, J. C. (agosto 1981). “Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes” en *Controversia*, 14, pp. 11-12.
- de Ípola, E., y Portantiero, J. C. (agosto 1984). “Crisis social y pacto democrático” en *Punto de Vista*, 21, pp. 13-21.
- Farías, M. (2015). “Un epílogo para los años setenta. Controversia y la crítica a las organizaciones revolucionarias” en L. Prislei, *Polémicas intelectuales, debates políticos. Las revistas culturales en el siglo XX*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pp. 355-398.
- Gago, V. (2012). *Controversia: Una lengua del exilio*. Biblioteca Nacional.
- Garategaray, M. (2013). “*Punto de Vista*, *Unidos* y *La Ciudad Futura* en la transición política e ideológica de la década del '80” en *Estudios - Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba*, 29, pp. 53-72.
- Garategaray, M. (2018). *Unidos, la revista peronista de los ochenta*. Universidad Nacional de Quilmes.
- González, H. (diciembre 1986). “Perón y Verón: Dos tesis sobre el malentendido” en *Unidos*, 13. Recuperado de: <https://pdfcoffee.com/peron-veron-horacio-gonzalez-pdf-free.html>

- González, H. (2014). *El peronismo fuera de sus fuentes*. Universidad Nacional de General Sarmiento; Biblioteca Nacional Ediciones.
- López, M. P. y Sztulwark, D. (septiembre 2000). “Entrevista a León Rozitchner” en *La escena contemporánea*, 5.
- Trímboli, J. (2017). *Sublunar. Entre el kirchnerismo y la revolución*. Cuarenta Ríos.
- Rozitchner L. (2012). *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*. Ediciones Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015a). *Escritos políticos*. Ediciones Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015b). *Escritos psicoanalíticos. Matar al padre, matar al hijo, matar a la madre*. Ediciones Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015c). *Marx y la infancia*. Ediciones Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (febrero 1980). “Psicoanálisis y política. La lección del exilio” en *Controversia*, 4, pp. 5-8.
- Schmucler, H. (octubre 1979). “Coyuntura. La actualidad de los derechos humanos” en *Controversia*, 1, p. 3.

## **SOBRE LOS AUTORES**

### **Facundo Abramovich**

[facuab@hotmail.com](mailto:facuab@hotmail.com)

Facundo Abramovich es estudiante avanzado de la carrera de Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Co-edita el blog digital Lobo Suelto.

### **León Lewkowicz**

[llewkowicz@gmail.com](mailto:llewkowicz@gmail.com)

León Lewkowicz es estudiante avanzado de la carrera de Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Co-edita el blog digital Lobo Suelto y desempeña tareas de investigación en el Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos de la Universidad de San Martín (LEDA-UNSAM)





# EL PROBLEMA DE LA VERIFICACIÓN LO POLÍTICO Y LO PERSONAL EN EL PENSAMIENTO DE LEÓN ROZITCHNER ENTRE 1956 Y 1959

*The problem of verification*

*The political and the personal in the thought  
of León Rozitchner between 1956 and 1959*

## **AUTOR**

Cristián Sucksdorf  
CONICET-UBA

## **Cómo citar este artículo:**

Sucksdorf, C. (2023). El problema de la verificación. Lo político y lo personal en el pensamiento de León Rozitchner entre 1956 y 1959. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 17, 147-169

## **Artículo**

Recibido: 09/09/2023  
Aprobado: 14/12/2023

## RESUMEN

El siguiente artículo se centra en el estudio teórico de la formación y estructuración de los conceptos de verificación e índice de verdad en la obra del filósofo argentino León Rozitchner entre los años 1956 y 1959. Se analizan específicamente los tres textos políticos que este autor publicó en la revista *Contorno*. El trabajo analiza el modo en que el concepto de verificación se forma por capas sucesivas, íntimamente ligadas al devenir de los fracasos de las experiencias políticas de esos años, asumidos cada vez, sin embargo, como nuevos puntos de partida. En el primero de estos textos la verificación surge de la relación entre experiencia y comprensión política; en el segundo, se constituye como lucha de clases y encuentra su correlato en la noción de índice de verdad, conformado en este caso por la cuestión del laicismo; en el tercero, la verificación cobra mayores determinaciones como concepto al articularse con la noción del sujeto como índice de verdad de toda experiencia política, es decir, la idea de que solo puede desarrollarse una política radical si esta no se separa de la vida personal.

**PALABRAS CLAVE: ÍNDICE DE VERDAD; POLÍTICA; ROZITCHNER; SUJETO; VERIFICACIÓN.**

## ABSTRACT

The following article focuses on the theoretical study of the formation and structuring of the concepts of verification and index of truth in the work of Argentine philosopher León Rozitchner between the years 1956 and 1959. Specifically, it analyzes the three political texts that this author published in the magazine *Contorno*. The study examines how the concept of verification is formed through successive layers, intimately linked to the unfolding failures of political experiences during those years, each time assumed as new starting points. In the first of these texts, verification arises from the relationship between experience and political comprehension; in the second, it is constituted as class struggle and finds its counterpart in the notion of the index of truth, shaped in this case by the question of secularism; in the third, verification assumes greater determinations as a concept when articulated with the notion of the subject as the index of truth for all political experience, that is, the idea that a radical politics can only develop if it is not separated from personal life.

**KEYWORDS: INDEX OF TRUTH; POLITICS; ROZITCHNER; SUBJECT; VERIFICATION.**

## INTRODUCCIÓN

**P**odría decirse que el de León Rozitchner es un pensamiento de lo concreto. No me refiero con esto –no fundamentalmente– a la cuestión más o menos evidente de su interés por la vivencia, por el cuerpo como lugar del sentido, por la importancia de las coyunturas políticas concretas para pensar la generalidad, etc., sino más bien a algo ligado con la etimología de esa palabra: lo concreto como crecimiento por aglomeración, condensación, acumulación de capas sucesivas. Y es que los conceptos de Rozitchner tienen en este aspecto un carácter histórico que bien podría definirse como formado de capas geológicas.

Algo de esto se deja ver en el sugerente subtítulo de la primera compilación de sus artículos que en 1996 publica la editorial El cielo por asalto. El título era *Las desventuras del sujeto político* y el subtítulo aclaraba: *Ensayos y errores*. Sin embargo, y más allá del juego de palabras, no se trata de “errores” en sentido general, sino más bien de “fracasos” en sentido político o colectivo. Se trata del modo en que en los conceptos –ensayos de comprensión– funcionan en un modelo de crecimiento por aglomeración; experiencias colectivas fallidas que al ser asumidas como fracasos expanden la capacidad de comprensión. Esos fracasos, indican entonces principalmente la permeabilidad que deben tener los conceptos para incorporar las experiencias políticas siempre en desarrollo. Cada experiencia de transformación de la realidad tiene una comprensión adosada, conceptos que esa apuesta despliega y pone en juego. Pero en el fracaso de esas apuestas –y toda apuesta es un fracaso futuro que nos permitirá fracasar mejor– se juega, en la permeabilidad de los conceptos y esquemas, la posibilidad de una comprensión por venir. El fracaso asumido permite a la experiencia que comienza hacerlo desde un punto de partida que lo incluye como premisa, que se apropia de él como linaje, como *su* historia. Y por eso es tanto ruptura como continuidad. Asumir el fracaso supone entonces una forma más amplia, más histórica, del comprender. Y en este sentido “asumir el fracaso” es lo contrario de “aceptar la derrota”, que implica antes que nada cerrar el presente según lo determinado por el pasado, y por ello renunciar a la acción; en cambio, el fracaso asumido es la autohabilitación, desde una historia reapropiada, de un nuevo punto de partida.<sup>9</sup> Podríamos pensar entonces que los conceptos de Rozitchner como un registro de las coyunturas pasadas, de los fracasos asumidos que se continúan en nuevos puntos de partida; experiencias más amplias que llevan en sí el fracaso de las generaciones muertas, pero no como pesadillas en “cerebro de los vivos”, sino como la posibilidad de un segundo comienzo.

Desde esta perspectiva se entenderá mejor la particular historicidad de los conceptos rozitchnerianos, que siempre parecen originarse un poco más atrás a medida que

---

<sup>9</sup> Esta relación entre el fracaso y el nuevo punto de partida puede verse con claridad en la relación conceptual entre el libro de Rozitchner sobre Perón (2012) y el libro sobre Simón Rodríguez (2012b). También, por supuesto, está presente en su trabajo sobre Levinas y la polémica con Oscar del Barco (2011 y 2015).

recorremos su obra. Pero no se trata de que todo estuviese ahí, en germen, desde el comienzo, sino más bien del proceso en que las intuiciones, inquietudes y perplejidades primeras van creciendo por acumulación de capas, van concretizándose al asumir los “fracasos” que van conformando nuestra historia política, pero también habilitando sus posibilidades de recomenzar. Por eso los conceptos tempranos de Rozitchner —el sujeto como absoluto-relativo, la verificación del sentido, el nivel fundante de la experiencia, el sujeto como índice de verdad histórica, etcétera— son y no son los mismos que encontraremos luego a lo largo de toda su obra. Aparecen desde el comienzo como problemas o inquietudes desde las que interrogar el presente, pero van cobrando densidad en esa complejización espiralada que el fracaso afina y de eso modo transforma. Este es entonces el carácter concreto de la filosofía de Rozitchner, la síntesis de esas muchas determinaciones de las coyunturas políticas.

