

Aportes del Pensamiento Crítico
Latinoamericano N° 5

León Rozitchner: un marxismo con cuerpo propio
Cristián Sucksdorf (editor)



AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Decana:

Dra. Carolina Mera

Vicedecana:

Lic. Ana Catalano

Secretaría de Gestión Institucional:

Dr. Nicolás Dallorso

Secretaría Académica:

Dr. Gustavo Nahmías

Secretaría de Estudios Avanzados:

Dr. Julián Rebón

Secretaría de Extensión:

Mauro Campilongo

Secretaría de Hacienda:

Lic. Diego Muzio

Secretaría de Desarrollo Universitario, Inclusión y Bienestar:

Emilio Cristian Bay

INSTITUTO DE ESTUDIOS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Marcelo T. de Alvear 2230, C1122AAJ Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

www.iealc.sociales.uba.ar – iealc@sociales.uba.ar

Directora: Mabel Thwaites Rey

Comité Académico: Emilio Taddei, Hernán Ouviaña, María Alicia Gutiérrez, Rubén Levemberg (miembros titulares por el claustro Investigadores), Luciana Ghiotto, Néstor Boris Kohan, Alexia Massholder, Mara Burkart (miembros suplentes por el claustro de Investigadores). Agustín Artese, Julieta Grassetti, Miguel Leone (miembros titulares por el claustro de Investigadores en formación), Ariel Goldstein, Liliana Pardo Montenegro, Martín Ribadeiro (miembros suplentes por el claustro de Investigadores en formación).

Asistentes de la Dirección Académica: Silvia Demirdjian y Lucila de Marinis.

Edición técnica: Diego Giller y Hernán Ouviaña.

En busca del sujeto perdido. Presentación	04
<i>Cristián Sucksdorf</i>	
Leer sin sumisión	06
<i>Elsa Drucaroff</i>	
Del Che a Freud	28
<i>Diego Sztulwark</i>	
Marxismo y psicoanálisis: León Rozitchner entre-tiempos	38
<i>Omar Acha</i>	
Intuición y empecinamiento: el método polémico de León Rozitchner	59
<i>Verónica Gago</i>	
La verdad y la guerra. Una visión panorámica de las polémicas de León Rozitchner	65
<i>Cristián Sucksdorf</i>	
Apuntes sobre León Rozitchner y la crítica marxista de la religión	81
<i>Pieriti Ferretti</i>	
Amor y soberanía en León Rozitchner	97
<i>Oscar Ariel Cabezas</i>	
León Rozitchner: la subjetividad es una institución en la que se inscribe el poder	131
<i>Enrique Carpintero</i>	
León Rozitchner: aportes para una crítica a la izquierda latinoamericana	139
<i>Enrique Rozitchner</i>	
León Rozitchner y el problema generacional en la cultura argentina de izquierdas	150
<i>Colectivo El loco Rodríguez</i>	
Método revolucionario de la composición de los cuerpos. Lectura estratégica de Filosofía y emancipación	162
<i>Silvio Lang</i>	
Datos biográficos de León Rozitchner	171
Bibliografía de León Rozitchner	172

Presentación: En busca del sujeto perdido

Por Cristián Sucksdorf

León Rozitchner fue un filósofo marxista. Presentarlo así no responde al ejercicio vano de afiliarlo a un campo ideológico y a una disciplina, sino al intento de señalar las coordenadas precisas de su pensamiento. Y es que el abordaje tan particular que Rozitchner hizo del marxismo estaba íntimamente relacionado con su modo de entender la filosofía: una actividad que sobre todas las cosas permite sobreponerse al terror y abrir en uno mismo la capacidad de prolongar las relaciones con los otros y la naturaleza, que en el mundo capitalista y cristiano aparecen fragmentadas e irreconciliables. La tarea fundamental para Rozitchner no consistía en explicar las determinaciones del entramado social de cuerpos (lo político y económico), sino en acceder al punto en que las relaciones que lo constituyen existen sostenidas y anudadas en cada cuerpo. Y más concretamente: “en este cuerpo vivo que late y siente, que es mi existencia más irreductible”. Así, lo más abarcativo y lejano de las relaciones sociales solo podrá comprenderse en la verificación que mi propia existencia le presta, en la rehabilitación del lugar del sujeto como índice de esa verdad. Para decirlo rápido y algo brutalmente: la filosofía para Rozitchner no es una mera disciplina académica que da cuenta de las dimensiones más lejanas de la vida en común, sino la posibilidad de hacer surgir el índice de verdad histórica que el sujeto –cada uno de nosotros– es. Y ese índice de verdad que soy, y que debo llegar a comprender o abarcar, no solo es fundamento del conocimiento (filosofía), sino también de toda posible transformación de la realidad (política) que supone reencontrarme como “el nexos creador e integrador de las relaciones fragmentarias del mundo que verifican en mí su posible unificación”.

Esta tarea de recuperar al sujeto como índice de verdad histórica no supone renunciar a la explicación “científica” del entramado social, sino asegurar que su comprensión no quede desligada de la realidad como una verdad abstracta, general y vacía. Pues la abstracción sustituye el tránsito real para desarmar los “modelos y categorías de derecha” que nos han constituido, y en su lugar decreta una transformación inmediata, limpia, sin resto ni marcas de su propia historicidad. El resultado es doble: de un lado, una realidad sin índice subjetivo (vivido) de verdad, pura objetividad sin sujeto; del otro, una subjetividad que remueve el obstáculo de su transformación en la alucinación quieta del mero desear: subjetividad, entonces, sin objeto.

Acaso la nota que mejor caracteriza a Rozitchner como filósofo marxista es el arduo camino que se propone (y nos propone) para desandar esta separación. En su clásico artículo “La izquierda sin sujeto” lo planteaba en los términos de

“poder producir nosotros lo contrario de lo que el capitalismo, con todo su sistema productor de hombres, produce”, para lo cual debemos “introducarnos nosotros en ese breve margen que, entre sístole y diástole, se abre en cada hombre como para que la revolución sea sentida como su propia necesidad”.

Actuar (y pensar) radicalmente, implicará entonces hacerlo desde esa breve suspensión de la fragmentación que el terror imprime en nosotros y nuestras relaciones: prolongar en los latidos más propios del cuerpo la necesidad de una transformación, allí radica la “hipótesis subjetiva” con la que Rozitchner relee a Marx. Solo si recuperamos al sujeto como núcleo de verdad histórica podrán esas transformaciones radicales ser eficaces, llegar a la raíz, al “nido de víboras” de la subjetividad. Como parte de este proyecto general, y atravesado por un extenso y ambivalente diálogo con Freud, Rozitchner culminará su obra con la propuesta de ampliar el materialismo histórico con la dimensión arcaica (prehistórica) del propio cuerpo: un materialismo ensoñado que dé cuenta del a priori afectivo (arcaico-materno) del cuerpo y de la lengua, aquel que el cristianismo como forma subjetiva expropia incesantemente.

En esta breve presentación de algunos temas centrales del pensamiento de Rozitchner aún no hemos llegado al propósito que reúne estos textos. Ese propósito no consiste en analizar lo que la obra de Rozitchner propone en sí misma, sino en los nuevos sentidos que ella esa soporta, en la capacidad de pensar que inaugura. La pregunta, entonces, es qué somos capaces de pensar, y sobre todo de hacer, con ese marxismo con cuerpo propio que Rozitchner propuso como un desafío a nuestra coherencia. ¿Qué actualidades surgen al discutir su obra? ¿Qué índices de verdad se avivan al contacto con esas páginas? ¿Tendremos un cuerpo colectivo de pensamiento y acciones con que dar vida a esas ideas sepultadas en papel?

La variedad de lenguajes, perspectivas y disciplinas con que los textos aquí reunidos interrogan la obra de Rozitchner permite al menos un moderado optimismo sobre su destino. En estos diálogos resuena algo de esa voz sensible y feroz que enfrentaba el ruido incesante de las máquinas del olvido.

Leer sin sumisión

Por Elsa Drucaroff

*una mirada desde la
alcantarilla
puede ser una visión del mundo
la rebelión consiste en mirar una rosa
hasta pulverizarse los ojos*
Alejandra Pizarnik

Pensar, no como una práctica simplemente autocomplaciente, no como modo de exhibir prestigioso capital simbólico, tampoco como búsqueda de incrementar poder académico o personal. Pensar para encontrar herramientas que transformen el mundo. Ese impulso atraviesa visceralmente la obra de León Rozitchner. Y su insistencia en pensar a Freud a la luz de Marx, a Marx a la luz de Freud, es otra prueba. Hay una pregunta que lo desvela: la subjetividad revolucionaria. ¿Cómo hacer para que aparezca en la historia el ansiado sujeto social? Es decir: ¿cómo surgen personas críticas reunidas en una masa reflexiva y rebelde, dispuesta a hacerse cargo de su posición oprimida en el sistema productivo que habita, dispuesta a volverse protagonista de un cambio, pagando los precios que sea preciso para mejorar no sólo su situación, sino la del mundo donde produce y reproduce su vida social? Subjetividades que se cuestionan a sí mismas y cuestionan su situación, que desafían tradiciones, mandatos y amenazas de los poderosos, pero no por separado. Todas juntas en un lazo solidario y autogestivo.

Anhelamos a ese sujeto colectivo crítico, vuelto conciencia para sí, y muchas veces proclamamos que existe, que se ha constituido, pero luego tenemos que ver cómo se deshizo fácilmente y hasta nos preguntamos si realmente existió. Nos contestamos por ejemplo que sí, aunque se ha dejado engañar por líderes astutos y traidores (¿pero a esos líderes no los eligió y siguió hasta el fin esa misma masa?); decimos que las campañas de prensa o la publicidad o la zanahoria del consumo que ofrece el capitalismo adormeció al sujeto social (¿pero entonces no era tan crítico como parecía?). Y repetimos que sí, que existió, que alguna vez emprendió transformaciones revolucionarias concretas y hasta triunfantes. Recordamos el pueblo heroico vietnamita, homenajeamos a los soviets que hubieran debido tener todo el poder antes de que la burocracia se lo arrancara y el socialismo real deviniera en pesadilla.

Y sin embargo tenemos que aceptar que algo no cierra, porque en la victoriosa Vietnam, hoy hay que arrodillarse ante la momia embalsamada de Ho Chi Min si no se quiere ir presa, porque las multitudes pensantes soviéticas se entregaron a la veneración del Padrecito Stalin que defendía a la Gran Nación Rusa de cualquier invasor (¿cuánto pensamiento crítico ha sido arrasado por el

imaginario nacionalista?). Para seguir encontrando ejemplos de un sujeto social empoderado tenemos que obviar, negar, desmentir evidencias constantes de que aquella colectividad crítica que en algunos lugares pareció asomar, decidida a recuperar su iniciativa creativa autónoma, arrancándola de las garras de un poder que se las confisca desde el fondo de los tiempos, termina entregándose voluntariamente a nuevas formas de opresión, a cambio de la comodidad de abandonar el ejercicio de la reflexión y el cuestionamiento.

León Rozitchner quiere averiguar por qué pasa esto, para que no pase más. Su objetivo apunta a un terreno que la teoría marxista tendió a despreciar por la facilidad con que caía en el territorio del “individuo burgués”: la subjetividad. Rozitchner no lo desprecia, elude la tramposa dicotomía individuo-sociedad y examina las subjetividades oprimidas con las herramientas del psicoanálisis y el marxismo, tal vez para llegar a entender qué praxis política haría falta para construir otras voluntades colectivas. En ese sentido, abre una ruta por la que intenta transitar también este trabajo.

Me concentraré en un texto específico: “Marx y Freud: la cooperación y el cuerpo productivo. La expropiación histórica de los poderes del cuerpo” (Rozitchner, 2015). Los problemas que aparecen acá son enormemente complejos y ambiciosos, pero demasiado necesarios y urgentes. La propuesta es leer a Rozitchner sin sumisión, apoyándome en sus aportes pero sin eludir las contradicciones y los problemas que surgen de sus planteos. Leer desde la materialidad del cuerpo y la experiencia, eso que Rozitchner tanto ha defendido, es para mí leer como mujer y no callar las discusiones que así nacen.

I. Escisión en el yo y subjetividad capitalista.

Comencemos por una de las ideas más productivas de este artículo: tanto en Freud como en Marx, dice Rozitchner, la subjetividad capitalista está dividida y dominada por algo que desconoce.

En la subjetividad que Freud descubre, lo más propio del cuerpo pulsional humano se vive como “un dominio extranjero interior” (Rozitchner, 2015, p. 208) que hay que acallar o satisfacer de modos tortuosos, sin entender realmente lo que se está haciendo. Lo físico (las pulsiones) se somete a lo metafísico, es decir al yo, un ente “espiritual”, un gestor que piensa e intenta no dejarse llevar por las urgencias pulsionales.

Por su parte, la mercancía también es algo que se define por una escisión fundamental donde en definitiva lo “espiritual”, lo “metafísico” niega y hasta puede llegar a ocultar esa urgencia física concreta por la cual la mercancía es consumida por alguien: el valor de uso, cualitativo y actualizado en el consumo individual, es negado por el valor de cambio, una entidad abstracta que se mide en términos cuantitativos y racionales pero que diluye la importancia del valor

de uso hasta llevarlo, en casos límites pero demasiado frecuentes, a una paradoja absurda y trágica: el valor de uso termina incluso siéndole indiferente al sistema capitalista. Si el negocio está en producir misiles y no en producir vacunas (por ejemplo si las enfermedades que éstas curan son sufridas por una mayoría de seres humanos pobre, que no podrá comprarlas), entonces no será precisamente el valor de uso el que decida qué es lo que se va a fabricar. Si es negocio vender algo completamente inútil, o contaminante, o cancerígeno, eso se va a producir igual. El valor de uso puede pensarse como algo que termina enterrado e ignorado, pero que sin embargo siempre existe y actúa, genera consecuencias y grita su presencia y su importancia, aunque no sea tan fácil escucharlo. El recalentamiento global, las multitudes migrantes que intentan desesperadamente sobrevivir encontrando un lugarcito en países opulentos, pues fueron expulsadas por guerras donde los países productores de armamento colocan su mercadería, son algunas pruebas de hasta qué punto el valor de uso de la riqueza que produce el capitalismo (es decir, de las mercancías) puede no importar al ciego Capital, que sólo persigue realizarse ampliado, una y otra vez; y son algunas pruebas, también, de cómo, sin embargo, el valor de uso acaba por irrumpir y arrasar las sociedades del peor modo, así como Tánatos irrumpe y arrasa al yo.

El capitalismo produce también una escisión subjetiva cuando impone en las personas la percepción fetichista de las mercancías: así como el yo ignora las pulsiones inconscientes, así ignoramos las personas que producimos en el capitalismo nuestro propio “poder hacer” y creemos que la iniciativa creativa, el poder están en los objetos que fabricamos e intercambiamos, no en nosotros (Holloway, 2002). Atribuimos a las cosas que compramos una magia que en verdad está en nuestra propia existencia.

Se puede decir que Rozitchner lee el fetichismo de la mercancía como el psicoanálisis lee un síntoma: algo acallado que en la clínica se escucha y se pone en tela de juicio. Ya Lacan (1996) había señalado cómo Marx interroga a la plusvalía como a un síntoma y lee ahí un exceso de goce que se produce en una escena oculta (en efecto, Marx la caracteriza así, la extracción de plusvalía se hace fuera del mercado, entre las cuatro paredes de la fábrica, aunque precise de la escena pública del mercado para terminar de realizarse), escena y exceso hasta entonces naturalizados. En este trabajo, Rozitchner va por el mismo camino: utiliza la herramienta que Marx no tenía, el psicoanálisis, para develar síntomas sociales que comprometen la constitución de la subjetividad. Por eso, también mostrará cómo a su vez la subjetividad que descubrió Freud se conecta con escalofriante armonía con esos síntomas sociales. Iremos a eso más adelante.

II. El falso problema del huevo y la gallina: un uso limitante del concepto de determinación.

Partiendo de esta relación tan aguda, Rozitchner se desliza sin embargo hacia un postulado marxista que debemos revisar: las formas de la subjetividad y de los objetos de la riqueza estarían determinados “por la forma más general del sistema de producción, que los produce a ambos” (Rozitchner, 2015, p. 209).

Me parece innegable que el fetiche mercancía existe como tal solamente en el capitalismo. Las formas anteriores de intercambio mercantil pueden presentar la oposición valor de uso-valor de cambio y al dinero como equivalente general, pero su aparición está limitada a momentos circunscriptos y ocasionales de la actividad económica. Antes del reinado del capital, el dinero no consigue aún volverse un fin en sí mismo y el fetichismo no es una percepción extendida, masivamente naturalizada en las subjetividades humanas. Puede decirse, por ende, que el sistema de producción capitalista es determinante para la forma fetiche que adquieren los objetos de la riqueza producidos dentro de él.

¿Pero es lo mismo hablar de lo que determina a cada delimitado objeto de riqueza, entendido exclusivamente desde su modo de producción, circulación y consumo, que de lo que determina a algo tan complejo y vasto como el ser que piensa, siente, percibe, sufre, ama, ansía, odia? ¿Es tan fácil explicar la complejidad de las personas, mujeres y varones que se crían dentro de una sociedad, con la fórmula “son determinaciones del modo de producción”? ¿Las condiciones económicas de producción producen subjetividades en esa única dirección causa-efecto?

Habrá quien diga que es al revés. Yo no. Simplemente propongo que la pregunta es agotadora e inconducente y cualquiera de las dos respuestas anula una complejidad imprescindible.

Rozitchner afirma varias veces a lo largo de su trabajo que los modos de producción de la riqueza determinan los modos de subjetividad, la cual se va produciendo también históricamente. *Por eso*, explica, para comprender lo más individual, el sujeto, hay que comprender el origen colectivo y el devenir histórico.

Lo que invito a cuestionar acá no es esa necesidad de concebir lo más individual en constante diálogo interactivo con lo más social e histórico. Al contrario, ahí está la comprensión profunda de que no hay dicotomía entre esos dos términos. Pese a algunas afirmaciones exteriormente deterministas, en la profundidad de este razonamiento lo social y lo personal no están dicotómicamente enfrentados. Lo que invito a cuestionar es el “*por eso*”, la afirmación de una causa primera y un efecto posterior, la concepción de la determinación como *positiva*, es decir: una fuerza que, operando desde una esfera externa (la social, de los modos de producción de la riqueza), actuaría sobre otro fenómeno (el individual, la subjetividad humana), y así daría cuenta de él.

Raymond Williams refutó con argumentos precisos esta idea de determinación, que presenta como dificultad:

su implicación de algo que existe más allá e incluso de algo exterior a la acción específica que, no obstante, decide o fija. El sentido de exterioridad será decisivo en el desarrollo del concepto de 'determinismo', en el cual algún poder (Dios, la Naturaleza o la Historia) controla o decide el resultado de una acción o de un proceso más allá –o prescindiendo de la voluntad o el deseo de sus agentes.

(Williams, 1980, p.103)

¿Hay que renunciar, entonces, al concepto de determinación? Williams propone otro que es profundamente materialista. La determinación negativa:

No es Dios, la Naturaleza, la Estructura o la "Base", que controlan desde el exterior el proceso ideológico del cual alguno de ellos es su causa positiva, su explicación fundamental; más bien se trata de entender que si hay alguna fuerza determinante, ésta pertenece al mismo proceso y por eso está sometida a los mismos vaivenes azarosos y dinámicos del proceso aunque sea la que "en última instancia" y en primera lo ha causado. Pero causar no es explicar, no es el origen que tiene la cifra de lo que algo es. Lo que sí hace esa fuerza determinante es fijar los límites del proceso; por eso es negativa. (Drucaroff, 2015, p. 64)

En efecto, Williams explicita el sentido originario de *determinación*: fijación de límites. El elemento determinante no es capaz de predecir lo que ocurrirá (eso sería caer en el determinismo), sí de *imposibilitar que ocurran algunas cosas*, abriendo el proceso de todos modos a la posibilidad de múltiples determinaciones, entre las cuales probablemente también esté el azar. El sentido de la determinación *negativa* tal vez quede claro con este ejemplo:

¿En qué sentido podemos afirmar que el mármol (la materialidad no semiótica) determina una escultura, ese objeto que, aunque está hecho de mármol, es percibido y valorado fundamentalmente como semiosis? Afirmamos que el mármol determina a la escultura en tanto determina un abanico amplio de posibilidades para su existencia, y en esas posibilidades inciertas fija límites por la negativa a un proceso complejo que, no obstante, no está positivamente previsto por el mármol. Sabemos que una escultura de mármol no podrá ser liviana para transportar, que resistirá de cierto modo a la intemperie, que podrá lograr ciertos efectos visuales pero no otros, al menos en el estado actual de la técnica que puede trabajarlo. Pero no por eso sabemos cuál será la forma que adquirirá, ni la temática que allí se plasmará, ni el aspecto que tendrá. Ni esto ni muchos otros aspectos que serán fundamentales en la determinación de la estatua vienen dados con el mármol, pero en cambio sí podemos asegurar algunas cosas que *no* ocurrirán con esa escultura: por ejemplo, no será opaca frente a

la luz, ciertos intercambios con el medio ambiente no cambiarán su aspecto. Se puede contar con que esa escultura está construida con un material resistente (más, por ejemplo, que la madera), y eso fija límites negativos, nos dice qué cosas nunca la van a deteriorar. Pero no garantiza que un psicótico no la ataque con un martillo. El material del que está construida es un factor más que se entrelaza con otros aspectos del proceso, y produce algunas cosas como una de las tantas fuerzas positivas que determinan la escultura, pero actuando como determinante en sentido negativo en cuanto limita las posibilidades de incidencia de *todo* lo otro. Las ideas de la persona que talla la escultura, sus intenciones y habilidades, las miradas de los espectadores a lo largo de los siglos, los deterioros que pueda sufrir, las significaciones que pueda ir transmitiendo, cualquier avatar azaroso y complejo de su azaroso y complejo destino, son cosas que el mármol en sí no puede predecir. Al mismo tiempo, todo ocurrirá adentro de los límites concretos de que esa escultura existe porque existe ese mármol y no otra cosa. (Drucaroff, 2015, 64-5 pp.)

Una vez acordado, por ende, que entenderemos a la determinación como negativa, creo que de todos modos no se puede considerar que el modo de producción de riquezas de una sociedad (el "Orden de Clases") determine (incluso negativamente) el modo de producción de personas (el "Orden de Géneros"), a menos que entendamos también que, simultáneamente, el modo de producción de personas determina el modo de producción de riquezas (Drucaroff, 2015).

La determinación negativa, en todo caso, reside en la elemental urgencia de producir y reproducir la vida humana, ese factor será la "causa" que, con fuerza negativa, condicionará todo lo que ocurra en el proceso histórico y cambiante en que las sociedades han ido creándose a sí mismas. Pero producir y reproducir la vida humana supone, como ya vio Engels, dos aspectos simultáneos:

Según la teoría materialista, el móvil esencial y decisivo al cual obedece la humanidad en la historia es la producción y la reproducción de la vida inmediata. A su vez, éstas son de dos clases. Por un lado, la producción de los medios de existir, de todo lo que sirve para alimento, vestido, domicilio y de los utensilios que para ello se necesitan; y por el otro, la producción del hombre mismo, la propagación de la especie. Las instituciones sociales bajo las que viven los hombres de una época y de un país dados están íntimamente enlazadas con estas dos especies de producción, por el grado de desarrollo del trabajo y por el de la familia. (Engels, 1945, 5-6 pp.)

Más que decir que la producción de riquezas determina la de personas, habría que continuar lo que es tan potente en el artículo de Rozitchner; aunque escriba otra cosa, sus razonamientos implican una idea mucho más sutil: no hay determinación unidireccional, lo económico no causa lo subjetivo

en mayor medida en que lo subjetivo causa lo económico y lo subjetivo es histórico, cambiante y está atravesado por lo social, pero “social” no es algo que se subsume en la lógica de producción de riquezas. Dicho en mis términos: hay poderosas complicidades y correspondencias entre Orden de Clases y Orden de Géneros, ambos pueden mirarse en su especificidad pero al mismo tiempo son claramente funcionales entre sí. Postular un movimiento que va del factor de clase al factor de género lleva a fatales dicotomías: por un lado, individuo versus sociedad y, por el otro, clase versus género (ese proceso por el cual infantes geníticamente diferenciados devienen hombres, mujeres, lesbianas, gays o cuales fueren las constituciones genéricas que en determinado momento histórico produce una comunidad). Concebir dicotomías y buscar un punto de origen son dos trampas. El huevo, la gallina: ¿cuál fue primero? La base, la superestructura: ¿qué determina a qué? ¿Hay que transformar a los individuos para transformar la sociedad, o será la transformación social la que creará nuevos individuos?

La filosofía feminista que me interesa trajo como buena nueva una alegre renuncia a que la verdad sea un número uno. La verdad es profusa y contradictoria. Separar algo tan social como la individualidad de su creación en el seno familiar-comunitario, es tan grave como diluir algo tan específico, tan uno por uno, como la individualidad, en los condicionamientos de la sociedad que ella habita.

Y en este sentido, el artículo de Rozitchner traza numerosas y fascinantes relaciones entre modo de producción de riqueza y subjetividades humanas que (afortunadamente) de ningún modo demuestran cuál estuvo “primero” y cuál “después”. Sí demuestran, en todo caso, algo mucho más inquietante: que sin una sociedad constituida, en definitiva, dentro de un Orden de Géneros fallo-logocéntrico donde el déspota del modo de producción asiático (verdadero patriarca, padre terrible del Edipo, según la relación que establece Rozitchner) tiene la jerarquía, el modo económico de producción en el que impera el déspota no podría existir, y tampoco el proceso histórico que va de ese antiguo padre despótico a su reemplazo por otro padre tirano, ahora abstracto: el Capital.

Insisto: esto no supone invertir la fórmula y decir que el Orden de Géneros “originó” al de Clases, sino abandonar la pregunta por el “factor uno”, el gran explicador y ordenador, y entender la autocreación de la sociedad como un constante entrelazamiento entre producción de riqueza y de personas.

III. Modo de producción asiático y padre castrador

Relacionar subjetividad y modo económico de producción tiene como objetivo entender cómo llegamos a los seres humanos actuales, sometidos al Capital: personas enajenadas de sus herramientas y su potencia, de un poder que

se les oculta. Rozitchner quiere trazar la historia de la expropiación del cuerpo y del poder colectivo y también individual. En su indagación, parte del modo asiático de producción que Marx (1966) describe.

Expondré brevemente estos razonamientos, antes de cuestionarles puntos fundamentales. En el conflicto edípico el niño es un rebelde que enfrenta el poder del padre para salvar su propio deseo. Con su profunda comprensión materialista, Rozitchner define así esa meta: “para conservar su propia corporeidad no excluida como fundamento de toda relación con la realidad”. Y en un intento de llamar las cosas por su nombre, remata: “En términos objetivos: para salvar su propio pene” (Rozitchner, 2015, p. 206). Volveremos a este remate.

El padre con el que se enfrenta el niño es evidentemente imposible de vencer. Y para eludir este enfrentamiento asimétrico, él se identifica oralmente con su agresor. Siguiendo al Freud de *Tótem y tabú* (1976), Rozitchner alude a la incorporación oral del padre, del poderoso con el que los débiles eligen identificarse, resignándose a que no podrán nunca ser como él. Desear devorar al padre, devorarlo desde la identificación. El niño dirige así la violencia contra sí mismo, ya que en ese movimiento se instauran el ideal del yo y el super yo: el padre que por un lado guía hacia el modo en que “se debe ser”, señalando al mismo tiempo la distancia entre ese deber y lo que el niño realmente es, y por el otro prohíbe, castiga. Pero todo este proceso en el que la subjetividad se vuelve contra sí, toda esta escisión, ocurre sin que el niño la sepa, sin que se sepa a sí mismo.

Existe, afirma Rozitchner, una fuerte relación entre el modo de producción asiático que historiza Marx y esta forma construcción arcaica, infantil, del sujeto. Si identificarse-devorar al padre es incluir imaginariamente al mundo exterior (al patriarca y a lo que lo rodea) en su propio cuerpo, se trata de incluir el todo y las partes en su propia subjetividad. El paralelo con Marx se vuelve claro:

[en el modo de producción asiático] Una parte –un hombre- del todo –todo de hombres- se convierte él mismo en el todo, previo apoderamiento de la materialidad sobre la cual la totalidad colectiva tiene existencia real. El ‘único propietario’ [de la tierra] aparece como una *persona*, ‘el padre’ de todas las comunidades menores, nos dice Marx. Es la persona, la única persona entre todos, a la que quedan sometidos. Y la figura de ‘padre’ remite a una relación de dependencia infantil y familiar, anterior en el tiempo colectivo y en el individual, de la comunidad antes familiar y la individualidad, antes infantil, ahora en el seno de una forma social adulta y real. (...) ¿Qué desaparece en esta re-presentación, en esta reducción del todo a una parte que aparece subsumiendo el todo real en sí mismo? Nada menos que la *colectividad* que estuvo presente hasta entonces como fundamento vivido de la totalidad histórica. No obstante, la colectividad *real* sigue existiendo; pero vive de una vida no representada, no objetivada, no legalizada. (...) ¿Dónde

permanece la forma anterior, reprimida, negada en la actualidad de la dominación? Como culto al dios de la tribu conservada como totalidad anterior, vive ahora sólo en la imaginación. (...) Dos unidades, pues, y ambas hipostasiadas, que niegan la materialidad sobre la cual se asienta: una, la expropiadora, la del déspota que se realiza 'como padre de las muchas entidades comunitarias; la otra, imaginaria, de su Dios. Déspota, por un lado, vivido como padre terrible y amenazador; dios, por el otro, en la imaginación, al cual queda relegada toda referencia a un pasado donde sí la comunidad fue real, pero ahora ya no. Las colectividades reales están dispersas, y el carácter de lo colectivo sólo presente y restringido al ámbito regional de la tribu o de la familia que trabaja. (Rozitchner, 2015, pp. 217-8)¹

Ahora, entonces, la colectividad se asume para cada individuo en referencia al mismo "padre". El ser subjetivo depende de que el padre conceda al individuo una objetivación.² Si en un primer estadio de comunidad primitiva –según Marx– la tierra se poseía colectivamente y era una suerte de naturaleza inorgánica en la que cada hombre se continuaba, ahora "esa naturaleza es de otro: su subjetividad se prolonga en la naturaleza inorgánica del déspota, como cuerpo extraño ajeno que sorbe al propio" (Rozitchner, 2015, p. 219).

Así es negada la comunidad real como fundamento de la individualidad. Al nuevo individuo del modo de producción asiático se le ha producido "una metamorfosis de su 'aparato psíquico'. Ahora "el propietario del Todo" determina, "con su figura y su poder, la subjetividad de cada súbdito" (Rozitchner, 2015, p. 219).

En términos más lacanianos, podríamos entender que esta metamorfosis consiste en la aparición del Padre ya no como cada patriarca concreto que dirige a la familia e imaginariamente se ofrece al niño como identificación y agente de prohibición y castigo, sino como ley abstracta, "Nombre del Padre", esa entidad en nombre de la cual habla, invoca la Ley cada padre concreto. El Padre como abstracción en definitiva social (la mía es una lectura materialista de Lacan), frente a la cual cada integrante de la colectividad se organiza-define como sujeto. Una "mutación social e histórica" que "invierte la forma y suplanta la colectividad por una representación que la usufructúa y la oculta" (Rozitchner, 2015, p. 219).

En términos más lacanianos, podríamos entender que esta metamorfosis consiste en la aparición del Padre ya no como cada patriarca concreto que dirige a la familia e imaginariamente se ofrece al niño como identificación y agente de prohibición y castigo, sino como ley abstracta, "Nombre del Padre", esa entidad

¹ Los subrayados son del autor y las expresiones que él coloca entre comillas pertenecen a Marx.

² Si bien Rozitchner no explicita la relación entre esta idea y lo que propone Freud en su *Psicoanálisis de las masas y análisis del yo* (1976), es evidente que la tiene en mente. Más adelante plantearemos algunas perplejidades alrededor de esto.

en nombre de la cual habla, invoca la Ley cada padre concreto. El Padre como abstracción en definitiva social (la mía es una lectura materialista de Lacan), frente a la cual cada integrante de la colectividad se organiza-define como sujeto. Una “mutación social e histórica” que “invierte la forma y suplanta la colectividad por una representación que la usufructúa y la oculta” (Rozitchner, 2015, p. 219).

¿Estamos hablando exclusivamente de un modo económico de producción que ocurrió hace milenios? No. Rozitchner muestra cómo las personas adultas y las masas prolongan incluso hoy esa forma imaginaria que se constituye en la subjetividad infantil; aquella conversión de la violencia paterna de externa a interna, aquella represión del poder de nuestra propia corporeidad se prolonga no sólo en el déspota de la Antigüedad, sino persiste hasta el presente en otros déspotas: “general, Cristo, sacerdote, capitalista, jefe burocrático” (Rozitchner, 2015, p. 217), ocupa el lugar del padre.

Y así como es patológico que el neurótico se deje dominar y desposeer por esta figura amenazante, así es patológico que lo hagan las masas: “Es patológica la conducta donde el obstáculo que la desvirtúa y le sustrae su expansión libidinal aparece oculto, no visualizado, no comprendido, y por lo tanto donde los poderes del propio cuerpo, o del ‘cuerpo común’, son desconocidos para sus sujetos, los cuales dirigirán la violencia contra sí mismos pero no contra el dominador exterior” (Rozitchner, 2015, p. 207).

La disposición a someterse es, por ende, *un síntoma* y leerlo, interpretarlo, puede ser curativo. Con el mismo espíritu social y revolucionario propongo a mi vez leer algunos síntomas en el discurso de Rozitchner, cuyo agudo pensamiento irreverente merece una lectura irreverente.

IV. Cuando además de pensar hay que salvar el pene

La primera objeción es que la prohibición edípica implica mucho más que perder/salvar un pene. El complejo de Edipo es una regulación, un ordenamiento estructural y radical para los sujetos, hombres y mujeres. Es, para usar la fórmula de Gayle Rubin (1998), *un poderoso procesador de personas*, una máquina subjetivante que las impele a ocupar algún lugar en la sociedad en la que crecen desde una cierta conformación imaginaria. Concretamente: las posiciona en el Orden de Géneros. Y quisiera que esta categoría, Orden de Géneros, no haga que quienes leen empujen mis reflexiones a una suerte de corralito feminista, no porque mi pensamiento no se nutra además del feminismo, sino porque el problema de la constitución genérica de los seres humanos no es “tema de mujeres”: atañe a la constitución misma de todas las personas, de la cultura en su sentido más amplio, y que las mujeres sean jerárquicamente inferiores adentro del actual (y lamentablemente milenarista) Orden de Géneros no significa que en él no estemos oprimidos todos y todas. Por eso, examinarlo con

rigor alumbra elementos claves no únicamente para nosotras, alumbra –como demuestran este y otros trabajos de Rozitchner- secretos fundacionales de esa horrorosa voluntad que mostramos tener humanos y humanas a dejarnos expropiar por un poder despótico.