En este punto ya podemos abordar la finalidad explícita de este artículo: la reconstrucción del tránsito de la categoría rozitchneriana de verificación, desde su surgimiento como problema en la relación entre experiencia y comprensión política, pasando por su mayor determinación en la articulación con la noción de índice de verdad, para llegar, finalmente, a su constitución como concepto en la relación con el nivel personal (subjetivo) del índice de verdad. Seguiremos este desarrollo en la trilogía de textos políticos que Rozitchner publicó *Contorno* en la coyuntura del inmediato posperonismo. Veremos en primer lugar, para el surgimiento del problema de la verificación en el artículo “Experiencia proletaria y experiencia burguesa”, de 1956; en segundo lugar, la articulación entre verificación e índice de verdad en “Lucha de clases: verificación del laicismo” de 1957; y, finalmente, la primera formulación como concepto en la articulación entre verificación y sujeto como índice de verdad histórica en “Un paso adelante, dos atrás”, de 1959.

Finalmente, es necesario realizar un breve repaso por los trabajos que se han ocupado de estas cuestiones. Sobre la revista *Contorno* y el proyecto cultural-generacional que expresa se han escrito abundantes páginas. Remito, entre otros trabajos, a clásicos como los Marcela Croce (1996), Beatriz Sarlo (1981), Miriam Crivelu y Martín Kohan (1992) u Horacio González (1999); en el marco de una historia intelectual más amplia, al libro Oscar Terán (2013). Entre trabajos más recientes, pueden señalarse los Omar Acha (2008), Silvia Schwarzböck (2016) o Javier Trímboli (2017). Más escasos resultan los análisis específicos de la significación de estos artículos en relación con la obra de Rozitchner en general y la formación de sus conceptos en particular. El único de los textos de Rozitchner publicados en *Contorno* que ha sido trabajado con detenimiento es “Comunicación y servidumbre”, puede verse al respecto: Maximiliano Crespi (2017), Pedro Yagüe (2022) y Sucksdorf (2022). El resto de los artículos de Rozitchner en *Contorno* (los tres que aquí se analizarán) han recibido menos atención. Desde la perspectiva del funcionamiento general de *Contorno* y su carácter generacional puede verse el trabajo de Emiliano Exposto y Nicolás Tacchinardi (2019); más centrado sobre el lugar de estos artículos en la obra de Rozitchner, aunque desde una perspectiva muy general, al artículo de Emilio de Ípola (2018) publicado en la revista *Punto de vista* en 1986. Por lo demás, de estos artículos solo el primero, “Experiencia proletaria y experiencia burguesa”, fue republicado en la edición de las obras completas de

León Rozitchner; los dos únicamente pueden encontrarse en las viejas ediciones de *Contorno* o en la edición facsimilar que publicó la Biblioteca Nacional en 2007.

## EL SURGIMIENTO DEL PROBLEMA DE LA VERIFICACIÓN

Podemos rastrear la presencia del problema la verificación ya desde los primeros escritos de Rozitchner a mediados de la década del cincuenta, como por ejemplo en “A propósito de *El juez* de H. A. Murena” (*Centro* 1954) o en “Comunicación y servidumbre” (*Contorno* 1955) ligada al problema de la comunicación y su ausencia. Sin embargo, para una determinación completa de este concepto, además de una definición explícita (que acaso será la única) deberemos esperar hasta el seminario *Marx y Freud* de 1964 (2022: 71 y ss.). Allí aparece sistematizada como correlato del concepto de constitución,<sup>10</sup> y ambos definen el camino que debe recorrerse entre los polos de la materialidad del mundo y la abstracción de la significación para que exista el sentido.

Podríamos acercarnos a la localización de este concepto en la obra de Rozitchner mediante una analogía con los camellos que Borges adivinaba en el Corán mediante la ubicuidad de su ausencia: no se los menciona, porque están siempre presentes. De un modo similar, este concepto no se define en (casi) ninguna de sus partes, porque opera en todas ellas. O en todo caso su definición se deriva de su operatividad. En sus diferentes matices, comprende la articulación entre cuerpo y sentido, pero funciona también como sostén de la noción según la cual el sujeto es índice de verdad histórica. Lo que supone que lo encontraremos bajo distintas formulaciones a lo largo del tiempo.

A pesar de estar escritos para coyunturas distintas, estos tres textos pueden –y deben, si lo que se quiere es comprender el tránsito de sus conceptos– ser leídos como un tríptico cuyos pliegues coincidirían con tres torsiones sucesivas de la realidad de la realidad política argentina, muy cercanas entre sí, pero al mismo tiempo irreductibles unas a otras. Esos momentos son los siguientes: a) el golpe de estado que derroca Juan Domingo Perón; b) la apuesta política de un frente amplio, formado por la clase trabajadora, la fracción industrialista de la burguesía y sectores intelectuales de izquierda en torno a la candidatura de Arturo Frondizi; c) el fracaso de apuesta de esa apuesta política y la una renovación de la pregunta política fundamental, “¿Qué hacer?”, bajo un modo que podríamos reformular así: “¿qué hago yo?”

Ahora bien, a simple vista podría pensarse que cada uno de estos artículos se limita a pensar cada una de esas coyunturas, y que su articulación solo es efecto de la sucesión real de hechos. Sin embargo, al interrogar estos artículos desde la perspectiva del problema de la verificación, notamos con claridad la profundización en una misma dirección que se remonta desde el polo de las estructuras (económicas, sociales, políticas, culturales, etc.) hasta alcanzar –fracaso mediante– la apertura de la densidad subjetiva como índice de esa verificación. Así las exigencias vivenciales de estas tres coyunturas (1955, 1957, 1959) no

---

<sup>10</sup> Rozitchner elabora esta teoría del sentido como uno de los pilares de su crítica a Max Scheler en su tesis doctoral (ver Rozitchner, 2013: 50). Al respecto, Sucksdorf (2022 y 2023).

harán otra cosa que poner a prueba, y progresivamente intensificar, esa doble relación entre estructura y sujeto que es el problema de la verificación. Veámoslo ahora, más detenidamente, en cada uno de estos artículos.

## EXPERIENCIA Y COMPRENSIÓN POLÍTICA

En julio de 1956, en el número 7-8 de *Contorno*, aparece “Experiencia proletaria y experiencia burguesa”. Ya desde la nota editorial de ese número se hace evidente el cambio de escenario que impone el golpe de estado. La editorial comienza explicando que el número anterior (5-6), centrado en la novela argentina, había salido a imprenta poco antes de “la revolución de septiembre”, y esto ameritaría una “aclaración”. Lo que no es otra cosa que prolongar (incluso con retroactividad) la crítica cultural del número anterior en el campo más amplio de la crítica política que este número desarrollaba. ¿Y en qué se sostiene tal posibilidad, incluso en su carácter retroactivo? Lo dicen explícitamente: “durante todos los años del peronismo no nos habíamos entregado. Y por no habernos entregado entendíamos no solamente no habernos entregado al peronismo, sino tampoco al anti peronismo” (2007: 123). Entregarse significaba abandonar la tensión de una búsqueda crítica de la verdad en favor de alguno de los polos de verdades a medias que ordenaban los discursos: el peronismo o el anti peronismo. Pero para *Contorno* en general, y Rozitchner, en particular no se trata de la ecuánime búsqueda del “justo medio”, sino acaso de lo contrario: denunciar el compromiso que esos aparentes extremos suponen. Más que extremos de una contradicción, entonces, resultan las correlativas caras –anverso y un reverso– de un único proceso signado por la dominación burguesa.

El punto de partida del texto de Rozitchner es el problema de la comprensión política. Si la comprensión es la organización pensada de nuestras vivencias, es decir, de “ese plano de la realidad cotidiana en el cual vivimos y que nos es familiar, cómodo y acogedor” (2015: 273), ¿cómo no quedar “encerrados en la restringida subjetividad que delimita la clase, que torna comprensible sólo lo que nos es afín y ajeno lo que nos es extraño” (2015: 273)? ¿Cómo evitar que la autovaloración de la propia posición se convierta en una verdad comprensible de suyo? Esa comprensión del proceso peronista dada de suyo desde la propia experiencia limitada era para Rozitchner la cifra de una impotencia. La nueva coyuntura (el golpe de estado) exigirá dramáticamente una comprensión política más amplia, es decir un mayor grado de eficacia. Para lo que será necesario previamente poner en cuestión los límites que delimitaban esa comprensión primera, cuya autocomplacencia podía confundirse con lucidez, es decir una lucidez sin mácula, sin opacidades, sin realidad. Comprender verdaderamente lo que la nueva coyuntura abre como posible obliga a revisar los puntos ciegos que cada una de las comprensiones que circularon durante el peronismo –de las que nadie puede ser juez, ya que todos de algún modo u otro han sido parte– y que Rozitchner reconoce como las premisas de la impotencia de esa actualidad. Comprensión limitada porque las experiencias también lo eran.