Mi segunda objeción es la más grave y deriva, precisamente, de subestimar la importancia del Orden de Géneros, ignorar que pensar desde la variable género es pensar a la sociedad toda, no a las mujeres. Rozitchner (igual que Marx) ha utilizado constantemente en su trabajo, para interrogar la condición social humana, una expresión naturalizada hasta hoy sobre la cual el feminismo alerta con poco éxito: “*el hombre*”. Así he expuesto a veces yo también en los parágrafos anteriores su pensamiento, para poder ahora cuestionarlo.

Las palabras conforman mundo. Poco importa que Lacan advierta (certeramente) que nadie posee el Falo simbólico y que éste no es el pene, si al elegir para nombrarlo la palabra “falo” conforma mundo y lo revulsivo de esa verdad se esconde. Poco importa si el diccionario de la R.A.E. registra el uso universal de “hombre” y enseña que así utilizado designa tanto a varones como a mujeres, porque hablar de “el hombre” permite al pensamiento olvidar/esconder una verdad tan obvia como insoportable: *más de la mitad de nuestra especie no tiene pene*.³ Llamar “falo” a la falta que atraviesa a todos y todas, llamar “hombre” a los varones y a las mujeres son, diría el psicoanálisis, *síntomas*. ¿De qué? Del horror que produce la/esa diferencia, en el modo de producción de personas falo-logocéntrico. Es un trauma intolerable, no sólo desde que lo descubrimos en la primera infancia sino para siempre. Un trauma tan irremontable que lleva, por ejemplo, como veremos, a que Rozitchner reduzca el origen del sometimiento y la explotación de las personas por otras personas a una dialéctica simple: salvar/perder el pene. Por eso, sigamos lo importante del camino que él marcó: no acallemos el síntoma. Repito esta verdad perogrullesca y sacaré conclusiones de ella: no todas las personas del planeta tienen pene. Y hay algo peor: ni siquiera lo tiene la mayoría.

Pero esa mitad o más de nuestra especie que no lo tiene sí tiene un padre y en algún momento se identifica con él, ya que también es compelida a pasar por el procesamiento edípico. Sólo que en su devenir de género no se pone en juego la defensa de sus genitales, tal vez porque éstos, en lugar de colgar visibles entre las piernas, se extienden de modo muy complejo desde la vulva hacia el interior del cuerpo. Curiosamente, estas personitas crecerán y sucumbirán como los varones al déspota, a las relaciones de opresión del capitalismo, al fetichismo mercantil. Y por ende serán expropiadas de su potencia productiva incluso en mayor medida, al punto en que hoy pueblan las fábricas en su condición de proletarias con salarios bastante más bajos.

³ El feminismo ha teorizado con profundidad el horror humano a concebir la diferencia (Irigaray, 1984) y a partir de esto he trabajado la posibilidad de otro logos (Drucaoff, 2015).

Es más, en el actual capitalismo salvaje, no constituyen ni siquiera un grupo minoritario del proletariado. La clase obrera se ha vuelto mujer: son el 80% del proletariado esclavo de las llamadas zonas francas y realizan más del 40% del trabajo global (la mitad de ellas, en condiciones laborales precarizadas). En el actual modo de producción de riquezas, esa es la posición que ocupa aquella parte de la gente que la expresión “el hombre” oculta.⁴

¿Cómo funcionan en ellas el sometimiento, el despotismo, la identificación? El enorme precio subjetivo que paga una persona que deviene mujer (ése que la psicoanalista y filósofa feminista Luce Irigaray (1984) teorizó brillantemente como opresión pero también como la extraña, subversiva libertad que le permite su ajenidad profunda a los fundamentos mismos de nuestra cultura falo-logocéntrica) puede tal vez predisponerla a tolerar un sometimiento mayor, pero también, paradójicamente, a correrse hacia un lugar lateral e inédito desde el cual oponerse al mundo tal cual está hecho. Después de todo, a ella “ya se lo cortaron”, no tiene nada para defender. Pertenece a esta cultura, está atravesada por el falo-logocentrismo pero vive exiliada ahí adentro. “Una mirada desde la alcantarilla puede ser una visión de mundo”. ¡Y cómo tiembla el poder cuando ella toma conciencia de eso, cuando renuncia a los oblicuos beneficios secundarios y a las tristes satisfacciones masoquistas que trae defenderlo y fingirse parte!

Rozitchner no repara en que una teoría que ayude a construir el ansiado, la ansiada *sujeto social* no puede hacerse imaginando una sociedad que no existe, formada solamente por varones.

V. Sin algo que salvar.

A partir de acá sólo atino a formular algunas preguntas inquietantes que surgen de la lectura de Rozitchner y de Marx, quizás porque no tengo pene que salvar. Las enuncio con la esperanza de impulsar a otras personas a buscar respuestas. Si algo deja en evidencia esta relación entre opresión social despótica y subjetividad humana es que (como dijimos) lo económico no determina a lo subjetivo, más bien encontramos una forma social de producción de riquezas en la cual hay un varón que habla “en nombre del Padre” de todos y todas, de la ley que atañe a todos y a todas, y esa forma *ya está* embebida de la jerarquía falo-logocéntrica que caracteriza al Orden de Géneros. Sin falo-logocentrismo, entonces, no hay modo de producción asiática, no hay tampoco “Cristo, sacerdote, capitalista, jefe burocrático”. Ya lo dijimos: poco importa si el modo de producción de personas engendró al de riquezas o si fue al revés, no hay origen que explique todo, no hay Verdad Uno, no hay Padre; apenas hay un manoteo desesperado por ordenarnos como subjetividades y el camino falo-

⁴“En las tres mil zonas francas que hay en el mundo trabajan más de cuarenta millones de personas, sin ningún derecho; pero el 80% son mujeres que tienen entre catorce y veintiocho años.” (D’Atri, 2013, p. 13). De esta obra de Andrea D’Atri tomo también las estadísticas recién citadas en el cuerpo central.

logocéntrico para eso es aferrarse a hablar “en nombre del Padre”; a imaginar que detrás de nuestro existir endeble, incompleto y tembloroso *sí tiene que haber habido uno* y (Dios sea loado) ese uno fue varón y pudo todo, y todo explica.

Pero no. No lo hay.

Existe en cambio el diálogo, la multiplicidad de voces, de factores, de vida. Existe un constante diálogo entre la producción de personas y la de riquezas y pareciera que a la segunda llegan las personas humanas ya constituidas en sus géneros y desde esa posición subjetiva se incorporan a generar bienes para sobrevivir y desde ella se ocupan de reproducirse, mientras siguen generando bienes, con lo cual la ida y vuelta es constante y aunque el proceso de producción y reproducción de la sociedad sea único, es heterogéneo y tiene al menos estas dos líneas que señalaba Engels, tan claramente discernibles, entrelazadas pero que no se fusionan y la observación atenta puede discriminar.

Pero entonces, ¿cómo habrá sido la relación comunitaria *antes* del falologocentrismo? Porque si algo sostiene el marxismo (otra de las importantes fuentes de mi pensamiento), es que *todo es histórico*. Y si todo es histórico, el modo en que las personas se organizan para seguir fabricando personas también lo es. ¿Cómo habrá sido la relación comunitaria en una sociedad matrilineal? Hay indicios de que ésta existió antes del 6000 o 7000 a. C. (Gimbutas, 1974). Se adivina en residuos no patriarcales que se conservan en mitos, arte atávico, diosas, etimologías (raíces profundas en las palabras que usamos). Y pese a que el pensamiento dicotómico lleve a llamar a este probable pasado de la humanidad “matriarcado”, dando simplemente vuelta las jerarquías, estas comunidades parecen haber sido algo muy distinto de un patriarcado al revés: organizadas alrededor de la madre como potencia vital y mortal, ordenadora, habría imperado la conciencia de lo cíclico; como la madre-materia-medida (tres palabras ligadas etimológicamente en las lenguas indoeuropeas) se honra como carne/pensamiento de donde emanan lo humano y el lenguaje que ella enseña (Muraro, 1994), no se concibe la idea de pecado original, no es preciso volver pecaminosa la existencia humana, no hay “caída” desde un Padre espiritual a la burda y voluptuosa materia materna (Binetti, 2016). Las culturas matrilineales, dicen quienes intentan perseguir sus huellas, deben haber tenido más que ver con esa confianza en la capacidad creadora de la materia y la confianza en el poder del cuerpo y el deseo que incluye y añora Rozitchner,⁵ que con la condena contra las pulsiones. No quiero caer en cierta idealización acrítica que trasuntan algunos discursos recientes sobre estas civilizaciones matrilineales, pero comparto con ellas que es difícil

⁵ Por ejemplo en su trabajo “La mater del materialismo histórico (De la ensoñación materna al espectro pater-no)”, (2008).

imaginar que el Orden de Géneros matricial haya sido funcional a la producción de personas con tendencia a identificarse/someterse al déspota. No por eso habrá sido un Edén perfecto, el paraíso perdido. Ignoro cuáles fueron sus crueldades o injusticias y en qué hubiera devenido de perdurar, pero sí sé que *esta* forma del poder allí no hubiera prosperado.

Rozitchner propone que la dificultad histórica de conformar un sujeto socialmente activo pasa porque los hombres dirigen, patológicamente, la violencia contra sí mismos en lugar de dirigirla contra el dominador, y hacen esto porque son varones aterrados que, para defender su virilidad, no se atreven a enfrentar a su padre. Pero entonces, ¿qué lugar tienen las mujeres en esa masa oprimida? Son las madres de estos oprimidos y les ofrecen un modelo donde la potencia amorosa y voluptuosa puede salvarlos de la alienación y ofrecerles un modo intelectual transformador y revolucionario. Tienen hijos varones, claro. Rozitchner no piensa la diferencia sexual cuando hace su (por otra parte hermoso) homenaje a la Mater materialista.⁶ Entonces, como mujeres-sujeto social no existimos. Existimos para criar-amar a los hombres.

VI. Tener la tierra.

Marx (1966) afirma que antes de que hubiera déspota existió, como punto de partida, una unidad “natural” del “hombre” con las condiciones objetivas de su producción y reproducción:

En todas estas formas, en las cuales la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico (...) hallamos (...): Apropriación de las condiciones naturales del trabajo, de *la tierra* como instrumento primitivo de trabajo, a la vez como laboratorio y depósito de sus materias primas; pero apropiación no por medio del trabajo sino como condición previa del trabajo. El individuo considera simplemente las condiciones objetivas de trabajo como propias, como la naturaleza inorgánica de su subjetividad, que se realiza por medio de ellas. La principal condición objetiva del trabajo mismo aparece, no como producto del trabajo, sino que se da como *naturaleza*. (...)

‘[El hombre] tiene un modo objetivo de existencia en su posesión de la tierra, que antecede a su actividad y no aparece como su mera consecuencia, y que es condición previa de su actividad en igual medida que su piel y sus sentidos, pues piel y órganos de los sentidos son también desarrollados, reproducidos, etc., en el proceso de vida, son también presupuestos por ella. (Marx, 1966, 73-4 pp.)⁷

⁶ En relación con la diferencia sexual, Muraro (1994) saca conclusiones centrales sobre la transmisión de este orden simbólico materialista entre abuelas, madres e hijas.

⁷ El subrayado es del autor.

El hombre tiene “piel, órganos de los sentidos”, pene. Y como tiene todo esto, tiene tierra, “naturaleza inorgánica” de él mismo. Antes de que la explotación del “hombre” por el “hombre” le cortara su “continuación inorgánica”, antes del padre-déspota, era “natural” que la tuviera “naturalmente”. Igual que Adán, quien instado por su Creador tiene derecho a nombrar plantas y animales y a que todo lo que lo rodea le pertenezca, él es dueño de su entorno. La pregunta, dice Rozitchner, es cómo llegó hasta hoy, tan lejos del Paraíso:

Lo que hay que explicar es (...) el hecho de que esta unidad primera natural se haya transformado en el proceso histórico y aparezca al término como una contradicción entre las condiciones subjetivas del hombre trabajador y las condiciones objetivas, ahora separadas de él, y que lo enfrentan como capital. Es decir, donde el hombre enfrenta en tanto trabajador asalariado la materia prima, los instrumentos, la tierra y los medios de subsistencia –antes subsumidos en su relación inmediata con la tierra- como algo que no le pertenece, que aparece radicalmente separado de él. (...) ¿cuáles han sido los procesos históricos que hicieron posible, al mismo tiempo que el desarrollo de las fuerzas productivas, que el trabajador, ese hombre que en el origen no estaba separado de la producción y del campo en el cual se objetivaba, se convirtiera en un hombre sin propiedad y sin cualidades, en un *‘hombre desnudo’* (Rozitchner, 2015, 210/212 pp.)

La metáfora del hombre desnudo es de Marx y la subrayo para apuntar a una configuración discursiva que, como vimos, está inconscientemente presente en Marx y Rozitchner: hubo una vez hombres que “lo tenían” pero los castraron. Hubo una vez hombres que, como escribe Rozitchner, fueron “el señor de las condiciones de su realidad” (Rozitchner, 2015, p. 212).

¿Pero acaso alguien alguna vez, en este mundo, pudo realmente ser “señor (o señora) de las condiciones de su realidad”? ¡Menuda pretensión! Tengamos o no los genitales a la vista, es más bien al contrario: el planeta es señor de nuestras condiciones, queramos o no enterarnos... Surgimos en una tierra que no nos pertenece. Con ella tuvimos y tenemos que negociar constantemente, y como negociamos muy mal, estamos al borde de la extinción como especie. Climas, cataclismos, fertilidad o aridez de la tierra, etc., nos condicionaron desde que aparecimos en la Tierra. La fantasía narcisista de que hay alguna situación posible en la que somos “amos y señores” no nos ha conducido a muy buen puerto. La ceguera sigue siendo tal que hablamos de que “destruimos el planeta” pero no es así. Destruimos nuestra posibilidad de sobrevivir en él. Cuando dentro de no mucho tiempo el recalentamiento global, la contaminación, etc., impidan a nuestra especie seguir viviendo, la Tierra seguirá girando alrededor del Sol.

Comparto con Marx y Rozitchner que a lo largo de la Historia la mayoría de nuestra especie fue despojada por una minoría y me parecen indispensables las preguntas y la historización que hacen. Pero sus discursos están conformados

desde un imaginario masculino que oculta problemas importantes. Necesitan afirmar que existió “el hombre” que sí tuvo el Falo, que no estuvo castrado (en Freud es “uno sólo al menos”; el padre terrible de la horda primordial, que poseía a su madre, hermanas, a todas las mujeres; en Marx y Rozitchner es “hace muchísimo tiempo al menos”, el “hombre propietario” comunal). Este es el síntoma falo-logocéntrico que acalla la traumática herida narcisista masculina.

Que Marx imagine un punto de partida “natural” donde se *tiene* tierra como parte del propio cuerpo puede remitir, precisamente, a esa producción de significación imaginaria que describe Lacan (1987) por la cual la subjetividad humana masculina se constituye como tal: los varones arman su subjetividad en el “yo tengo”, leen imaginariamente en su pene ni más ni menos que el poder de ser algo, erigirse en personas consistentes, capaces de actuar en la vida. Su tener es su ser, su posibilidad de decir *yo*, de superar la angustia porque en verdad somos (todos y todas los sujetos) pura falta, *falta en ser*. Decir “yo tengo” les permite tejer discursivamente al menos una identidad que tape la real carencia, el real agujero que implica ser un aterrado, barrado ser humano, separado para siempre de instintos y naturaleza. (Frente a este mismo vacío las niñas no pueden decir “yo tengo”, entonces dicen “yo soy”: son imaginariamente unpreciado, bello falo, y esta condición subjetiva de objeto es lo que la cultura falo-logocéntrica nos ofrece –si pasamos obedientemente por el triángulo edípico– para enfrentar la vida).

Pero Marx vislumbra algo central: explica con agudeza que la relación con la tierra como una cosa que se *posee naturalmente* sólo se da cuando “el hombre” es miembro de una comunidad. A partir de acá recorre el camino que va de la propiedad comunitaria de la tierra y el trabajo en cooperación, a la propiedad privada y el trabajo capitalista, profundamente alienado, donde el poder colectivo de la cooperación ha sido confiscado por el Capital. Esta contundente descripción dibuja un proceso histórico que desemboca en la situación de despojamiento y explotación que sufrimos.

Teniendo en cuenta este factor decisivo, la colectividad organizada alrededor de la propiedad comunal como punto de partida, volvamos al “hombre” que posee su tierra. ¿Es en realidad un punto de partida natural? Cuán discutible es aceptar ese adjetivo cuando pensamos una cultura (agrícola, en este caso). El propio Marx se desdice en el fondo de la certeza de que sea tan “natural” esta forma de posesión cuando agrega que se da sólo si media la comunidad, la relación de pertenencia donde el “hombre” no “tiene” sino “es” parte de un todo que lo define e identifica y sólo por esa pertenencia podrá luego proyectar su cuerpo y agregar al “tengo” manos, piel, “tengo tierra”.

Pero entonces esto es cultural. A lo mejor la especie simia de donde provenimos ya vivía también en grupos, pero no es eso lo que importa. Significativamente,

el trabajo con la tierra es la etimología de la palabra cultura⁸ y ya supone lenguaje, comunidad humana. No hay un antes y un después entre los tres factores: lenguaje-cultura-comunidad ya entrañan estadio humano, separado radicalmente de cualquier punto de partida realmente natural.

Entonces, para explicar el Orden de Clases, Marx y Rozitchner dan por sentado un Orden de Géneros falo-logocéntrico, lo cual es muy interesante. El problema es que lo consideran algo natural. Trabajar la tierra como si se fuera su "amo" exige ya una sociedad patriarcal que invierte y oculta las relaciones humanidad-naturaleza. Estaríamos ante una forma de producción de personas falo-logocéntrica. Un punto de llegada histórico, a menos que creamos que la opresión de las mujeres está escrita en las leyes del universo.

¿Cómo habrá sido la relación de las personas con la tierra, en las sociedades matriciales? Se me ocurre que allí debe haber imperado el cultivo comunal pero Marx no puede concebir otra idea de propiedad que la falo-logocéntrica. Nos enseñó que el burgués piensa la producción de riquezas como una "robinsoniada". Él piensa la producción de personas como se ha venido pensando hasta que el feminismo miró desde otro lado. Más que ser dueña de la tierra, la comunidad debe haber entablado un *diálogo* con ella, un intercambio donde negociaba con su entorno para sobrevivir, escuchando sus posibilidades y necesidades y escuchando las de la comunidad.⁹ Esta idea que hoy es tan políticamente necesaria aparece en algunas religiones primitivas. Probablemente haya sido sentido común en antiguas sociedades matriciales. ¿Cómo se tramitarían las relaciones con otras comunidades que también precisaban tierra? ¿Habrá sido la guerra el modo de dirimir, habrá habido otras salidas? ¿Cómo se habrá lidiado con la escasez de riqueza? ¿Cuánto desarrollo científico y tecnológico hubiera existido en una cultura matricial? Probablemente uno enormemente limitado. Porque dudo que estuviera presente este impulso fanático por tratar a toda costa de no morir, incluso de no envejecer, eso que Adorno y Horkheimer (1969) llaman despectivamente "la autoconservación del burgués". ¿Cuáles serían las formas de crueldad, de injusticia, en estas sociedades matriciales? Probablemente otras, muy diferentes del despojamiento, la explotación y la alienación. Quién sabe si mejores o peores. ¿Qué relación habrá habido con *el tener* antes de que una matriz falo-logocéntrica lo definiera en relación con una diferencia jerárquica y alentara, en el mismo instante, la expropiación, la "castración" como formas de sometimiento?

⁸ Colo, -is, -ere, colui, *cultum* es el verbo original y significa habitar y cultivar. Cultura proviene de su participio pasado pasivo y tiene originalmente el sentido de cultivos, agricultura.

⁹ Están presentes en estas líneas ecos de la Dialéctica del Iluminismo, de Horkheimer y Adorno (1969), quienes entienden que la razón instrumental es "patriarcal" y enfrenta a los objetos considerándose su "amo y señor". Postulan una relación alternativa de conocimiento hacia el entorno donde la meta no es usufructuar sino conocer, para eso hay que escuchar lo que los objetos tienen para decir. También hay ecos de Mijaíl Bajtín (1982, 1986) y el dialogismo en el conocimiento, él también plantea una alternativa al poder que ejerce el sujeto al cosificar el objeto.

VII. Las masas y los hombres

Aunque no lo cita específicamente, es fuerte en el trabajo de Rozitchner que estoy analizando el clásico de Freud *Psicoanálisis de las masas y análisis del yo* (1979), inquietante estudio en el que, con su habitual audacia, Freud insinúa una conclusión tremenda: no hay posibilidad alguna de que una masa se reúna y actúe movida por el pensamiento crítico.

Si eso es cierto, cae de raíz cualquier esperanza de conformación de un sujeto social revolucionario. ¿Pero es realmente así? ¿La condición libidinal humana, el horror del tránsito por el Edipo, impiden profunda y estructuralmente que la mayor parte de las personas, la masa oprimida, se organice creativa y críticamente para cambiar las cosas?

Todo el pensamiento de Rozitchner se impulsó amorosamente en la obstinada voluntad de encontrar una respuesta más optimista. Un camino: "Tanto en Marx como en Freud, puesto que se trata de una teoría histórica, no basta con la descripción del presente, o el planteo especulativo de un origen. En tanto ciencia histórica es preciso que una forma de futuro, abriéndose como proyecto de solución de la contradicción presente, haga posible que el hombre piense la posibilidad de su transformación" (Rozitchner, 2015, p. 209).

Sí. Pero tanto Marx, Freud y Rozitchner quieren encontrar la solución en un mundo de varones. Y ahí, precisamente, no está. Tampoco está, por supuesto, en uno exclusivo de mujeres. Pero tal vez algo diferente sea alumbrado si miramos en términos de *diferencia*, de humanidad heterogénea.

Las masas que Freud examina están formadas por varones que siguen a un líder varón o a una idea abstracta como razón paterna. Y sus miembros se aman entre sí como hermanos varones y aman al líder como a un padre. El líder, por su parte, es una suerte de psicópata que los usa:

"desde el comienzo hubo dos psicologías: la de los individuos de la masa y la del padre, jefe, conductor. Los individuos estaban ligados del mismo modo que los hallamos hoy, pero el padre de la horda primordial era libre. Sus actos intelectuales eran fuertes e independientes aun en el aislamiento, y su voluntad no necesitaba ser refrendada por los otros. En consecuencia, suponemos que su yo estaba poco ligado libidinosamente, no amaba a nadie fuera de sí mismo, y amaba a los otros sólo en la medida en que servían a sus necesidades. Su yo no daba a sus objetos nada en exceso." (Freud, 1979, p. 117)

Lo vimos: el mito que inventa Freud de un Padre de la horda primordial puede interpretarse como el deseo que fantasea que al menos hubo uno que estuvo completo, uno que (esta vez de veras) tenía el Fallo (Lacan, 1987). Ahora, Freud afirma que el único modo de pertenecer a una masa en la cual (como los

integrantes del modo de producción asiático, según Marx) cada individuo se reconoce como parte del colectivo y en relación a un jefe, pasa por someter el yo al poderoso, sometimiento en el que opera la identificación al padre, el amor al padre, mientras que el poderoso no da nada de sí, simplemente usufructúa a los que lo rodean y se entregan a él. El primer explotador.

¿Podrá existir una masa organizada que admita otros modelos de liderazgo? ¿Qué pasa si abandonamos la figura paterna y pensamos como modelo de conducción el de la madre? La filósofa feminista Luisa Muraro (1981) pensó en el fundamental trabajo materno en la subjetivación de niñas y niños y llegó a conclusiones por momentos muy similares a las de la Mater materialista de Rozitchner.¹⁰ Pero Muraro demuestra además que existe una concreta forma alternativa al poder del líder padre ante la masa, una forma que ella llama “autoridad”.

El poder excluye: si yo lo tengo es porque no lo tiene nadie más. Así es el poder político, por ejemplo, el de quien representa a ciudadanos y ciudadanas ‘de a pie’ en un parlamento. Los ciudadanos ‘no deliberan ni gobiernan’ *excepto* a través de sus representantes, quienes tienen ese poder para que los demás no lo tengan. La autoridad, en cambio, no excluye, es algo que le otorgamos a alguien para ciertas situaciones, en ciertos contextos, lo hacemos porque respetamos a esa persona y le reconocemos algo que la hace capaz de llevarnos a aprender lo que sabe. La autoridad circula por definición. Es decir: el poder, una vez más, tiene que ver con esa lógica faló-logocéntrica que se define por oposición y diferencia. Igual que la propiedad privada: si *tengo* algo es porque no lo puede poseer nadie más que yo, precisa Marx; con el poder pasa lo mismo. La primera y fundante experiencia de investir y reconocer, respetar autoridad, se produce en el orden simbólico de la madre, pero este orden actúa por un tiempo y está destinado a caer en el desprestigio, en nuestra cultura faló-logocéntrica. (Drucaroff, 2015, 187-8 pp.)

Como explica Muraro (2012), quien ejerce autoridad no lo hace amenazando y quien la reconoce y obedece, no lo hace por miedo ni fanatismo. Me parece claro que para conservar autoridad, quien lidera (varón, mujer) debe (dicho en términos de Freud) “darse a sus objetos”, amarlos. No “en exceso”, pero debe amar a la masa. Si la masa freudiana se identifica totalmente con su líder y reemplaza sus diversos ideales del yo por el líder mismo, mientras que el líder es una mole narcisista que no se identifica con nadie, el reconocimiento de la autoridad en esta otra forma de masa supone una cierta identificación del grupo con su líder pero también un cierto grado de amor e identificación del/la líder con su grupo: la multitud colocará a su líder al menos en una porción

¹⁰ En Otro logos. Signos, discursos, política (Drucaroff, 2015) expongo detalladamente tanto la postura de Rozitchner sobre la mater del materialismo y los diferentes Edipos, como la de Luisa Muraro acerca del Orden Simbólico de la Madre. En muchos aspectos tienen profundas coincidencias, aunque sus diferencias también deben subrayarse.

de su ideal del yo pero quien la dirige deberá a su vez escucharla y respetarla si quiere conservar la autoridad, con el fin de ofrecerle un saber, un camino que ésta demanda.

La autoridad circula: la tiene para cierto aspecto algún/alguna integrante del grupo, para otro aspecto puede tenerla otra persona. La autoridad enseña, empodera: quien obedeció porque no sabía cómo se hacía algo, está después en condiciones de hacerlo y dirigir. La autoridad se apoya en la experiencia colectiva de haber elegido, entre todos y todas las personas pares, a una que demostró ser más apta para interpretar al grupo y a ciertas necesidades de él. La autoridad se da pero también se quita. Y quien la ejerce no puede defenderla con castigos, armas o policía. Si eso se vuelve necesario es porque la autoridad se ha perdido.

La autoridad no es una fantasía edulcorada sino una forma objetiva de relación social que fluye en muchas formaciones grupales. Muraro parece emparentarla con el Orden Simbólico de la madre y el vínculo entre ella (o quien ocupe ese rol) y sus hijas/hijos. Pero la vemos actuar en la vida adulta: liga a buenos docentes y estudiantes, permite la transferencia entre analista y analizante, etc. ¿Cómo será una masa constituida desde esta autoridad de origen materno? (Por supuesto, separo la autoridad materna como modelo del hecho coyuntural de que quien ejerza ese tipo de liderazgo sea varón o mujer). ¿Cómo habrán sido los liderazgos de hombres o mujeres en la comunidad matricial previa al falo-logocentrismo?

VIII. ¿Hacia otro logos?

Rozitchner habla de futuro y acá propongo uno: interroguemos este logos capaz de concebir de otro modo la relación sujeto-objeto. Marx y Rozitchner enfatizan con acertado entusiasmo el carácter comunitario, cooperativo, del trabajo humano y subrayan cómo la propiedad, al menos en sus primeras manifestaciones, sólo existió mediada por la comunidad. Pensemos *esa* propiedad, tan diferente. ¿Las sociedades matriciales la habrán concebido sin que tener fuera el modo pleno de ser? ¿Habrán podido pensar que asumir la carencia que a todos y todas atraviesa no justifica prestarse a la objetualización y el sometimiento? ¿Habrán paliado la falta constitutiva de nuestra especie buscando consistencia subjetiva en la pertenencia al grupo, en la riqueza y el deseo que se producen y fluyen en ese intercambio?¹¹ ¿Será posible construir

¹¹ Cito, con Rozitchner esta bella definición de Marx (1966, p. 76) de la riqueza: "Pero de hecho, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de necesidades, capacidades, placeres, fuerzas productivas, etc de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿Qué es sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿Qué es sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo propio a esta totalidad de desarrollo, es decir del desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas por un patrón preestablecido? ¿Qué es la riqueza sino la situación en la que el hombre no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir?".

grupos donde pertenecer no tenga como precio entregar nuestro yo al líder? ¿Será por este camino que, lenta, trabajosamente, podremos des-construirnos para comenzar a construir personas que toman en sus manos la tarea de la autocrítica, la crítica, la transformación?

Bibliografía

- BAJTÍN, Mijaíl (1982). *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard
(1986). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BINETTI, María José (2016). "La espiritualidad feminista: en torno al arquetipo de la diosa." *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, volumen 3, N°1, 36-55 pp. Recuperado de <http://abfr.org/revista/index.php/rbfr/article/view/37/26>
- D'ATRI, Andrea (2013). *Pan y Rosas. Pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo*. Buenos Aires: Ediciones IPS.
- DRUCAROFF, Elsa (2015). *Otro logos. Signos, discursos, política*. Buenos Aires: Edhasa.
- ENGELS, Friedrich (1945). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Buenos Aires: Claridad.
- FREUD, Sigmund (1976). *Tótem y tabú. En su: Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 2-164 pp.
(1979). *Psicología de las masas y análisis del yo. En su: Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)* XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- GIMBUTAS, Marija (1974). *Diosas y dioses de la vieja Europa*. Madrid: Siruela.
- HOLLOWAY, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramienta.
- HORKHEIMER, Max y Adorno, Theodor W. (1969) *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- IRIGARAY, Luce (1984). *Speculum. Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.
- LACAN, Jacques (1987). *El Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
(1987). "La significación del falo". En su: *Escritos 2*. Buenos Aires,; Siglo XXI.

(1996). *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

- MARX, Carlos (1966). *Formaciones económicas precapitalistas*. Buenos Aires: Platina.

- MURARO, Luisa (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: horas y HORAS.

(2012). "El poder y la política no son lo mismo". *Biblioteca Virtual de Investigación Duoda*. Universitat de Barcelona. Recuperado de <http://www.ub.edu/duoda/bvid/text.php?doc=Duoda:text:2012.04.0004>

- ROZITCHNER, León (2015). "Marx y Freud: la cooperación y el cuerpo productivo. La expropiación histórica de los poderes del cuerpo". En su: *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

(2008). "La Mater del materialismo histórico (De la ensoñación materna al espectro paterno)". *Revista El ojo mocho*, N°21, Buenos Aires.

- RUBIN, Gayle (1998). "El tráfico de mujeres: notas sobre a 'economía política' del sexo". En - NAVARRO, M. y STIMPSON, C. (Ed.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Del Che a Freud

Por Diego Sztulwark

Si la guerra está en la política como violencia encubierta en la legalidad, se trata de profundizar la política para encontrar en ella las fuerzas colectivas que, por su entidad real, establezcan un límite al poder. La guerra ya está presente desde antes, solo que encubierta. Por eso decimos: no se trata de que neguemos la necesidad de la guerra, solo afirmamos que hay que encontrarla desde la política, y no fuera de ella. Porque de lo que se trata en la política es de suscitar las fuerzas colectivas sin las cuales ningún aparato podrá por sí mismo vencer en la guerra.

León Rozitchner

I

Si una herencia imprime aún el siglo XX en nuestro tiempo es un cierto ideal de transformación. Sólo que ese ideal se ha transformado él mismo hasta volverse irreconocible: vivimos en lo que Salvador Benesdra describió como el fin del “Gran Miedo” (para la burguesía), los 120 años que van de la Comuna de París a la disolución de la URSS. Tal y como hoy la emplean quienes diseñan las imágenes del futuro, la transformación remite a la “flexibilidad adaptativa” de la fuerza de trabajo a las exigencias impuestas por la dinámica combinada de la innovación tecnológica, el desarrollo de mercados y la mantención del orden en democracias definidas como opinión pública de masas. El uso de términos como transformación, evolución o cambio, son otros tantos ideogramas que tienden a secuestrar toda percepción disruptiva del porvenir. Ya no se espera que el humano deba forzarse a sí mismo, modelarse en alguna dirección a determinar. Al contrario, el sentido viene ya dado, emerge automáticamente de los dispositivos financieros, comunicativos o de seguridad. Viene inscripto en el curso previsible del tiempo. La historia, la representación que de ella surge, guarda en sí misma las claves de su cumplimiento. Se trata de una transvaloración completa de los propósitos políticos que se atrevieron en el pasado a proyectar *políticamente* –es decir, de modo abierto y desconfiando de la pura inercia de unas “leyes de la historia”– que implicaban una transformación humana de lo humano, cuya formulación más clara en nuestro continente fue la tentativa de edificar un “Hombre Nuevo” sobre bases materiales de una sociedad socialista explicitada por el Che Guevara en los años sesenta, al calor de la experiencia de la Revolución Cubana de 1959. Para Guevara la institución del socialismo requería ocuparse muy especialmente de los mecanismos de liberación de lo humano (lo subjetivo) respecto de la prisión producto de la “ley del valor”, lógica persistente y “cordón umbilical” que liga al individuo con la vieja sociedad capitalista de la propiedad privada concentrada. Puede leerse la obra filosófica de León Rozitchner, particularmente su libro *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972) como una prolongación y profundización teórica en los mecanismos que impiden o favorecen la transformación subjetiva que debe acompañar –en lxs revolucionarixs– el cuestionamiento

de las estructuras histórico-objetivas de la sociedad burguesa. El problema de la dimensión subjetiva de la revolución viene ligada, para Rozitchner, a una reflexión sobre la contraviolencia (una concepción de la violencia opuesta a la de la derecha), teorizada sobre todo a partir de su exilio durante la última dictadura.

II

En 1965, el Che Guevara publica "El socialismo y el hombre en Cuba" en el semanario *Marcha* de Uruguay, donde plantea el papel de los aspectos llamados "subjetivos" en el proceso histórico de superación del capitalismo y de construcción de una nueva sociedad. Individuo y sociedad, subjetivo y objetivo, moral y material, cualitativo y cuantitativo, son los términos de una dialéctica que propone la cuestión del hombre nuevo como tarea principal de la revolución. "Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material, hay que construir al hombre nuevo", y el instrumento adecuado para lograrlo, en el nivel de la "movilización de las masas", debe ser de índole "moral", sin depreciar el uso adecuado de los "estímulos materiales", ya que la "más importante ambición revolucionaria" es "ver al hombre liberado de su alienación".