Pero esto no significa apelar a un formalismo pluralista que relativice la comprensión política en una diseminación incesante de “experiencias”. Porque si la comprensión política

primera es la experiencia continuada por otros medios, lo mismo puede decirse de sus puntos ciegos: toda verdad a medias –por ello falsedad– es el resultado de la limitación de la experiencia. Por esto no se trata de recurrir meramente a la experiencia, sino de *verificarla* en la tensión de sus límites. ¿Cuál es el punto en que el momento de verdad de una experiencia se convierte en punto ciego? A continuación, veremos una breve estructuración de tres modos de esos bloques de experiencia-comprensión política que Rozitchner intentará verificar ante la crisis que abre el golpe de estado a Perón.

En primer lugar, tenemos a) la comprensión que en términos generales podría vincularse a los intelectuales, es decir a esa “elite” reducida a la marginalidad por la ambigüedad de su posición relativa: ni plenamente burgueses ni menos aún proletarios. Rozitchner comienza por asumir este punto ciego precisamente como su propio punto de partida. ¿De qué se trata? Un “nosotros” que señala la situación de “quienes veían al mismo tiempo varios aspectos de los cuales el proletario veía sólo uno” (285). ¿Se trata de una lucidez, entonces? Sí, pero solo a medias. Por lo tanto de una falsa lucidez: porque esos “varios aspectos” no lograrán constituir más que una comprensión vacía, la perspectiva marginal del mero espectador. Al no ser parte puede arrogarse una visión más amplia, pero esa amplitud solo es el correlato de su impotencia respecto de la realidad. Los intelectuales –afirmará incluyéndose– están en la posición de quienes “tienen las mayores oportunidades de comprenderlo todo, pero las menores para creer en lo que comprenden” (288). Unifican en sí mismos los dos extremos de las profecías de Casandra: son ellos quienes “ven”, pero al mismo tiempo no pueden creer en ello. ¿qué significa en este contexto no creer? Que su comprensión no tiene significación para la realidad, son meras abstracciones. Comprender resulta así esencial a su posición ambigua, pero su ambigüedad torna inessential su comprensión.

En segundo lugar, b) tenemos la experiencia burguesa; en este caso la verificación aparece vinculada a una sospecha, porque esta experiencia y su comprensión no son independientes del estado de cosas, sino que imponen por la fuerza a la realidad –y por tanto a las demás experiencias– sus propios límites: racional será lo que concuerde con su comprensión e intereses; irracional lo que los contradiga. Convierten sus intereses particulares, abstraídos de sus relaciones reales, en una “jerarquía de valores” universales. Estos valores son la contracara abstracta e invertida de la opresión, la humillación y la desigualdad reales. Pero también repara Rozitchner en la cínica denuncia de la burguesía al juego de Perón, que no sería otra cosa que el suyo propio, solo que ahora jugado, no *contra* ella, pero sí a sus espaldas. Y por todo esto, esa experiencia burguesa es lo que debe ser identificado en las otras experiencias como la limitación que hay que vencer.

Por lo que alcanzamos entonces el verdadero núcleo del artículo: c) la experiencia proletaria del peronismo. Pero esto no implica en absoluto buscar una experiencia proletaria que fuese en sí la “verdad” del peronismo, porque esa experiencia está ya amojonada por lo que la burguesía en su poder ha decantado como horizonte de lo posible, es decir esa limitación que impone al resto. Por esto afirma Rozitchner: “En todo el proceso peronista no han intervenido otros valores fuera de aquellos que nuestra sociedad burguesa hace primar

entre nosotros” (281). Poner en juego otros valores hubiese exigido un movimiento de revolución, y la jugada de Perón consistía precisamente en excluir esa posibilidad. Era más bien la evolución de la misma tendencia, por lo tanto, un “juego de intereses que crean inmediatamente sus defensas (...) [y] da tiempo a que el enemigo busque su nuevo acomodamiento” (274).

Y sin embargo, en el mismo punto en que la experiencia del proletariado confronta con las limitaciones burguesas (confronta, pero no sobrepasa), aparece al mismo tiempo un posible: una experiencia más amplia, surgida precisamente de esa limitación. Porque si la propuesta de Perón termina donde comienzan los límites burgueses, entonces en ante su caída se abriría también un índice (el de esos límites burgueses) que de ser asumido podría tornar el fracaso en un nuevo punto de partida. ¿Pero en qué consiste ese fracaso? Ciertamente no en que Perón no haya sido desalojado del poder, sino en los límites que el proletariado encuentra para defenderlo. Límites que como hemos visto aparecen idealizados como “valores universales” que la burguesía declama: libertad y democracia, pero fundamentalmente racionalidad. El proletariado sería así irracional porque no habría aceptado esos fines universales (“democracia” y la “libertad”) que la burguesía le proponía, y que en tanto universales deberían ser sus fines tanto como lo son de la burguesía. Pero entonces, y por lo mismo, esa irracionalidad proletaria funciona como “el mal olor” de la racionalidad burguesa, es decir de sus fines: la democracia burguesa y la libertad burguesa. Esta “irracionalidad” proletaria, dirá Rozitchner, es una “irracionalidad con sentido”.

Que las masas quieren irracionalmente algo, puesto que es verdad que algo quieren, puede, entre otras cosas, querer decir esto: o que no conocen lo que quieren, y por lo tanto, persiguen vanamente su deseo a través de sus explosiones y de sus espejismos, o que lo conocen y lo quieren a cualquier precio, y para conseguirlo pasan por encima, destruyen, pisotean lo que la burguesía les opondrá y que considera como sus valores sagrados y absolutos (...); este es el sentido que el proletariado instituye en la realidad (287).

Pero eso la irracionalidad del proletariado no solo tiene un sentido, sino también direccionalidad: es una irracionalidad *contra* la burguesía. Es por lo tanto irracional respecto de los valores universales que la burguesía afirma. Pero, ¿qué pasa si consideramos que esos valores universales son los que constituyen, precisamente, los límites burgueses impuestos a los trabajadores? En tal caso

(...) su irracionalidad actual, si bien es lo que lo pierde [al proletariado], falta de historia, podrá ser, en definitiva, lo que lo salve, porque lo deja abierto a la novedad del mundo. En ella reside su poder actual de negación ante la sociedad burguesa (288).

Es decir, el ejercicio de una razón que no está plenamente determinada por los límites burgueses, aunque no logre aún plantearse como una racionalidad alterna (revolucionaria), “una significación desconocida pero que la realidad, en su quiebra, sugiere como posible” (286). Si el proletariado es irracional para la burguesía izquierdista (o izquierda liberal) al optar por Perón, su irracionalidad es la llave que le abriría otra racionalidad, una más amplia. ¿Pero

en qué sentido sería más amplia? Para Rozitchner la racionalidad nunca es una mera forma, un modo neutral de ordenar datos, sino que siempre es expresión de la experiencia. Y si la experiencia aparece limitada en sus posibles, no solo también lo estará la racionalidad, sino que aquel contenido que no acepte esos límites aparecerá desde esa perspectiva limitada como irracional. Por eso la irracionalidad del proletariado puede funcionar como un índice del camino que debe seguir para expandir su experiencia posible y con ella convertir lo irracional en racional. La cuestión es entonces identificar qué experiencias de confluencia con el proletariado, con su “irracionalidad”, podrían ampliar la experiencia de lo posible y hacer de la irracionalidad actual una racionalidad más allá de los límites burgueses.

## **LA VERIFICACIÓN Y EL ÍNDICE DE VERDAD: LUCHA DE CLASES Y LAICISMO**

El artículo que sigue cronológicamente a este es “Lucha de clases: verificación del laicismo”, y aparece en los “Cuadernos” de *Contorno*, en julio de 1957. Pero como veíamos más arriba, la relación entre estos artículos no es solo la de una sucesión cronológica, sino fundamentalmente política e incluso filosófica: estos artículos conforman un encadenamiento cuyos conceptos van ganando en concreción al mismo tiempo que lo hacen sus posiciones políticas: si “Experiencia proletaria” parte del problema de verificar la comprensión política del peronismo en las distintas experiencias que lo sostienen, y culmina en la búsqueda de una experiencia posible que logre abrir a una racionalidad más amplia, este artículo tiene esa búsqueda de una experiencia política posible como punto de partida. Pero también el problema conceptual de la verificación se ve ampliado; desde el título mismo del artículo la verificación aparece complementada de modo inseparable con la coyuntura política a través de un concepto (aún no formulado, pero que será central en el resto de la obra de Rozitchner) que es el “índice de verdad histórica”. La verificación gana así en determinación, y gradualmente se aleja del carácter de generalidad que tenía en los textos previos. En este caso el índice de verdad será identificado con el debate sobre laicismo y de un modo secundario con los términos más amplios de la base electoral del nuevo gobierno, es decir, el dilema de si confluir o no con Frondizi. Esa experiencia buscada, que se anunciaba en el artículo de 1956, será analizada en este artículo a través de la variación de la lucha de clases y del modo en que esa verificación encuentra su índice de verdad en el drama que la coyuntura política concreta de ese momento sostiene. Ya no hay verificación en general, sino que esta debe encontrar su propio índice de verdad.