La formación de unas masas no sumisas, que actúen por vibración y no por obediencia, constituye para el Che la fuerza principal del proceso revolucionario. Ellas son la fuente de un nuevo poder –coercitivo y pedagógico– imprescindible en la tarea de constitución de una subjetividad nueva, libre de la coacción que sobre la humanidad ejerce la forma–mercancía. Pero, advierte, esta fuerza nueva de unas masas revolucionarias constituye un fenómeno "difícil de entender, para quien no viva la experiencia de la Revolución". Estas masas nunca fueron pensadas por Freud en su célebre estudio sobre las "masas artificiales". Y no es que los movimientos de liberación que se dan dentro del sistema capitalista no deseen su transformación, sino que estos no devienen revolucionarios, dice el Che, porque viven lo que dura la vida del líder que los impulsó "o hasta el fin de las ilusiones populares, impuesto por el rigor de la sociedad capitalista".

El freno a ese impulso es la persistencia de la *ley del valor*, fuente del "frío ordenamiento" que además de regir la producción de mercancías está en la base de un modo de individuación humana. Las masas revolucionarias poseen, para el Che, una potencia expresiva (y cognitiva) capaz de introducir al individuo, "el ejemplar humano, enajenado", en la comprensión de ese "invisible cordón umbilical que lo liga a la sociedad en su conjunto", de la ley del valor que actúa sobre todos los aspectos de su existencia (Spinoza había definido el poder de actuar del dinero como el "compendio de todas las cosas"). La conmoción que las masas revolucionarias provocan en el ser social, explica el Che, da inicio a nuevos procesos de individuación porque afectan al individuo en su doble faz de ser singular y miembro de una comunidad, libera la forma humana y le

devuelve a cada quien su condición de “no hecho”, de producto “no acabado”. No hace falta suponer que el Che conocía a su contemporáneo Gilbert Simondon para aceptar que su pensamiento se orientaba hacia una teoría política de la individuación socialista como apertura del individuo a un común preindividual, que el capitalismo esteriliza por medio de una continua prefiguración (modulación).

¿Qué es la ley del valor? Brevemente: las relaciones laborales de producción entre las personas en una economía mercantil-capitalista adquieren necesariamente la forma del valor de las cosas, y solo pueden aparecer bajo este modo material. El trabajo solo no puede expresarse más que a través de un valor dado. La ley del valor, en la tradición marxista, designa la teoría del trabajo abstracto presente en toda mercancía (en la que el valor de uso se subordina al de cambio), y es el trabajo la substancia común de todas las actividades de la producción. La magnitud del valor expresa el vínculo existente entre una determinada mercancía y la porción de tiempo social necesario para su producción. La ley del valor es una parte de la ley del plusvalor (explotación) y manifiesta la existencia de un orden que dota de racionalidad a las operaciones de los capitalistas, así como a las acciones tendientes a conservar el equilibrio social en medio de los desajustes y estragos provenientes de la falta de una planificación racional de la producción.¹²

El Che Guevara comprende que el máximo desafío que enfrenta una revolución social tiene que ver con ese persistente mecanismo creador de subjetividad que actúa desde las profundidades del proceso de producción. Para interrumpir su influencia apela a la tensión socialista entre masas revolucionarias y nuevas instituciones, proceso de transformación económico y político que favorece la reapertura del proceso de individuación implicado en la idea de “hombre nuevo” (diremos de ahora en adelante: humanidad nueva). Se trata de una puesta en acto de la cuestión de la pedagogía materialista tal como Marx la esbozaba en 1845: el propio educador es quien debe ser educado. La educación de la nueva humanidad no queda a cargo de una instancia pedagógica esclarecida sino que surge del pliegue –o interacción– entre la vibratilidad de las masas y el carácter permanente inacabado de un individuo, articulados en instituciones que conectan fronteras contra la influencia de ley del valor.

¹²“En Marx, sin embargo, la ley del valor se presenta bajo una segunda forma, como ley del valor de la fuerza de trabajo” consistente en “considerar el valor del trabajo no como figura de equilibrio, sino como figura antagonista, como sujeto de ruptura dinámica del sistema” en la medida en que se considera –como lo hace Marx– a la fuerza de trabajo como “elemento valorizador de la producción relativamente independiente del funcionamiento de la ley del valor” como vector de equilibrio. (Toni Negri en “La teoría del valor-precio: crisis y problemas de reconstrucción en la postmodernidad, en Antonio Negri y Félix Guattari, *Las verdades Nómadas* y General Intellect, *poder constituyente, comunismo*, Akal, Madrid, 1999). Negri escribe sobre el Che: “Es extraño pero interesante y extremadamente estimulante, recordar que el Che había tenido la intuición de algo de lo que ahora estamos diciendo. Esto es, que el internacionalismo proletario tenía que ser transformado en un gran mestizaje político y físico, que uniera lo que en ese momento eran las naciones, hoy multitudes, en una única lucha de liberación”. (Toni Negri, “Contrapoder”, en *Contrapoder una introducción*, *Colectivo Situaciones y autores varios*, Ediciones de mano en mano, Buenos Aires, 2001).

III

La revolución es un movimiento de la tierra. Deleuze y Guattari la llaman “des-territorialización absoluta”. La salida de la tierra de la esclavitud, el éxodo por el desierto, la promesa de una nueva tierra de libertad. La revolución es también un movimiento que afecta el tiempo, porque la constitución de un nuevo poder colectivo supone una nueva capacidad de crear un presente y un futuro. El sabio Maquiavelo decía que la unidad de la *república* consistía en la capacidad de los pobres en unirse en la formación de una potencia pública capaz de imponer en el presente un temor sobre el futuro a los poderosos. La nueva sociedad en formación, dice el Che, nace en una dura competencia con el pasado en el que arraiga la “célula económica de la sociedad capitalista”. Mientras estas relaciones persistan como un poder muerto del pasado sobre una tentativa vital del presente, “sus efectos se harán sentir en la organización de la producción y, por ende, en la conciencia”.

El Che articula al sujeto de este proceso —las masas revolucionarias y el individuo capaz de creación— con la liberación del trabajo, es decir, aquella capacidad de rebelión de lo que Marx llamaba el “trabajo vivo”, dado que tal liberación no se reduce a lo que el liberalismo entiende como juego democrático. La capacidad de romper las ataduras definidas por la ley del valor no se decide en el plano restringido de la legislación jurídica, y la cuestión del Estado ya no será planteada en su pretendida autonomía, sino como forma colectiva correlativa a la ley del valor.

Esta comprensión marxiana de la ley del valor lo lleva a una comprensión más leninista que marxista de la ruptura revolucionaria. La revolución no surge, dice el Che, de una explosión producto de la maduración de las contradicciones que acumula el sistema capitalista (como creía Marx), sino de las acciones que “desgajan del árbol imperialista” a países que son como “sus ramas débiles” (como enseña Lenin). El capitalismo alcanzó un desarrollo en el que sus contradicciones y crisis no reducen su capacidad de organizar su influencia sobre la población de modo automático.

Durante el período de transición, dice el Che, se presenta la peligrosa tentación —la “quimera”— de acudir a las armas “melladas que nos lega el capitalismo” (las categorías que se desprenden de la forma mercancía: rentabilidad e interés material individual como palanca de desarrollo, etcétera). Orientado por estas categorías, el socialismo conduce a un callejón sin salida (¿está pensando el Che en la NEP de Lenin?) donde los revolucionarios conservan el poder político mientras que “la base económica adoptada ha hecho su trabajo de zapa sobre el desarrollo de la conciencia”. Para el Che, la construcción del comunismo no debe reducirse, por lo tanto, al estímulo de la base material sino suscitar, de modo simultáneo e inaplazable, al “hombre nuevo” (humanidad nueva). Para

ello, la movilización de masas debe basarse en contenidos morales: “Una conciencia en la que los valores adquieren categorías nuevas”, dice el Che, afirmación que parece proveniente no solo de un lector de Marx sino también de Nietzsche, cuando unifica la idea de valor moral con la de valor económico. La crítica del Che fundada en la noción de valor (la reivindicación de los valores de uso junto a la inversión de los valores morales) trabaja en los efectos de las enseñanzas de los grandes maestros de la sospecha.

La revolución, y ya no la crisis, será entonces el espacio en el cual se planteará el problema más difícil: el de la disputa por la producción (material y subjetiva) de las mujeres y los hombres. El socialismo se da para el Che como fluidificación de lo fijo y articulación compleja entre multitudes que marchan al futuro, como espacio de experimentación de esta producción y creación de un complejo de instituciones revolucionarias a cargo de generar conductas libres de la coacción económica, sobre la base de nuevas formas de cooperación y de toma de decisiones. Aun hoy esas formas permanecen relativamente increadas, si bien la experiencia de invención de fronteras al mando del capital es una práctica habitual y frecuente en las luchas sociales de diversas escalas (la lucha social como laboratorio). El propio Guevara era consciente de que esta tarea debía ser llevada a cabo, a pesar de que cierta izquierda escolástica aferrada a dogmas y a esquemas preformados había frenado el desarrollo de una “filosofía marxista” y dejó así al socialismo huérfano de una economía política para la transición revolucionaria (a esta última cuestión se dedicó el Che de un modo más sistemático de lo que en general se conoce).

IV

La Revolución Cubana introdujo en el continente una polémica directa sobre la “forma humana” correspondiente a la superación del neocolonialismo y el capitalismo. Así lo comprendió Alberto Methol Ferré, pensador latinoamericano que se presenta como próximo a Jorge Bergolio y que fue un relevante asesor de Antonio Quarracino en la polémica contra la teología de la liberación a fines de los años 70. “La Iglesia –dice Ferré– rechazaba al marxismo esencialmente por su ateísmo y su filosofía materialista. No se le oponía en su vocación de justicia social. Y no hay que olvidar que el marxismo encarnó el despliegue en la historia del más amplio e intenso ateísmo conocido hasta el momento. Hasta que no fue sintetizado por el materialismo histórico marxista, el ateísmo no se convirtió en un movimiento histórico organizado”.¹³ Ahora bien, en América Latina, recuerda Ferré, el marxismo “tiene el rostro de la Revolución Cubana”. Es ella la que lo torna “realmente significativo”. Cuba “representa el retorno de América Latina” y “Fidel Castro es el nombre de mayor influencia y de mayor repercusión que jamás haya habido en la historia contemporánea de América

¹³ Las citas a Methol Ferré pertenecen al libro de entrevistas con Alver Metalli, *El papa y el filósofo*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2013.

Latina”, superando incluso a Simón Bolívar. “Cuba fue una suerte de onda anómala”, en la que la “simbiosis Che-Fidel” obró como síntesis capaz de vincular los extremos geográficos del continente. Y fue también una “gigantesca revancha moral de la juventud de América Latina” que acabó por provocar “un holocausto de jóvenes latinoamericanos, fascinados por el Che, que terminaron perdiendo contacto con la realidad”.

Una Iglesia sin un enemigo principal, dice Ferré, se queda sin capacidad de acción. La “enemistad” para la Iglesia es inseparable de un “amor al enemigo”, que busca “recuperar al enemigo como amigo” reconociendo en el enemigo una verdad extraviada en su ateísmo. Y bien, una vez concluida la enemistad con el marxismo (que en América Latina se expresó para Ferré como guevarismo) a partir de su derrota del año 1989, la Iglesia procura recuperar para sí la crítica (ya no radical) del capitalismo y apropiarse de su áurea revolucionaria para combatir a un enemigo nuevo y temible, que ya no es el mesianismo marxista sino un nuevo ateísmo que se comporta como un “hedonismo radical” (un “agnosticismo libertino”): un nuevo consumismo infinito que renuncia a cualquier criterio de justicia y para el cual el único valor es el poder. Caído el marxismo, el enemigo ahora es el neoliberalismo, un ateísmo libertino que hace la apología de los cuerpos sensibles.

V

Un año después de la aparición de *El socialismo y el hombre en Cuba*, León Rozitchner publicaba en la revista *La Rosa Blindada*, de Argentina, y en la revista *Pensamiento Crítico*, de Cuba, “Izquierda sin sujeto”, un artículo que discutía con el peronismo revolucionario de su amigo John W. Cooke, donde contraponen dos modelos humanos a partir de sendos liderazgos de contenidos opuestos: Fidel Castro y Perón. Mientras el último era el “cuerdo”, ya que se inclinaba por conservar a la clase trabajadora dentro de los marcos de sumisión del sistema, el primero era el “loco”, puesto que había catalizado las insatisfacciones y disidencias dispersas en el campo social cubano y había operado, a partir de ellos, una revolución social. Según Rozitchner, la revolución no se consuma con ideas puramente coherentes en la teoría, ni tampoco por medio de logros materiales inmediatos en la práctica. Ambos aspectos deben ser replanteados en torno a una praxis que transforma al sujeto, una “teoría de la acción” que permite por fin un “pasaje a la realidad”. La tarea de crear un “hombre nuevo” (humanidad nueva) en torno a unas masas revolucionarias no era tarea sencilla en Argentina, y, para afrontar esas dificultades, Rozitchner se sumerge en la obra de Freud.

Rozitchner había expuesto en sus libros *Moral burguesa y revolución*, y luego en *Ser Judío*, su comprensión muy temprana de lo que la revolución cubana ponía en juego en todo el continente; y su obra, al menos hasta el exilio, puede ser concebida como una confrontación filosófica y política sobre la *forma*

humana a partir de una lectura encarnizada de Marx y Freud, invocados desde América Latina para el despliegue de una nueva concepción de la subjetividad revolucionaria.

VI

Unos años después, en 1972 y ya pasados 5 años desde la muerte del Che, Rozitchner vuelve a tomar la Revolución Cubana como motivo de una contraposición entre “modelos humanos” antagónicos. En su libro *Freud y los límites del individualismo burgués* escribe: “Creemos que aquí Freud tiene su palabra que agregar: para comprender qué es la cultura popular, qué es actividad colectiva, qué significa formar un militante. O, si se quiere, hasta dónde debe penetrar la revolución, aun en su urgencia, para ser eficaz”. Y agrega que la teoría psicoanalítica debe volver a encontrar “el fundamento de la liberación individual en la recuperación de un poder colectivo, que solo la organización para la lucha torna eficaz” (1972).

El revolucionario, dice Rozitchner en un apartado llamado *Transformación de las categorías burguesas fundamentales*, es un operador fundamental de la cura en tanto que trastoca la “forma humana” en la que se expresa e interioriza el conjunto de las contradicciones del sistema de producción social. El revolucionario, en la medida en que actualiza el enfrentamiento con lo que lo somete ya no solo en el campo de sus fantasías sino en el efectivo plano histórico, adopta la imagen de un “médico de la cultura” y así se liga con la de las masas insurrectas que señalan la salida de las “masas artificiales” teorizadas por Freud.

Todo lo contrario de lo que ocurre en el plano religioso, según Rozitchner, en el que Cristo “nos sigue hablando, con su carne culpable y castigada, de inconsciente a inconsciente, de cuerpo a cuerpo, en forma muda”. En la religión “encontramos solo la salida simbólica para la situación simbólica, pero no una salida real para una situación real: nos da la forma del padre pero no la del sistema de producción, donde ya no hay un hombre culpable, sino una estructura a desentrañar”. Cristo forma sistema con “la fantasía infantil”, pero no con “la realidad histórica”. Rozitchner encuentra entonces en este Cristo de la religión el tipo de forma humana opuesto al del Che Guevara. En tanto que modelos de forma humana, el primero, perteneciente a lo religioso, funciona como el del “encubrimiento” y el segundo, próximo al psicoanálisis freudiano, como el del “descubrimiento”, considerando que los modelos son dramatizaciones, “como los dioses del Olimpo, de las vicisitudes de los hombres”, con diferentes potenciales de acceso al sistema de relaciones sociales que toda forma humana conlleva.

En efecto, para Rozitchner, se destacan dos tipos de modelos: “los congruentes con el sistema, los que en su momento fueron creadores de una salida histórica y que sin embargo se siguen conservando más allá de su tiempo y del sistema

que los originó, como si fueran respuestas siempre válidas, aunque en realidad ya no (la figura de Cristo, por ejemplo)” y aquellos que, actuales, asumen su tiempo “y la necesidad de su unilateralidad como aquellas cualidades que deberían conquistar por ser fundantes de otras (la figura del Che, por ejemplo)”. Estos últimos asumen su tiempo sin modelos verdaderos y deben enfrentar, por lo tanto, “la creación de nuevas formas de hombre” y de mujer en los que la “necesidad actual, determinada” se exprese. En este último caso, dice Rozitchner, no se trata de un superyó, porque el modelo humano carece del “carácter absoluto que adquieren los otros: la lejanía y la normatividad inhumana aunque sí entran a formar parte de la conciencia de los hombres, como formas reguladoras del sentido objetivo de sus actos”.

Esta distinción le permite a Rozitchner explicitar el carácter político que adopta en Freud el superyó colectivo. Si toda forma humana evidencia un sistema histórico en sus contradicciones más propias, contradicciones que mujeres y hombres interiorizan, sin poder zafarse de ellas a no ser bajo la forma de la sumisión, la neurosis o la locura, entonces la única posibilidad histórica de cura sería el enfrentamiento también con los modelos culturales, que regulan las formas de ser individual como las únicas formas de humanidad posible.

El Che Guevara es tomado por Rozitchner, entonces, en 1972, como modelo revolucionario del superyó, contra el oficial. “Siguiendo el caso del Che Guevara, se ve claramente cómo su conducta aparece, en tanto índice de una contradicción cultural, asumida por él hasta el extremo límite del enfrentamiento” y se ve al mismo tiempo cómo, en la dinámica del enfrentamiento, Guevara suscita “la forma de hombre adecuada al obstáculo para que se prolongue, por su mediación, en los otros como forma común de enfrentamiento y lucha”. Rozitchner sostiene que este modelo guevariano, que enfrenta al sistema no en sus fantasías sino en el terreno del sistema de producción capitalista, “abre para los otros el sentido del conflicto y muestra a los personajes históricos del drama, en el cual cada uno debe necesariamente incluirse”.

VII

A fines de los años 70, León Rozitchner (de quien seguimos tratando de mostrar que su filosofía contiene un diálogo y una elaboración de las más importantes intuiciones del Che) escribe *Perón: entre la sangre y el tiempo*. En este libro problematiza la relación de la izquierda argentina –peronista o no– con la violencia política como parte de una reflexión más amplia sobre la guerra y las ilusiones que conllevan a la derrota (esta cuestión se ahonda en su libro *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia* y en su polémica con el filósofo Oscar del Barco). En el corazón de sus preocupaciones sobre el problema de la violencia, Rozitchner no se pliega a una condena de esta, sino que intenta pensarla **desde la izquierda: no condenar la violencia por ser violenta sino por no haber hecho la distinción imprescindible entre violencia (de los poderes)**

y contraviolencia. Rozitchner lee los trabajos militares de Perón, pero también del teórico de la guerra Carl von Clausewitz, y elabora una filosofía de la guerra en la que se puede distinguir la diferencia entre una violencia ofensiva, conquistadora, que tiende a utilizar la categoría de asesinato como categoría posible de la violencia; y lo que él llamará una contraviolencia de izquierda, que es siempre defensiva, que parte de la movilización popular y que nunca incorpora como razonamiento fundamental el asesinato. Pasadas varias décadas, podemos corroborar que esas distinciones están más vigentes que nunca. El aumento de la violencia represiva, asesina, o la violencia loca no ha dejado de proliferar sobre el cuerpo de las mujeres, de los jóvenes en los barrios y, por lo tanto, también se activan movimientos de contraviolencia. Esta situación la vemos con claridad en el caso de la desaparición de Santiago Maldonado, como también en la irrupción activa del movimiento de mujeres y de los organismos de derechos humanos. El problema de la contraviolencia sigue planteado, y lo que hay que dilucidar es cómo se resiste a este tipo de violencia asesina. **Cómo los cuerpos individuales y colectivos pueden tener categorías, elaboraciones, formas de componer una ética que corte con la violencia opresiva, que corte con la violencia asesina sin repetirla, sin copiarla, sin volverse ella misma asesina y loca, derechista.** Se trata de la recuperación del problema de la relación entre **violencia y obediencia**, en un contexto nuevo donde problematizar estas cuestiones sea un modo de no acomodarse a la derrota. En ese intento de volver a plantear el problema de la violencia se juega la lectura que Rozitchner hace de la figura de Guevara. Frente a una reivindicación de tipo idealista del Che Guevara (la idea básica de un Guevara cristologizado, cuya verdad proviene de una supuesta disposición a hacerse matar), Rozitchner recupera su imagen justamente para analizar el modo de plantear el problema de la violencia en un campo de antagonismos, en el que la violencia asesina, siempre presente, no puede convertirse jamás en el modelo de la violencia revolucionaria.

VIII

El neoliberalismo de estos años invoca un cuerpo sensible que ya no aspira a ninguna idea de supresión de las estructuras de dominación –al contrario, para esa subjetividad estas resultan simplemente inexistentes– ni refiere su propia potencia a instancia colectiva o revolucionaria alguna –sólo reconoce la empresa y la competencia como dinámicas colectivas legítimas–. Se trata de un ateísmo sin trascendencia –en palabras de Ferré–, aunque dispone de saberes prácticos sofisticados respecto de los procesos micropolíticos de la subjetivación. Unos saberes que excluyen y borran eso que Marx y Freud habían inventado, cada uno por su cuenta en sus respectivos campos: la escucha del síntoma –lucha proletaria o deseo– que conlleva una alianza con un proceso de verdad aún por concretar. La alianza con el síntoma, en el plano social e individual, daba lugar para las subjetividades críticas (que hoy se patologizan)

a un nuevo modo de concebir la verdad como aquello a lo que se accede únicamente mediante la autotransformación del sujeto. Es este sujeto el de la investigación militante, que queda abolido por un nuevo sacerdocio –vaticano o neoliberal–, el cual vuelve a sujetarlo a su condición natural, orgánica y creada. Doble fijación: a una salud fundada en la estabilidad y a una visión moralista del mundo. El sujeto en tiempos de terror es el sujeto impotente con respecto a los fenómenos de violencia, capturado por la teología política de la propiedad privada, de la cual solo se discuten sus abusos y excesos.

La novedad con referencia a sus presentaciones anteriores es la pretensión neoliberal de revestir las operaciones del capital con un llamado al disfrute, al goce, a la libre elección sobre la realización personal. Se propone una nueva manera de adhesión a la vida capitalista bajo el supuesto de que la vida crítica es difícil y triste, además de sospechosa. Quien no participe del juego transparente del amor a las cadenas es un inadaptado, alguien patológico, tal vez un terrorista. Si todo esto no termina de cuajar del todo es simplemente porque el discurso del capital es muy despótico y es poseedor de una violencia intrínseca fundamental.

La coyuntura argentina actual –últimamente discutida en términos de si la derecha en el poder es más o menos “democrática– quizás pueda ser entendida como la asunción, en el plano directo de lo político, de eso que ya ocurre desde hace tiempo al nivel de las micropolíticas neoliberales: la disputa por la *forma humana*. Si prolifera la sensación de una contrarrevolución en marcha, tal vez sea por el modo en que se retoman los elementos de esa “humanidad nueva” que para Guevara solo eran concebibles en la ruptura con la ley del valor, como parte de un proyecto de modelización comunista. El actual entusiasmo desbordante con la idea de un porvenir sin rupturas imagina el diseño humano confinado a los efectos de la alianza entre economía de mercado y nuevas tecnologías.

Claro que hablar de contrarrevolución tiene un inconveniente insalvable, puesto que no es posible identificar una revolución previa a la que se procura liquidar o absorber (la coyuntura del *kirchnerismo* no fue revolucionaria). El gesto futurista, que por momentos esboza la ofensiva actual de la derecha sobre el plano de la sensibilidad y de las ideas, es parte de una estrategia de inscripción violenta de todos aquellos rasgos de una nueva subjetividad en el orden del capital: entusiasmo, deseo de libertad, capacidad creativa, sentido comunitario, disfrutes vitales varios, asuntos asociados en el pasado con el proyecto revolucionario –y con la ruptura de la ley del valor– se conciben ahora como alcanzables solamente en términos individuales, por medios completamente adaptativos (la inercia que brota de los dispositivos comunicativos, tecnológicos y corporativos que se trata de sostener a como dé lugar).

Marxismo y psicoanálisis: León Rozitchner entre-tiempos

Por Omar Acha

El encuentro entre marxismo y psicoanálisis ha sido uno de los enigmas teórico-políticos del siglo XX. Lo ha sido por la atracción irresistible que en una era revolucionaria aproximó y a la vez distanció a dos cuerpos conceptuales filiales en las incertidumbres de la modernidad: Marx en la constitución de lo social, Freud en la forja de la subjetividad. ¿Qué persiste de esa atracción en estos tiempos donde la noción de revolución, si no es necesariamente descartada, ha perdido gran parte de su autoevidencia? El colapso del freudomarxismo, de Wilhelm Reich a Herbert Marcuse, y el carácter tentativo de los ensayos de recuperar un lazo entre psicoanálisis y marxismo a través de Lacan, de Althusser a Žižek, hilvanan un panorama precario. O más bien, ese lazo parece tener un porvenir dudoso.

Sin embargo, el mundo de la teoría nunca está dado de antemano. No solo porque es un ámbito que posee un alto umbral de contingencia, sino porque es afectado por una realidad práctica. Esa realidad es la de una sociedad capitalista en permanente globalización donde los fenómenos de lo inconsciente, antes que disolverse en una superficialidad posmoderna, se universalizan.

La crítica de esa sociedad demanda, entonces, repreguntar por un nexo teórico aparentemente devastado, que sin embargo sobrevive a sus propias ruinas. Quiero avanzar algunas hipótesis sobre la reconstitución del planteo “psicoanálisis y marxismo”, y situar en ese horizonte una lectura de la obra de León Rozitchner que se comunica con las cuestiones propuestas. Se trata de interpretar un fragmento de los trabajos rozitchnerianos pertenecientes al “marxismo freudiano”. Me detendré sobre todo en dos obras, *Freud y los límites del individualismo burgués*, y en *Freud y el problema del poder*.

En una primera sección plantearé el estado de las cosas en el legado del vínculo entre marxismo y psicoanálisis a propósito de Freud y, con mayor brevedad, de Lacan. Posteriormente desarrollaré un argumento que define, o más bien esboza, un programa de investigaciones teórico-políticas sobre un reencuentro entre la crítica marxista del capital y la analítica psicoanalítica de lo inconsciente. En una tercera sección estudiaré el lugar de Rozitchner en la empresa teórica mencionada. Mi hipótesis al respecto es que la obra de Rozitchner constituye una cantera fértil de intuiciones oscilantes entre Marx y Freud a través de una metafísica spinoziana y una antropología filosófica que preserva la promesa de un retorno al origen materno/comunitario. En esa oscilación reside tanto el valor teórico y político de su obra freudomarxista como el límite en la reconfiguración de un vínculo postfoucaultiano entre psicoanálisis y marxismo. Finalmente, en las conclusiones sintetizaré cuáles son las tareas por venir en el mencionado programa de investigaciones.

Marxismo y psicoanálisis, un recorrido

Al plantear el encuentro entre marxismo y psicoanálisis no se aproximan saberes de naturaleza irreductible. Sin por eso dar por supuesta una comunión histórico-conceptual, es relativamente sencillo mostrar hasta dónde el psicoanálisis y el marxismo adeudan tramos importantes de sus formulaciones a la Ilustración, ese movimiento que desde el siglo XVI (con un esclarecimiento filosófico en el siglo XVIII) se propuso una liberación de los mitos con que, en el Antiguo Régimen, se contenía a la humanidad en una “minoría de edad”. Las deudas fueron activas y no meras continuaciones, porque como se ha señalado repetidamente, tanto el marxismo como el psicoanálisis socavan la soberanía del sujeto racional que sostiene el horizonte ilustrado. No obstante, un materialismo común en ambas formaciones teóricas los hace retomar algunos estratos del pensamiento ilustrado al calor de la noción de crítica. ¿Crítica de qué? ¿Crítica desde dónde y hacia dónde? En el marxismo es la crítica de una lógica social generada por la primacía del capital. En el psicoanálisis es la crítica del dolor producido por la imposibilidad de domesticar el deseo de un cuerpo sexuado en una sociedad patriarcal.

Sin embargo, no se puede mencionar el encuentro complicado entre psicoanálisis y marxismo sin asumir que ese desafío fue encarado en numerosas oportunidades y su saldo actual ha sido, a juzgar por su actualidad, negativo. En efecto, hoy el vínculo marxismo-psicoanálisis aparece como un anacronismo, pues ambos son cuerpos teóricos en severas crisis. Más que la constatación de un agotamiento del psicoanálisis y el marxismo (al menos como puntales de una crítica radical de la sociedad capitalista y burguesa), este “estado de situación” es un punto de llegada.

Me parece oportuno aclarar el alcance del fracaso del lazo entre psicoanálisis y marxismo, pues la lógica del progreso suele derivar de allí un pesimismo histórico-político. Nada de eso. La escisión teoría-práctica es un principio del materialismo filosófico y de la genealogía política del pensamiento. La unidad es a su vez el origen del idealismo. Por lo tanto, las incidencias de una distancia mayor, incluso de un abismo azul de profundidad, lejos de condenar a un proyecto a la clausura, son instancias abiertas de reinicios. Esos reinicios de pensamientos encerrados en circuitos improductivos requieren una dosis de violencia, para retomar de otro modo metas ineludibles. Pues intentaré mostrar que la crítica de la lógica capitalista y la del patriarcado inherente al monoteísmo constituyen una trama común.

Comencemos por el marxismo, del que su actual marginalidad es el resultado del cierre de una época histórica, a saber, la de una derrota general de todas las izquierdas revolucionarias durante la década de 1970. En confluencia con una mutación global que fue acompañada por la declinación del socialismo burocrático de la URSS y la deriva decididamente capitalista de China, los años

ochenta fueron la victoria del capitalismo en todo el planeta. La teoría crítica no podía estar exenta de verse afectada en sus propios cimientos por esa victoria del capitalismo, ni en Argentina, ni en la entera América Latina ni en todo el orden global. El que ese triunfo capitalista pronto mostrara sus máculas con la crisis del Tequila y pronto la asiática, ya en los años noventa; el que esas conmociones no logran superarse hasta que un nuevo remesón golpeará al sistema desde 2008, y que entonces jamás se consiguiera recomponer la tasa de ganancia del capital en el plano global y de un modo medianamente duradero, en fin, la comprobación de que aquel triunfo no significaba la ausencia de problemas sistémicos, deja intacto el saldo de una derrota global de las izquierdas (también en el plano de la teoría) para este siglo XXI.

Me parece claro que la derrota política de construir nuevos mundos, o esa misma idea vista como ideal mesiánico, palingenésico y pre-político, propio de grupos minoritarios autoelegidos como vanguardia de la “humanidad” e intelectuales encerrados en muros universitarios autoconsagrados como “críticos”, es el contexto hegemónico de los usos de la teoría. El que una miscelánea de citas de Rancière, Butler, Agamben y Foucault concluya abonando razones para legitimar al progresismo de reformas sistémicas condensa bien el cerco estrecho dentro del cual la teoría crítica hoy suele realizar sus recorridos.

Por eso me parece que debemos replantear y reconsiderar algunos archivos de teoría crítica que han sido arrumbados en las últimas décadas y volver a pensar, en nuestro mundo post-revolucionario, es decir, después de la derrota, no solo para quebrar el cerco de ambiciones modestas sino también para reconstituir los horizontes de la teoría crítica. Por supuesto, al respecto en esta intervención no podría sino balbucear algunas ideas, cuyo carácter inicial y prospectivo me interesa subrayar. No solo para neutralizar los reparos que también yo dirigiría a sus frases vacilantes e inciertas, sino también para destacar que nos hallamos en un momento –como después de 1848, 1871, 1918, 1945, 1975 (nuestro año es todavía 1989), donde un viejo mundo de ideas se ha derrumbado, existen buenas razones para intentar su reorganización y no sabemos bien hacia donde avanzar.

Propongo entonces regresar rápidamente al 1900, porque allí se abre un terreno a mi juicio todavía provechoso, el de la confluencia de dos teorías potencialmente críticas y sin embargo nunca dadas de antemano: el marxismo y el psicoanálisis. Por cierto, no eran dos teorías construidas como sistemas cerrados, sino que la misma teoría participaba de prácticas transformadoras, una de las relaciones sociales de producción y otra de la subordinación a la repetición de “lo siniestro”. Pero el diálogo productivo entre marxismo y psicoanálisis no era evidente, e incluso fue forzado políticamente por la Revolución Rusa de 1917: el acontecimiento revolucionario y la posibilidad de una transición al socialismo en la Unión Soviética condicionaron la emergencia

de una "izquierda freudiana". El socialismo kantiano de la Segunda Internacional o la interpretación de la crítica marxiana como "materialismo histórico" no podía generar un contexto de diálogo auténtico con el psicoanálisis considerado como "burgués" o "pequeño-burgués" pues se orientaba, presuntamente, al individuo y a su normalización. A pesar de todos los obstáculos, entonces comenzó la historia del vínculo difícil entre marxismo y psicoanálisis, cuya última escena tuvo lugar de manera fugaz en los años sesenta, hasta que hacia 1975 se apagó con el cierre de época antes referido. La crisis del marxismo coincidió *grosso modo* con la crisis del psicoanálisis. El resultado general fue que la pregunta sobre el tema *marxismo y psicoanálisis* como la de *psicoanálisis y marxismo*, pasó a ser una preocupación arqueológica. El marxismo se vio severamente afectado por la derrota global del proyecto revolucionario y por un postmarxismo que surgió de su propio seno, y el psicoanálisis se encerró en un debate mortal con las neurociencias y, sobre todo, con la oferta mercantil de pastillas de la felicidad casi instantánea.

Quisiera detenerme en este reguero de fracasos y derrotas pero es imposible callar que la idea de un marxismo freudiano constituyó un camino sin salida. De Wilhelm Reich a Herbert Marcuse pasando por Theodor Adorno, los esfuerzos por construir un camino común entre la crítica del capitalismo y el análisis de lo inconsciente sexual se estancó por buenas razones. Pero eso no significa que amplios tramos de las elaboraciones generadas por ese marxismo psicoanalíticamente informado sea siempre irrelevante. Lejos de eso, su lectura es tal vez imprescindible. En esta discusión voy a limitarme a proponer una recomposición del vínculo pero ya no en los términos en que fue ensayado durante el siglo XX.

Por razones de tiempo no voy a detenerme sobre qué lectura de Marx y el marxismo considero viable para la discusión. Solo sintetizaré qué no es el marxismo y aludiré a que sí es, no de acuerdo a su historia teórico-política sino a lo que se adecúa al proyecto en que me encuentro comprometido. Desde allí avanzaré en la mencionada recomposición del diálogo con el psicoanálisis. Para una discusión más detallada remito a las esclarecedoras elucidaciones, tal vez un poco diferentes a las mías, de Facundo N. Martín (2014 y 2016).

El marxismo no es una teoría económica sino una crítica de la economía, no es una celebración de la dialéctica sino una crítica de la dialéctica histórica y dominadora del capital, no es una teoría de la lucha de clases porque las clases son generadas en el metabolismo de las relaciones de producción capitalista, no es una teoría transhistórica de la historia humana porque su alcance refiere estrictamente al modo de producción social de la sociedad capitalista. El marxismo no es materialista porque descansa en un fundamento más sólido y determinante que las "ideas" que sería la producción impulsada y socavada por sus propias contradicciones, sino que es materialista porque sus conceptos

surgen del seno de las contradicciones de una sociedad gobernada anónimamente por las exigencias de reproducción del capital; y nos es el representante teórico de la clase obrera porque esa clase obrera es tan objeto del metabolismo enloquecido del capital como lo es la burguesía y el resto de las clases y fracciones sociales que componen la sociedad en que vivimos. Entonces, paso a lo que sí es el marxismo que me interesa poner en conversación con un psicoanálisis que todavía hay que definir. El marxismo es materialista por la ya mencionada razón de que no emerge de un concepto positivo (un ideal, una esencia como creía el joven Marx) sino de la crítica de lo existente, surge de una operación negativa de lo realmente operante, en la objetividad alienada. Y por eso es crítico, por cuando lo dialéctico de la realidad no es una formación inherente a la crítica marxista sino un rasgo constitutivo del capital como sujeto. La dialéctica no es una lógica transhistórica del ser, la esencia contradictoria y dinámica que comparten todos los entes, sino una condición de existencia y crisis específica de la sociedad capitalista, en la que reside la posibilidad de una subversión revolucionaria. Por tal razón es que la política socialista no emerge naturalmente de la crítica del capitalismo, sino que es un salto cualitativo que involucra la práctica cotidiana, la teoría como esfuerzo consciente, y la organización social y política de fuerzas sociales políticamente movilizadas. En consecuencia, no hay continuidad pacífica entre teoría y praxis sino una relación compleja y en modo alguno natural.

Sé bien que lo recién apuntado es insuficiente para caracterizar al marxismo como teoría crítica. Solo me interesa subrayar que la teoría de la alienación perdura en su seno, a través de una refiguración en el Marx maduro del “fetichismo de la mercancía”, como identificación de un sujeto social colectivo que se apodera de la totalidad y la reproduce, tanto en sus formas objetivas como en las subjetivas: este es el capital constituido en mercado mundial. El capital se despliega así en múltiples capitales y figuras que no conciernen a “lo económico” o “lo material” sino al conjunto de entidades mediadas por una lógica común, la “lógica del capital”. Esa lógica es la que regula la relación desigual entre el nuevo valor generado por la fuerza de trabajo (el capital muerto de las materias primas y medios producción, incluida aquí la tecnología, es “constante”) y la riqueza social de bienes de uso, pero también las subjetividades del mercado, la producción y el consumo, por lo que ya no hay una divisoria radical entre una exterioridad y una interioridad. La crítica marxista de la objetividad alienada del capital es inseparable de una crítica de la subjetividad alienada del individuo recluido en su yo y en su cuerpo.

La importancia de la noción del fetichismo de la mercancía consiste en su desesencialización de toda esperanza emancipatoria, esto es, en su historización radical. En otras palabras, en el reconocimiento teóricamente consciente sobre la imposibilidad de acceder a una práctica emancipatoria gracias a la restitución de una esencia perdida, de una verdad apagada o de una pulsión liberable de

su represión. Es que el fetichismo mercantil no es solo la heteronomía que se impone a los individuos, sino también la condición de posibilidad de su emancipación. Porque para constituirse en sujeto de la emancipación, en la precisa medida en que ese sujeto es dominado por una compulsión universal (la del capital) su liberación es viable también en términos universales. Esa es la condena a la "política revolucionaria", pues de otro modo toda acción progresiva es metabolizada en el sujeto social semoviente del valor-que-se-valoriza. Solo que la universalidad ambivalente de la dominación y la revolución son derivaciones de una misma, contradictoria, lógica de universalización. Esa lógica "abstrae" todos sus objetos, incorporándolos y definiéndolos en sus especificidades, que multiplica. Por eso la universalidad y abstracción coexiste en la sociedad capitalista con la fenomenología más compleja jamás experimentada en sociedad humana alguna. La teoría crítica es viable en la exacta medida en que logra pensar la ambivalencia sin, por ende, recurrir a ningún origen. Aunque atenta a las exageraciones de una celebración de la universalidad como tal, el particularismo constituye un error más terminante para el destino de la teoría crítica. En tal sentido continúa vigente la intuición hegeliana del joven Marx respecto a que la condición de posibilidad del comunismo requiere el incremento de la universalidad derivada de la sociedad burguesa.

El encuentro entre psicoanálisis y marxismo tuvo lugar dentro de un marco teórico muy problemático. En primer lugar, porque el marxismo de un Reich reclamaba un materialismo transhistórico en el que lo biológico participaba de una concepción de la producción como explotación de la fuerza de trabajo. Y como el psicoanálisis freudiano era leído en tanto teoría de la represión social sobre las exigencias orgánicas de la satisfacción pulsional, ambos cuerpos de teoría eran extraídos de su historicidad para ser remitidos a una concepción naturalista. En el caso de Marcuse este paradigma biologicista encontraba una modificación sustantiva pero no radical. En *Eros y civilización* (1953), Marcuse utilizó la noción de "plus de represión" refiriéndose a los límites ideológicos de Freud para incorporar la cuota extraordinaria represiva de la explotación capitalista y, en consecuencia, la inmanencia de una crítica de la explotación con la crítica de la represión excedente, generadora de un "carácter autoritario". Sin duda Marcuse es hoy más legible que Reich, cuyo traspié en la teoría del orgón no fue una deriva de la locura sino una prolongación de su comprensión de la pulsión. Por otra parte, Marcuse habilita una relación entre pulsión, represión, emancipación y estética que excedía largamente las matrices decimonónicas del biologicismo de Reich mal aderezadas con una lectura engelsiana de la dialéctica.

El marxismo freudiano parecía haberse extraviado en el mismo sendero naturalizante que Helmut Dahmer había señalado en *Libido y sociedad* (1973) como el atolladero del propio Freud: al privilegiar la dimensión científico-natural en lugar de la social para la explicación de lo inconsciente, había contribuido a

neutralizar las novedades más radicales del psicoanálisis como teoría crítica de lo social.

Cualesquiera fueran las limitaciones de la política vinculada con la genealogía foucaultiana, es indudable que el examen de la “hipótesis represiva” fue devastadora para la idea de una “revolución sexual” en la que convergían –con matices– Reich, Marcuse y todo el marxismo freudiano. Michel Foucault destacó que la noción de pulsión era una construcción históricamente situada en las escuelas de la sexología, y sobre todo que la sexualidad no era una amenaza para el orden existente, sino uno de los campos de la constitución del sujeto. Incluso una reformulación spinoziana de Reich como la desarrollada por Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Capitalismo y esquizofrenia* (1972), vio mermada su capacidad de convencimiento desde el giro historicista al que Foucault le imprimió rigor conceptual. Sin desmedro de esa rigurosidad, es claro que Foucault planteó los límites cada vez más evidentes ocurridos fuera de la sede teórica: el desgaste de las promesas emancipatorias de la “revolución sexual”.

Con todo, hacia 1970 era en modo alguno seguro que las promesas de una sinergia entre psicoanálisis y marxismo se habían agotado. Innumerables textos, en algunos triangulados con el pensamiento feminista, ensayaron recomposiciones críticas de un proyecto cuyas perspectivas parecían prometedoras.

Mientras tanto una reconstrucción del diálogo entre marxismo y psicoanálisis comenzó a ser planteado a partir de la relectura lacaniana de Freud. El nombre cardinal aquí es el de Louis Althusser, básicamente por la neutralización del esencialismo. Esta referencia es importante porque recorta una divergencia con los planteos rozitchnerianos que nos ocuparán en el próximo apartado. Por razones de espacio es imposible detenerme aquí sobre la suerte de este proyecto de reconfiguración del vínculo entre marxismo y psicoanálisis a través de Lacan, donde desde Althusser se desprendieron los trabajos de Fredric Jameson y Slavoj Žižek (lo he avanzado en Acha, en prensa).

Planteado con la mayor síntesis posible, voy a exponer en pocas palabras, primero, qué del retorno a Freud en Lacan habilita una interlocución con una crítica radical de la dominación visibilizada por el marxismo y, segundo, qué del lacanismo neutraliza dicha interlocución. En ambos planos la explicación es relevante para ingresar a la comprensión del lugar de la obra rozitchneriana sobre el “psicoanálisis político” (Rozitchner, 1982, p.132) que supera las limitaciones “liberales” de Freud.

Son dos los movimientos conceptuales decisivos en el periodo “clásico” de Lacan, el concretado teóricamente hacia 1953 y vigente hasta mediados de la década de 1960: la imposición de la operación de lectura de lo inconsciente que ilumina el formalismo lingüístico de sus operaciones y las diferenciaciones entre lo imaginario y lo simbólico. 1953 es un momento de comprensión

teórica de temas avanzados hacia 1945 respecto del “tiempo lógico”, al que se le imprime la formalización de escrituras. De tal manera se constituye la dimensión social que atraviesa las relaciones intersubjetivas y las subjetivas, configurando lo inconsciente en que circulan las acciones y pasiones humanas. El reflejo de las interrelaciones diádicas, sin embargo, se hallan desde el inicio condicionadas por una “lógica” (cuya expresión en el *logos* es por supuesto la del lenguaje) socialmente mediatizada. La identificación imaginaria de y con el otro se encuentra interceptada por un tercero. Ese tercero no debería ser confundido con un individuo humano que se interpone en la relación de a dos; en todo caso si hay un individuo tercero (un padre, por ejemplo), esa terceridad es formal y constituye el momento específicamente social que problematiza la especularidad imaginaria. De acuerdo a Lacan, aquella lógica vertebrata la temporalidad social y genera identificación de eficacia retroactiva, *après-coup*.

En varias ocasiones Lacan insistió en su crítica de la psicologización norteamericana de lo inconsciente. Sin embargo, en la forja del lacanismo clásico, el debate conceptual central estuvo planteado con el psicoanálisis kleiniano de la “relación objetal”, tal como puede seguirse en la revisión de los primeros seminarios de postguerra. La fractura del lazo objetal, imaginario, se produce gracias a una segunda identificación (que opera como primera, inaugural del sujeto como tal) de carácter simbólico, es decir, de tres y no de dos. Las fantasías que acompañarán al sujeto en su deriva en la tramitación social de la constitución de su cuerpo son entonces concebidas como productos retroactivos de la operación fundacional de la castración simbólica, marca del acceso de la criatura a la cultura, esto es, a su condición subjetiva.

El sujeto deviene así, calculable en el sentido de que es instituido en lo inconsciente en una lógica abstracta, formalizable, con restos o saldos que serán la incógnita de su deseo (es objeto a, objeto perdido jamás poseído, generado por la castración, de la nostalgia humana). Lacan lo dice en su prosa enigmática como “el sujeto de la ciencia”, otro nombre del sujeto del psicoanálisis. Es importante señalar que no hay sujeto previo a su inscripción, siempre fallida, inconsciente.

Sujeto es, siempre, sujeto-de-lo-inconsciente, producido por el fundamento sin fundamento. Por lo tanto, no es viable imaginar un sujeto sin lo social, sin lo inconsciente, el que debería ser emancipado de sus dependencias para regresar al origen de un sí mismo presocial. Esto no significa que esas dependencias deban ser absolutizadas. De hecho, como he mencionado recién, las inscripciones lacanianas son por definición fallidas, están sometidas a la inconsistencia decisiva que aqueja a los significantes de la identificación. Si es entonces pensable una emancipación de lo inconsciente dañino para las potencias abiertas en el sujeto socializado ello no puede surgir sino de una construcción política de una vida liberada artificial. La única emancipación prohibida es la

del lenguaje, aunque por cierto no todas las relaciones con el lenguaje (ni la eficacia social del lenguaje) dejan de ser ellas mismas históricas, modificables.

En Freud, las formaciones de lo inconsciente estaban preñadas por diferentes temporalidades. A eso se refería cuando dijo que lo inconsciente no tiene tiempo. No intentaba señalar que lo inconsciente estaba fuera del tiempo, sino más bien que se conjugaban en él múltiples temporalidades. Algunas de ellas remitían a los tiempos arcaicos que se preservaban en el ello, ciertamente mezclados con otros archivos situados en tiempos mucho más recientes. Esta coexistencia compleja de temporalidades es central en la concepción del psicoanálisis porque visibiliza las deudas de larga duración de lo inconsciente con la dominación masculina y el patriarcado. En efecto, exige la autocrítica de las derivas apologéticas que amenazan al psicoanálisis en constituirse en una verdad del sexo y del sujeto, verdad que expresa las exigencias de aquella dominación. Derivas que no es difícil mostrar historiográficamente a lo largo de su recorrido secular y que ha sido con buenas razones objeto de las críticas feministas y *queer* del psicoanálisis.

Aquí emerge un problema enorme que permanece abierto pues el presentismo de la eficacia identificatoria en Lacan tiende a resolver, en la retroactividad del *après-coup* la multiplicidad temporal de la *Nachträglichkeit* freudiana. En otras palabras, en Freud hallamos instrumentos teóricos para captar la persistencia en el presente de estratos de temporalidad de diversa duración. Entiendo que sobre este punto debemos preservar la utilidad de los planteos freudianos, injusta y rápidamente cuestionados por Claude Lévi-Strauss en el capítulo final de *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), si se trata de reconstruir el diálogo activo entre psicoanálisis y marxismo. ¿Por qué?

Marxismo y psicoanálisis comparten la problemática de una dominación abstracta, que asume la materialidad de lo menos abstracto, el trabajo asalariado y la relación sexual. Ambas son “fetichistas”, es decir, el sujeto se encuentra movido por los cuerpos ajenos, incorporado a un juego objetivo que sigue una lógica ajena, enajenada. Esa lógica no es abstrusa, incomprensible. Se la puede actuar sin mayores dificultades. Solo que el sujeto no sabe qué es lo que efectivamente hace, puesto que está inscripto, surge como tal, de la práctica del trabajo (en la clase obrera) y del deseo (en el sujeto sexuado). La crítica de la dominación social por el capital y lo inconsciente es postfundacionalista porque no se puede retroceder, no se debe regresar, a ninguna condición antediluviana de libertad primigenia. Mi tesis es que el carácter social de ambas formas de dominación no coinciden por azar, sino que existe una conexión interna entre lógica del capital y lógica de lo inconsciente. El enigma que la investigación debe resolver es cómo se vinculan históricamente ambas lógicas. La clave del asunto reside en la historia del dinero, en la historicidad económico-afectiva de lo dinerario.

Según señaló *Marx en los Grundrisse* (1939), las categorías de la sociedad burguesa se caracterizan por su inédita abstracción (insistiré pronto al respecto). Lo mismo ocurre con la abstracción que logra el lenguaje. Pero es a la vez notorio que la abstracción ha sido una condición, que aunque no se mantuviera siempre igual a sí misma, acompañó de maneras que debe esclarecer la historiografía lingüística, la construcción de las culturales humanas hasta el advenimiento de la “historia universal” del dominio del capital bajo la forma del mercado mundial. Pienso que esa historia de variadas duraciones es inseparable de la emergencia de la abstracción monoteísta, un punto de inflexión en la historia humana, o más bien precondition de una “historia humana” que con todo solo devino pensable sistemáticamente en la modernidad capitalista. Con ello no afirmo que la historiografía es una actividad que define retrospectivamente sus propios objetos, en una invención narrativista radicalizada; por el contrario, si me parece importante recuperar los derechos de la *Nachträglichkeit* freudiana ante el *après-coup* lacaniano, ello se debe a que en Freud la diversidad de tiempos que desgarran a lo inconsciente jamás niega la construcción en el presente de la clínica.

En esta vertiginosa reconstitución de los marcos de corta, media y larga duración temporal, se introduce la historia del lenguaje que conocemos, central en la invención freudiana. El desfasaje entre significado y significante posee una vertiente estructural, transhistórica, y una vertiente específica, históricamente peculiar. La arbitrariedad de la vinculación entre significante y significado es transhistórica en la medida en que proviene del esfuerzo en el uso del lenguaje por referir, aludir, calificar y crear objetos reales, entre los cuales se cuentan también las producciones lingüísticas. No hay paridad entre la serie de objetos del mundo y la serie de enunciados lingüísticos producibles. El uso del lenguaje (en el habla, en la escritura) es fundamentalmente dinámico e inacabable. El significado se genera en el uso, tanto en la inscripción como en la lectura o cita, de los significantes. Pero ciertos significados asociados a ciertos significantes, a pesar de su arbitrariedad, también poseen relaciones sancionadas por los usos heredados. Inestables y polémicos, los vínculos heredados entre significados y significantes operan sobre las alternativas prácticas de la mediación lingüística de lo real por los individuos. La vertiente históricamente peculiar del desfasaje entre significante y significado obedece a las condiciones concretas de los usos del lenguaje en una configuración social dada, constituida esta por la gramática operante y las relaciones sociales extralingüísticas. Por lo tanto, sin ser jamás escindida respecto de su pertenencia al plano estructural de arbitrariedad de significante y significado, debe ser cuidadosamente distinguida de esta.

Ahora bien, la multiplicidad de temporalidades también afecta al propio marxismo, pues una vez descartada la interpretación como “materialismo histórico”, se contiene la capacidad analítica y crítica del marxismo a la sociedad capitalista, y se alcanzan a lo sumo sus fases de fundación compulsiva y violenta

en una cronología que requiere matices de acuerdo a la zona del globo que se considere. Esto significa que el marxismo carece de incumbencias para eras precedentes, aunque como señala Marx en los *Grundrisse*, la abstracción alcanzada por algunas categorías en la sociedad capitalista (como valor, dinero, mercancía) sugiere un uso cum grano salis para el conocimiento de otras formaciones sociales.

Sería un gran error aplicar a esta temática la noción de subsunción formal y real según la cual la lógica del capital incorporaría, primero en términos de yuxtaposición y luego en términos de funcionalización, las duraciones lingüístico-simbólicas, reduciéndolas a las necesidades de reproducción de la extracción y apropiación de excedentes. Un estudio de la larga duración, por lo tanto, no podría ser enteramente marxista a riesgo de proyectar indebidamente categorías “modernas” a configuraciones históricas bien distintas. Por eso se requiere el concurso de otros saberes, como los de la antropología, la lingüística comparada, entre otros.

El marxismo freudiano de León Rozitchner

Debo insistir en que esta lectura de la presencia del psicoanálisis en la obra de Rozitchner es parcial, ajustada a intersectar los temas planteados en mi propuesta de una investigación de nuevo cuño sobre el asunto marxismo/psicoanálisis. Por eso mi lectura es arbitraria y forzada a adecuarse a las exigencias de mi propio proyecto. Creo, con todo, que eso no constriñe a brindar una lectura que dañe una correcta inteligencia del planteo rozitchneriano, ni que se separe radicalmente de la inexorable arbitrariedad requerida, según palabras del propio Rozitchner, para hacer cualquier cosa.

León Rozitchner historiza marxistamente su argumentación en *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972) al definir que el sujeto del psicoanálisis es un sujeto burgués. Pero antes que una denuncia de la incorporación sin negatividad como en *El hombre unidimensional marcusiano*, Rozitchner enfatizar el carácter violento –y no solo esencialmente simbólico– de la dominación y de todo proyecto emancipatorio que aspirara a cuestionarla. Al respecto cabe recordar en Rozitchner una lectura de la teoría de la guerra de Clausewitz como concepción de la violencia constitutiva de lo social.

El argumento central de la interpretación rozitchneriana de Freud en 1972 consiste en distinguir dos escisiones o distancias que constituyen al sujeto burgués, al “individuo”: una *distancia interior* que somete al yo a la crítica superyóica, y una *distancia exterior* que separa al sujeto de la colectividad. En el primer caso Rozitchner sigue paso a paso la explicación freudiana de *El yo y el ello* sobre la génesis de las instancias psíquicas en la segunda tópica.

La *distancia interior* configura el tránsito del narcisismo originario al sistema psíquico diferenciado en el cual, tras la resolución del conflicto edípico, el

sujeto ocupa una posición en el régimen social que organiza la diferencia sexual. No hay solo un inconsciente reprimido que ha operado el pasaje de la representación-cosa a la representación-palabra, sino también un inconsciente represor, superyóico, que ejerce una censura paterna sobre el lazo entre el niño y la madre. La amenaza simbólica veda el acceso carnal a la madre, fundando pues la fractura interna, como enseguida veremos inseparable de la externa, de la escisión del individuo respecto de la colectividad.

La colosal diferencia entre el poder represor y el niño reprimido no suprime el antagonismo. Inhibe la agresión retrovirtuéndola a través del asesinato e ingesta imaginaria, de apoyo oral, por la cual se asesina e incorpora al padre –como en el acontecer de la horda primitiva–. Para la criatura esa agresión es vivenciada como real y da estatura a la confusión entre imaginario y real que será la cifra de su dominación. El poder del padre se inscribe en la “interioridad” como instancia psíquica. Se trata así de una contención de la agresión y un acallamiento del conflicto, devenido en amor filial por el padre y renuncia a la unidad sin fisuras con la madre.

En paralelo se constituye una *distancia exterior* ante la cual la antes mencionada brecha interior no será indiferente; por el contrario, es tan constitutiva como la amenaza edípica. Aquella es la distancia implantada por el sistema de producción social capitalista, el que demanda la forma laboral asalariada, la ruptura de los lazos de comunidad y por ende una formación abstracta, individual y económica del sujeto. La fuente esencial de Rozitchner es el fragmento de Marx sobre “Trabajo alienado” en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

Son dos procesos paralelamente constituidos que se entrecruzan, como acontece con las “series complementarias” freudianas. Su coextensividad fundamenta el encuentro entre psicoanálisis y marxismo, por lo que sin haberlo expresado así, según Rozitchner, Freud fundamentó la “crítica más dramática e irrefutable del individualismo burgués” (1972, p.68). Ahora bien, el análisis de Rozitchner es represivista. Supone un monto de satisfacción de la unidad niño/madre que es interrumpida por el poder patriarcal en el seno familiar y una potencialidad genérica malograda por la *burguesía* en el plano social.

En ambos casos se trata de una oposición entre sujetos humanos (niño/padre, individuo/burguesía). Como ya señalé, un notorio déficit en la cultura de izquierda consiste en su carencia de una teoría del sujeto y así asume (e incluso exagera) acriticamente los valores burgueses, por ejemplo, con el ascetismo revolucionario. La izquierda no percibe que la dominación individual está ya imperando en la *forma* individuo como tal: el policía más activo está en el pensamiento. La lectura de la crítica marxista del capitalismo como abstracción objetiva/subjectiva jamás tuvo un papel decisivo en el pensamiento de Rozitchner, aunque luego veremos los matices aportados en sus lecciones recogidas en *Freud y el problema del poder* (1982). Rozitchner es coherente al

sostener la orientación represiva pues defiende –contra el althusserianismo y el lacanismo– que las eficacias simbólicas son inescindibles de una *carne sensible* sobre las que operan. Es un *cuerpo* que resiste y no se amolda sin rebordes a los mandatos de la *identificación* (Lacan) o de la *interpelación* (Althusser). Rozitchner sostendrá como emblema el dictum spinoziano sobre nuestra ignorancia respecto de “lo que un cuerpo puede”, eso que nunca podríamos saber del todo, para refutar lo que deploró como una licuación del cuerpo en el significante. Más aún, el modo estructural de explicar la formación del sujeto del inconsciente olvida el escándalo de que el represor habite en el mismo sujeto, y que instituya una “prolongación de lo sensible en lo racional” redundante en “un ser disminuido” (1972, p.52). Contravenir la doble represión en las dos distancias entraña representarla como “historia”, como un proceso de individualización y culpabilización. Es a través de la reinscripción en una historia –precisamente lo que la lectura estructuralista de Freud condena– que se habilita la posibilidad de percibir cuánto ha cedido en el camino del devenir sujeto.

El enigma del psicoanálisis (¿qué es un sujeto del inconsciente?) y el enigma del marxismo (¿qué es el capital como sujeto social?) confluyen en la historia. Rozitchner lo elabora en una sección intitulada “Edipo e historia”, que compone una crítica del familiarismo psicoanalítico: “A la familia primitiva de la horda sucede ahora el complejo sistema de la sociedad industrial capitalista, y el sistema de relaciones que lo regula es, para nosotros, la lucha de clases y la dependencia imperialista que todo lo penetra y todo lo ordena en una dependencia feroz y sanguinaria” (1972, p.249). Pero en contraste con la refutación que Deleuze y Guattari ensayaban exactamente en el mismo año, para Rozitchner, el Edipo es necesario para dar cuenta de cómo el capitalismo opera en la producción subjetiva y de cuáles son las exigencias para combatirlo (y esa será la fuente de la ceguera de clase de los psicoanalistas): “El Edipo, en tanto tal, es una forma de acceso universal, pero su modo de solución dependerá en cada caso del sistema histórico que determina férrea y necesariamente a cada subjetividad en relación con la comunidad en la que lo incluye” (1972, p.250).

Si el Edipo además del familiarismo tracciona al modo de producción de subjetividades, para Rozitchner la confabulación arcaica de los hermanos que asesinaron al *Urvater* persiste como potencialidad en la lucha de clases (1972, p.139). La paradoja consiste en que generar una lucha de clases que destruya el sistema dominante involucra la formación de una masa revolucionaria que reinstituye un “padre”. Una interpretación de *Psicología de las masas y análisis del yo* permite a Rozitchner estipular una variante al dilema de que toda masa requiera un líder de soporte identificatorio. Freud elabora con detalle las formaciones de masas espontáneas y artificiales; en ambas se requiere una figura paterna con la que identificarse para constituir el nosotros fraterno (1972, pp. 478-480). Solo al pasar menciona a la masa revolucionaria, en el capítulo tres

de *Psicología de las masas*. La configuración revolucionaria de la masa es un intrínquilis pues no puede disolverse en el irracionalismo de la multitud espontánea y enfervorizada de Gustave LeBon. Cuestiona el conjunto del sistema de poder; pero no es espontánea, no puede prescindir de una identificación, de incorporar en cada individuo un padre. Según Rozitchner, la característica del líder revolucionario consiste justamente en cumplir una función de referente y de síntesis de la masa insurrecta (1972, p.506).

En una recolección de lecciones publicada en 1982, *Freud y el problema del poder*, Rozitchner encaró una actualización de su interpretación del psicoanálisis. Fueron tiempos de derrota política. Los entusiasmos del *Freud* de 1972, escrito a lo largo de la década de 1960, estaban severamente dañados. Por otra parte, también el escenario intelectual era otro, donde apagado el althusserianismo el contendiente principal no era el lacanismo como la microfísica foucaultiana. Esto significa que no se trataba tanto de ofrecer una lectura del psicoanálisis que alternativizara la opción estructuralista como establecer la persistencia del psicoanálisis como teoría crítica radical. En contraste con las expresiones post-marxistas que, por caso en el Oscar Terán de esos mismos años, abogaban por un pluralismo teórico y conceptual, Rozitchner planteó una sospecha sobre las consecuencias política sobre la crítica de la totalidad según Foucault, al preguntarse si “el énfasis puesto en la diseminación del poder, en su ‘microfísica’, ¿no significa esto al mismo tiempo un retorno de lo colectivo –lo macro– hacia lo individual, es decir, hacia lo que respecto de él resultaría como lo micro, lo corpuscular?” (1982, p.14). Por el contrario, sin una apología de la totalidad, preservaba el planteo original: “Nuestro objetivo no consiste en mostrar cómo ese ‘aparato psíquico’ no es sino el último extremo de la proyección e interiorización de la estructura social en lo subjetivo” (1982, p.15).

Ahora bien, la interiorización de la estructura alcanza su eficacia por la forma en que matiza al cuerpo, que en Rozitchner no debe ser escindido de un pensamiento o psique y por lo tanto en un dualismo: “En Freud se trataría de explicar la estructura subjetiva como una organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social” (1982, p.18). “nuestro aparato psíquico, aquel que nos proporciona nuestro propio funcionamiento como sujetos, es congruente con la forma de aparecer de los objetos sociales” (1982, p.22). Nota esencial la que vengo de citar, pues rechaza cualquier distinción propia de un concepto ingenuo de ideología en el que se diferencia sustantivamente el orden de la aparición de aquél de su realidad ocultada. Para Rozitchner es la aparición de las formas sociales las que requieren el ajuste de los sujetos a su perpetuación. Es en ese plano argumental que se reformula la crítica al sociologismo lacaniano, no sólo lo ‘social’ como marca, como imposición, sino como resultado de un debate, de un conflicto donde la forma de lo social triunfa –y no siempre– sólo bajo el modo de una transacción. Transacción: elaboración objetivo–subjetiva de un acuerdo, resultado de una lucha previa, de un

combate donde el que va a ser sujeto, es decir yo, no es el dulce ser angelical llamado niño, tal como el adulto lo piensa, que va siendo impunemente moldeado por el sistema sin resistencia" (1982, p.19). Y es también por la "forma" que Rozitchner cita la dialéctica social crítica del marxismo. Dice: "Marx, es sabido, caracteriza al sistema capitalista por la contradicción fundamental entre capital y trabajo asalariado. (...) Esta contradicción, expresada como máxima simplificación, determina también la forma de los sujetos" (1982, p.21). Solo que esa formalización tiene un límite spinoziano en la noción de cuerpo como lugar de verdad histórica, es decir como espacio y posibilidad de un combate que es a la vez de sometimiento y rebeldía:

El hombre, para Marx, sería aquella porción de materialidad surgida desde la naturaleza, pero en la cual se verifica su transformación como materialidad histórica, cultural, consciente, y respecto de la cual toda materialidad histórica exterior, transformada por el trabajo, adquiere y revela su sentido. Por lo tanto, es el propio cuerpo personal el lugar donde el debate histórico plantea su contradicción, que será por lo tanto contradicción vivida, contradicción histórica subjetivizada, convertida en destino personal. Lo cual no quiere decir, como veremos, que lo exterior y colectivo se le oponga, sino por el contrario, que esta subjetividad debe recuperar la materialidad del campo histórico, los otros hombres y su actividad colectiva, como único despliegue efectivo de la propia. Por lo tanto: prolongar su cuerpo en el cuerpo común de los demás hombres. (1982, p.26)

Entiendo que la referencia al cuerpo es crucial en la discusión con Lacan y Foucault. Con el primero, por lo que Rozitchner comprende (lo que llamé hace poco sociologismo lacaniano), lectura que coincide con varios intérpretes (Zafiroopoulos, 2002; Maffi, 2005) pero a mi juicio errónea como caracterización general, según la cual en Lacan el sujeto es funcionalizado sin residuos para adaptarse a las exigencias sistémicas. ¿No es acaso el núcleo de la teoría lacaniana del sujeto el que deriva de los residuos de las identificaciones? Como sea que fuere, según Rozitchner "la negación del propio deseo como caución para incluírnos en la historia y en las relaciones con los demás. Y con ello la negación y el alejamiento de una experiencia primordial que tiene al propio cuerpo como lugar donde ésta se elabora" (1982, p.36). La memoria corporal de la represión es lo que el lacanismo encubre al privilegiar la operación de "identificación" (1982, p.36), en su interpretación "encubridora" donde "imperea el determinismo absoluto de lo simbólico como término" (1982, p.50). Contra ese determinismo, la interpretación rozitchneriana de Freud quiso ser también una teoría del contrapoder.

Investigaciones contemporáneas nos advierten que el cuerpo no es un principio autónomo de un sujeto. Tampoco podría serlo si ponemos en suspenso la presunta naturalidad del cuerpo individual, separado de las posibilidades de lo

colectivo y sin obligarnos a una dicotomía estática. El cuerpo es también una construcción histórica en la que no necesariamente se pierde para siempre el vínculo con la naturaleza de nuestros comienzos animales. Es imposible ahondar en este lugar sobre lo que he denominado la “antropología filosófica” en la obra de Rozitchner que descubre ese sitio, el cuerpo, como fondo opaco de resistencia al poder entendido como exterior (Acha, 2012).

Lo que me interesa destacar aquí es la dificultad que esa antropología involucra para responder adecuadamente al antihumanismo foucaultiano. Y en un sentido parecido a sobreponerse con éxito a los reproches habermasianos respecto de que en Marx está ausente la dimensión del lenguaje, lo que anularía la posibilidad de fundamentar una alternativa a la reproducción de la dominación en el plano del trabajo. Sucede como si en Rozitchner obrara una deflación del lenguaje en la constitución del sujeto, en su dominación, pero también en las potencialidades de la elaboración de sus mitos. Introducir más sistemáticamente la eficacia del lenguaje (tal vez ya no como la eficacia simbólica de Mauss que siguió a Lacan) hubiera neutralizado una oposición estabilizada entre lo imaginario de las ilusiones y la transparencia de lo real. La ajenidad radical del poder se transpone de igual manera en el plano individual como en el pasaje al entramado social: “el poder exterior presente en el estado, por ejemplo, ya no es un padre. El poder está omnipresente en todas las relaciones que establezco con la estructura social, las organizaciones y las leyes represivas que el sistema organizó para que toda satisfacción que persiga lo sea dentro del mantenimiento de sus límites” (1982, p.40). Pero es justamente esa la convicción que hizo fracasar al freudomarxismo y que, con razón, Žižek (1991) encuentra neutralizada en Lacan cuando recuerda el mandato de gozar como reverso de la identificación. En la valorización del capital las configuraciones de la relación entre los cuerpos y las significaciones pueden ser eventualmente aceptadas en tanto ingresen a la acumulación dineraria. Incluso la locura puede ser objeto del valor-que-se-valoriza.

No obstante estas objeciones, me obstino en la lectura de Rozitchner por su talante radical, por su voluntad de proseguir una lectura de Marx y Freud que no está agotada. Rozitchner no cede en un supuesto defendible: “La sociedad histórica excluye de su origen un saber fundamental: la rebelión colectiva como fundamento del poder, y la eliminación de cualquier obstáculo que se oponga a la igualdad y a la semejanza de los hombres sometidos, aunque cuando ese lugar de la dominación estuviese ejercido por el ser más próximo y más querido” (1982, p.44). Es también Rozitchner, nuevamente apelando al Freud de *Psicología de las masas*, quien sabe que esa recuperación del “poder expropiado” debe hacerse tanto en lo individual como en lo colectivo, y que lo colectivo es generado en una identificación con un “padre” que posibilita la igualdad de los hijos. Esto quiere decir que, aunque Rozitchner no lo reconozca explícitamente, es una maniobra de poder la que habilita un contrapoder universal, el de la

igualdad. Por eso es que la igualdad universal deviene “prejuicio” en la sociedad de la mercancía, al mismo tiempo espacio mediado por la dominación más sofisticada y por la eventualidad de un pasaje revolucionario al comunismo.