En este sentido se hace evidente que este artículo no se limita a la mera apuesta política —apoyar o no la candidatura de Frondizi<sup>11</sup>— sino que intenta establecer las condiciones a partir de las cuales esa apuesta podría habilitar una experiencia y una racionalidad más amplias. No es el proyecto que Frondizi propone, sino el escenario de enfrentamiento posible que inaugura: el arco que se tensa entre los polos la verificación (lucha de clases) y el índice de verdad (laicismo o enfrentamiento por la industrialización). Es por eso que Rozitchner analiza las distintas posiciones políticas de esa coyuntura en función de cómo

---

<sup>11</sup> Esta es en cierto modo es la lectura limitada —con un énfasis más polémico que crítico— del artículo “León Rozitchner: especulación filosófica como política sustituta” de Emilio de Ípola (2018, pp. 231-232).

se articulan con la lucha de clases, pero busca al mismo tiempo comprender y verificar cada referencia a la lucha de clases desde el índice de verdad que de la coyuntura le propone.

Por eso el primer paso consiste en determinar que laicismo se dice en muchos sentidos. En primer lugar, un laicismo liberal que históricamente opone el individualismo burgués a la comunidad jerárquica eclesiástica. Pero ese enfrentamiento histórico es también, en su otro extremo, una confluencia: “el dominio eclesiástico es a la conciencia lo que el liberalismo a la economía: ambos inmovilizan las relaciones humanas, en la dependencia, la esterilidad y la humillación” (2007 275). No se trata entonces de la existencia de dos campos en pugna (laicismo contra catolicismo), porque a pesar de su enfrentamiento (o a causa) ambos son extremos de un continuo, el de la opresión. Es por eso que la lucha de clases sirve para dividir ahí donde el laicismo unifica; pero al mismo tiempo aparece como un índice que permite comprender la concreción o abstracción de lo que se declara como lucha de clases. Este doble juego dará la posibilidad a Rozitchner de elaborar al mismo tiempo un mapeo de las distintas posiciones ante la coyuntura política como una determinación de las herramientas conceptuales para abordarla. Veámoslo brevemente.

En primer lugar, señala a) la posición que sostiene Américo Ghioldi desde el Partido Socialista. Se trata de una posición “transigente” cuyo único enemigo es el caído gobierno de Perón, y ante el cual pactar con la “burguesía oligárquica” resulta fundamental. El cálculo era que los votos socialistas resultarían “fundamentales para la designación de un presidente” (277); el costo, no solo el definitivo abandono de la lucha de clases, sino incluso su alianza estratégica con la fracción más reaccionaria del bloque de clases dominantes. Y una vez abandonada la lucha de clases, palabras como “socialismo”, “proletariado”, “democracia” o “libertad” no tienen otro sentido que el de los contenidos que la burguesía pone en ellas. Por lo que la verificación tiene la forma aquí de una confesión de parte.

La segunda posición analizada es b) la de José Luis Romero, que enfrenta a Ghioldi al interior del Partido Socialista, oponiéndose al mismo tiempo a la de la fracción del radicalismo intransigente nucleado en la revista *Qué*. Romero comienza por reconocer la existencia de un conflicto entre la oligarquía terrateniente y la burguesía industrial. Sin embargo, para Romero esta disputa constituye un falso dilema: “matices entre candidatos burgueses” ante los cuales el proletariado “no debe dejarse ofuscar”; solo el Partido Socialista –en tanto partido de la clase obrera– podría aportar una salida a ese falso conflicto. Pero para Rozitchner esa salida solo es posible en tanto el proletariado logre asumir una posición propia frente al “drama oligarquía terrateniente - burguesía industrial, [que] se confunde pues con el drama de la nación” (278). Los extremos de esa contienda “solo serán ‘matices’ para el pensamiento que se desentiende de las condiciones concretas de nuestro desenvolvimiento histórico y del desenvolvimiento del proletariado” (idem). La perspectiva de Romero se define por la lucha de clases, pero hay allí algo más que la lucha, es decir que su posición es estática, en tanto le niega al proletariado lugar alguno en el conflicto que señala la coyuntura, una lucha (de clases) que carece de dinamismo carece entonces de realidad. Vemos entonces el papel analítico del índice de verdad histórica que la coyuntura concreta le aporta a la verificación general de la lucha de clases. Por esto

concluye Rozitchner que más que una incapacidad de Romero, estamos ante una imposibilidad de su partido, estructuralmente volcado a la derecha: “Por eso la ideología de izquierda del partido no reencuentra los hechos nunca. Su posición sólo adquiere validez dentro del ámbito del partido: impedir la alianza vergonzosa con la derecha” (280). Y así como su ámbito de inserción se limita a la relación del partido consigo mismo, el índice de verdad de esa lucha de clases proclamada por Romero estará tan ausente como en la posición de Ghioldi.

En tercer lugar, c) tenemos la posición que denomina “izquierdas abstractas”, fundamentalmente comunistas y trotskistas, pero que conceptualmente puede asociarse a la posición de Romero. Su drama, afirma Rozitchner, “consiste en un querer que no se convierte nunca en un poder, en una falta de conciliación entre lo subjetivo y lo objetivo” (280). El problema es también el de una lucha de clases asumida abstractamente, es decir, sin tránsito a la realidad, y por lo tanto sin índice histórico de verdad. Afirman de modo inmediato su ideal (la Revolución) pero dan la espalda a las mediaciones que harían posible el tránsito de lo ideal a lo real. Como estas mediaciones entre lo ideal y lo real no pueden estar definidas de ante mano, el índice de verdad que las expresa es siempre histórico. La apuesta de estas “izquierdas abstractas” se centra así en una conversión sin tránsito, que haría de su marginalidad y pureza actual la condición de su centralidad futura y predestinada.

En cuarto lugar, está c) la posición de la revista *Qué*, órgano del desarrollismo. Y así como hay un paralelismo estructural entre la posición de Romero y la de las “izquierdas abstractas” –que afirmaban la lucha de clases en la teoría y la obturaban en la práctica– entre el sostén católico a la burguesía industrialista desde la revista *Qué* y el apoyo “socialista” y laico a la oligarquía católica por parte de Ghioldi encontramos una relación de opuestos simétricos. Como Ghioldi, la revista *Qué* se pronuncia contra la lucha de clases, pero su apoyo es al polo opuesto, es decir a la burguesía industrial. A lo que se debemos sumar una posición contraria al laicismo, que propone a la Iglesia Católica como “fuerza de cohesión nacional”. Industrialización más catolicismo, tal la síntesis de progreso y reacción que proponía el desarrollismo. Pero ese industrialismo sin lucha de clases poco tiene de progreso para la clase trabajadora, porque “el obrero, al renunciar a la lucha de clases, renuncia a leer el sentido de su situación concreta inscrita en su forma de vida para pasar a sufrirla solamente como un destino” (282). La alianza que el desarrollismo le ofrece le exige renunciar tanto a su autonomía de verificación como a un índice de verdad propio; en otras palabras, que no tenga en esa coyuntura más papel que el de espectadora.

Finalmente, Rozitchner unificará el sentido de esas posiciones diversas del siguiente modo:

Tres posiciones frente a la lucha de clases: dos que la niegan en mérito al pasado [Ghioldi] y al presente [*Qué*], y una que la afirma abstractamente remitiéndola al futuro [Romero y la “izquierda abstracta”]. Tres posibilidades inaceptables pese a la distinta posición que adoptan en el problema religioso (283).

Ninguna de estas experiencias puede verificar la lucha de clases en el índice de verdad que la coyuntura le aporta. Pero por lo mismo, ninguna posición, sea religiosa o

laica, es capaz de agotar las posibilidades del proletariado, ninguna inaugura ese espacio de izquierda que se verifica en la lucha de clases como proyecto, es decir, como tránsito de las posibilidades del presente a nuevos posibles futuros. Y el punto es que para Rozitchner esa “dialéctica viva con la clase trabajadora” (284) es lo que falta. Con un mayor grado de determinación, este es el mismo punto en que concluía el artículo anterior: la necesidad de crear una experiencia de confluencia con el proletariado que rompa las limitaciones burguesas de ese presente político. Pero por eso mismo no será posible alcanzar sin más esa experiencia y ponerla como punto de partida, porque la limitación burguesa de la política supone precisamente la obturación de ese posible. Esa experiencia debe ser entonces el resultado al que se llegue desde un posible actual, y una vez alcanzada podrá ciertamente convertirse en un nuevo punto de partida. No se trata de etapas, sino de experiencias. Una experiencia que aún no existe, mal puede ser un punto de partida para una política real. Y una política que no es real no es de izquierda ni de derecha, simplemente no es política. Por lo tanto, para abrir esa experiencia desde el presente limitado es necesario abandonar el rígido esquematismo tradicional de la izquierda, que al priorizar la pureza de sus máximas antes que la eficacia de estas –es decir su entronque con la realidad del país– claudican antes de comenzar su tarea.