La igualdad abstracta de las personas “independientes” que trafican en el mercado como “iguales”, me parece, ha sido inmejorablemente expresado por Rozitchner a propósito del “sujeto fetichista” (1982, 80-81 pp.). En efecto, el capítulo primero del volumen inicial del capital es a la vez una explicitación de la mercancía como célula social y una teoría de la “subjetividad” en la sociedad capitalista. He aquí un pasaje decisivo, pues además de la objetividad del sistema productor, apunta Rozitchner, Marx debe al mundo imaginario-real que por necesidad acompaña al sistema de las mercancías fetichistas, animadas: “para estos productos aparezcan como un mundo místico, lleno de magia y de fantasmagoría, es preciso que las propias relaciones sociales entre los sujetos estén determinadas a su vez por el misticismo y las fantasmagorías, mundo donde también los hombres aparecen, como creaturas de dios, como autómatas dotados de vida propia, sin deberle nada a los demás. Por eso el cristianismo con su culto del hombre abstracto, nos dice Marx, es la forma de religión más adecuada para una sociedad productora de mercancías.” (1982, p.82).

La referencia al cristianismo como la religión de la abstracción –más tarde precisó su nombre en el “catolicismo” (Rozitchner, 2015)– nos lanza a otras vetas en la biblioteca rozitchneriana: la crítica del monoteísmo cristiano, que posee un nexo conceptual con el psicoanálisis patriarcal del lacanismo, y hasta cierto punto en el freudismo. Como “religión del padre”, el cristianismo reprime las fantasías de la madre más próxima a otro monoteísmo, el judío, donde el afecto y la unidad no son situados desde el inicio bajo el imperio de la culpa, donde el cuerpo es degradado contra la metafísica de un mundo ideal. La tesis es crucial para una recomposición de la investigación radical pues establece un puente conceptualmente consistente con la crítica de la religión y del patriarcado, con todas sus consecuencias que la obra feminista nos ha enseñado durante los últimos decenios. En la oposición entre la abstracción cristiana y la afectividad materna del judaísmo, sobreviviente en Spinoza y Freud, retorna la antropología filosófica de Rozitchner. Se hace así una teoría del regreso al regazo materno, un seno constituido como tal solo en cuanto ingresa a lo social para instituirse como reborde mítico. A pesar de ello, la trama general sigue siendo pertinente y la reflexión de Rozitchner perdura como lectura obligatoria en una recomposición del lazo, ahora devenido triádico, entre psicoanálisis, marxismo y feminismo.

La distinción entre el capitalismo/patriarcado/cristianismo y aquello que es reprimido para su reproducción, refracta como oposición y problema. La división entre lo imaginario y lo real que se instituía en el sujeto debido a la amenaza de castración y al enfrentamiento mortal con el padre, fundadora del mundo

de fantasías en que se debate el sujeto dominado, se replica en la sociedad burguesa bajo la forma autonomizada del fetichismo. En ambos casos se opera un empobrecimiento del sujeto al constituirlo en individuo sometido a la valorización. En una duración más extensa, se avizora la larga historia de la metafísica religiosa.

De tal manera, Rozitchner elabora una articulación interna en las críticas freudiana y marxiana a la dominación, y establece un puente entre el sometimiento individual al “aparato psíquico” surgido de la opresión del “cuerpo común con los demás” (1982, p.60) y las exigencias del trabajo asalariado. Como he dicho, no responde del todo bien a la objeción historicista de Foucault respecto a la coexistencia de lo represivo y lo productivo en las dinámicas plurales del poder. De todas maneras, incluso más allá de los límites de autores internacionalmente más célebres, debido a sus implantaciones en las geopolíticas del saber, la obra freudomarxista de León Rozitchner constituye una cantera valiosa de reflexiones para la reconstitución, en nuevos marcos, del solo en apariencia caduco proyecto de intersectar en un mismo planteo el marxismo y el psicoanálisis teórico.

Hay mucho que desbrozar en una textualidad rozitchneriana plena de conjeturas y líneas de trabajo. Su obra estaba destinada a permanecer inconclusa, o mejor pendiente de usos y relecturas. El rasgo más productivo es la capacidad de pensar en diversos registros a la vez e incorporar las múltiples temporalidades en las lógicas de dominación. La intuición cardinal se ordenó alrededor del rechazo del estructuralismo. No quiero multiplicar hipótesis pues ya he avanzado varias y mi razonamiento amenaza con desmoronarse como un castillo de naipes. Pero en el fondo los entre-tiempos del pensamiento de Rozitchner parecen resistirse a la presunta refutación de Sartre por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*. Es decir, a la convicción de que la historia es un mito, un resultado narrativo generado en las combinatorias de un sistema. La oposición a Lacan posee el mismo fondo teórico. La recomposición de las numerosas temporalidades yacentes en complicados anudamientos enrarece la teoría del sujeto y las capacidades orientadoras de la teoría crítica.

Es, por eso mismo, un contrapunto con dos orientaciones principales en el pensamiento social actual. La primera es la estrategia formalista que concibe la experiencia como un entramado superficial de discursos donde el tiempo histórico se comprime en la retrospectiva de la narración. La segunda estrategia procede del cuestionamiento del formalismo, y se vincula con el postestructuralismo, a saber, la ontología que predica la radical heterogeneidad de las cosas, y renuncia, entonces, a la crítica de la sociedad (una ambición considerada impropia por el sustancialismo que le es inherente, pues supone un sistema junto a sus fenómenos) y a su transformación por un orden diferente (otra desmesura equiparada al totalitarismo). Esos rasgos de la reflexión crítica

en Rozitchner lo tornaron ajeno a las modas intelectuales del último cuarto de siglo y lo hacen hoy un autor más actual que nunca.

Observaciones finales

El recorrido del artículo que aquí finaliza tuvo dos partes. En la primera definí los términos centrales del saldo de un fracaso, el del marxismo freudiano. Establecí entonces que ese fracaso es irreductible a una explicación externa que dé cuenta del mismo por la derrota política de las izquierdas durante el siglo XX. Hubo en la interpretación de Freud del freudomarxismo un error compartido, señalado por Dahmer en el freudismo como contención de sus dimensiones crítico-radicales: su naturalización y la consiguiente oclusión de la vertiente social en lo inconsciente. Sin embargo, en contraste con las concepciones postmodernistas, considero que el marxismo freudiano constituye una biblioteca cuya lectura es productiva. Hay más en las presuntas defunciones del marxismo y del psicoanálisis que los triunfalismos de la postmodernidad capitalista pueden percibir.

Me interesó recuperar en ese orden de razones el pensamiento crítico de León Rozitchner. Antes de hacerlo establecí una grilla de la lectura de los escritos rozitchnerianos. Mostré por qué no toda interpretación del marxismo y del psicoanálisis teórico son accesibles a una reconfiguración actual. Entiendo que el marxismo de la lógica contradictoria del capital, como dialéctica objetivo-subjetiva habitada por la crisis del valor-que-se-valoriza, constituye una vía de ingreso a una interconexión conceptual con la lógica de lo inconsciente.

También la hermenéutica del psicoanálisis debe ser sesgada, atendida a un proyecto crítico inviable si es mera continuación de los enfoques que de Reich a Marcuse y Guattari concibieron a la represión como noción clave, pues esa opción las debilita, con razón, ante la hipótesis productiva del poder en Foucault. Dos temas fueron entonces subrayados. El primer tema recupera la olvidada *Nachträglichkeit*: la multiplicidad temporal de la posterioridad freudiana, de su sensibilidad a captar los nudos de temporalidades en conflictos y dramas de la subjetividad en crisis que es por definición la moderna, por lo demás la única "subjetividad" históricamente verificable. El segundo tema concierne a las historias del lenguaje, no solo en la eficacia simbólica sino también, y sobre todo, en el proceso de abstracción de lo natural que involucra. Más que como una pérdida, allí debe calibrarse también su fuerza creativa, instituyente de la representación y la generalización de los nombres. Eso no debe ser visto siempre como caída, según lo atisbó Walter Benjamin para la experiencia extraviada e incomunicable de una modernidad traumática. En cualquier caso, constituye un andarivel para la investigación del surgimiento de lo inconsciente, que conviene no confundir con lo inconsciente freudiano. Este es una formación históricamente precisa, aunque posea también antecedentes que la investigación necesita conocer. Propuse que en ese proyecto de regresar a la problemática

psicoanalítica cabía la posibilidad de que marxismo y psicoanálisis se reconstituyan como teorías crítico-radicales. No en términos de paralelismo, como sucede y es su límite, en las más recientes recomposiciones lacanianas de la cuestión, sino como interconexión internamente razonada de la dominación por abstracción del mundo moderno. Antes de concluir quiero destacar que eso no entraña descartar los aportes de la lectura lacianiana de Freud para el referido proyecto. Ese deberá ser objeto de otro trabajo.

Pues bien, ¿qué enseña la obra de Rozitchner sobre el psicoanálisis y el marxismo? En primer término aporta una teoría coherente de la co-constitución del sujeto del psicoanálisis (el individuo burgués) y el sujeto del capitalismo, sin por eso reducirlos a productos de una misma maquinaria infalible. La convergencia de la distancia interior que configura al aparato psíquico y la distancia exterior del trabajo asalariado fundan dos alienaciones, del cuerpo materno y del reconocimiento de la colectividad realizativa. En segundo término, elabora una teoría del contrapoder que permite reconocer los límites de la identificación retroactiva de lo simbólico en el estructuralismo. Su fundamento reside en una concepción spinoziana del cuerpo que se comunica con el planteo freudiano, agrego ahora, a través de la noción de libido. Finalmente, destaqué las extraordinarias implicancias que posee una cuestión apenas tratada en este texto: el vínculo entre psicoanálisis y religión, más precisamente entre el destino del psicoanálisis y la relación con los monoteísmos. En esa intuición de Rozitchner se descubre una nueva cantera para elaboraciones teóricas de gran magnitud, pues la dinámica identificatoria es impensable sin el monoteísmo y su fondo patriarcal que constituye un punto central en los mecanismos de dominación en la larga duración.

He indicado también algunos déficits, siempre a la luz de mi evaluación del lazo actual entre psicoanálisis y marxismo, del enfoque de Rozitchner. Los mismos remiten a su antropología filosófica, a la noción de cuerpo y potencia de proveniencia spinoziana, donde no encuentra un lugar apropiado el descubrimiento de Freud, a propósito de la histeria, de cuánto le debe el cuerpo a la palabra. Por eso mismo, evalué insuficiente la respuesta rozitchneriana a la crítica que hace Foucault del freudomarxismo.

De todas maneras, el interés de la obra de León Rozitchner perdura y provee temas que merecen ulteriores reflexiones. Las vetas conceptuales desarrolladas conviven con conjeturas apenas esbozadas, con hipótesis *in fieri*, reveladoras de la lozanía de una tarea interminable como las apuestas más valiosas de un espíritu libre.

Bibliografía

-ACHA, Omar (2015), "León Rozitchner: una antropología filosófica entre la sangre y el tiempo", en *El Río sin Orillas. Revista de Filosofía, Cultura y Política*, nº 6.

- (2015), "León Rozitchner en debate con el psicoanálisis: de la historicidad del sujeto y el origen", en AA.VV., *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

-(en prensa), "Psicoanálisis y marxismo: tesis para un recomienzo", en Guido Galafassi y Florencia Ferrari, eds., *Antagonismo, hegemonía y subjetividad*, Bernal, GEACH-UNQ.

-ALTHUSSER, Louis (1996), *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México: Siglo Veintiuno.

-DAHMER, Helmut (1973), *Libido y sociedad. Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, México, Siglo Veintiuno, 1983.

-JAMESON, Fredric (1981), *El inconsciente político*. Madrid: Visor, 1992.

-MAFFI, Carlos (2005), *Freud y lo simbólico*, Buenos Aires, Nueva Visión.

-MARCUSE, Herbert (1953), *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1985.

-MARTÍN, Facundo N. (2014), *Marx de vuelta. Hacia una teoría crítica de la modernidad*, Buenos Aires, El Colectivo.

-(2016), "Honneth y Postone: dos teorías críticas de la modernidad", en *Revista Pilquen. Sección Ciencias Sociales*, vol. 19, nº 4.

-Reich, Wilhelm (1933), *Psicología de masas del fascismo*. Barcelona: Bruguera, 1980.

-ROZITCHNER, León (1972), *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

-(1982), *Freud y el problema del poder*, México, Plaza y Valdes/Folios.

-(2015), *Escritos psicoanalíticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

-ZAFIROPOULOS, Markos (2002), *Lacan y las ciencias sociales La declinación del padre (1938-1953)*, Buenos Aires, Nueva Visión.

-ŽIŽEK, Slavoj (1989), *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 1992.

-(1991), *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

Intuición y empecinamiento¹⁴

El método polémico de León Rozitchner

Por Verónica Gago

Para sintetizar su modo de trabajo, León conjuga en una frase dos palabras aparentemente discordantes. La intuición y el empecinamiento. Así lo dice en una conversación de esas largas horas filmadas que estamos viendo.¹⁵ Me gustaría desplegar un poco ambos términos y sugerir su funcionamiento como máquina polémica. El intento es mostrar algo así como un método leonino en el que no se discute como si tratara de un enlace de ideas discordantes, sino poniendo en juego la composición de cuerpos que sienten y piensan y que combaten contra la expropiación de su materialidad sintiente como fuente de sentido. Es una clave que pone a León en conversación con las pensadoras feministas más radicales y, desde mi punto de vista, marca una torsión interesante respecto a la teoría del saber de Foucault. Quiero proponer también que ese método se sintetiza en un momento muy singular, el del exilio político, cuando se trama la escritura simultánea del libro sobre *Simón Rodríguez* (el maestro de Bolívar), la polémica con otros exiliados sobre qué significa evaluar la derrota política en Argentina (desarrollada en parte en la revista *Controversia*, publicada en México) y la coyuntura de la guerra de Malvinas que lleva a León a escribir, en tiempo real con los acontecimientos, el libro *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*.

I

La intuición es una sensibilidad. Una especie de simpatía del cuerpo que deja una huella fugaz y al mismo tiempo durable: **se intuye como quien tiene un presentimiento**. Forzando un poco, se podría decir que la intuición es casi un órgano de la potencia: lo que permite captar sensiblemente una fuerza aun virtual pero a la cual se la percibe como real. La intuición, de esta manera, pone en juego la promesa de un posible que, en la medida que se intuye, se vuelve presente.

Y algo más: hay un cuerpo sensible que aloja la intuición, y la hace propia, la autoriza como fuente de un saber. “El cuerpo es el lugar de la coherencia”, dice León. *Y hay coherencia porque hay una verdad del deseo*. Así aparece enunciado en el libro sobre Simón Rodríguez junto a la formulación de una teoría de la lectura como “transfusión de sangre”: leer es implicar el deseo del lector para que la lectura se realice. Confiar en que el pensamiento y el saber tienen una

¹⁴Esta ponencia, leída en las jornadas León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria –realizadas en 2014 en la Biblioteca Nacional–, fue publicada también en: VVAA, *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria* (Jornadas en la Biblioteca Nacional), Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2015.

¹⁵ Del film León Rozitchner: *Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa*, una serie de conversaciones con Diego Sztulwark (filmado por Ximena Talento y editado por Jorge Attala y Javier Ferrería).

dependencia del cuerpo envuelve una tesis muy potente y concreta: hay un cuerpo apasionado que anima las ideas.

Entonces, intuición que conduce un deseo. Deseo que permite confiar en la intuición. Y un cuerpo que en tanto pensante es sintiente y en tanto sintiente es pensante. Afirmar esto en el exilio implica en los textos de León un programa político indisimulable: hay que poder “*aprender del fracaso*”, de un fracaso que está marcado en los cuerpos.

II

El segundo término, el que venía después de intuición, era el empecinamiento. El empecinamiento se une a ese destello que intuye la potencia. Se convierte así es un tipo de perseverancia, en una perseverancia *estratégica*. En un gesto por hacer durar y darle fuerza a la intuición. La palabra que le cabe mejor para el vocabulario de León sería la de prolongación: ampliar, extender y hacer continuar esa intuición primera.

O, para decirlo con otra frase del autor, el empecinamiento es un modo de la arbitrariedad, de esa arbitrariedad necesaria para hacer cualquier cosa —como decía el León recién llegado a París, citando al poeta—. Un modo de autorizarse a seguir una intuición que se siente en el cuerpo, que es materia del cuerpo sensible. Una intuición a la que no se llega como efecto de un camino de erudición que totalizaría el saber, sino casi lo contrario: un recorte que emerge sin necesariamente proponer una totalidad como punto de arribo y conclusión.

Una intuición es también la actualización arbitraria de una memoria. Un empecinamiento sobre ella como una torsión capaz de hacerla siempre viva, memoria del origen del cuerpo sensible como inicio de todo deseo, de toda vida.

La intuición entonces abre un posible. El empecinamiento lo despliega. En ambas necesita darse una autorización para confiar en lo que el cuerpo dice. De modo que el pensamiento se transforma en un saber de los cuerpos. Por esta tesis, León es imprescindible para la filosofía y para el feminismo radical que cuestiona la metafísica espiritual bajo la cual el occidente cristiano encubre sus expropiaciones sistemáticas. Pero también porque León no elige entre afecto y razón, apañando una y condenando la otra. Lo que propone es ligarlas, criticar la distancia que las binariza.

Por eso León aún a “imaginación-afecto-razón”. No hay razón que no sea movilización de afectos, no hay imaginación que no devenga energía para una sistematización de las ideas, como tampoco hay afectos congelados en una pura psicología individual.

El cuerpo compone los tres elementos porque el cuerpo, para existir, pudo primero “ser el lugar de una acogida cálida donde el otro tiene para mí un valor

semejante al de mi propia vida". Esto lo dice León animando el dolor del niño huérfano que nunca deja de ser Simón Rodríguez. Es ese niño vuelto hombre quien se ve compelido más que nadie a recordar aquella existencia expósita y a buscar un segundo nacimiento que consiste en prolongar el deseo de vida con otros. Sólo la "equivalencia del deseo", el reconocimiento de un deseo que nos trama, pone en juego una relación con los otros que no es caritativa ni solidaria ni paternalista. Es la apuesta a una igualdad que será siempre desmesurada en relación al deseo, siempre distinta por variación de intensidades pero siempre igualitaria si se reconoce esa materia común que hace posible la vida, su perseverancia y prolongación en los cuerpos de los otros y de la naturaleza.

Lo común, lo que en el lenguaje de Marx León llamaba «lo genérico», teje esa equivalencia del deseo que impulsa la intuición y que tiende al empecinamiento: equivalencia sin medida del deseo que salda materialistamente la obligación de elegir entre igualdad y diferencia o, como se hace a veces, combinarlas oportunistamente.

III

A diferencia de las facultades del espíritu de las que hablaba Kant, etéreas y por eso aparentemente creíbles, se podría decir que para León el pensamiento, el afecto, la lengua son la carne del mundo. Ya no sólo la prosa que quería Merleau-Ponty, sino un paso más. Tal como cuenta León que aprendió francés de sobrecama, sugiere para el pensamiento lo mismo para las lenguas: no son facultades específicamente cerebrales, sino un fluido corporal, como la comida y el sexo, una materialidad encarnada y, más precisamente, materialidad ensoñada.

Si Foucault hizo célebre la fórmula que relaciona saber y poder, Rozitchner se adelanta con otra: *saber y deseo*. Dice, hablando de Don Simón: "Saber es actualizar en sí mismo ese núcleo primero de un drama asumido que tiene, desde el origen, por lo menos dos actores: uno que desea ser amado, y otro que reconoce o no ese amor y lo condena, insensible, al sufrimiento" (Rozitchner, 2012, p.25). El deseo, de nuevo, como fundamento originario de una trama compartida que se actualiza como pensamiento, como saber de los cuerpos.

La dramatización del saber es una escena amorosa donde se cifra la relación entre cuerpo y cabeza. No hay ideas que puedan animar un cuerpo desafectado, no hay combate de puras palabras sin el drama del enfrentamiento. Desde acá surgen dos posibilidades de comprender al pueblo (que –dirá León– es al problema que volvemos una y otra vez): quienes sólo lo perciben sumiso y dependiente y, de última, justifican su explotación y quienes ven aquello que veía Bolívar "la puesta en juego de la vida en las Milicias para salir de la esclavitud con el riesgo y el coraje que lleva a jugarla". Saber y deseo, entonces, se convierte en una fórmula inseparable de una gramática de la guerra.

IV

Volvamos al sentido bajo el cual se componen los términos intuición y empeñamiento como máquina polémica. La polémica es siempre en referencia a otros. Se polemiza contra otros. No se discute en abstracto por el puro placer de refinar argumentos, sino como un modo de la batalla. Justamente “combatir para comprender” es la frase de León que sintetiza una epistemología de guerra, un modo contencioso del pensamiento. Cuando León pone en escena a Bolívar y a Rodríguez, a las milicias populares y a aquellos que moderan la independencia, al Papa y a los pedagogos, está pensando en simultáneo la derrota de la guerrilla argentina y, pronto, se cruza con el acercamiento de otra guerra: la de Malvinas. La constelación en sí no puede ser sino polémica. Una dramatización de un conflicto que difiere y se repite, en los que se convoca la persistencia colonial en América Latina y la pregunta siempre angustiada sobre qué relación puede haber entre filosofía y emancipación.

León insiste con que lo peor en la guerra es ilusionarse con unas fuerzas que no se tienen. El delirio del combatiente es ser poco materialista. Para discutir la derrota que se encarnaba en el exilio de los años 70, Rozitchner va al nudo de esa pregunta: ¿por qué cedimos a la ilusión?, ¿qué no pudimos pensar en la urgencia? Seguramente para responder este dilema de alto calibre haya que ir a los dos tomos sobre Perón y a esa otra dramatización de Perón con Clausewitz, cuyo prólogo (producido el 31 de diciembre de 1979), también escrito en el exilio venezolano, al borde del cierre de la década del 70, cita a Maquiavelo y a Spinoza para volver al fundamento de todo poder: las fuerzas del pueblo.

Todo contra-poder, dice León, despunta de la corporeidad más íntima. Si la *Ética* de Spinoza “es un tratado de insurgencia político-moral” es porque despliega justamente esa *relación desmesurada entre deseo y saber*: nadie sabe lo que puede un cuerpo porque “hay un poder del cuerpo que excede todo saber”. A Maquiavelo y Spinoza, se suma Clausewitz: obsesionado según León por la bastardía de su origen, este general intelectual reconoce también la pulsión popular como la fuerza que los altos mandos no podían ver, pero no logra ir más a fondo: «al pueblo en armas le hace falta un jefe de estirpe», concluye Clausewitz.

Es entonces desde esa fórmula que amalgama saber y deseo y que la conjuga con la gramática de guerra que León habla a los exiliados: “El criterio de la verdad de la política está en la guerra (...). Teoría ésta, la de la guerra, donde nada puede ser pensado impunemente” (Rozitchner, 2015, p.73). No hay impunidad porque el cuerpo y la vida se ponen en riesgo, constituyéndose como índice de verdad. Índice es una palabra que se repite una y otra vez en Rozitchner. Hay otro índice irrenunciable que es, como lo dice para hablar de don Simón, el índice del dolor y del fracaso. No se puede hablar del exilio, de

la derrota en Argentina, sin darle al dolor y al fracaso un índice de verdad, un señalamiento del estado de las fuerzas, convertirlo en la ocasión ineludible de un aprendizaje.

V

¿Desde dónde hacer una crítica? ¿Quién es el sujeto que critica y qué pone en juego? “La interpretación crítica pone en juego los límites del sujeto que interpreta” decía en el Simón Rodríguez. “El punto ciego de la crítica política” es el subtítulo del libro de *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*. Ahí se anuda un punto de empecinamiento de León: los *agujeros negros* que –si es que pensar y sentir se quiere– delimitan la percepción de nuestra realidad en la cual hay zonas de la historia colectiva que permanecen en las sombras.

¿Por qué ese empecinamiento en volver sobre ellas? Porque elaborar la verdad histórica, dice, “significa habilitar de nuevo a la vida las zonas mortecinas, insensibles, postergadas e impotentes de nuestras propias vidas”.

En el libro sobre Malvinas, León confiesa un deseo que parece inconfesable en aquel momento: dice que desea el fracaso militar en las islas y que se anima a defender ese deseo a costa de ser llamado, subjetiva y objetivamente, *traidor*. Sin embargo, lo que se lee de revés es que para León ser traidor sería no animarse con su propio deseo. Y ¿de qué está hecho ese deseo? ¿Por qué no puede renunciar a él? Porque para León, ese deseo tiene como origen las razones del terror que los obligan, a él y a los argentinos refugiados en México con quienes discute, a exiliarse, a sabiendas de los desaparecidos y los torturados. Esa experiencia por la que el terror los obligó a dejar el país, por la cual miles murieron, se vuelve un “índice irrenunciable”, justamente aquello que no se puede dejar de lado si es que se quiere pensar y sentir en la inminencia de la guerra que es, ni más ni menos, la exteriorización de una guerra que fue primero interior.

De nuevo saber y deseo: la pregunta de León escribiendo durante la guerra misma es clave: “¿y si el deseo no fuera irracional?”. Dicho de otro modo: ¿y si no se puede anular al deseo como fundamento del saber?

VI

La escritura del Simón Rodríguez tiene un objetivo claro: ¿cómo aprender de un fracaso ejemplar? La escritura de Malvinas tiene el ritmo de una pregunta que está en esa misma frontera pero de otro modo: ¿por qué podemos desear cierto fracaso? La condición exiliar –de la cual ya viene discutiendo con quienes serán sus contendientes sobre la posición de los militares frente a las islas– pone una pregunta a la condición misma de los exiliados como seres de excepción: ¿cómo no perder de vista que, a pesar del terror, hay un lugar

invencible que es donde reside el poder social? Es esa misma cuestión que en la secuencia Maquiavelo, Spinoza, Clausewitz leída desde Freud y Marx, busca ir al fondo del origen: la materialidad corpórea de todo contrapoder social que busca ser sometido y aterrorizado para que se desconozca justamente como origen.

León anuda la pedagogía sobre el fracaso, la lección estratégica sobre la derrota de fuerzas, sin darse por vencido. Ahí de nuevo el empecinamiento. El exilio y la derrota no lo lleva a desconfiar del poder social, sino a redoblar la apuesta, a "mantener la llamita", y hacerlo *sin humildad*, autorizado por ese saber indómito del cuerpo deseante.

Bibliografía

-ROZITCHNER, León (2012): *Simón Rodríguez. El triunfo de un fracaso ejemplar*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires.

-(2015): *Escritos políticos*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires.

La verdad y la guerra

Una visión panorámica de las polémicas de León Rozitchner¹⁶

Por Cristián Sucksdorf

“Queremos (...) una filosofía cuyo objeto lo constituya la situación dramática que el hombre vive en relación con los otros.”

León Rozitchner, *Persona y comunidad*

I

Distancia de combate

El primer prólogo a un libro de León Rozitchner lo escribió Oscar Masotta a comienzos de los años sesenta. Se trataba de *Moral burguesa y revolución*, un libro urgente que Rozitchner había escrito al filo de su experiencia cubana. Intentaba dar cuenta de los cimientos de la moral de la clase dominante, visibles a partir de la fractura expuesta que significó la invasión derrotada en Playa Girón. Masotta, sartreano y lúcido, vio en esas páginas “la presencia un poco sombría de un hombre que no se perdona ser filósofo, y que (...) solo 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, al contacto con la verdad.” Mirado desde la panorámica del tiempo, el diagnóstico de esa “culpa de filósofo” no resulta del todo acertado; sí lo es, en cambio, la íntima relación que señala entre verdad y dramas colectivos. Para Rozitchner –y esto es lo que tempranamente comprendió Masotta– no se trata de hacer filosofía *a pesar* de esos dramas (la muerte, la humillación y el terror capitalistas), sino más bien *a causa* de ellos, *contra* ellos. La filosofía es así la posibilidad de comprenderse en la humillación colectiva y cotidiana, en esa “inhumanidad de lo humano” que es el terror, a veces callado, con que se impone un modo de vida opresivo. Y se busca comprender para combatir el terror. Pero también la comprensión cifra en sí misma un combate: enfrentar en los otros y en mí el obstáculo que impide unificar como experiencia propia las relaciones fragmentarias que el terror, la humillación y amenaza de muerte convierten en una realidad tan hostil como inmovible. La filosofía –y tal era el lema de Rozitchner– debe ser entonces *combatir para comprender*.

¿Pero qué tipo de combate es ese que puede dar la filosofía si hablamos del terror y la muerte dada por el ser humano? ¿Se trata, acaso, de oponerle al terror y la violencia del capitalismo tan solo la filosofía? León lo negaba de este modo: “Un libro violento debe sonar a burla para quien enfrenta realmente la tortura y la muerte. Hay, en toda expresión literaria, un paso no dado todavía, una *distancia* que ninguna palabra podrá superar, porque ese paso existe en un

¹⁶ Este texto fue publicado como introducción al libro *Combatir para comprender* (2018, ed. Octubre, Buenos Aires) que reúne las polémicas de León Rozitchner.

más allá hacia el cual la palabra apunta; aquel por donde asoma la presencia de la muerte si se osara darlo” (Rozitchner, 2012^a, p. 23). Este “combatir para comprender” que es para Rozitchner el sentido de la filosofía, consiste entonces en el tránsito que nos permite zurrir la distancia que separa el pensamiento de la vida, pero que es también –y acaso más esencialmente– un distanciarnos de nosotros mismos y de los otros.

Pero si esto es así, la tarea del filósofo ya no puede ser la de *conocer* aquello que se desconoce (ni siquiera a sí mismo), sino la de *comprender* la distancia que nos constituye. Abarcarla. Pensar lo intolerable de la distancia; y pensar, por lo tanto, aquello que la realidad obtura y que por eso mismo es imposible de integrar. La filosofía no puede reducirse entonces al despliegue de su historia, sus sistemas y conceptos, sino que, por el contrario, debe ser la gimnasia de hacernos a nosotros mismos el *índice de verdad* de aquello que más nos determina, pero no podemos pensar, porque hacerlo supone enfrentar la propia disolución en la angustia de muerte.

Entonces ese *índice de verdad* comienza en asumir el fracaso de pensar, en abarcar también ese punto en que nuestro pensamiento está paralizado. Es el famoso adagio de Boecio: “*sed te stupor opressit*” [a ti también te oprime el estupor] con que *Philosophia* le hace entender a Boecio (encerrado y condenado a muerte) que el terror se conjuga siempre en primera persona y que solo desde allí es posible abrir el lugar para la comprensión. Las palabras sobre el sufrimiento, la opresión, el terror nada significan si antes no reconocemos que somos nosotros mismos ese lugar en que el pensamiento está paralizado. El “sujeto teórico” de la filosofía es antes de esto un sujeto práctico oprimido o aterrorizado. Solo el pensamiento que se reconoce paralizado logra comprender el terror. Cuando el nudo en la garganta, la mano temblorosa o el pecho agitado se hacen pensamiento, recién ahí pensamos. Solo pensamos si partimos de ese punto en que no podemos pensar. Entonces el terror se sosiega y da lugar a la comprensión, que es la alegría de los cuerpos que lo enfrentan.

La verdad y la guerra

Pero la procesión no va por dentro: este combate de la filosofía no consiste en el mero enfrentamiento con significaciones *in foro interno*, ensayo solipsista de unificar lo disperso en mí, sino que se da esencialmente en mis relaciones con los otros. Por esto para Rozitchner el terror (como la distancia que abre en nosotros) jamás es abstracto; se elabora, al igual que las fuerzas colectivas que lo enfrentan, en este cuerpo que soy yo en cada caso y en sus prolongaciones.¹⁷

¹⁷ En este sentido, podemos ver cómo en el pensamiento de Rozitchner reaparece el par de conceptos que forman la clásica catarsis aristotélica, terror y piedad o compasión, pero no ya como algo a purificar, sino como fundamento de todo vínculo con los otros. Para Rozitchner, el terror es aquello que nos imposibilita prolongar nuestras capacidades en los otros, mientras que la compasión –sentir con el otro, en el otro– es la posibilidad de (re)hacer un cuerpo común. Este contrapunto se juega con gran claridad en su libro *Simón Rodríguez. El triunfo de un fracaso ejemplar* (2012, Biblioteca Nacional). Es llamativa además la confluencia en esta

Podríamos quizás extremar el argumento, y decir que la noción de *verdad* que propone Rozitchner se basa en una teoría de la guerra.

Esa teoría de la guerra es algo como la “extraña trinidad” en la cual Rozitchner hace confluír el pensamiento del general prusiano Carl von Clausewitz con los aportes de Sigmund Freud y de Karl Marx. En líneas generales, podría decirse que la verdad es para Rozitchner el resultado de una guerra. Pero esto poco tiene que ver con algunas versiones al uso, por ejemplo las de tipo hobbesiano, en que la soberanía como suspensión de la guerra (o del conflicto) abre la posibilidad de la razón y por ende la verdad; tampoco estamos ante una teoría de espíritu foucaultiano, que se aboque a catalogar la verdad como efecto de los entramados de relaciones de poder-saber.¹⁸ Pues siguiendo a Clausewitz, Rozitchner distingue dos tipos diferentes de guerra. En primer lugar tenemos a) la versión tradicional, en la cual lo fundamental de la guerra es el *ataque* a partir del cual se intenta dominar a un enemigo. Esta versión de la guerra como un duelo es la perspectiva de los “generales” o de aquellos que detentan una posición de poder. La otra versión es en cierto modo su reverso. Clausewitz propone b) una perspectiva en que la guerra no se basa en la agresión, sino en la *defensa*. Aquí la guerra recién comienza cuando alguien detiene el golpe agresor. Guerra defensiva que oponen los pueblos a los invasores. Y por esto mismo, las fuerzas que deben movilizarse en el enfrentamiento son completamente otras (de “pasiones del pueblo” habla el general prusiano), así como también lo serán su violencia (contra-violencia, entonces) y sus fines.

Pero Rozitchner no se detiene en esto, y esa noción de la guerra defensiva pasa a fundar su concepción de la verdad. ¿De qué modo? Hablábamos de una distancia que se abre mediante el terror en nosotros mismos y que es el obstáculo para constituirnos en núcleo de verdad histórica. Obstáculo, por lo tanto, para recobrar el sentido de las relaciones que nos prolongan en los otros. Esa distancia es de por sí el resultado de una agresión primera: la agresión que nos

cuestión (especialmente si tenemos en cuenta el fundamento arcaico-materno al que remite el pensamiento de Rozitchner) con un señalamiento del filósofo y traductor francés Henri Meschonnic sobre la lengua hebrea. En una entrevista afirma Meschonnic, hablando sobre las traducciones bíblicas, que “lo que toda la tradición traducía por compasión o misericordia, es, en el hebreo bíblico, el plural de la palabra que significa matriz, útero, es decir el órgano en el cual se desarrolla el ser vivo. *Re'hem* designa la matriz; *ra'hamim* las matrices, lo que se tradujo por compasión.” (Entrevista realizada a Henri Meschonnic el 28 de septiembre de 2008 por Anne Mounic, trad.: Rodrigo Grimaldi).

¹⁸ En lo que a Clausewitz respecta, hay una importante cercanía entre lo que plantea Foucault en su curso del College de France de 1975-1976, publicado como *Hay que defender la sociedad* (Foucault, 2001, p.29 y ss.) y el planteo rozitchneriano: Foucault invierte la famosa sentencia de Clausewitz, de modo que ahora es la política “la continuación de la guerra por otros medios”. Rozitchner, por un camino independiente al de Foucault, la convierte en circular: guerra y política son extremos de una dinámica única, momentos de toda acción colectiva de nuestras sociedades. Y lo que se debe evitar en todos los casos es la exclusión de uno de los polos: una política que desconoce la guerra en que se sostiene o una guerra que ignora ese fundamento político que evita la aniquilación. Para pensarlo en términos políticos concretos, podríamos referir cada una de esas posturas a posiciones políticas criticadas por Rozitchner: la socialdemocracia alfonsinista, democracia derrotada que excluye el terror de su fundamento, es política que desconoce la guerra de su origen; la guerrilla militarista de los setenta, es guerra que da la espalda al momento político que logra evitar la aniquilación y da un sentido de guerra defensiva, y por lo tanto de contraviolencia, al enfrentamiento.

arranca de las relaciones maternas y arcaicas (¡vivirás!) para “socializarnos” en el modo de vida escindido del patriarcado (¡No matarás!), cuya forma histórica ulterior está cifrada para Rozitchner en el cristianismo y el capitalismo. Se trata, entonces, de que solo al detener esa agresión primera, solo al combatir y comprender la distancia que cruzó nuestro cuerpo escindiéndolo, podemos recuperarnos como índice de verdad histórica. Esa es la guerra que nos abre a la posibilidad de una verdad que sea verificada en nuestras relaciones, en nuestra experiencia. Este es el *combate* y la *comprensión*. La filosofía se convierte así en un desafío a la coherencia ajena. Coherencia contra coherencia, la lucha es por recuperar las relaciones más ciertas y próximas, esas que encuentran en mí y en mi existencia compartida su *verificación*. Y recuperarnos como índice de verdad supone hacerlo enfrentando la confiscación de los poderes colectivos, para lograr así su integración plena en mi propia experiencia. Prolongación posible que demanda, entonces, asumir el punto de partida fallido, el obstáculo que impide la prolongación, para removerlo. La “guerra” propia que habilita a la verdad debe llegar a ser –parafraseando a Rozitchner– el triunfo de un fracaso ejemplar.

El absoluto-relativo

Ahora bien, decíamos al comienzo que la filosofía debía ser el combate por *comprender* –en el sentido también de abarcar– una distancia. Hasta aquí hemos dado vueltas alrededor de esa distancia, la hemos interrogado de distintos modos, pero no la hicimos explícita. Es decir que no sabemos aún en qué consiste, cuáles son los extremos que ella separa. Partamos entonces de dos modalidades principales en las que, según pudimos ver, se manifiesta esa distancia: en primer lugar, como obstáculo para prolongar las capacidades de los otros en las mías y viceversa (lo que supone además hacerlo, como decía Marx, en la “naturaleza” como un cuerpo inorgánico común de los seres humanos); en segundo lugar, como la imposibilidad de unificar lo disperso y fragmentario de mis relaciones con los otros y el mundo, y por lo tanto la incapacidad para reconocer en *mi experiencia* el lugar donde históricamente se elabora la “verdad”. Es entre estas dos modalidades que se tensa el arco de lo que para Rozitchner conforma el carácter fundamental de nuestra subjetividad: la condición de ser absolutos-relativos y la de ser, cada uno de nosotros, “índice de verdad histórica”.

De modo que si todo pensamiento tiene como premisa irrecusable que se hace desde *una* existencia, es decir, desde un cuerpo que se vive a sí mismo (eso que *sentimos* por debajo de cada significación como *este* cuerpo que vive y late), entendemos entonces que como punto de partida no puede haber sino *este* absoluto que soy. El mundo nunca es por lo tanto “mundo en general”, sino el mundo que se ordena en derredor de este centro de perspectivas que no puedo dejar de ser: el mundo es siempre *mi* mundo. Pero al mismo tiempo,

esa vivencia que me coloca como absoluto es siempre vivencia relativa a algo: al lenguaje con el que lo pienso, a los otros cuerpos del mundo que incorporo como parámetros del sentido, a la historia que esos sentidos han decantado en mí y en mis relaciones, etc. Entonces ese absoluto no tiene más contenido que el de todas sus relatividades. Como así también las relatividades no tienen sentido (no tienen quién las sienta tampoco) si no es en torno a este absoluto que soy. Es por esto que la significación más propia de los dramas colectivos tiene siempre en mí su índice de verdad histórica, pero al mismo tiempo, no se puede comprender ese absoluto sino es como como prolongación (posible o impedida) en sus relatividades, es decir, en los otros y en el cuerpo común de la naturaleza.

Ahora podemos ver en qué consiste exactamente esa distancia que denuncia Rozitchner como lo que la filosofía debe combatir y comprender: es la separación de nuestro ser absoluto-relativo, que queda entonces escindido por el terror. De un lado, un absoluto vacío de mundo, pura subjetividad sin objeto; del otro, un mundo puramente relativo, apoyado en una objetividad sin sujeto. Por esto la filosofía debe ser el ejercicio de unificar en mí y en mis relaciones aquello que históricamente, y terror mediante, ha sido separado. Y esto no puede lograrse si antes no asumo mi ser como “el nexos creador e integrador de las relaciones fragmentarias del mundo que verifican en mí su posible unificación” (Rozitchner, 2013, p.132).

II Las polémicas¹⁹ ***Cristianismo o Marxismo***

Esta polémica comienza en 1962 con un reportaje que un grupo de estudiantes de filosofía le hacen al profesor Conrado Eggers Lan con el objetivo explícito de aclarar la coyuntura que se les presentaba como “múltiple y confusa”. A estas declaraciones de Eggers Lan responde León Rozitchner con un extenso artículo publicado en 1963 en la revista *Pasado y presente*. Eggers Lan, por su parte, publica su descargo en la misma revista en 1964, al que corresponde una breve y última respuesta de Rozitchner.

Conrado Eggers Lan fue un destacado profesor y comentarista de la filosofía de Platón. Pero no es en calidad de especialista que se le hace aquel reportaje, sino como referente intelectual de cierta fracción del catolicismo (había participado de la creación de la socialdemocracia cristiana en Argentina), que,

¹⁹ Podríamos decir que todos los libros de Rozitchner suponen en un nivel fundamental el enfrentamiento con otros autores. Sin embargo, optamos por referirnos aquí a sus polémicas en lo que consideramos un sentido estricto: aquellos textos que cumplan con las siguientes dos requisitos: a) que se originen como respuestas críticas a un texto ajeno y b) que se ocupen de una temática que pertenezca a lo más urgente de su actualidad político-social. Por lo tanto, podemos hablar de cuatro polémicas en las que participa Rozitchner a lo largo de su vida: con Eggers Lan, con John William Cooke, con Emilio De Ipola y el Grupo de Discusión Socialista y con Oscar del Barco. Textos como *Ser judío* o los artículos polémicos sobre los ataques del Estado de Israel a Palestina (“Plomo fundido sobre la conciencia judía”, por ejemplo) no son considerados parte de una polémica en este sentido estricto.

por esos años, y como consecuencia del tsunami ideológico que significó en América Latina la Revolución Cubana, se acercaba a las posiciones marxistas. Pero si todo se hubiese limitado al acercamiento que algunos católicos hicieron al marxismo, no habría allí tema de polémica. Lo que abre a la polémica es la propuesta de que ese acercamiento suponga a su vez una transformación del marxismo, a fin de hacerlo converger con el camino propio del cristianismo. El marxismo debería modificar aspectos que a los ojos de Eggers Lan no eran centrales: por un lado, el odio que fundamenta el sentido de lucha de clases y, por el otro, la referencia central a las condiciones reales de existencia, es decir, a lo histórico-económico. Así, despojándose de esas determinaciones, podría el marxismo confluir con el cristianismo, y dejar a su vez claramente intocada la estructura subjetiva, es decir los valores, afectos, relaciones con el cuerpo y los otros, etc., del cristianismo. A esa confluencia –e influencia– se enfrenta León Rozitchner.

La intención de Rozitchner será mostrar cómo esa cristianización del marxismo que propone Eggers Lan conlleva la separación radical en cada sujeto de su ser absoluto-relativo. Solo partiendo de esa separación es que puede reorganizarse la praxis en torno a una subjetividad absoluta y sin fisuras. Subjetividad, por lo tanto, indiferente a cualquier modificación de la realidad (de una realidad que solo es concebida, así, “objetivamente”). Para Rozitchner, se desprende de esta propuesta la renuncia a todo intento de modificación de la forma subjetiva actual, capitalista y cristiana, en su inervación en las relaciones sociales. Pero la propuesta de Eggers Lan no terminaba ahí, invitaba también a sustituir el nivel histórico-económico de análisis –y de inscripción de la praxis– a favor de una fenomenología de inspiración scheleriana. Esto tornaba para Rozitchner aún más evidentes las consecuencias teóricas y políticas de la posición de Eggers Lan.

Max Scheler –que en aquellos años hegemoniza la filosofía universitaria en la Argentina– es el exponente una fenomenología que desciende hasta lo más propio del cuerpo afectivo, pero no para potenciarlo en los otros desde esa cualidad vivida de los afectos, sino para subsumirlos en la seca espiritualidad de un fundamento divino. Scheler (un judío que había abrazado el cristianismo) piensa con la furia de los conversos; su filosofía está lejos de ser la mera captación de esencias y valores que la filosofía escolar de nuestro país decía, pues se trata de un pensador eminentemente reaccionario.²⁰ Y el problema más evidente de este uso que Eggers Lan hace de Scheler es que el concepto cristiano de *persona* implicado en su propuesta anula las *relatividades* del

²⁰ En ese mismo año, 1962, Rozitchner publicaba en EUDEBA su tesis doctoral sobre Max Scheler. Su tarea fundamental había sido la de reponer el frondoso espesor reaccionario del pensamiento del autor alemán (su rechazo de la política de masas entendida como resentimiento, su celebración de las aristocracias y la guerra, su defensa de un estado de cosas opresivo e injusto, etc.) a la vez que rescatar aquellos aspectos que funcionaban como verdades parciales en su lectura de la afectividad. Sobre fondo de este combate primero, es que Rozitchner se opone a la pretensión de Eggers Lan de refundar el marxismo en tal filosofía.

mundo. Postula un absoluto que no se constituye en la conexión con los otros, la historia y sus dramas colectivos, sino que se limita a gravitar en una relación absoluto-Absoluto: la “persona humana” no se verifica en última instancia en su vínculo con los otros y con el mundo –sus relatividades–, sino en la significación trans-histórica –y trans-mundana– de la “persona divina”. Entonces ya no se trata de construir la universalidad como la síntesis precaria y material de los muchos individuos, sino de disolver esa particularidad en “la revelación divina que oficia así de símbolo de la universalidad”. El sujeto deviene así un absoluto sin relatividades; encuentra el mundo demasiado tarde, solo mediante el concurso fantaseado de un *deus ex machina* y la subsunción en la representación de lo Universal.

Esta concepción absoluta de los vínculos humanos no tolera afectos menos absolutos. Rozitchner debe oponer, entonces, al puro amor cristiano que promueve Eggers Lan, la lógica mestiza del amor marxista, que no puede ser diferenciado del odio del que surge. Solo puedo amar como síntesis afectiva de mi cuerpo en una situación real y concreta. Y si en esta situación de la que parto, los vínculos amorosos no tienen prolongación posible, solo podré amar si integro en mí el odio y la agresividad que me permitan enfrentar tal imposibilidad.²¹ A través del odio como proceso de negación, pero presente como punto de partida e índice de mi situación actual, es posible construir entonces el amor. Ahora bien, como en el amor cristiano no hay lugar para el odio concreto al opresor, Eggers Lan no puede absorber la tarea del marxismo si no es extremando el fetichismo: la lucha de clases no sería ya entre seres humanos, sino una lucha “del hombre (...) *contra las cosas* que lo enajenan” (subrayado mío). Para Eggers Lan, entonces, son las cosas, no las relaciones y acciones humanas –las de cada uno–, las que producen la enajenación. Según parece, más que ante una interpretación del pensamiento marxiano estamos, quizás, ante una muestra de ese fetichismo que denuncia Marx como fundamento la forma subjetiva capitalista y cristiana.²²

En palabras de Rozitchner, podríamos sintetizar ese movimiento que Eggers Lan realiza, pero ignora, de la siguiente manera: “si asumo en mi intimidad la existencia de un amor sin odio, mi intimidad corta de este modo la relación con el mundo histórico, objetivo, y habiendo sido constituida en él, se da la ilusión de no depender, de no haber sido constituida en él. Así la “subjetividad” espiritual se conecta, mundo aparte, Dios mediante, con la “subjetividad” espiritual del otro”.

²¹ En este sentido puede leerse la tesis XII de Benjamin: “[la socialdemocracia] Se complacía en atribuirle a la clase obrera el papel de redentora de generaciones *futuras*. Con ello le cercenaba el nervio de su mejor energía. En esa escuela la clase desaprendió tanto el odio como la disposición al sacrificio. Pues ambas se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos, no del ideal de los nietos liberados

²² No está de más recordar la famosa frase de El capital, en la que Marx asegura que para un sistema organizado en torno a ese fetichismo que supone la mercancia la forma de religión más adecuada es “el cristianismo, con su culto del hombre abstracto” (Marx, 2010, p. 96).

La izquierda sin sujeto

La polémica de León Rozitchner con John William Cooke comienza por una propuesta de la revista *La rosa blindada*. Los editores de la revista habían solicitado a algunos intelectuales que reflexionaran sobre un tema imprescindible para la actividad política y revolucionaria de la época: las bases para una política cultural revolucionaria. Esos intelectuales eran Héctor P. Agosti, Carlos Astrada, John William Cooke, Juan Carlos Portantiero, Juan José Sebreli y León Rozitchner. En este marco es que John William Cooke escribe su artículo, publicado en octubre de 1965. En septiembre de 1966, Rozitchner responde a la solicitud de los editores con su artículo “La izquierda sin sujeto” en el que polemiza –sin nombrarlo– con John William Cooke.

Partamos del señalamiento de la relación interna que conecta la posición de Rozitchner en esta polémica con la que sostuvo contra Eggers Lan. Veámos más arriba que en la primera polémica el acento estaba puesto en la separación que todas las formas de cristianismo producían en ese absoluto-relativo que es el sujeto, pues la forma subjetiva cristiana afirma el absoluto de la “persona” como una independencia del mundo. El puro absoluto de la persona se referencia en el Absoluto de una significación trans-histórica (Dios), y solo a partir de la mediación espiritual podrá alcanzar lo que ha quedado reducido a ser mera relatividad. En la discusión con Cooke el problema es simétrico e inverso. Se enfrenta una racionalidad que se pretende puramente objetiva; leyes de la razón que debería encarnar cada revolución triunfante como su “necesidad histórica”, pero que quedan sin prolongación real ante las revoluciones fallidas o faltantes. Cuando una revolución no se produce, quedan dos opciones: contentarse con la irracionalidad del intento fallido (estaba en la razón de las cosas su imposibilidad) o poner en cuestión los cimientos mismos de esa razón que se quería así misma objetividad inmaculada y radiaba fuera de sí el entero ámbito del sujeto. Esto último es a lo que se aboca Rozitchner: combatir en el seno mismo de la izquierda una “*racionalidad que engloba sin comprender, tanto lo objetivo como lo subjetivo*”.

Se trata entonces de combatir una razón que no solo supone la separación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo absoluto y lo relativo, sino que incluso se quiere a sí misma como la garantía de tal distancia. “*Semejante separación – sostiene entonces Rozitchner –, en el centro mismo del hombre, lo desconecta del proceso histórico que lo produjo*”. Lo subjetivo queda así *incomprendido*, y por ello imposible de integrar en una razón revolucionaria, que solo podría ver leyes objetivas y abstractas; lo objetivo, en cambio, aparece desvinculado del proceso subjetivo de surgimiento como una realidad sin sujeto. Pero entonces esa realidad y sus acciones ya no tienen verificación posible en mis vivencias. Ahora debo ser yo mismo quien se verifique en ellas: solo si internamente coincido con esa “realidad objetiva” y externa puedo ser *soporte* de una verdad. De

este modo lo subjetivo, en lugar de ser el espacio donde elaborar la materialidad concreta de las transformaciones sociales, se convierte en el sitio donde espera callado el fracaso de toda transformación radical. Abandonado por la racionalidad revolucionaria, el espacio de nuestra subjetividad cobija las categorías del modo de vida capitalista. Aquello que la razón no integró retorna, oscuro y desconocido, por sus fueros.

¿Pero cómo es posible que sea ésta la discusión, si el texto de Cooke, lejos de someterse al objetivismo en boga por esos años, se propone atravesar la práctica revolucionaria con los conceptos de los *Manuscritos de 1844*, es decir, con ese pensamiento de Marx más explícitamente cercano al problema del sujeto? En efecto, el texto de Cooke llama la atención principalmente sobre el problema de la alienación y la autoalienación. Sin embargo, en su planteo esa alienación recubre al sujeto como un todo, apenas una sombra de las relaciones de producción.²³ ¿Qué es entonces lo que no ve? Que lo fundamental, dice Rozitchner, es que tenemos que desarrollar una “dialéctica que elabore el pasaje [de la lógica burguesa a la revolucionaria] y, movilizándolo las significaciones vividas en nuestra propia formación burguesa, las debemos hacer participar en un proceso paulatino de modificación”. Es decir que no puede haber una transformación radical si hacemos pasar nuestra propia forma subjetiva actual, tal y como está dada, por una forma revolucionaria. No hay revolución sin tránsito subjetivo. Y es aquí donde el verdadero fondo de la discusión: el peronismo de izquierda pretendía pasar del mero peronismo a la revolución sin tránsito subjetivo, es decir, sin modificar esa forma subjetiva que Perón había decantado en cada obrero peronista. “Perón –afirma Rozitchner– estaba en el corazón del pueblo’: cada uno lo llevaba latiendo en sí como su propia forma”. Y esa forma, precisamente, es la que se pretende hacer pasar por revolucionaria sin tránsito alguno. ¿Y qué forma subjetiva era esa? La de “un militar burgués que sigue latiendo adentro de cada uno señalando con su sístole y su diástole los límites de su irresponsabilidad: un “pobre de ellos” que se transformó en un “pobre de mí”: el despertar de un sueño ilusorio del que todavía no se salió”. Un sueño, entonces, que lejos de ensanchar el deseo constituye su limitación. Más allá del sueño está la irresponsabilidad; más acá, la módica satisfacción responsable que Perón cumple. La forma subjetiva de ese sueño es la garantía contra cualquier desborde revolucionario.

Sin embargo, la izquierda peronista no quería saber nada con la limitación del deseo que implica ese soñar despierto. ¿Y qué es lo que harán entonces? Una transacción, desdoblado el tiempo en dos: aceptar la limitación en el tiempo real y “externo” del presente, a la vez que rechazarla en el tiempo “interno” e imaginario del futuro. Se trata entonces de afirmar dos lógicas contrarias. En uno de

²³ “El énfasis puesto en la idea de alienación, que tantos ahora citan de Marx, significa poner en el centro del análisis algo mucho más grave: ni más ni menos que la primacía de la forma humana revolucionaria, la destrucción necesaria del dualismo personal para acceder a la comprensión del proceso histórico

los extremos las limitaciones del líder y el amor que lo viste; en el otro, el deseo revolucionario. Y ante esta escisión práctica solo queda escindirse a sí mismo: ²⁴aceptar la limitación subjetiva –obedecer al líder y ser “responsables”– mientras se esperan *condiciones objetivas* que permitan en el futuro desobedecer esa limitación. Y aquí es donde reaparece la clausura del nivel subjetivo, pues son las “condiciones objetivas” las que permitirán pegar ese salto que la forma subjetiva –sujeción al líder– impide. Entonces no se realiza el tránsito modificando la propia forma subjetiva (el deseo) en la elaboración de las condiciones objetivas (relaciones de los cuerpos), sino que mediante el recurso a un deseo sin cuerpo se produce un salto estático: es la forma del salto, pero sin su materialidad. Mero gesto sin cuerpo, que permite en la fantasía unificar sin tránsito los extremos de esa lógica contradictoria entre el deseo de obediencia al líder y el deseo de rebeldía. Es por esto que la izquierda peronista (que tiene en Cooke a su mejor exponente) no logra hacer cuerpo en su dimensión subjetiva: para mantener la lógica revolucionaria “afuera” será necesario ocultar la sujeción interna, actuar como si no existiera, como si el sujeto no fuera más que la sombra del objeto. En este soñar despierto en que se adormecen los poderes reales del deseo colectivo, se cifra para Rozitchner el nudo más persistente de esta tragedia nacional hecha de sangre y tiempo.

Malvinas

En el origen de la polémica está el documento de apoyo a la guerra de Malvinas firmado el 10 de mayo de 1982 por el Grupo de Discusión Socialista (en adelante GDS). El grupo estaba formado por intelectuales argentinos que huyendo del genocidio que preparaba la dictadura de las Fuerzas Armadas y el conjunto de clases dominantes habían logrado exiliarse en México. León Rozitchner responderá a este documento también desde el exilio (en Caracas), también en mayo, también desde la inminencia de los hechos. Esta inminencia desde la que se escriben ambos textos no es un hecho más de la polémica, sino acaso su rasgo distintivo. Significa, antes que nada, que en el momento mismo en que se debe tomar posición no se puede saber a ciencia cierta cuál será el resultado de la guerra ni sus consecuencias. Y alrededor de esto Rozitchner escribe su respuesta. Pues el documento del GDS pretendía, con objetividad demostrable,

²⁴ Aquí encontramos una llamativa resonancia con el pensamiento posterior de Rozitchner. Ese absoluto escindido de sus relatividades es aquí encapsulado y vivido solo adentro, clandestinamente. A partir de su libro *La Cosa y la Cruz* (1996) esa clandestinidad será la madre arcaica, y la *ensoñación* (ver Rozitchner, 2011) aquello que de ella prolongamos. Pero en ambos casos se trata de la vivencia prolongada en la realidad o alucinada al interior de los mismos contenidos. Aquí, el absoluto subjetivo sin relatividades se convierte en la “clandestinidad que la burguesía abrió en nosotros [pero que] no es solamente el lugar de la complicidad: es la morada del deslinde histórico, de una temporalidad que sentimos infinita, radicalmente opuesta a la histórica, porque es el lugar de la ensoñación donde yacen todos los anhelos incumplidos, todas las frustraciones abandonadas (hacia afuera) pero conservadas (hacia adentro). Pasar de lo infinito a lo finito, de lo imaginario a lo real: esta tarea antes asignada a los dioses, esta conversión del cielo propio en la tierra común es, ni más ni menos, la cura que la revolución trae al hombre.” Y esta misma tarea se mantendrá hasta el final de su obra, como la prolongación adulta, colectiva y real de aquello vivido como contenido infantil, individual e imaginario. La prolongación de la ensoñación en ese cuerpo común que también es la “realidad”.

saber a ciencia cierta de los alcances de la guerra y sus consecuencias. Por esto, en lugar de buscar la verificación de los motivos y argumentos de su apoyo a la guerra en la síntesis de las experiencias compartidas de esos años, intenta deducir la racionalidad de su elección de una estructura objetiva, científica, determinada por leyes generales que impugnan a priori el sentido que otorga la propia experiencia subjetiva.

Es llamativo, sin embargo, que el punto de partida del documento no sea entonces la exposición de aquella objetividad racional, sino la anticipación a dos objeciones posibles; dos “falacias” que esperan, o acaso temen. La primera de ellas, que llaman “falacia del origen”, consiste en suponer que el sentido de la guerra está ya presupuesto en el plan de la Junta Militar y sus crímenes, y no abierto a (o sobredeterminado por) la influencia múltiple de factores objetivos, que van desde los intereses económicos de la riqueza en juego hasta el sutil entramado geopolítico del imperialismo angloamericano. La segunda, es la falacia de la coherencia a priori, y adolecería de no prever que una acción puede establecer relaciones de contradicción con sus determinaciones primeras y las intenciones de quienes la han realizado: toda acción puede dar en algo opuesto a lo que habían previsto sus actores.

Rozitchner se declara, desde el comienzo y sin ambages, culpable de ambas falacias. Su posición contra la guerra se apoya tanto en su origen (el plan de la Junta Militar genocida) como en la coherencia que entrama ese hecho con su propia experiencia, es decir, con el terror vivido en la relación a origen (la dictadura genocida). Pero entonces, ¿cómo es posible enfrentar la ardua y objetiva lógica científica que utiliza el GDS para apoyar la guerra, munido apenas de dos “falacias”? El problema es otra vez el que hemos visto más arriba: recuperar el índice de verdad histórica que cada uno encarna. Y es que la lógica objetiva que pretenden imponer desde el GDS carece, precisamente, de un índice de verdad subjetivo en el que verificarse. Rozitchner, por lo tanto, les opondrá el suyo propio. Se trata de un índice modesto, casi imperceptible desde las ciencias, sin dudas subjetivo y que debe jugarse contra el borde del abismo de la traición: desear la derrota argentina en la contienda.

¿Esto implica un deseo imperialista o una incapacidad para reconocer en el imperialismo angloamericano al enemigo? En absoluto, en este planteo de Rozitchner se trata de identificar al enemigo principal en una situación concreta y no simplemente darlo por sentado. Es evidente que el enemigo principal debe ser aquel que encarne del modo más concreto lo que el lenguaje marxista llama la “contradicción fundamental”, es decir, el lugar en que se da en su máxima concreción el enfrentamiento. Esa máxima concreción, que en su último término es la trasmutación en guerra,²⁵ no puede ser otra cosa que *la guerra más*

²⁵ Puede verse en la película cubana *Memorias del subdesarrollo* (1968) como David Viñas afirma, enfrentando la posición del marxista italiano Gianni Toti, que la contradicción fundamental es aquella que toma la forma más concreta de la guerra y no el enfrentamiento general entre proletariado y capital. Por esta razón, en ese

próxima a la experiencia propia. Y esa guerra más próxima no es la pretendida “guerra limpia” con la que los militares argentinos (ejército de ocupación en el propio territorio) pretendían legitimarse (esto es: convertirse en ejército “patrio”), sino la “guerra sucia”, el genocidio en el que habían tramado su poder y que era el marco fundamental en que se daba la discusión. El índice de verdad de las propias vivencias, en este caso ese terror vivido, señala entonces a esa guerra de exterminio contra la población argentina como la guerra más próxima, la que hacía concreta la contradicción y aquello que debía tenerse más presente para identificar al enemigo principal.

Pero esto no es todo, porque no solo trata del índice de verdad que anida en el deseo de ver derrotada a la dictadura en la guerra con los ingleses, sino también en la *imposibilidad* del deseo que exponía el documento del GDS: el triunfo de la argentina en esa guerra. Ese triunfo dependía de que la Junta Militar venciera al imperialismo angloamericano afuera, y que, al mismo tiempo, fuera derrotada adentro por las fuerzas populares. Esa estructura doble contradictoria hacía entonces que el triunfo argentino no solo se mostrara indeseable por su origen (el genocidio) y la coherencia con ese origen (el terror), sino también imposible. La Junta Militar (un ejército vencido que se convierte en ejército de ocupación en su propio territorio) era incapaz de derrotar al imperialismo del cual dependía moral, económica y técnicamente, pues sus condiciones de existencia eran ya la abdicación de toda autonomía respecto de las potencias extranjeras; por eso su ejercicio de la soberanía no tenía otro contenido que la entrega incondicional de todas las riquezas y capacidades nacionales. Y ante tal circunstancia la única posibilidad de triunfo residía en una fantasía: que el ejército norteamericano se enfrentara a sus socios ingleses. Esto era algo explícitamente negado como premisa en el documento mismo del GDS, cuando reconocía el carácter “angloamericano” del imperialismo que se enfrentaba. De modo que ese deseo de triunfo argentino era, además, deseo de un imposible. Era una mera fantasía: deseo que se prolongaba inmediatamente afuera, sin el tránsito que suponía hacerlo realidad.

Pero resta aún preguntarse a quién pertenecía esa fantasía. ¿Era la fantasía que se correspondía con la posición de los exiliados en México, con el genocidio del que escapaban en su exilio? De ningún modo: esa fantasía pertenecía unilateralmente a los militares, como deseo imposible de perpetuarse en el poder. Lo que ocurría entonces era que al haberse perdido el propio índice subjetivo de verdad (la relación vivida que unifica la guerra de Malvinas y el genocidio), la fantasía de los militares se había convertido a los ojos del GDS en el único horizonte posible de deseo, y por ello, en la apariencia de una estructura objetiva a la que el propio deseo debía adecuarse. Y esa adecuación significaba

momento histórico, esa contradicción fundamental no se manifestaba entre el proletariado europeo y su enfrentamiento al capital, sino en los lugares donde la contradicción se trasmataba en guerra, como ocurría por ejemplo en Vietnam.

redoblar la fantasía militar, invirtiendo sus términos: el triunfo de la Junta en la guerra (fantasía militar) sería además el fracaso de los militares en el gobierno (fantasía del GDS).

Violencia y contraviolencia: Primero hay que saber vivir

A mediados de la década del 60 el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), liderado por el argentino Jorge Masetti, intentó desarrollar una guerrilla foquista en Salta. El plan no descartaba que, una vez establecido el foco, fuera el Che Guevara mismo quien comandara la guerrilla. Pero la experiencia fracasó rotundamente, y no solo no lograron establecerse ni realizar operativo alguno, sino que incluso el propio grupo fusiló (no sin oposición de algunos miembros) a dos de sus combatientes.

En el año 2005 la revista *La Intemperie* de Córdoba publicó una entrevista a Héctor Jouvé (Juvé, 2005), uno de los pocos sobrevivientes del EGP. Se trataba de un extenso reportaje en el que Juvé se extendía con una mirada crítica sobre esa experiencia, pero por lo mismo ajena a toda posición de “arrepentido”. Y entre los hechos que refiere están los fusilamientos de sus compañeros Adolfo “Pupi” Rotblat y Bernardo Groswald, de los que en cierto modo hace responsable al grupo (responsabilidad, esta, en la que se incluye). En el número siguiente, la revista publicó una carta del filósofo y ex militante Oscar Del Barco (Del Barco, 2005), que había participado en su juventud de los grupos de apoyo en Córdoba al EGP. En esa carta que da inicio a una importante polémica (participarán decenas de intelectuales ligados en mayor o menor medida al campo de la izquierda), Oscar Del Barco pone en primer plano la cuestión de la culpa que sentía ante esos hechos, y que a sus ojos se prolongaba a todos aquellos que de un modo u otro hubieran participado en los intentos revolucionarios. Se daba entonces una rehabilitación de la teoría de los dos demonios, “si por ‘demonio’ –agrega– entendemos al que mata, al que tortura, al que hace sufrir intencionalmente”. Es decir que desde su perspectiva todo se iguala en el mero hecho de matar: “¿Qué diferencia hay –se pregunta retóricamente del Barco– entre Santucho, Firmenich, Quieto y Galimberti, por una parte, y Menéndez, Videla o Massera, por la otra?” Estas declaraciones serán combatidas o comparadas por diversos intelectuales, en un debate que en líneas generales es bien conocido, y por ello no explicitaremos.²⁶

Volvamos entonces a lo que aquí nos interesa: la particularidad de la posición de León Rozitchner. En 2006, desde las páginas de la revista *El Ojo Mocho*, Rozitchner escribe un extenso artículo en el que no solo responde al desafío que esa “carta” implica (el balance ético-político de la violencia revolucionaria),

²⁶ Sobre este debate puede consultarse: VVAA, *No matar. Sobre la responsabilidad*, Córdoba, Ediciones del ciclope-Ediciones La intemperie- Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2007. Entre los participantes de la polémica están: Carlos Keshishian, Alberto Parisí, Luis Rodeiro, Carlos Panzetta, Diego Tatian, Héctor Schmucler, Miguel Ulla, Jorge Jinkis, Juan Ritvo, Eduardo Grüner, Ricardo Forster, Alejandro Kaufman, Nicolás Casullo, Horacio González, León Rozitchner, Gabriel Burgos, entre otros.

sino que también se ocupa de su fundamentación filosófica en la obra de Emmanuel Levinas.²⁷

Siguiendo un lúcido comentario de Eduardo Grüner²⁸ podemos ya señalar cuál es esa particularidad: es su capacidad de escuchar allí donde muchos hablan y uno grita; para luego, volviendo sobre esa escucha, escribir. ¿Qué es lo que escucha? Sencillamente el relato de Héctor Jouvé: “el murmullo modesto de ese dolor *vivido* que era el que realmente nos interpelaba, y que había quedado casi anulado por la gritería del resto” (Grüner, 2015, p.139). ¿Y por qué escuchar a Jouvé antes de responderle a del Barco es tan determinante de la posición ético-política con que pretende intervenir en ese debate? La respuesta a esta pregunta nos relaciona con lo que hemos venido desarrollando en las otras polémicas, porque lo que se juega allí es justamente a qué índice de verdad subjetivo se va a recurrir. En el caso de Jouvé, tenemos como índice la rememoración doliente de una experiencia vivida; marcas en el cuerpo de una serie de decisiones, acciones, sufrimientos, etc., desde las cuales prolongar una significación histórica compartida: la elaboración de la experiencia como crítica. En el de Oscar del Barco, lo que se nos ofrece es una declaración que abarca y subsume esa historia vivida (por otros) bajo la consigna universal del mandamiento de “No matar”. Si de un lado tenemos una vivencia concreta, del otro un puro sentimiento; si un extremo es la posibilidad de distinción crítica de los elementos históricos, el otro es la noche de la culpa, en la que todos los actos son pardos.²⁹

La posición ético-política pasa entonces por elegir con qué *índice de verdad* vamos a guiarnos, si con el que se asienta en la tensión entre la vivencia propia (absoluta) y las relatividades históricas de esa vivencia o, como lo hace del Barco a basado en Levinas, con el índice de verdad fundado en la universalidad de una representación elevada a referencia absoluta de toda eticidad: el mandamiento “no matarás”. Y aquí es que Rozitchner despliega lo más rico de su intervención, porque lo que encuentra en ese mandamiento de “no matar” es la sustitución de la materialidad histórica y vivida de los cuerpos por la abstracción que los ordena, es decir, la subsunción del modo en que nos es dada la vivencia de nuestras relatividades a una idea Absoluta. La pregunta central, entonces, es si puede ese “no matarás” levinasiano, que del Barco invoca como universalidad ética suprema, ser una referencia primera

²⁷ A partir de esta polémica Rozitchner va a desarrollar una detenida crítica a la filosofía de Levinas en un libro publicado después de su muerte: *Levinas, o la filosofía de la consolación*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.