Para habilitar entonces esa nueva experiencia se tratará para Rozitchner de recuperar al mismo tiempo dos extremos: la verdad que el proletariado afirmaba al apoyar a Perón y la falsedad que ese apoyo suponía en su parcialidad. y que obturaba la construcción efectiva de un poder de la clase trabajadora (por lo tanto, ineficacia real para sus demandas). En este sentido el fracaso del proletariado –derrocado por *interpósita persona* de un poder que jamás ejerció– puede constituir un nuevo índice de verdad: “un sentido reivindicador de comunidad del cual está exenta nuestra burguesía tanto reaccionaria como pseudo ‘revolucionaria’” (284). El gobierno de Perón impedía la construcción de un poder del proletariado, pero tener razón en esto, como pueden tener los intelectuales burgueses de izquierda, es una verdad vacía; el “error” del proletariado al confiar en Perón, es una equivocación, pero una que contiene materialmente la posibilidad de su superación. ¿Cómo unir entonces esa verdad vacía y sin posibles de la izquierda con esa equivocación del proletariado, plena de posibilidades? La fuerza que se congrega en torno al radicalismo intransigente es para Rozitchner ese posible actual, que no implica de por sí la confluencia, pero que la habilita.

No hay confianza ni optimismo en esa apuesta. Se trata de “un pacto en que la confianza se une a la desconfianza”, algo que podríamos definir como una desconfianza virtuosa o (en palabras ajenas a Rozitchner) la “organización del pesimismo”: el proletariado se suma como base social a la alianza de fuerzas de los Intransigentes, pero lo hace con frialdad, calculando un mal menor que le permite maniobrar ante la crisis. Por esto para Rozitchner “el proletariado (...) debe conservar su autonomía y señalar su coexistencia momentánea; como un poder que se une a otro poder y puede ejercer su fuerza hasta que una nueva coyuntura exija otra definición” (285). Se trata de una apuesta que solo puede verificarse en la dialéctica viva de la lucha de clases y su índice de verdad (la coyuntura), y en esto diferenciaría de las tres posiciones analizadas más arriba –Ghioldi, *Qué* y Romero–:

el radicalismo intransigente no sería entonces una fuerza a la que plegarse, un presente afirmado, sino que “*puede ser el terreno más conveniente para que el proletariado argentino dé su batalla [énfasis mío]*” (285). No es el inviable intento de convertir al radicalismo intransigente en un partido de los trabajadores, sino la apuesta minimalista a que esa experiencia de confluencia “tal vez posibilite la transición de los trabajadores a un verdadero partido obrero” (287). Por esto, lo fundamental será para Rozitchner la doble pinza que atenace a Frondizi en la concertación de dos fuerzas disímiles pero confluyentes: desde afuera, la del proletariado, que desconfiado y frío exigirá el cumplimiento del programa; desde adentro, la el ala izquierda del partido, intentando direccionar hacia la izquierda el conjunto de fuerzas que allí confluyen, es decir, que esa confluencia se verifique en la lucha de clases.

Pero la posición de Frondizi distaba mucho de ser neutral, al menos si sus declaraciones presentes –búsqueda de cohesión espiritual en el catolicismo para sus reformas económicas– se prolongaban sobre su posible triunfo. En tal caso el juego de fuerzas de la lucha de clases debería ser leído también sobre el fondo de ese índice de verdad que es el catolicismo defendido por Frondizi (y lo mismo daba si lo sostenía la astucia o la convicción). Y así como el laicismo (liberal) limitado a lo espiritual terminaba en una sacralidad de la economía, y por lo tanto la obturación de toda reforma, un catolicismo como cohesión espiritual mal puede ser la base de las reformas económicas buscadas:

[L]a verdad de la situación se transparenta en todos los órdenes de la relación humana, tanto en lo espiritual como en lo material (...). Si la Iglesia pretende tener una significación total frente a la lucha por la humanización del hombre, ¿cómo reducirse entonces a sus aspectos espirituales y claudicar con ella y sus representantes en el orden de las relaciones humanas que lo material decanta? (287).

Es claro, entonces, que esta apuesta no puede limitarse a la verificación en la materialidad económica de la lucha de clases, sino que debe extenderla hasta alcanzar ese índice de verdad que es el debate sobre el laicismo, pero debe hacerlo afirmando precisamente esa materialidad que es. Llegado ese punto se desbordaría la limitación que la “astucia” de Frondizi impone a las fuerzas que convergen en su partido, es decir que deberá pasar del juego de representaciones a una política concreta, así “tendrá que asumir una significación teórica dentro de su instauración práctica, y será el momento de definir nuevamente su actividad por las reivindicaciones del proletariado o por su negación (...), por la izquierda o por la derecha” (286-287). Las fuerzas contrarias que llevarían al radicalismo intransigente al poder, obligarían a la ambigüedad que singó el momento de acumulación de fuerzas a decantar en una postura u otra, es decir, que sería la lucha de clases la que abriría una salida, para bien o para mal, en esa coyuntura histórica.

## **LA IZQUIERDA ABSTRAÍDA DEL SUJETO**

### **a) Realismo místico e ineficacia**

El siguiente artículo de Rozitchner en *Contorno*, “Un paso adelante, dos atrás”, fue

escrito entre agosto y noviembre de 1958 (2007 187), apenas unos meses después de que Arturo Frondizi asumiera como presidente, y publicado en abril de 1959 en el número 9-10 de la revista, que estaba dedicado íntegramente al frondisismo.

En cierto modo, este texto funciona como una conclusión política, pero sobre todo conceptual, de los dos textos vistos anteriormente. Vimos que en el primero, “Experiencia proletaria...”, Rozitchner proponía una doble tarea: por un lado, hacer que la comprensión política del peronismo fuese verificada en las distintas experiencias (y límites) que la sostenían, por el otro señalar la necesidad de una apuesta política de confluencia con el proletariado, que prepare una experiencia segunda, más amplia, que comenzaría allí donde la otra culminaba. Y la amplitud ganada en experiencia abriría también a una comprensión más alta de la propia situación. En el segundo artículo, “Lucha de clases...”, acabamos de ver cómo la conclusión anterior se hacía punto de partida: la apuesta de una experiencia de confluencia con el proletariado. La Unión Cívica Radical Intransigente constituía algo así como “suelo” de experiencia: no se trataba de confluir *con* ellos, sino más bien *en* ellos –es decir en el espacio que en torno a ellos se formaba– pero *con* el proletariado. Pero lo fundamental es la necesidad de concretizar este problema de la verificación, que en el texto anterior solo señala el lugar de la experiencia. ¿qué ha cambiado? Que ahora la verificación ya supone el recorte en una experiencia efectiva: la lucha de clases. Pero también la aparición del “índice de verdad” sobre el cual esa verificación apoya, y en esa coyuntura el índice de verdad era la cuestión del laicismo. Finalmente, en el tercer artículo, último de la secuencia, Rozitchner parte del “fracaso ejemplar” de la apuesta política de confluencia en el frondisismo. Pero no para denunciar sus fáciles límites, sino para buscar, a partir de lo que ese fracaso habilitaba, una posible profundización de las categorías de verificación e índice de verdad, que anticiparán el planteo de su artículo “La izquierda sin sujeto” de 1966. Pero volvamos al punto de partida del fracaso de la apuesta por Frondizi.

Apenas asumida la presidencia por Frondizi pocas dudas quedan ya sobre la línea que habría de tomar en lo sucesivo. La ambigüedad que prevalecía en la campaña electoral se ha definido, pero no según al juego de las fuerzas que confluyeron formando ese espacio, sino por la presión “externa” de la burguesía terrateniente y el capital extranjero; el costo de gobernar es el abandono del programa. Rozitchner parte entonces de señalar un “turbio juego incomunicable”, mutismo generalizado que recubre el cambio de rumbo. Ese silencio prolonga la ambigüedad primera a dos puntas: de un lado el desencanto que no se manifiesta por miedo a darle más poder aún a las posiciones de derecha (por ejemplo, Raúl Scalabrini Ortiz que renuncia a la dirección de la revista *Qué*), por el otro, la postulación de algo como un realismo místico: “el reconocimiento de oscuros e indiscernibles factores que priman allí donde el pensamiento se revela estéril para comprender” (184). El sentido de esa “realidad” de este realismo político supone un conocimiento esotérico, comprensible solo para el iniciado político (Frondizi y su círculo) y vedado a todos los demás. El resto es silencio. Y contra ese realismo sin realidad –al menos sin realidad compartida y verificable–, y contra ese silencio que lo justifica por omisión, para Rozitchner deben volver a plantearse qué es lo que está en juego: ¿qué se juega? ¿quiénes juegan? ¿con quién y contra quién? Para esto retoma los términos de la apuesta política inicial: “la confianza no fue puesta en

un hombre sino en las fuerzas que convergían para tratar de dar una solución a nuestra coyuntura histórica” (184). El proletariado, que venía de su experiencia peronista, no podía sino desconfiar de este nuevo escenario; esa desconfianza debía unirse a la de quienes, por izquierda, ingresaban al partido intransigente para intentar influir en el cumplimiento de su programa, ya que solo lo hacían por el espacio que esa confluencia inauguraba. Unidad en la desconfianza, he aquí la apuesta que ya hemos visto.