²⁸ “solamente León, digo, ‘comprendió’ quién nos hacía esa demanda, a quién teníamos que responderle la pregunta. Que no era ninguno de nosotros, los ‘participantes’, ni siquiera Del Barco. Era el ‘convidado de piedra’ cuya entrevista había desatado el ‘grito’ de la famosa Carta, Jouvé.” (Eduardo Grüner, 2015, p.138).

²⁹ Por lo demás, toda la historia de la humanidad sería así igualada en ese mandamiento violado: desde las guerras de independencia, las revoluciones o los genocidios. Espartaco, Tupac Amaru, Juana Azurduy, San Martín, la resistencia francesa a los nazis, Lenin, o el Che Guevara serían, desde esta curiosa óptica, indistinguibles de Mussolini, Hitler, Stalin o Videla. Todos unificados en su carácter de “asesinos seriales” (sic). Una visión de la historia, finalmente, que no hace otra cosa que ver llorar la Biblia junto al calefón.

de la vida y por lo tanto de la acción. Rozitchner confronta esa universalidad, proclamada por Levinas como primerísimo sentido, con las condiciones en que surge y se sostiene toda vivencia humana. ¿Es posible que la vida surja desde esa prohibición y que en ella y por ella se sostenga? Se hace evidente que solo *después* del surgimiento y la persistencia de cada vida, esta podría ser ordenada por esa norma absoluta y universal. Resumidamente: antes de no matar, hay que saber vivir. Porque para que la *negación* (no matar) se aplique, antes debe existir aquello sobre qué aplicarla. ¿A qué se refiere esto? Simplemente a la afirmación de que primero está el empeño de los cuerpos en vivir. Lo primero, entonces, no es la limitación patriarcal de ese grito de “no matarás”, sino el amor susurrado del “vivirás” materno. Sin ese mandato primero, que se confunde con la materialidad misma del cuerpo y de la historia, toda norma o prohibición carece de suelo.

Pero no se trata únicamente de un orden cronológico u ontológico, “primero (antes de no matar) hay que saber vivir”, sino de la dimensión ética fundamental que de allí se desprende: solo en el reconocimiento de ese fundamento vital –mandamiento materno que no manda nada– podemos encontrar la posibilidad de una resistencia de otro orden. Porque en la consigna pretendidamente primera y patriarcal “no matarás”, se esconde velada –negada y afirmada a la vez– una secuencia signada por la muerte: el “matarás” que antecede al “no matarás”. Y esa no es sino la lógica guerrera, la de la muerte como contorno de las acciones políticas.

Cuando Rozitchner, entonces, se pregunta por el origen de ese “vivirás” materno, que persiste susurrado como sonido anterior a las órdenes de “matarás” y “no matarás”, lo que encuentra es la posibilidad de una contra-violencia, una interrupción de esa violencia patriarcal que hace que toda acción colectiva –política en sentido amplio– deba jugarse sobre el borde de la muerte. Se trata así de una desactivación de la secuencia de muerte del patriarcado: matarás-no matarás. Estamos, desde otro punto de vista, ante esa guerra defensiva que describía Clausewitz, y que comienza cuando se frena el golpe agresor y cambia entonces la lógica de la guerra: la contraviolencia aniquila la guerra como enfrentamiento solo cuantitativamente distinto entre bandos.

La contraviolencia es, entonces, cualitativamente distinta de la violencia. Se trata del “sí” susurrado del vivirás materno³⁰ contra el “no” gritado del “no matarás” patriarcal. En estas lógicas se juega la resolución del viejo problema de la violencia política, que para Rozitchner debe centrarse en ese “sí” que aniquila la violencia primera, desbordándola, como afirmación de la vida que pueden los cuerpos cuando se juntan.³¹

³⁰ La última frase del monólogo de Molly Bloom en *Ulises* expone con una claridad indudable esta lógica: “y sí dije sí quiero Sí”.

³¹ Esta lógica de la contraviolencia que describe Rozitchner es relativamente cercana a la noción de violencia divina que Walter Benjamin formula en “Para una crítica de la violencia”, como aquella violencia que aniquila tanto

Bibliografía

- GRÜNER, Eduardo (2015), "El cuerpo del Terror", en: VVAA, *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. (Jornadas en la Biblioteca Nacional), Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- ROZITCHNER, León (2012^a): *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- (2012b), *Simón Rodríguez. El triunfo de un fracaso ejemplar*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- (2013), *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- (2018), *Combatir para comprender*, Buenos Aires, Octubre.
- (2011), *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires, Tinta limón.
- FOUCAULT, Michel (2001), *Hay que defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE.
- MARX, Karl (2010), *El capital*, t1 v1, Buenos Aires, Siglo XXI.
- JOUVÉ, Héctor (2005), "La guerrilla del Che en Salta, 40 años después. Testimonio de Héctor Juvé", *Revista La Intemperie*, n° 15 y 16, Córdoba.
- DEL BARCO, Oscar (2005), "Carta de Oscar Del Barco", en: *Revista La Intemperie*, n° 17, Córdoba.

Apuntes sobre León Rozitchner y la crítica marxista de la religión

Pierina Ferretti³²

“La rusticidad y la incomprensión consisten precisamente en no relacionar sino fortuitamente fenómenos que constituyen un todo orgánico”

Karl Marx

[...] es el opio del pueblo” blasfemaba en 1844, desde las páginas de la “Introducción” a la Crítica de la filosofía del derecho y del Estado de Hegel, un joven Karl Marx autoexiliado en París (1982, p.491). A partir de entonces, y más allá de que la formulación no le pueda ser atribuida exclusivamente,³³ este epigrama se ha asumido como el núcleo esencial de la crítica marxista a la religión (Löwy, 2006). Sin embargo, las cosas no son tan simples, ni menos pueden reducirse a la pura negación, cuando hablamos de relación urdida entre religión y marxismo desde los orígenes de la reflexión marxiana y a lo largo de la historia de las tradiciones que se reclaman tributarias del pensamiento de Marx.³⁴

Sintetizando exageradamente, y de acuerdo con las investigaciones existentes, podríamos decir que las posiciones ante el fenómeno religioso han oscilado entre el rechazo y la asimilación, pasando por un abanico de alternativas en las que estas posibilidades se combinan en distinto grado.³⁵ Lenin, por mostrar

³² Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad de Chile. Correo: pierinaferretti@gmail.com

³³ Siguiendo las anotaciones de Michael Löwy (2006), constatamos que estos juicios de Marx sobre la religión no son producto de una síntesis original del autor, sino que más bien forman parte del universo cultural jovenhegeliano que todavía organizaba su comprensión de la realidad social por aquellos años. Incluso, la frase “la religión es el opio del pueblo”, considerada como la esencia de la crítica marxiana de la religión, no proviene precisamente de Marx y puede rastrearse en filósofos anteriores como Immanuel Kant, Johann G. Herder, y en varios de sus contemporáneos como Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Heinrich Heine (Löwy, 2006, p.282).

³⁴ El propio enunciado, “la religión es el opio del pueblo”, tiene un sentido ambivalente. Intelectuales marxistas como Roger Garaudy (1970), Ernst Bloch (1983; 2007), Michael Löwy (2006) o Roland Boer (2012) señalan que una lectura atenta del texto nos permite percibir que la crítica de Marx encierra una doble valoración de la religión. Por una parte –y es lo que los intérpretes más han explotado–, denuncia su carácter de ideología legitimadora de las condiciones existentes: “La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse” (Marx, 1982, p.491). Pero, por otra, considera que es, al mismo tiempo, “la protesta contra la miseria real [...] el suspiro de la criatura agobiada, el estado de alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu.” (Marx, 1982, p.491). La religión encerraría, entonces, un sentido doble –de opresión y de protesta, de justificación y de rebeldía– que abre la posibilidad de una interpretación dialéctica del fenómeno religioso, la cual será ensayada por varios marxistas a lo largo del siglo XX.

³⁵ De los diversos estudios existentes sobre la relación entre marxismo y religión, destacamos particularmente, en tanto ofrecen un detallado cuadro de las distintas posiciones hacia lo religioso desarrolladas por autores marxistas desde fines del siglo XIX hasta el presente, los de Hugo Assmann y Reyes Mate (1974, 1975), de Michael Löwy (1997; 1999; 2006) y el conjunto de investigaciones desarrolladas por Roland Boer (2007; 2009; 2011; 2012; 2014) reunidas bajo el título de *On marxism and theology*, donde realiza una lectura de gran parte de la tradición marxista frente a la cuestión religiosa. Es preciso consignar también, que en América Latina la relación entre religión y marxismo no ha sido atendida de manera suficiente y no se encuentran trabajos comparables

uno de esos extremos, declaraba en 1909 lo siguiente: “esta máxima de Marx constituye la piedra angular de toda la concepción marxista en la cuestión religiosa. El marxismo considera siempre que todas las religiones e iglesias modernas, todas y cada una de las organizaciones religiosas, son órganos de la reacción burguesa llamados a defender la explotación y a embrutecer a la clase obrera” (citado en Assmann y Mate, 1975, 270-271 pp.).

Mientras que casi veinte años después y desde este lado del Atlántico, José Carlos Mariátegui, admirador del líder ruso y de la gesta bolchevique, escribió en una dirección muy diferente:

“Sabemos que una revolución es siempre religiosa. La palabra religión tiene un nuevo valor, un nuevo sentido. Sirve para algo más que para designar un rito o una iglesia. Poco importa que los soviets escriban en sus *affiches* de propaganda que “la religión es el opio de los pueblos”. *El comunismo es esencialmente religioso*” (Mariátegui, 1989, 263-264 pp. –cursivas nuestras–).

Se aprecia entonces, que, si bien la beligerancia y la crítica radical hacia la religión han sido predominantes en el marxismo, se hallan igualmente, y en no menor medida, posturas que valoran ciertos aspectos de la religiosidad o que reivindican el carácter religioso del socialismo.

Entre los “clásicos”, autores como Friedrich Engels (1959; 1972), Karl Kautsky (2006) y Ernst Bloch (1983; 2002), prestaron atención al cristianismo primitivo, a las guerras campesinas en Alemania y a la figura de Thomas Müntzer, y llegaron a la conclusión de que, en ciertas circunstancias históricas, la religión podía contener un potencial subversivo. Asimismo, intelectuales contemporáneos como Alain Badiou (1999), Antonio Negri y Michael Hardt (2005) o Slavoj Žižek y John Milbank (2009), han mostrado una sensibilidad particular hacia la cuestión religiosa, al punto de que es posible apreciar un nuevo impulso en la reflexión marxista sobre la materia, tal como sostiene Bruno Bosteels en su libro *Marx y Freud en América latina...*:

En años recientes –apunta en su trabajo– toda una serie de pensadores del lado izquierdo del espectro político parecen sentir la necesidad no sólo de meterse con la religión y con la persistencia de cierta teología política en el pensamiento radical, sino también y especialmente de modelar nuevas formas de militancia a partir de la figura del santo: desde San Pablo para Badiou y Žižek, a San Francisco de Asís para Hardt y Negri.
(2016, p.141)

con los mencionados para el espacio europeo. Por ejemplo, las historias y antologías del pensamiento marxista o socialista en América Latina, realizadas por José Aricó (1980), Nestor Cohan (2000) o Michael Löwy (2007) no han puesto particular atención a las formas en que los marxistas latinoamericanos abordan lo religioso. Si bien Raúl Fornet-Betancourt (2013) se detiene un poco más en la cuestión religiosa en algunos capítulos de su libro, particularmente en el dedicado a la obra de José Carlos Mariátegui, las investigaciones sobre este tema son todavía escasas.

Sin embargo, y suscribiendo completamente la interpretación de Bosteels, nos gustaría destacar que esa sensibilidad hacia la religión que puede observarse en el campo teórico de las izquierdas, adopta proporciones mayores en América latina, donde el llamado “cristianismo liberacionista” (Löwy, 1999), la teología de la liberación y un conjunto de imágenes bien asentadas en la memoria colectiva refuerzan la fusión de marxismo y religión: Camilo Torres, el cura guerrillero, cayendo en combate; Fidel Castro reconociendo la posibilidad de que cristianos y marxistas se encuentren en las luchas revolucionarias;³⁶ la iconología en torno al Che que lo muestra como una suerte de Cristo revolucionario; la misma idea de “hombre nuevo” de inocultable raigambre religiosa; el movimiento Cristianos por el socialismo en Chile apoyando a Salvador Allende y los miles de creyentes combatiendo en el Ejército Sandinista de Liberación Nacional y participando constructivamente en el gobierno revolucionario, son solo algunos ejemplos de una lista que podría alargarse enormemente.

Estas experiencias y elaboraciones teóricas han ayudado a erigir una manera de asociar militancia revolucionaria y religión que hace que no resulte problemático pensar al militante como un santo o un mártir,³⁷ o que se considere que las metas del “cristianismo verdadero” (aquel encarnado por las comunidades cristianas primitivas, antes de que el cristianismo se convirtiera en la religión del imperio) son las mismas que las de la revolución socialista;³⁸ ideas que ya venían instalándose desde el siglo XIX³⁹ pero cuya gravitación se acentúa en las condiciones históricas abiertas a partir de la segunda mitad del siglo XX en América Latina, en un terreno que había sido abonado desde antes por lecturas como las de José Carlos Mariátegui, quien, considerado como justicia como el primer marxista de América latina (Melis, 1972), reivindicó abiertamente y sin complicaciones, como vimos en la cita evocada más arriba, el carácter religioso del socialismo.⁴⁰

³⁶ Frei Betto (1985). *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*. La Habana: Oficina de publicaciones del Consejo de Estado.

³⁷ Para el tema de los santos como modelo del militante ver Bosteels, Bruno (2016). *Marx y Freud en América Latina: Política, psicoanálisis y religión en los tiempos del Terror*. Madrid: Akal.

³⁸ La asociación entre socialismo, marxismo, milenarismo y cristianismo primitivo, tiene larga data. Alvin Gouldner (1983) desarrolló una penetrante lectura de las afinidades entre marxismo, milenarismo y religiones de salvación y de las razones que pueden explicar por qué el marxismo fue incorporando formas religiosas y cómo pasó a cumplir funciones similares a las de la religión en un contexto de intensas transformaciones sociales. En América Latina, Edgardo Lander (2008) ha retomado las reflexiones de Gouldner, problematizando la relación entre religión y marxismo. En esta dirección, entre otras cosas, sostiene: “Esta identificación con el milenarismo cristiano, con el sufrimiento de los oprimidos, esta oferta, de que a pesar de todo, está garantizado un mundo mejor, es así un nexo latente con la religión que establece identificaciones afectivas de tal naturaleza que, como en el caso de la religión, hacen difícil la refutación del marxismo. Si no tomamos en cuenta esta dimensión del marxismo (que incluye mitos, símbolos, himnos, banderas, colores, mártires, fechas y textos sagrados...) difícilmente podemos explicarnos adecuadamente lo que ha sido el desarrollo de este durante el último siglo, y su persistente vigor” (2008, p.9).

³⁹ En ese orden podrían entenderse los socialismos románticos del siglo XIX del estilo de Lammenais. Para América Latina, particularmente para la región del Río de la Plata, el socialismo romántico ha sido estudiado por Horacio Tarcus (2016) en *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

⁴⁰ Para un estudio sobre la cuestión religiosa en la obra de José Carlos Mariátegui ver Ferretti, Pierina (2016). *Del*

Pues bien, en medio de un clima intelectual y político propenso a fundir marxismo y religión y de experiencias históricas que reforzaron la convergencia entre cristianos y marxistas, la reflexión que desde mediados de los años sesenta fue desarrollando León Rozitchner se nos presenta como una interrupción radical de estas formas estabilizadas. Sus preocupaciones y desarrollos teóricos van a avanzar a contrapelo de las maneras típicas de pensar la relación entre marxismo y religión instaladas por la convergencia entre cristianos y sectores de izquierda en los procesos revolucionarios del continente y de las versiones liberacionistas de la teología y la filosofía, al tiempo que, retomando la crítica marxista de la religión, van a articular una compleja reflexión sobre la relación entre cristianismo y neoliberalismo, sobre las consecuencias negativas que para la izquierda ha tenido la adopción de modelos de militancia inspirados en el cristianismo y, en un sentido más amplio, sobre la persistencia de lo teológico en lo político.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, las líneas que siguen pretender apuntar algunos elementos de la crítica de Rozitchner a la religión que permitan relevar su lugar disruptivo y desestabilizador de aquellos discursos, tan extendidos en América Latina, en que marxismo y religión se reconcilian, junto con sus aportes a la crítica marxista de la religión. Sin poder todavía realizar una interpretación general del conjunto de su obra, vamos centrarnos en dos momentos específicos: su polémica con el filósofo Conrado Eggers Lan en 1963 y su libro *La cosa y la cruz: cristianismo y capitalismo*. (En torno a las confesiones de San Agustín) publicado en 1996.⁴¹

II

En un texto bastante temprano, y antes de que el cristianismo liberacionista y la teología de la liberación se convirtieran en los puntos de referencia que son hoy en día, León Rozitchner sentaba las bases de una crítica demoledora a todo intento de lectura cristianizante del marxismo y esbozaba algunos ejes que permanecerían en su universo de preocupaciones teórico-políticas durante todo su itinerario intelectual. Se trata del artículo “Marxismo o cristianismo”

misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria. Estudio de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/136671>

⁴¹ Este texto se enmarca en una investigación doctoral titulada “Religión y marxismo en América latina. Estudio de las políticas de la religión en José Carlos Mariátegui, José Revueltas y León Rozitchner”, desarrollada en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile, bajo la dirección del Dr. Grínor Rojo. El sentido de incluir en este estudio la obra de León Rozitchner es, precisamente, poner de relieve la forma en la que este interrumpe las lecturas cristianizantes del marxismo y al propio cristianismo liberacionista. Esta investigación está todavía en curso y lo que se presenta en esta ocasión es una lectura muy parcial y tentativa de dos textos: “Marxismo o cristianismo (1963) y La cosa y la cruz (2001). Queda pendiente un ejercicio que incluya otros trabajos que son imprescindibles para el tema que nos convoca, como, por ejemplo, “La cuestión judía” (2011), “Primero hay que saber vivir. Del vivirás materno al no matarás patriarcal” (2007), *Levinas o la filosofía de la consolación* (2013a) y los textos reunidos en *Cuestiones cristianas* (2013b).

publicado en *Pasado y Presente* en 1963,⁴² para discutir con el filósofo cristiano Conrado Eggers Lan, de quien se había publicado, en octubre de 1962, la entrevista “Cristianismo y Marxismo”.⁴³ El juego con el título, y la conjunción disyuntiva “o” elegida por Rozitchner, anuncia su convicción de que no existe posibilidad de conciliación entre cristianismo y marxismo que no signifique una pérdida para este último y que no genere repercusiones perjudiciales para las luchas sociales.

Debemos formular previamente una salvedad –decía a modo de advertencia en los primeros párrafos de su artículo–: discutir con un creyente, sobre todo si es de buena fe, es siempre una tarea incómoda. Parecería que estamos asignándole culpas que no son suyas, ligándolo a pesar de sus propias declaraciones, y hasta acciones, con aquello que él mismo declara combatir. Es forzoso que esto suceda, sobre todo cuando el *problema más importante alrededor del cual gira la discusión es el siguiente: comprender la significación que adquiere la subjetividad bien intencionada cuando se la confronta con actividades y resultados objetivos de los cuales ella misma expresó estar al margen. Y que, en nuestro caso, nos proponemos tenazmente conectar.* (1963, p.113, –subrayados nuestros–)

Conectar la subjetividad bien intencionada con resultados objetivos y asociar elementos que en apariencia no están conectados para mostrar su relación es el ejercicio que se propone en el texto. Y lo que quiere conectar, a contrapelo de lo que Eggers Lan argumenta, es la imposibilidad de la emancipación social dentro de los márgenes del cristianismo. Eggers Lan, en una típica dirección socialcristiana, intentaba no solo subsumir al marxismo en el cristianismo (señalando que los objetivos del primero serían, en el fondo, los mismos que aquellos del “cristianismo verdadero”: instaurar un reino de justicia en la tierra, rebelarse contra los poderosos, combatir las estructuras opresivas, etc.), sino también corregir al marxismo de acuerdo con ideales cristianos, en particular el del amor, principio que, a su parecer, estaría ausente de la filosofía de Marx, provocando consecuencias regresivas.

Es patente, no obstante –dice a este respecto–, que falta en Marx ese principio trascendente, humano-cósmico, esa fuerza de amor universal [...] Lo cierto es que, a mi juicio, esa ausencia impidió la total coherencia de una doctrina que por su misma esencia reclamaba el amor, y ha dado origen así a las actitudes contradictorias (por ejemplo, la que en nombre del hombre y de la sociedad acepta y aún reclama la vía de la destrucción

⁴² La polémica con Eggers Lan ha sido provechosamente analizada por Diego Sztulwark (2016).

⁴³ Los argumentos de Eggers eran típicos de las perspectivas socialcristianas que muestran al cristianismo como un intento por liberar al ser humano de las estructuras sociales opresivas. Dice, por ejemplo, en esta entrevista: “Considero al cristianismo –en su aspecto histórico, y con prescindencia, por ende, de su significación transhistórica, a la cual, sin embargo, está esencialmente unida– como un movimiento cuyos esfuerzos se centran en la realización plena de la persona humana, y que procura, pues, su liberación de los factores que la esclavizan y degradan” (1962, s/p).

del hombre y de la sociedad) [...] Y la contradicción que señalo no es meramente teórica, sino que se refleja en la praxis: impide, a mi juicio, consumir la revolución que Marx proclama (que en definitiva consiste en abolir las estructuras del imperio romano, que el cristianismo fue el primero en estremecer), y preserva, por el contrario, tales estructuras imperiales con todo su carácter cesáreo, por más cambios que puedan producirse dentro de ellas. Si el marxismo comprende esta contradicción y esta ambigüedad, habrá encontrado definitivamente el camino revolucionario. (1962, s/p).

Así, Eggers Lan, juzga al marxismo desde el parámetro del amor cristiano y achaca a la falta de este principio las derivas autoritarias y destructivas ocurridas en los socialismos reales. Sin entrar a discutir aquí el desajuste entre la supuesta causa (falta de amor) y el efecto (los crímenes cometidos a nombre del socialismo), estas consideraciones críticas de Eggers Lan dan pie a una rica reflexión de Rozitchner, quien no desperdicia la ocasión para mostrar, entre otras cosas, los efectos conservadores que se desprenden del amor cristiano y de desarrollar la concepción del amor que puede derivarse del marxismo, mientras otorga en este ejercicio un rol primordial al odio en tanto disposición afectiva adecuada ante la opresión y la injusticia.⁴⁴

Desde un punto de vista general, para Rozitchner, cristianismo y marxismo implicarían “dos formas esencialmente diferentes de concebir la totalidad de los hombres” (1963, p.121), que se traducirían, a su vez, en maneras opuestas de entender el amor. En el amor cristiano, donde lo espiritual y lo material se entienden como dimensiones separadas y jerarquizadas, la totalidad se concebiría “como una totalidad simbólica, abstracta, hacia la cual no existe un tránsito material inscripto en mi praxis cotidiana, modificadora de las condiciones sensibles que envuelven a los otros” (ibíd.), lo que da pie a un amor abstracto, inmaterial, y que no persigue efectos en las condiciones concretas de existencia. Al contrario, para el marxismo, la totalidad, concebida como “una totalidad concreta, genérica, que está ligada a cada actividad singular y sensible de mis relaciones con los hombres” (ibíd.), conlleva un concepto de amor que involucra “la presencia de los otros en cada acto de mi sensibilidad humana” (ibíd.) y que implica la necesidad de transformar la realidad. Allí se encuentra una primera distinción entre amor cristiano y amor marxista que Rozitchner releva.

Por otra parte, y aquí fija otro punto importante, el desprecio por lo sensible del amor cristiano se traducirá en la negación de la lucha de clases y en la anulación de la respuesta afectiva adecuada a la injusticia, el odio. “[...] *el odio* –

⁴⁴ Para la discusión que queremos relevar, vamos a concentrar nuestra atención en la crítica al concepto cristiano de amor por su desprecio de lo sensible, dejando pendiente una lectura más completa de este texto. Sin embargo, la polémica con Eggers Lan contiene un conjunto de temas sobre los que debemos volver, entre ellos, el problema de la teoría de la verdad en el marxismo y su relación con la transformación material del mundo, a partir de la crítica de Rozitchner a la lectura que Eggers hace de las *Tesis sobre Feuerbach*; la relación entre transformación social y autotransformación; la comprensión marxista versus la comprensión cristiana de la praxis y la contraposición entre método fenomenológico y método histórico-económico.

señala en esta dirección—, la falta concreta de amor, *no es el hombre sometido quien lo inventa*: sólo es la reacción adecuada, precisa, que bordea con todo rigor el contorno del sometimiento. *Es la estructura afectiva que su relación con un mundo de sometimiento decantó en él*, esa que le permitirá templar el exacto acero para terminar con la impotencia a la que se los quiere reducir [...]” (1963, p.125).

Pero el cristianismo, con su amor abstracto, niega el valor del odio, convirtiendo así la fuerza de los oprimidos en impotencia. Citamos en extenso:

[...] la prédica cristiana impide que la contradicción material y mortal sea asumida en el mismo plano en el cual se ejerce el poder de sometimiento, es decir en el plano material. Aquí es donde la escisión entre espíritu y materia rinde su fruto político disfrazado de lo más alto: de puro amor. La lucha de clases en su específico plano de lucha histórico-económica resulta entonces *no ser* una lucha también espiritual. El amor universal actual, a su espiritual manera, pretende realizar la conversión de los hombres en el plano del espíritu, pero con ello quiere obtener sobre todo un resultado: convertir la fuerza revolucionaria en debilidad, la transformación de su materialidad humana en abstracción, la reducción de su eficacia creciente a una mera conducta simbólica. Así, a través del «espíritu» es la sangre lo que pretende sorber. Porque a través del «espíritu» despoja precisamente a los sometidos de su único tesoro, de su única brújula en el medio hostil que lo rodea: el odio, es decir la exacta respuesta para la exacta agresión que se les realiza [...] *¿para quién va dirigido el llamado al amor? Pues para los que no tienen como único poder sino su odio*. Para los que *nada* tienen, su única fuerza reside en la pasión que los mueve: en su afectividad que agita el músculo que valida el poder creador del cuerpo, que está tendido hacia su obstáculo que con toda precisión el odio, la ausencia de amor, les señala. Es aquí, en este hogar de la rebelión, donde el amor cristiano, disolvente del odio sólo en los sometidos, viene a intentar aplacar una vez más su rebeldía. (1963, p.125-126)

Los fragmentos escogidos son lo suficientemente elocuentes como para requerir comentarios o explicaciones complementarias. Baste señalar que estas potentes intuiciones de 1963 van a ir madurando hasta alcanzar un grado de penetración mucho más fino en la década de los noventa, cuando aborda de lleno los efectos de la maquina teológico-política cristiana en la formación de la subjetividad moderna.

III

En 1996, León Rozitchner publica *La cosa y la cruz: cristianismo y capitalismo (En torno a las confesiones de San Agustín)* (2001). El libro es una extensa reflexión sobre el sustrato teológico-político del capitalismo, desarrollada a partir del análisis de las *Confesiones* de San Agustín, a quien presenta como modelo de

subjetividad necesario de ser constituido para la posterior instalación de la economía capitalista.⁴⁵

La tesis central del ensayo es, básicamente, que “el capitalismo triunfante, acumulación cuantitativa *infinita* de la riqueza bajo la forma abstracta monetaria, no hubiera sido posible sin el modelo humano de la infinitud religiosa promovido por el cristianismo, sin la reorganización imaginaria y simbólica operada en la subjetividad por la nueva religión del Imperio romano” (2001, p.9). Y, siguiendo esa premisa, Rozitchner ve la necesidad de volver a poner atención en la cuestión religiosa, retomando así la tradición de la filosofía moderna –y dentro de ella del marxismo–, que advirtió tempranamente que la tarea de poner en cuestión el conjunto del orden social debía comenzar por la crítica de la religión. “No por nada –señala nuestro autor–, los análisis crítico-filosóficos que prepararon la transformación social del Estado moderno, y también el advenimiento de la revolución socialista comenzaron con la crítica a la religión como método de sujeción social” (ibíd.).

De esta manera, Rozitchner va a regresar a las más ricas intuiciones y desarrollos de Marx acerca de la religión; por ejemplo, al camino trazado de la crítica del cielo y la teología a la de la tierra y la política,⁴⁶ o a su comprensión del efecto del cristianismo sobre la subjetividad⁴⁷ o a su entendimiento de la imbricación existente entre esta doctrina, con su culto al hombre abstracto, y el capitalismo,⁴⁸ pero, al mismo tiempo, va a mostrar los límites de la crítica marxista a la cuestión religiosa y las consecuencias que ello implicó en la historia de las izquierdas y los socialismos reales, proponiéndose ir más allá de Marx y el marxismo. Dice sobre esto:

La insuficiencia de esa crítica –la religión considerada en el marxismo sólo como hecho de conciencia– y la incompreensión cabal de la

⁴⁵ Algunos análisis de *La cosa y la cruz* pueden consultarse en: Drivet (2014); Bosteels (2016; 2008) y David (2015).

⁴⁶ Es la idea que Marx desarrolla en la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho y del Estado de Hegel: “La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir la *verdad más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer *al más allá de la verdad*. Y, ante todo, la *misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión en la crítica del derecho*. la *crítica de la teología en la crítica de la política*” (1982, p.492. Cursivas de Marx).

⁴⁷ El impacto del cristianismo, y en particular el protestantismo, en la formación de la subjetividad de los seres humanos, en tanto interiorización de mandatos, es captado tempranamente por Marx. “*Lutero* –dice en 1844– venció, efectivamente, a la servidumbre por la devoción, al sustituirla por la servidumbre en la *convicción*. Acabó con la fe en la autoridad al restaurar la autoridad de la fe. Convirtió a los sacerdotes en seglares, al convertir a los seglares en sacerdotes. Liberó al hombre de la religiosidad externa, al erigir la religiosidad en el hombre interior. Sacudió las cadenas del cuerpo, encadenando el corazón” (1982, p.498. Cursivas de Marx).

⁴⁸ La afinidad entre cristianismo y capitalismo fue planteada claramente por Marx en este pasaje de *El capital* que es retomado por Rozitchner. “Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante mercancías, o sea valores, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo humano indiferenciado, la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc.” Karl Marx (2005), *El capital*, tomo 1, vol. III, México: Siglo XXI, 1011-1012 pp.

producción “material” (sensible) de hombres por la religión –que es previa a la producción de mercancías que *El Capital* describe– tiene mucho que ver, pensamos, con el fracaso del socialismo en el mundo, su acción política no alcanzaba el núcleo donde reside el lugar subjetivo más tenaz del sometimiento. Una transformación social radicalizada deberá modificar aquello que la religión organizó en la profundidad de cada sujeto –si no queremos repetir los sacrificios heroicos pero estériles de nuestro reciente pasado–. (2001, 9-10 pp.).

Lo que Rozitchner reclama aquí es que la religión, y la ideología en general, sea valorada como lo que es: una fuerza material que produce sujetos –“producción “material” (sensible) de hombres por la religión”– y no un simple epifenómeno derivado de la estructura económica. Como vemos, se posiciona en el viejo debate de la relación entre estructura y superestructura tensionando el orden de la determinación en una dirección claramente anti-economicista: la religión actúa como fuerza material, produce sujetos, y en la incompreensión de ello no solo radica un problema teórico, sino, y sobre todo, un problema político, que explicaría, entre otras cosas, los fracasos de los socialismos reales y de las experiencias revolucionarias en América Latina. Una política revolucionaria –piensa Rozitchner–, no puede soslayar esa fuerza material y sus consecuencias y tendrá que proponerse necesariamente modificar lo que ella organizó en el ser humano. Su mirada es por ello particularmente crítica de los efectos de esa incapacidad de las izquierdas y sus “sacrificios heroicos pero estériles”, realizados, en buena medida, por la permanencia acrítica del modelo de subjetividad cristiano en la militancia revolucionaria.⁴⁹

El ejercicio al que nos invita entonces, para ir más allá de lo avanzado por los análisis marxistas y lograr desmontar los efectos de la máquina teológico-política cristiana, es llegar al origen cultural del capitalismo, donde se hallan procesos de expropiación anteriores a los económicos. “¿Por qué necesitamos volver al origen cultural de nuestra historia occidental –se pregunta–, no ya sólo a la historia económica del capitalismo y de su origen, sino a la historia más densa de la configuración imaginaria y fantasmal de nuestra cultura?” (2001, p.12). Y adelanta una respuesta, que está a la base de su programa de investigación:

Porque esta configuración sentida, más próxima a la carne sensible que al concepto abstracto, es anterior y prepara por tanto las relaciones económicas que el capitalismo instaura. El análisis marxista consideraba la expropiación del cuerpo del trabajador en el proceso productivo, pero no la historia previa de la expropiación mítico-religiosa del cuerpo vivo,

⁴⁹ Para analizar este problema se vuelve fundamental la respuesta de León Rozitchner a Oscar del Barco a propósito del debate por la violencia revolucionaria que tuvo lugar en Argentina a propósito de las declaraciones de Héctor Jouvé sobre las ejecuciones ocurridas en la guerrilla. El texto de Rozitchner se titula “Primero hay que saber vivir. Del vivirás materno al no matarás patriarcal” (2007) y se publicó originalmente en la revista *El Ojo Mocho* de agosto de 2006.

imaginario y arcaico, que constituye –creemos– el presupuesto también de toda relación económica. Pese a saberlo, Marx se hacía ilusiones al respecto: pensaba que cuando triunfara la racionalidad científica la vigencia social de los mitos y de las religiones se desvanecería. (2001, p.12)

Ir más allá de Marx en la crítica de la religión, significa entonces prestar atención a los procesos de expropiación simbólica operados por la religión y considerarlos elementos determinantes en la posibilidad del desarrollo de una economía sustentada en el valor de cambio y el trabajo abstracto. El ejercicio es, en el fondo, indagar en las formaciones psíquicas precapitalistas que produjo la religión.