Pero la prenda central de esa confluencia –el programa intransigente– se había convertido ya en historia antigua. Y sin la objetividad del programa, la desconfianza se trasmataba en desencanto, y el desencanto en silencio y apatía. Sin embargo, para Rozitchner, lo central de esa apuesta política seguía vivo. El gobierno había incumplido minuciosamente su parte, pero lo importante no era el cumplimiento en sí del programa –la posibilidad de su incumplimiento estaba en la naturaleza de las cosas– sino la confluencia de las fuerzas populares. Por esto el planteo general de la apuesta seguía siendo “irremediabilmente válido”. Las fuerzas estaban ahí, solo que formuladas únicamente como votos, irrealizadas, en la expresión mínima de su efectividad. Por esto podrá afirmar Rozitchner: “la lucha que pedimos se abre ante nosotros. Y lo que debió haber sido el estímulo para un nuevo impulso, porque de algún modo responde a ese planteo primero, nos encuentra en cambio decepcionados (...) próximos al nihilismo” (285). El problema es precisamente la concepción abstracta que este intento de “izquierda concreta” también tenía. “Creíamos en el pasaje instantáneo e inmediato, a partir de esas elecciones formuladas en el voto que nos habrían de transportar de golpe a esa Arcadia soñada” (*idem.*). La voluntad reducida al voto sería una voluntad abstracta; carece precisamente del cuerpo común que esas voluntades deberían conformar en su confluencia. Es el suyo un cuerpo cualitativamente expropiado: todo lo que de insondable, oscuro y potente que hay en la confluencia de voluntades se reduce así a una mera cantidad. Afirmación unilateral y por eso banal, limitada a señalar sin contraparte alguna una determinada direccionalidad política. Desde esta perspectiva solo hay dos caminos: o el partido señalado por tales votos cumple con esa dirección o no lo hace. La discusión que contenida entre los extremos de la confianza y la traición (el incumplimiento de Frondizi) implica entonces la aceptación sin más de esa reducción de las fuerzas populares a su expresión numérica: un conjunto de votos, que se convierten en capital político, en propiedad privada del partido en cuestión.

Ante esta concepción cuantitativa –sin cualidad– de las fuerzas reunidas, se abre un falso dilema: la razón o la fe. La fe es el ya visto realismo místico, que confía en que detrás de cada acción percibida como negativa hay una estrategia oculta que la transmutaría en positiva, cada acto de aparente entrega y claudicación sería así un paso estratégico hacia la liberación. Pero esto en un plano de realidad que el acontecimiento y el juego de fuerzas –dominado únicamente por Frondizi– redefinirían. Y para realizar tal alquimia entre lo negativo y lo positivo se solicita que los apoyos populares queden del lado de la fe; la fuerza material será la del determinismo económico. Por eso el correlato de esa fe es la industrialización ligada al capital extranjero, es decir a la alianza de la burguesía industrial no solo con el gran capital extranjero sino también con la oligarquía terrateniente. De un lado la fe, del otro una industrialización que esconde en la técnica su significación político-social.

Este materialismo craso de la burguesía es redoblado así por el más abstracto espiritualismo católico. De este modo la alianza original se redefine en dos movimientos: primero reduce las fuerzas populares a su significación meramente cuantitativa, y luego redirecciona esa “cantidad” a una cualidad determinada por la alianza de la burguesía, la Iglesia y el capital extranjero.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese extremo opuesto al de esa fe, esa forma de “razón” que se le opone? Para Rozitchner se trataría de

(...) la persistencia de la izquierda abstracta en el apoyo únicamente racional al proletariado, quiero decir verbal, que al no reencontrar las estructuras concretas y la situación real del proletariado tiende a diluir las fuerzas que hacia él se están orientando y a desperdigarlas en un simulacro también dependiente de la burguesía (187).

Ambos extremos, razón y fe, llegan desde caminos contrarios a un mismo destino: la ineficacia. Y por lo tanto en ambos escenarios la burguesía es la única beneficiaria. El dilema es falso, pero la elección no deja mayores márgenes. La lucha de clases que no se inserta en la coyuntura, que no alcanza su índice de verdad, no puede verificar ninguna política, pero una política de la pura coyuntura tampoco tiene al alcance un índice en el que verificarse. ¿Pero qué pasa con el realismo de Frondizi? Contesta Rozitchner (2007): el “realismo que él practica ni siquiera se encuentra dentro de la realidad: es un realismo de lo ideal” (p. 192). No es otra cosa que la conversión de las fuerzas congregadas en un capital propio, “cantidad” solo útil para las apuestas incomunicables (acaso inconfesables) de la dirigencia, pero cuyo punto de llegada no deja de ser un tipo de industrialización imperialista y la forma humana que le corresponde.

La experiencia más amplia que buscaba Rozitchner en su texto de 1956, y que en 1957 se presentaba como la apuesta por confluir con la clase obrera en torno a la presidencia de Frondizi, llega a este punto muerto en 1959. Los caminos, por izquierda o por derecha, parecen confluir en un único punto de llegada. El beneficio de la burguesía, la oligarquía terrateniente y el capital extranjero aparece, así, como la realidad última de todo realismo político. Lo único real es la ganancia. Entonces, el espacio de la política queda doblemente limitado. Por derecha, como administración (necesariamente ineficaz) de una “realidad ideal” y sin alternativas; por izquierda, en una alternativa meramente enunciada, sin tránsito a través de la realidad. Y sin embargo, una posición que sea concretamente de izquierda no puede significar otra cosa que abordar la realidad desde una alternativa radical. El problema central es el modo en que la derecha ha logrado decantar su forma y sus límites como única realidad posible, es decir, como una realidad ideal que la izquierda rechaza verbalmente, pero sostiene en la ineficacia de su práctica. El problema es el modo en que las estructuras de la derecha han inficionado la conformación de los sujetos de izquierda: el precio de mantener su idealidad de izquierda es ceder el monopolio de la realidad a la derecha: cabezas de izquierda, cuerpos de derecha.

Sin embargo, este fracaso de una realidad cerrada, de asumirlo, podría ser también la posibilidad de afinar la experiencia y la comprensión para replantear los términos de una nueva apuesta política. La verificación, y por lo tanto el índice de verdad, deben anclarse

ahora en el sujeto, es decir, en este cuerpo que soy yo mismo en cada caso. No se trata de buscar refugio en la interioridad ante una realidad cerrada que impide el despliegue de las fuerzas de transformación (izquierda), sino más bien de buscar el fundamento subjetivo (en la persona) el anudamiento de los obstáculos que se redoblan en el campo de lo social. Entonces afirma Rozitchner:

(...) es urgente (...) para nuestras izquierdas volver a plantear radicalmente los términos de su concepción política, iniciar la crítica de los elementos irracionales que, de origen y conformación burguesas, están pasiva, solapadamente a la obra en la concepción que nos hemos hecho de la realidad, porque la concepción y las formas que nos hacemos de ella están determinadas, de algún modo, por nuestro propio origen y conformación afectiva, en medio de la burguesía y los valores cristianos” (192).

Estamos ante la primera formulación de la temática del sujeto como índice de verdad histórica: un desplazamiento que toma la verificación de la lucha de clases y la coyuntura ahora también desde su internalización y significación subjetiva.<sup>12</sup> Esto constituye el aporte más importante de estos textos, veamos más detenidamente su funcionamiento.

## **b) Realismo místico e ineficacia**

El punto de partida de esta radicalización de la mirada –es decir, de la mirada que va del problema a su raíz– es el fracaso. Fracaso que asumido permite comprender como obstáculo lo que antes era un límite, y se convierte así en un segundo punto de partida, en un nuevo posible.<sup>13</sup> En principio podríamos identificar ese obstáculo la separación que caracterizaba el gobierno de Frondizi: una realidad detenida y sin alternativas frente a una pura alternativa carente de realidad. Pero sobre todo la imposibilidad del tránsito entre una y otra. Y ante esa im-posibilidad se debe formular la pregunta política por fundamental: ¿qué hacer? O para decirlo más exactamente, ¿qué hacer cuando nada se puede hacer? Lo primero es reconocer que esa separación ante la que nada se puede no es ajena a nosotros mismos, es decir que se tratad de “resolver (...) dificultades sociales que se presentan en lo político y –notamos con asombro– también invaden nuestra vida personal” (idem.). Los

---

<sup>12</sup> Resulta problemática la oposición radical que traza Emilio de Ípola (2018) entre el mapeo político concreto (y la opción positiva) del artículo “Lucha de clases...” y la mirada —que define como abstracta y purista—, de “La izquierda sin sujeto” (ver p. 231 y ss.). La articulación entre ambas posiciones, es decir, entre el mapeo y las opciones políticas concretas, por un lado, y el problema del sujeto, por el otro, se encuentra con claridad en este artículo.

<sup>13</sup> Podría pensarse que toda la obra de Rozitchner está marcada por esos momentos de fracaso político y reconversión del fracaso en nuevo punto de partida, en radicalidad. A partir de los cuales abre una dimensión más profunda de su pensamiento, que señala una dimensión del obstáculo –tanto en el hacer como en el pensar, pero fundamentalmente en el nexo entre ambos– que hasta ese momento era invisible, por constitutiva de nuestro surgimiento como sujetos. Ese origen, que solo se hace visible a partir de asumir el fracaso, es lo que permite volver más radical el planteo. Esa lógica del fracaso reconvertido en radicalidad la encontramos presente desde su tesis complementaria de doctorado (Rozitchner 2015d) hasta *La Cosa y la Cruz*, pasando por textos como tan fundamentales y disímiles como el *Perón, entre la sangre y el tiempo*, *Filosofía y emancipación* o incluso *Materialismo ensoñado*.

extremos de la alternativa y la realidad también se condicen con otros extremos, pero estos inseparables: lo político y lo personal. Por esto continúa Rozitchner:

(...) existe un círculo que difícilmente se quiebra entre nuestra oposición a la burguesía y el hecho de que nosotros mismos hayamos nacido dentro de las estructuras de la burguesía. Lo que la racionalidad recupera de este conflicto, y que se expresa en la concepción meramente política, son los elementos más generales dentro de los cuales encuadrar una experiencia que para cada uno es propia. La recuperación de esa racionalidad no es entonces una tarea acabada, y los elementos de crítica que la historia de nuestras vicisitudes sociales nos ha proporcionado debe solamente señalar una tarea, tarea que nuestra propia experiencia irá incrementando (idem.).

El cierre de toda alternativa que da lugar a una “realidad ideal” (e irreal, porque carece de posibles) en la se sostiene el “realismo místico” de Frondizi es el correlato objetivo y social de una racionalidad limitada por la “concepción meramente política”, es decir, una racionalidad que no ha logrado aún recuperar los elementos más amplios del conflicto que la funda. Dicho rápidamente: el realismo de una realidad sin alternativas solo es posible porque existe una racionalidad parcial, que deja afuera precisamente todos los elementos fundantes que constituyen sus alternativas. Concepción “meramente política” menta la administración de una “realidad” que no tiene otros posibles que el despliegue de su propia lógica. De modo que proponer una alternativa a ese despliegue de la “realidad” sería atentar al mismo tiempo contra la realidad y contra la racionalidad.

El problema de la “irracionalidad” del proletariado como base para una posible racionalidad más amplia se ha modificado junto al concepto de verificación y de índice de verdad. No hay experiencia que alcance para ampliar la racionalidad si los elementos del conflicto no se encuadran en “una experiencia que para cada uno es propia”. Rozitchner rechaza el fácil recurso a explicar la coyuntura por la “traición” de Frondizi, porque en tal caso se trataría solo de un problema externo sin vínculos con la historia de cada uno. De este modo se mantendría a salvo la realidad personal, tan inocente como ineficaz.

Pero también la izquierda abstracta, que se mantuvo a distancia de esa apuesta, cedió en igual medida. Para mantuvo la pureza de su ideal al precio de relegarla al futuro, un tiempo que no pertenece a esta “experiencia que para cada uno es propia” más que imaginariamente. En ese futuro la alternativa estaría ya producida, por lo que el presente y esta realidad sin alternativas simplemente son abolidos por un deseo imaginario, sin tránsito, y por lo tanto sin relación con el presente. La realidad presente, sin alternativas, carecerá así de dimensión personal, pero la vida personal plena, proyectada solo a la vida futura (la revolución al fin conseguida) carecerá de realidad. La pesadilla de un presente sin alternativas (realidad económica) y el sueño de una alternativa futura (revolución), pero sin realidad presente. En el tránsito se han separado irremediabilmente la realidad y el sujeto. Y por lo tanto es la persona misma la que se aparece escindida: la cabeza a la izquierda, el cuerpo a la derecha. Y esto, afirma Rozitchner, no es otra cosa que la expresión de un dogmatismo:

La manifiesta ineficacia de las izquierdas para superar las contradicciones que la

realidad nos presenta. En la repetición de nuestras conductas políticas, en la ineficacia de nuestros esquemas detenidos, debemos ver surgir la señal de este círculo que todavía no hemos logrado quebrar, por lo tanto nuestra permanencia aún dentro de las estructuras burguesas (...). No se trata de palabra: se trata de una modificación de nuestra propia estructura personal” (192-193).

Las determinaciones burguesas que no han sido modificadas no condicionan solo la práctica, sino también las ideas que se le oponen, haciendo de ellas un dogmatismo de izquierda: al obturarse el pasaje a la realidad, esas ideas ya no expresan el movimiento de la sociedad sino la quietud de una identidad pretérita, “una subjetividad anónima (...) que, formulada y creada por las luchas humanas pasadas, perdió en el pasaje toda conexión viva con cada uno de nosotros” (193). Por esto lo personal aparece como un índice de verdad de las ideas: o bien estas se verifican en nuestra realidad vivida o no lo hacen, en cuyo caso se cristalizan para conservarse como una identidad abstracta, es decir que se hacen dogma. Y lo mismo pasa con la práctica: debe ser verificada desde esta dimensión personal, a fin de evitar dos extremos opuestos y simétricos: el realismo abstracto y la revolución no menos abstracta. Ese realismo, como vimos, partía de una realidad abstraída de sus alternativas, lo “meramente político”; la revolución, en cambio, era la pura alternativa, abstraída de su tránsito presente, es decir siempre por venir, y por eso inalcanzable. Y por esto advierte Rozitchner: “Parecería que hemos pospuesto nuestra posibilidad original de ser, que nos hemos dado solo a lo político, porque la realización personal se halla en ese futuro que la revolución va a inaugurar” (193). Se trata de una misma limitación que da en dos formas equivalentes de racionalidad: la revolución por venir y la del realismo abstracto, ambas funcionan excluyendo la materialidad de nuestra vida personal, que por eso se convierte en la verificación de su abstracción inconfesada: “toda política se alimenta con nuestra intimidad, que nuestra vida personal es la base sobre la que se asienta y cobra sentido la vida política” (idem).

El problema es entonces el de qué tipo de realidad (y por lo tanto de dimensión personal) se pone en juego en estas formas abstractas de la política. Es cierto que es en la experiencia donde la racionalidad limitada por la burguesía podría encontrar un camino de expansión –tal y como veíamos en el texto de 1956 sobre la experiencia proletaria del peronismo–, pero una experiencia en general, es decir que no contenga como su índice de verdad la realización personal de nuestra vida, y por lo tanto que contenga y prologue la de todos los individuos anudados en esta realidad –sus posibles, sus deseos, su imaginación, etc.– siempre será una racionalidad abstracta.

La limitación burguesa no ocurre para Rozitchner solo en el plano de los contenidos, sino también en la forma. Y esa “forma burguesa” es la separación entre lo personal y lo político. De un lado, entonces, la racionalidad abstracta de la burguesía liberal, condensada en la claudicación del programa intransigente, del otro la imaginación abstracta de la revolución que afirma la izquierda, pero esto, en tanto abstracta, también es burguesa. Ahora bien, ¿por qué decir “imaginación abstracta”? Podríamos definir a la imaginación política como la capacidad de anudar ciertas posibilidades a la realidad. Ese presupondría un acto de imaginación, porque es la imagen, afectividad mediante, la que permite unificar

en una experiencia esas dos dimensiones heterogéneas de lo posible y de lo real. Los posibles, es claro, no siempre están en la misma relación con la realidad. Hay algunos que por su indeterminación solo lo son formalmente, por ejemplo la posibilidad de la profesión de un recién nacido: su indeterminación se abre a una incalculable cantidad de posibles, muchos de los cuales sin embargo solo lo son formalmente, es decir de modo abstracto. En cambio, para ser posibles materiales, deberán encadenar la realización previa de otros posibles más cercanos, es decir determinarse.

En este punto podemos comprender uno de los problemas más importantes que señala Rozitchner en la “izquierda abstracta”: creer que apuntar al posible más lejano (la revolución), desconociendo sus mediaciones, es un acto de osadía política. Pero como vimos, la revolución así concebida solo es un posible formal. No es el resultado de un conjunto de posibles cercanos previamente determinados, enlazados afectivamente a la realidad mediante una imaginación política. Por esto su existencia como imagen solo se sostiene en la indeterminación de su formulación. Esa imaginación abstracta, entonces, en lugar de señalar el camino de determinaciones que acercarían ese posible termina por sustituirlo. Se convierte en fantasía. De modo que en lugar de la concreción de posibles mediante la imaginación política lo que se logra es una sustitución imaginaria de ese camino. Como si bastara con imaginarlo y declamarlo para darle cumplimiento.

Hay algo como un “*fiat lux*” que conecta la mención de la revolución con su puesta en marcha; omnipotencia de las palabras, pensamiento mágico al que las izquierdas abstractas perciben como su osadía: “osadía abstracta de lo político, contentamiento concreto en lo individual”. Contentamiento concreto, porque esa revolución, puesta en marcha solo en el plano del discurso, no cobija la vida personal de quienes la formulan (ni de nadie); la vida personal queda concretamente aceptada tal y como es en la limitación de su ser parcial, es decir, sin alternativas. El cielo de la vida política sería en cambio abstractamente modificado por el discurso revolucionario, es decir por esa “osadía” discursiva. La vida personal, el presente que nos incluye concretamente con sus interrelaciones, es abandonado a su suerte para salvar el futuro revolucionario, al que sin embargo la vida concreta no alcanza. Concluye entonces Rozitchner: “postergan la personalidad revolucionaria proyectándola hacia el futuro y por ahora solo claman por su advenimiento mágico en el liso y llano plano de la política declamatoria” (193). El punto central es la necesidad de un tránsito: que la osadía se haga carne de la vida personal, de las relaciones reales que nos conforman. Tal osadía debería,

(...) para cobrar realidad, instaurarse desde ahora mismo en el riesgo concreto. Y en la medida que su ineficacia se mide en que no lo logran en el plano político, para hacerlo deberían retornar al plano personal, vivificar su sentido en la propia experiencia, comenzar por donde se puede (idem.).

El último problema que se conecta entonces con los conceptos de verificación e índice de verdad es el de tránsito. Rozitchner lo explicita con una cita de Lenin, con la que juega el título del artículo: “Lenin decía del partido proletario, que debía colocarse a un paso, pero solo a uno, delante de los obreros. Nosotros podemos decir, generalizando el concepto:

debemos quedar a un paso, pero solo a uno de esta realidad política” (Rozitchner 2007 193). ¿Qué es ese paso? Precisamente la distancia que la imaginación puede abrir como posible en la realidad cerrada. Pero esa imaginación, y sus posibles, para no ser meras abstracciones, deben dar cuenta de su tránsito, conectar paso a paso esa vida personal, esos deseos, imaginaciones, etc., con la realidad personal vivida. Vemos entonces por qué este nuevo índice de verdad que es la propia persona permitiría comenzar a destrabar el doble cerrojo de la realidad, tanto el economicismo sin alternativa del frondismo como su oposición abstracta, la alternativa sin realidad de la revolución aplazada de la izquierda abstracta y liberal. Esa incapacidad de dar cuenta del tránsito es lo que Rozitchner definirá, finalmente, como nuestros límites liberales.

## CONCLUSIÓN

A través del seguimiento de estos tres tempranos artículos de León Rozitchner hemos podido ver cómo surgen y estructuran algunos de sus conceptos más importantes y duraderos, como la verificación o el índice de verdad. Vimos también que el proceso de formación de los conceptos es inseparable de una interpretación de las coyunturas políticas en las que cada uno de esos artículos se insertaba, pero al mismo tiempo era un modo de asimilar y asumir los fracasos que suponía cada coyuntura pretérita, lo que nos pone en la pista de una de otra de las lógicas permanentes de la filosofía de Rozitchner el fracaso asumido como punto de partida y la noción de tránsito, como inscripción del sujeto en su coyuntura política.

Y a partir de lo anterior, hemos podido ver el surgimiento, junto al concepto de verificación, del lugar político fundamental que su pensamiento da al sujeto, es decir, la dimensión en que cada uno debe asumirse como núcleo de verdad histórica. Esta noción anticipa en gran parte el programa político-filosófico de “La izquierda sin sujeto”, y permite comprender quizás con mayor alcance la necesidad de retener ese nivel del sujeto, especialmente cuando las perspectivas políticas parecen cerrarse en los extremos de un realismo inmóvil y una alternativa fantaseada. Rescatar estos tempranos textos de Rozitchner acaso no sea exhumar documentos sino fundamentalmente encontrar herramientas conceptuales que podrían resultar indispensables para pensar nuestro presente.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acha, O. (2008). *La nueva generación intelectual*. Ed. Herramienta.

Sucksdorf, C. (2022). “Filosofía, sentido y sujeto en la obra temprana de León Rozitchner”. En M. Muñoz y A. Contardi (Eds.), *La filosofía argentina de mediados del siglo xx* (pp. 229-246). Prometeo.

- Sucksdorf, C. (2023). Hacia el sujeto como núcleo de verdad histórica. El seminario de 1964 y la primera articulación rozitchneriana de Marx y Freud. *Revista Argumentos*, 27, 126-151. Disponible en: <http://publicaciones.sociales.uba.ar/argumentos/>
- Crespi, M. (2019). *La revuelta del sentido: el paso (no) literario de León Rozitchner*. La Cebra.
- Crivelu, M. y Kohan, M. (1992). Cultura y política en la revista argentina Contorno (1953-1959). *Le discours culturel dans les revues latino-américaines 1940-1970, Cahiers du CRICCAL*, N° 9-10, 393-409. Disponible en: [www.persee.fr/issue/ameri\\_0982-9237\\_1992\\_num\\_9\\_1](http://www.persee.fr/issue/ameri_0982-9237_1992_num_9_1)
- Crocce, M. (1996). *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*.
- De Ípola, E. (2018). “León Rozitchner: la especulación filosófica como política sustituta”. En L. Rozitchner, *Combatir para comprender* (pp. 227-242). Octubre.
- Exposto, E. y Tacchinardi, N. (2019). Revista Contorno y el problema de las generaciones intelectuales argentinas. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 21, 1-19. Recuperado a partir de: <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/322>
- González, H. (1999). *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Colihue.
- Rozitchner, L. (1996) *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*. El cielo por asalto.
- Rozitchner, L. et. al. (2007) *Contorno. Edición facsimilar*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2007). Un paso adelante, dos atrás. *Contorno. Edición facsimilar*, 183-197.
- Rozitchner, L. (2010). *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Quadrata.
- Rozitchner, L. (2012). *Perón entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente en la política*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2012b). *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez, el triunfo de un fracaso ejemplar*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015). “Experiencia proletaria y experiencia burguesa”. En *Escritos políticos* (273-294). Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015b). *Levinas, o la filosofía de la consolación*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015c). “La izquierda sin sujeto”. En *Escritos políticos* (9-56). Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015d). “La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx”. En *Marx y la infancia*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2022). “Marx y Freud”. En *Memorias de la ciencia, la cultura y el subdesarrollo*. Biblioteca Nacional.
- Sarlo, B. (1981). Los dos ojos de Contorno. *Punto de Vista*, 13, 3-8.
- Schwarzböck, S. (2016). *Los espantos. Estética y posdictadura*. Las cuarenta.
- Terán, O. (2013). *Nuestros años sesentas: La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956- 1966*. Siglo XXI.
- Trímboli, J. (2017). *Sublunar: entre el kirchnerismo y la revolución*. Cuarenta ríos.

Yagüe, P. (2022). Verdad y praxis en la filosofía temprana de León Rozitchner. *Estudios. Filosofía Práctica E Historia De Las Ideas*, 24, 1-11. Recuperado a partir de: <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/518>.

## **SOBRE EL AUTOR**

**Cristián Sucksdorf**

[csucksdorf@gmail.com](mailto:csucksdorf@gmail.com)

Doctor en filosofía. Posdoctorado realizado en la FFyL-UBA. Becario doctoral y posdoctoral de CONICET y de Erasmus Mundus (MISHA- investigación realizada en la Universidad de Estrasburgo, Francia). Profesor adjunto en la carrera de Sociología, UBA, en la cátedra “La construcción histórica de la subjetividad moderna”. Investigador del IEALC (FSoc-UBA). Profesor titular de Filosofía política, Doctorado en Filosofía, UNLa. Profesor titular en la Especialización en Economía popular, UNLa. Profesor titular del seminario de doctorado “Espíritus equivalentes”, FFyL-UBA, 2022. Co-editor de las Obras Completas de León Rozitchner (Ed. Biblioteca Nacional). Autor del libro *Del temor a ser tocado* (Topía, 2011). Editor y compilador de los libros *¿Qué queda de los cuatro peronismos?* (Octubre, 2015); *Especios Rotos* (Topía, 2016); *Combatir para comprender* (Octubre, 2018); *León Rozitchner: un marxismo con cuerpo propio* (IEALC, 2018). Ha escrito artículos y capítulos de libros para publicaciones del país y del exterior.





# 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!*

**E**n 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,<sup>14</sup> 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

---

<sup>14</sup> 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 participó, 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 aterrado 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 irreplicable, 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







**DOSSIER GRÁFICO**

## **SOBRE EL ARTISTA**

**SANTIAGO CARUSO** (Quilmes, Argentina 1982) cultiva un lenguaje personal, destacándose tanto por la complejidad discursiva como por el vigor de la técnica. Dedicado al fantástico, ha ilustrado libros para The Folio Society, Libros del Zorro Rojo, Valdemar, Dark Regions Press, Edition Mnemos, entre otros. También realiza portadas de libros y álbumes musicales del mundo. Como docente y divulgador es convocado a dar conferencias y seminarios en otros países. La obra de Caruso está bien representada en museos y galerías de Argentina, Colombia, México, Estados Unidos, España y Francia.

Las obras que ilustran este dossier han sido seleccionadas especialmente por el artista pensando en su propia interpretación de la obra de Rozitchner, con cuyo pensamiento encuentra una notable afinidad.



*Nocturnal*, Santiago Caruso



*El fruto*, Santiago Caruso. Esgrafiado sobre plástico.



*Nocturnal*, Santiago Caruso



*Voluntad*, Santiago Caruso. Óleo sobre



*Combate ancestral*, Santiago Caruso. Tinta sobre papel.



*Nocturnal*, Santiago Caruso



*Letra (detalle)*, Santiago Caruso. Esgrafiado sobre plástico.



*Crecida de justicia*, Santiago Caruso. Óleo sobre papel.





**DIFERENCIA(S)**  
revista de teoría social contemporánea



**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://www.revista.diferencias.com.ar>