Las consecuencias de la aplicación del racionalismo patriarcal en la construcción social del cuerpo afectivo y consciente –apunta en esta dirección– requiere entonces ir a buscar sus antecedentes no sólo en las “formaciones económicas precapitalistas”, como lo hace Marx para la economía, sino también en las “formaciones psicológicas (subjetivas) precapitalistas” que están contenidas en los mitos “sagrados” de Occidente: en ambas biblias. Estas determinaciones simbólico-imaginarias religiosas son históricamente más estables y permanentes que las cambiantes relaciones económicas. (2001, p.14)

Rozitchner emprende este cometido estudiando la figura de San Agustín, en quien halla el caso ejemplar para observar estos procesos: “Si tomamos este modelo humano –explica–, considerado como el más sublime, y mostramos que allí, en la exaltación de lo más sagrado, también anida el compromiso con lo más siniestro, ¿no habremos con ello puesto al desnudo el mecanismo obsceno de la producción religiosa cristiana? Este es el desafío: comprender un modelo de ser hombre que tiene dieciséis siglos de sujeción sutil y refinada, brutal e inmisericorde” (2001, p.10).

De allí entonces la importancia de centrarse en Agustín y de mostrar cómo en él opera la expropiación mítica del cristianismo que va a permitir la instalación del capitalismo. “En su economía libidinal teológica –sostiene Rozitchner– el santo nos proponía, desde muy antiguo, la inversión originaria más rentadora para acumular capital sagrado: “*mediante el ahorro en carne podrás invertir en Espíritu*”. El Espíritu cristiano y el Capital –concluye– tienen premisas metafísicas complementarias” (2001, p.13). Esas premisas metafísicas, y en esto se conecta con sus reflexiones de la polémica con Eggers Lan, descansan en el desprecio de lo sensible, del cuerpo, de la vida material, propio del cristianismo.

Creemos que el cristianismo –apunta en esa dirección–, con su *desprecio radical por el goce sensible de la vida*, es la premisa del capitalismo, sin el cual éste no hubiera existido. Puesto que para que haya un sistema donde paulatinamente todas las cualidades humanas, has-

ta las más personalizadas, adquieran un precio –valor cuantitativo como “mercancía”, forma generalizada en la valorización de todo lo existente– fue necesario previamente producir hombres adecuados al sistema en un nivel diferente al de la mera economía. La tecnología cristiana, organizadora de la mente y del alma humana, antecede a la tecnología capitalista de los medios de producción y la prepara. (2001, p.11 –Cursivas nuestras–)

De este modo, si en su disputa con el socialcristianismo Rozitchner acusaba al amor cristiano de neutralizar el odio y la rebeldía de los oprimidos, treinta años más tarde, el cristianismo aparece como la premisa metafísica del capitalismo, preparando a los seres humanos para la explotación. Ese desprecio por el cuerpo, que redundaba en un amor abstracto, se muestra ahora como un desprecio por la vida, porque el cristianismo, al inventar tanto una vida como una muerte eternas, no hace sino provocar el desprecio por la vida concreta y sensible.

El cristianismo –dice Rozitchner– abre una nueva vida, la eterna, pero en realidad lo hace para agregarle (eternamente) una segunda muerte a la verdadera vida, para hacernos renunciar a ella. No hay solo una muerte, ahora hay dos muertes, y la segunda es la verdadera, no la primera que realmente sufrimos en el cuerpo. La primera, que es la verdadera muerte, hay que sufrirla con contento, hay que sacrificarla ahora para alcanzar la vida eterna. Nos piden que aceptemos morir en vida, que seamos obedientes para ser eternos. (2001, p.411)

Y sigue más adelante: “Si hay dos muertes entonces también hay, hemos visto, dos vidas, una real y otra imaginaria. La vida eterna (fantaseada por la amenaza interna y por la regresión aterrada frente a la amenaza social) como “reino de los cielos” prevalece, como si fuera más valiosa que la vida real, la única que tenemos para ser vivida” (2001, p.414).

Ahora bien, y para ir cerrando estas notas, con esa visión del rol que el cristianismo ha cumplido como máquina productora de espíritus sin carne y de cuerpos despreciados disponibles para la explotación, ¿qué pasa con los esfuerzos cristianos que se pretenden emancipatorios y con la historia de cristianismo liberacionista que caracterizó la segunda mitad del siglo XX en el continente? Esas experiencias, ¿no contradicen la tajante negativa de Rozitchner a reconocer en el cristianismo, y en la religión en general, posibilidades liberadoras? Al contrario de lo que podría pensarse, nuestro autor sigue convencido, y ahora con más y más densos argumentos, de que un cristianismo emancipador es imposible, a pesar de las buenas intenciones de los creyentes de izquierda, de toda la historia acumulada por los cristianos comprometidos con los procesos revolucionarios y de todos los mártires que esos procesos dejaron a su haber.

Nos preguntamos –señala en esta ocasión– si es posible que cada creyente con el contenido del imaginario cristiano, pese a sus buenas

intenciones y aunque esté inscripto en la Teología de la Liberación, *pueda hacer una experiencia política en su esencia diferente a la política que combate. Preguntamos: si todo el fundamento religioso cristiano no es necesariamente fundamento de dominación en lo que tiene precisamente de religioso.* Más todavía: pensamos que aun los hombres no religiosos estamos determinados férreamente, más allá de nuestras decisiones conscientes en la conformación de nuestro imaginario más hondo, por la cultura cristiana de Occidente –judíos incluidos–. Y por eso, históricamente, el cristianismo aparece produciendo en masa a hombres subjetivamente sometidos, no sólo por el terror y la amenaza externa en sus cuerpos –que era la situación de los esclavos– sino en las marcas más elementales que organizan la singularidad de cada “libre” y democrático ciudadano posmoderno. (2001, p.12 –Cursivas nuestras–)

No existe la posibilidad de que con el contenido del imaginario cristiano pueda realizarse una experiencia política emancipatoria, a pesar de esa densa trama histórica de cristianismo liberacionista tejida durante la segunda mitad del siglo XX, con esos potentes capítulos y figuras que mencionábamos al comienzo de estas líneas: la revolución sandinista, Camilo Torres, los Cristianos por el socialismo o las luchas por los derechos humanos en el contexto de las dictaduras militares, entre muchas otras más. La reflexión de Rozitchner impugna de cuajo la lectura más asentada del significado del cristianismo liberacionista y toda esa historia acumulada no hace que modifique su intuición inicial de la imposibilidad de un cristianismo emancipador y de la inconveniencia para el marxismo de asimilarse a modelos religiosos. Entendiendo que “*todo el fundamento religioso cristiano...es necesariamente fundamento de dominación en lo que tiene precisamente de religioso*”, la posibilidad de un cristianismo que, a fin de cuentas y más allá de los deseos bienintencionados de los creyentes, no sirva a la dominación del cuerpo por el capital, se anula. La religión es fundamento de dominación, precisamente, por ser religión y por ello es *lo religioso* lo que debe ser desalojado de la política que se proponga alcanzar la emancipación humana.⁵⁰

Esta lectura de Rozitchner, echa por tierra, o al menos tensiona enormemente, las hipótesis sobre el potencial subversivo de la religión, que animaran interpretaciones como las de Engels, Kautsky y Bloch sobre Thomas Müntzer y las guerras campesinas o el cristianismo primitivo, así como las afinidades entre religión y marxismo que Mariátegui celebraba cuando decía que el comunismo era esencialmente religioso y, también, los coqueteos actuales entre pensamiento radical y teología política. En el esquema de Rozitchner no hay cabida para esos intercambios, sino que, al contrario, su obra no hace sino

⁵⁰ Las reflexiones de Rozitchner se acercan a las de Walter Benjamin en “Para una crítica de la violencia” (2001) o en “Capitalismo como religión” (2015), textos en los que este desenmascara la violencia mítica, fundadora del orden, y en los que penetra en la estructura religiosa del capitalismo, presentándolo como una máquina productora de culpa, deuda y servidumbre.

interrumpir ese hilo de marxismo religioso tan arraigado en el continente y poner en cuestión el giro teológico político que observamos hoy.

Acertadamente señaló Alejandro Horowicz, discutiendo con ciertas lecturas que intentaban clasificar a Rozitchner como una suerte de teólogo,⁵¹ que “si algo hizo León es dinamitar sistemática y continuamente la teología” (2015, p.187). Y efectivamente, su obra insiste en la denuncia de la persistencia porfiada de lo teológico en lo político y en lo afectivo, y si se propuso buscar “el fundamento de lo político en lo más específicamente religioso” (2001, p.12), fue, precisamente, para desanudar esa condición. En esta misma dirección, Oscar Ariel Cabezas, plantea que:

su pensamiento no debe ser comprendido como la confrontación de una teología-política contra otra. La obra de Rozitchner no es teológica. Por el contrario, constituye una de las más intensas prácticas materiales de pensamiento deconstructivo de la teología en cualquiera de sus manifestaciones incluyendo, por cierto, la teología judaica. Rozitchner no es un teólogo, sino un filósofo político que reacciona contra la traducción de los hábitos seudo-seculares con los cuales las formas burguesas y/o abstractamente populistas de organización del *socius* articulan el poder de una milenaria teología que persiste desde la interioridad misma de la cultura. (2015, p.224)

Puestas así las cosas, y más allá de los límites de estas líneas todavía muy tentativas, nos interesa rescatar a Rozitchner como un camino de salida para las derivas religiosas del marxismo, tan caras a ciertas tradiciones latinoamericanas, y mostrar cómo este aspecto de su pensamiento permite restituir la posibilidad de una política revolucionaria que se haga cargo de los límites del marxismo del siglo XX y que sea, de esta forma, adecuada a las condiciones actuales de terror cristiano-neoliberal.

Bibliografía

-ARICÓ, José (1980), *Marx y América latina*, Lima, CEDEP.

- BADIOU, Alain (1999), *San Pablo y la fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos.

- BENJAMIN, Walter (2015), “El capitalismo como religión”. Traducción de Enrique Foffani y Juan Antonio Ennis en Katay, vol. 13, 187-190 pp. Versión digital en http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf

- (2001), “Para una crítica de la violencia” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 23-45.

-BLOCH, Ernst (1983), *El ateísmo en el cristianismo, la religión del éxodo y del*

⁵¹ Por ejemplo, David (2015).

reino, Madrid, Taurus.

- (2002), *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Madrid, Antonio Machado Libros

- (2007), *El principio esperanza 1*. Madrid, Taurus.

-BOER, Roland (2007), *Criticism of heaven. On marxism and theology*, Brill, Leiden-Boston.

- (2009), *Criticism of religion: on Marxism and theology*, II. Brill, Leiden-Boston.

- (2011), *Criticism of theology: on Marxism and theology*, III. Brill, Leiden-Boston.

- (2012), *Criticism of earth: on Marx, Engels and theology*, IV. Brill, Leiden-Boston.

- (2014), *In the vale of tears: on Marxism and theology* V, Brill, Leiden-Boston.

-BOSTEELS, Bruno (2016), *Marx y Freud en América Latina: Política, psicoanálisis y religión en los tiempos del Terror*, Madrid, Akal.

- (2008), "Are there any saints left? León Rozitchner as a reader of Saint Augustine" en: *Polygraph*, Vol. 19/20, 17-32 pp.

-CABEZAS, Oscar Ariel (2015), "León Rozitchner, geofilósofo del presente" en VVAA, *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 211-236 pp.

-DAVID, Guillermo (2015), "León Rozitchner, teólogo marxista" en VVAA, *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 163-167 pp.

-DRIVET, Leandro (2014), "Materialidad, tiempo y deseo: la crítica de la mitología cristiana en la obra de León Rozitchner" en *Alpha*, n° 39, 143-161 pp.

-EGGERS LAN, Conrado (1962), "Cristianismo y marxismo". En Correo de C.E.F.Y.L, Buenos Aires, año 1, n° 2, pp. 1-2. Versión digital en <http://www.filosofia.org/hem/196/96210cc.htm>

-ENGELS, Friedrich (1959), "Sobre la historia del cristianismo primitivo", en: *Marx, Karl y Engels, Friedrich, Sobre la religión*, Buenos Aires: Cartago.

- (1972), *Las guerras campesinas en Alemania*. Santiago de Chile, Quimantú.

-FERRETTI, Pierina (2016), *Del misticismo decadentista a la religiosidad revolucionaria. Estudio de la dimensión religiosa en el pensamiento de José Carlos Mariátegui*, Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

-FREI BETTO (1985). *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto, La Habana*, Oficina de publicaciones del Consejo de Estado.

-GARAUDY, Roger (1970), *Marxismo del siglo XX*. Barcelona, Fontanella.

- Gouldner, Alvin (1983), *Los dos marxismos. Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*, Madrid, Alianza.

- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2005, *Imperio*, Barcelona, Paidós Ibérica

- HOROWICZ, Alejandro (2015), "Ser judío en Marx; ser judío en Rozitchner" en: VVAA, *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 187-197 pp.

- KAUTSKY, Karl (2006), *El cristianismo, sus orígenes y fundamentos*, Barcelona, Grupo editorial.

- LANDER, Edgardo (2008), *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*, Caracas, Fundación editorial el perro y la rana.

- LÖWY, Michael (2006), "Marxismo y religión, ¿Opio del pueblo?" en Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina Gonzalez (eds), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, 281-296 pp.

- (1999), *Guerra de dioses. Religión y política en América latina*, México, Siglo XXI.

-(1997), *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*, Traducción de Horacio Tarcus, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto.

-MARIÁTEGUI, José Carlos (1989), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Quincuagésima quinta edición, Lima, Amauta.

- MARX, Karl (2005), *El capital*, tomo 1, vol. III, México, Siglo XXI.

-(1982), "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción", en: Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Obras fundamentales. Tomo 1. Escritos de juventud de Carlos Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 491-502 pp.

-MELIS, Antonio (1972), "Mariátegui primer marxista de América", En Melis,

Antonio; Dessau, Adalbert; Kossok, Manfred, Mariátegui. *Tres estudios*, Lima, Amauta, 9-49 pp.

- ROZITCHNER, León (2013a), *Levinas o la filosofía de la consolación*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

- (2013b), *Cuestiones cristianas*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

- (2011), "La cuestión judía" en Esteban Vernik (ed.), *Volver a "La cuestión judía"*, Barcelona, Gedisa, 193-253 pp.

- (2007), "Primero hay que saber vivir, Del vivirás materno al no matarás patriarcal", en Pablo René Belzagui (coord.), *No matar. Sobre la responsabilidad*, Córdoba, El Cíclope /Universidad Nacional de Córdoba, 367-406 pp.

- (2001), *La cosa y la cruz: cristianismo y capitalismo. En torno a las confesiones de San Agustín*, Buenos Aires, Losada.

-(1963), "Marxismo o cristianismo" en: *Pasado y Presente, Revista trimestral de ideología y cultura*, año I, número 23, julio-diciembre, 113-133 pp.

-SZTULWARK, Diego (2016), "Lo que saben los cuerpos, amor e inmanencia en León Rozitchner" en *escrituras americanas, Vol. 1*, n°. 2 2-33 pp.

-TARCUS, Horacio (2016), *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

-ŽIŽEK, Slavoj y John Milbank (2009), *The monstrosity of Christ: paradox or dialectic?*, Cambridge, MIT Press.

Amor y soberanía en León Rozitchner⁵²

Por Oscar Ariel Cabezas

A Nelly Richard

*Todo hombre cuando muere desnuda la trampa
en la que el pobre Cristo ha caído: Madre mía, madre mía,
¿por qué me has abandonado? Serían las verdaderas palabras.*

León Rozitchner, *La Cosa y la Cruz.*

Nos referimos también a la lógica que Marx muestra en el capítulo sobre la mercancía, que culmina en la forma dinero, y se verá que allí también está presente una lógica histórica que oculta en el campo de lo universal lo individual y lo subjetivo, del cual sin embargo resulta. El sentido de este planteo aparecerá en la parte final de “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”.

León Rozitchner, *Freud y el problema del poder.*

Uno de los síntomas más recientes del capitalismo tardío es el fin o la descomposición del concepto moderno de soberanía. Este “desglose” no significa que estamos en el umbral o que hemos entrado en un proceso de emancipación de la lógica imperial de la dominación. Al contrario, hoy en día, el sistema de dominación neoimperial —cuya principal característica es haberse apropiado de lo sublime, al mismo tiempo que mantiene las formas y los mecanismos inquisitoriales del poder— encuentra en la cultura del capitalismo contemporáneo una forma postsoberana con la que controlar y administrar la subjetividad desde presupuestos que siguen inscritos en la cultura judeo-cristiana de Occidente. La religión perpetuada en los confines de la especulación del dinero constituye el espacio de traducción y redención de las oposiciones entre ortodoxos y heterodoxos, opresores y oprimidos, burgueses y proletarios. El capitalismo, en cuanto fundamento de la religión del dinero, es capaz de producir la ilusión de que a través de la cultura todos contamos para el estado de contabilidad y dominación absoluta. La dualidad de las posiciones ideológicas y de los antagonismos sociales ha perdido valor epistemológico. La unidad de los contrarios de la filosofía de Hegel o de la lucha de clases como motor de la historia en la filosofía de Marx ha llegado incluso a constituir un componente más del fetichismo que organiza el festín del secreto de la mercancía. La religión neoimperial del capital busca organizar la composición de la Iglesia del signo abstracto desde los ámbitos más íntimos de la vida social. El secreto de la mercancía insemna la fuerza de lo neoimperial desde lo más recóndito del “corazón”. En lo cultural, la ontología de los afectos y los restos del humanismo

⁵² Este texto forma parte del tercer capítulo del libro *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires, Argentina, 2014.

cristiano se inscriben como el suelo teológico del incontenible avance de los soportes virtuales y tecnológicos, donde reina la gloria de los hologramas y simulacros de la soberanía del individuo mercantil. En este suelo, la “plusvalía de signo” —lugar sin lugar de la distancia más álgida de lo que León Rozitchner entiende por *materia*— hace su trabajo capturando y convirtiendo en mercancía la fuerza afectiva que media la lógica tardía del capitalismo. Entendemos esta fuerza afectiva en la clave que Rozitchner llama el absoluto-absoluto y el cual “no nos permitirá nunca relativizar a la madre y prolongarla en la tierra, porque quedará congelada como absoluta detrás de Dios-Padre. Allí se instala el poder religioso que será el asiento de todos los poderes mundanos” (Rozitchner, 2011^a, p.129). Así, en el distanciamiento de la materia, el capitalismo postsoberano orienta su poder mundano a la coerción de las mayorías, a la coerción del *bien común*. El absoluto-absoluto (Dios-Capital) encarna desde la espectralidad de la ilusión soberana del individuo la entelequia mercantil y sus secretos.

La ética del individualismo, en tanto conciencia cristiano-burguesa, encuentra en las emociones abstractas del humanismo de época la intensificación del jolgorio de la inmediatez virtual y la complicidad con el secreto de la estructura de las mercancías. En nombre de la soberanía individual, el capitalismo postsoberano articula el complejo ególatra de la dominación postsoberana haciendo pasar el golpe abstracto y violento de la soberanía absoluta del capital como compromiso con la democracia y los derechos individuales. Los procesos de individuación son espiritualizados desde la eficacia de la violencia imperceptible de la aceptación de lo dado-abstracto, esto es, desde el interior de la facticidad del dominio neoimperial del capital y de la hegemonía de la “religión de puro culto sin dogma” (Benjamin, 2004, p.288). En este marco histórico de absoluta presencia de consumación generalizada y planetaria de la religión inmaterial del capital, se produce el cuerpo como advenimiento de la espiritualización de la religión del puro culto sin dogma. No obstante, la tesis de Rozitchner muestra que la condensación del cristianismo y su pliegue interno en la historicidad del capitalismo está constituido por la soberanía de la ley del espectro del padre. El espectro de la ley paterna, el cual constituye la base de la teoría de la soberanía desde Sigmund Freud a Carl Schmitt y desde Jacques Derrida a León Rozitchner, muestra la inconsistencia de las supuestas libertades paganas de individuación mercantil. La ley espectral del padre y, como veremos más adelante, del Cristo muerto, es uno de los ejes del pensamiento político de Rozitchner.

La ley espectral es ley metafísica, ley abstracta que estructura la condición inmaterial de la dominación como *a priori* y, a condición de esta “virtud”, emerge desde lo arcaico de las tecnologías creadas por el cristianismo como un poder mayor que el de los aparatos romanos de represión policial. Un poder incluso mayor que el de la Inquisición, que desató el exilio moderno de la comunidad

sefardí y aún mayor que las investiduras de la soberanía nacional popular. Lo que ha sido internalizado en la creación ex nihilo de la tradición judeo-cristiana de Occidente es la identidad del hombre abstracto con la invisibilidad interna de la Cosa más poderosa que los disfraces de cualquier poder externo. Entiéndase por la Cosa lo que Rozitchner conceptualiza, y en este capítulo analizamos, como la trama invariante de la dominación cristiana. En uno de sus comentarios al libro de Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Horacio González entona en su análisis, aunque no es exactamente su propósito, la identidad del hombre abstracto con lo que será la ley espectral del poder superior a las soberanías seculares de la historia de Occidente:

Habían caído los disfraces teológicos de la sociedad feudal. El capitalismo, sin embargo, creó otros, no necesariamente a través de la religión (que sólo persiste porque su idea de hombre abstracto es la más adecuada a la idea de trabajo abstracto bajo el capitalismo). Los nuevos sortilegios y brumas estaban en el propio modo de producción, en la religión de las mercancías, que atribuye a su apariencia material un valor que parecía ser un 'compuesto químico' propio de ella. Pero esos valores solo existen en el proceso social de intercambios, fundado en el trabajo. (González, 2006, p.47)

La religión, como economía política de organización del trabajo capitalista, se llevará a cabo, precisamente, mediante lo que en la abstracción perdura como la Cosa del poder que domina desde la inmaterialidad teológica. En Rozitchner, este poder no es externo, sino interno y abstracto; es el poder de la dominación a partir de la ley espectral del soberano que hará del cristianismo la más sofisticada y perdurable de las tecnologías de un poder que, internalizado en el "corazón" de lo social, coincidirá con la identidad del capital.

La Cosa en Gremlins (1984)

La ley del padre espectral y la del Cristo muerto llegarán a constituir el compuesto mismo del capitalismo espectral en el que el padre ausente e inmaterial dominará desde la interioridad más recóndita los "corazones" del ser social. Respecto del punto más elevado de esta ley, Miguel Valderrama señala: "El espíritu no está jamás en su morada, va del padre al hijo, del maestro al discípulo, sacrificándose cada vez en esa inversión. Aquello que confusamente se llama cultura, vida del espíritu, aquello que Occidente identifica con Occidente, no es otra cosa que el orden de la ley paterna, el dominio de lo propio que 'el concierto de las lenguas europeas' tiene por tarea salvar, custodiar y preservar" (Valderrama, 2010, p.81). En efecto, el espíritu en cuanto entelequia abstracta, entelequia de la ley espectral, domina neoimperialmente la materia, la domina alejándose de ella en nombre de la cultura, cayendo en la trampa del pobre Cristo que Rozitchner enuncia en el epígrafe de este capítulo. El cristianismo es así el relato de una tragedia que en su internalización jamás

encontrará morada. El Cristo que muere, muere sin casa, muere como los exiliados del éxodo sefardí, muere como un apátrida, muere sin madre porque su muerte es ya la seducción, la amalgama, el embaque de la ley espectral del padre.

El padre abstracto internalizado constituye el poder anterior a la agresividad de la violencia exteriorizada de los medios de dominación. La interpretación de Rozitchner pasa por la comprensión de lo más arcaico de la función de la religión judía y cristiana para desocultar la Cosa que domina más allá de la visibilidad de los aparatos externos del régimen policial del capitalismo neoimperial.

A partir de la reflexión sobre lo interior cristiano como violencia inmaterial, Rozitchner elaborará una de las tesis más fuertes respecto de las condiciones de posibilidad de un pensamiento de emancipación, y a su vez, uno de los llamados más fuertes de la urgencia que este pensamiento tiene con la deconstrucción de la tradición judeo-cristiana. Su tesis, anterior a muchas de las actuales teorías de la reflexión "post-secular" sobre lo religioso, busca explicar el fenómeno del poder y, por tanto, el de la ley patriarcal que se recoge en la fundación "arcaica" de la Cosa teológica y, que en prácticamente toda la obra de Rozitchner, aparece como la interioridad de la fábrica capitalista del horror, de la violencia estructural y estructurante del capitalismo. El horror de la explotación capitalista, la falta total del sentido de justicia social, son efectos del olvido de la materia, olvido de la madre. Según Rozitchner:

El mito cristiano prolonga y abre metamorfoseando la experiencia primera vivida con la madre para poder, al despojarla de su sentido originario, sustituir su plenitud sentida por la Virgen madre milagrosa. Y sobre su estela ensoñada así sustituida, incluir transformando su sentido acogedor originario, la presencia persecutoria del espectro paterno desde el cual alucinamos un Dios nuevo que la suplanta, y organiza lo que se ha dado en llamar la 'imagen del mundo'. En el cristianismo, la mater no se prolonga en la materialidad del mundo, sino como materia puramente material, naturaleza desvalorizada de la que el espíritu puro del Verbo se distancia, prolonga como razón sin presupuestos, y sustituye su cuerpo pletórico con un cuerpo de palabras. Cuerpo de palabras que el espíritu elabora distanciándose del cuerpo material como lugar originario del sentido, para suprimirlo. (Rozitchner, 2011a, p.131)

La Cosa se encontraría alojada en las entelequias de los compuestos lingüísticos, en las palabras producidas por las circuncisiones en el corazón de los cristianos. La circuncisión del corazón como suplemento y origen de la dominación capitalista prefiguraría la más perdurable forma de la dominación histórica. Así, acudiendo al discurso sicoanalítico, Rozitchner dirá que:

si la descripción que nos traza Freud sólo diera cuenta de la interiori-

zación de un poder exterior (los padres convertidos directamente en poder interior) ni la fantasía ni la imaginación alcanzarían a deformar radicalmente la realidad del poder agresivo que nos amenaza. Sería el poder exterior prolongando su brazo implacable y visible en nuestro propio interior. Pero entonces conservaríamos, en ese tránsito de ese poder así prolongado sin discontinuidad desde afuera, la percepción consciente y objetiva de su fuerza real, serían visibles y discernibles los límites humanos e históricos de su función: no habría ilusión. (Rozitchner, 1998, p.44)

Sin ésta, el poder de la dominación sería localizable en el exterior de algún lugar. Sin la potencia estructural y estructurante de la ilusión, se podría incluso minar la exterioridad del poder hasta alcanzar la finitud del capitalismo neoimperial que encuentra sus raíces en la fuerza constitutiva y constituyente del amor cristiano. Sin embargo, la destrucción de la Cosa de la dominación produce los efectos de deslocalización del poder y, por eso, la Cosa es un poder aún más poderoso que el poder soberano de los Estados policiales. Lo que Rozitchner llama un poder mayor a la fuerza externalizada de los aparatos represivos condiciona la fábrica de la subjetividad contemporánea en la medida en que la Cosa produce lugares en cuyo alberge la subjetividad del secreto de la estructura de las mercancías se reproduce como un incontenible gremlin.

El espectador aficionado recordará el film *Gremlins* (1984), dirigido por Joe Dante y producido por Steven Spielberg. Su trama se desarrolla a partir de la compulsión por el consumo durante nada menos que las vísperas de Navidad. El natalicio del elegido funciona como pretexto para poner en marcha la ofrenda que la peregrinación de los reyes magos consume a través del regalo. Así, el nacimiento encuentra en la distorsión perfectamente acoplada a la lógica del intercambio mercantil la virtud de que todos podemos ser los reyes magos en la medida en que para el padre, el hijo siempre, o casi siempre, es parecido a Cristo. En el film, el padre de un adolescente cualquiera buscando un regalo para su hijo encuentra una curiosa tienda en el barrio chino (Chinatown) en la que trabaja un viejo con aspecto de sabio y de conocer secretos aún no revelados para la cultura de Occidente. En esta tienda hay un animal extraño y extremadamente tierno. Se trata de Gizmo, la más extraordinaria mascota que un adolescente puede desear. El animalito es dulce y hasta capaz de «desorientalizarse» para entonar canciones navideñas mientras el adolescente, en un órgano ochentero, le enseña las entonaciones y melodías de paz y amor. Pero lo que no sospecha es que el dulce Gizmo, al entrar en contacto con el agua, se reproduce transformándose en lo que el espectador recordará; pequeños y diversos monstruos que, alzados en el desafortunado deseo por mercancías y espectáculo, destruyen todo a su paso. Pero a diferencia de la trama de este famoso film de los años ochenta, el gremlin que ha internalizado la Cosa en el contacto con el agua no tiene retorno a la bondad de su origen como sí lo tendrá Gizmo.⁵³

⁵³ Gremlins. Dir. Joe Dante, 1984. DVD.

La internalización de la ley espectral del padre es el punto nodal de imposibilidad de retorno a un origen paradisiaco donde los cantos gregorianos anunciarían nuestra caída en la felicidad de los brazos maternos y la interrupción del horror que opera en la distancia de la materia. Desde la teoría del poder y de la materia que se extrae del pensamiento de Rozitchner, la economía política neoliberal es, sin duda, el modo por el que la política globalizadora de lo neoimperial devastó las soberanías nacionales. Estas soberanías fueron construidas, sin excepciones, desde la historicidad de la ley del padre y debilitadas —a través de dictaduras y genocidios— desde el espacio postsoberano de la espectralidad del capital. Sin embargo, la muerte de la ley espectral del padre-soberano se traviste en las leyes espectrales del capital. Así, todos los nichos donde el Estado de Bienestar Social funcionaba como capitalismo del “mal menor” son retirados e incluso, en algunos casos, celebrados como momento de la emancipación del Estado-nación y su despotismo nacional territorial en el control de los procesos de socialización. El neoliberalismo liberó a los Estados de la ley patriarcal; no obstante, impulsó e intensificó la ley espectral del capital como padre absoluto del despotismo mercantil. El neoliberalismo creó las bases del Estado-mercado y fortaleció la hegemonía de una fábrica de producción de sujetos a los que la compulsión y el deseo ególatra por la satisfacción y el disfrute individual los enajena en el horror inmaterial de la soledad poblada de mercancías o despoblada de éstas. Así, la soberanía del individuo liberal es la consumación de un dispositivo de control y afirmación del pliegue interno de la facticidad, es decir, de la internalización de la Cosa como pura espectralidad.

El capitalismo postsoberano necesita de la coacción del Estado porque no es suficiente que el individuo soberano haya internalizado la Cosa, en las soledades pobladas o no de mercancías. La violencia externa del Estado es fundamental para la perpetuación de su existencia ya que en la división internacional del trabajo el Estado nacional cumple, quizá más que nunca, la función policial de reprimir los excesos de cuerpo, los excesos de materia que entorpecen la ley espectral de su dominio neoimperial. El poder mayor, superior al poder policial por ser interno, desata a través de la Cosa en el espacio de la cultura postsoberana —donde de manera transnacionalizada los efectos de subjetividad son fabricados emulando la dialéctica de una reconciliación infinita de todos los opuestos, de todos los antagonismos—, la ilusión de una emancipación que si bien libera la subjetividad no nos libera de la dominación neoimperial. Pero la reconciliación sólo ocurre en el orden virtual de lo simbólico y, entonces, ocurre sin “ocurrir” en el interior de la reproducción espectral de las leyes de la “mala infinitud” del capital.⁵⁴

En otras palabras, en la producción del simulacro de lo heterogéneo, la mala infinitud transmuta su pasión en el juego en que nunca se cesa de reproducir

⁵⁴ El lector interesado en una comprensión filosófica de la “mala infinitud” en Hegel puede remitirse a la siguiente obra: *Hegel's Science of Logic*. Trad. A. V. Miller. New York, Humanity Books, 1969, pp. 131-154.

la mismidad de la condición inmaterial del capital. La espectralidad es aquí la ley del dominio pactado de la soberanía del individuo como dispositivo que supone la internalización de la Cosa más allá de la vigilancia o la coacción externa del Estado. El “absoluto-absoluto” (Dios-Capital) opera en la compulsión por la productividad del trabajo que encuentra en el espacio inmaterial del intercambio su círculo virtuoso. A pesar de que el capital regula y uniformiza el cuerpo social, en el contexto de la postsoberanía, el absoluto-absoluto —la ley espectral— domina desde la ilusión de la diversidad cultural.

En el espacio de la mala infinitud del capital ocurre una especie de operación de vaciamiento de los puntos de contradicción, de antagonismo, de negación de las estructuras elementales del capitalismo, precisamente, porque en la retórica de la diversidad, del pluralismo, el exceso de cuerpo es contenido por la eficacia del discurso liberal. Los efectos de la ideología de la diversidad y el pluralismo se orientan a normalizar lo que el capital arranca desde la interioridad de la Cosa, la materia. En el distanciamiento, corte, oclusión, escisión de la materia, el infinito del capitalismo sin negación, sin la parálisis o interrupción del perpetuo devenir, genera un espacio donde todos los gatos pueden ser pardos, y también donde el complejo subjetivo es similar a la reproducción de gremlins, como ocurre en el film de Dante. La reproducción del gremlin neoliberal a través del contacto con el agua bendita del capital —casi como ocurre en el film— puede adquirir un “pluriverso” de colores y matices que ocultan, en el simulacro de la diversidad y el pluralismo, la “banalidad del mal”. La dominación neoimperial afirma la diversidad, la promueve y la protege a través del espacio transnacional de la economía política del signo globalizado. En la retórica de la diversidad, la Cosa internalizada promueve el lugar privilegiado del no-lugar soberano del Estado, lo desmantela desde la subjetividad del individuo liberal que reconoce abiertamente su libertad en la libertad postsoberana del dinero.⁵⁵ La fuerza afirmativa de la diversidad opera como por encanto, reconciliando los entuertos del pasado y ofreciendo un futuro transparente y locuaz desde la espectralidad cultural del capitalismo. Salvo la libertad de oponerse a la ley espectral en el espacio de la diversidad del capital, todo está permitido. Esta permisividad hace posible la conmemoración de los héroes revolucionarios y la de los malhechores de manera indistinta y, por lo tanto, la subjetividad revolucionaria se indiferencia de la dieta de la cultura de la zanahoria, de las sexualidades “raras” y sobre todo del teatro de los crucificados por la historia. Nada que sea cultural y diverso le es extraño al capitalismo. Por el contrario, las bondades de su potencia residen en liberar el deseo en la medida exacta en

⁵⁵ Thais Vallet Bartheld, quien quiere ser un científico y, sin duda, será lo que quiera ser, pues, a sus 11 años ha leído no sólo todos los libros de Harry Potter, los de acertijos, los de chistes ingeniosos, entre muchos otros, sino también el *Origen de las especies* de Charles Darwin, me comentaba absolutamente indignado que lo que debería ser su clase favorita, ciencias naturales y biología, se había convertido en una verdadera pesadilla. Esto consistía nada menos que en el hecho de que en la clase no se hacía otra cosa que hablar de “diversidad, diversidad, diversidad”. Lo que Thais sugiere, develando el meollo de los efectos ideológicos de la diversidad cultural, es lo siguiente: “si todo es diversidad, nada lo es”. Le agradezco el haberme ilustrado este punto.

que esta liberación coincide con la transformación de la experiencia en cultura, es decir, en plusvalía de signo. La hegemonía neoimperial del capitalismo no deja absolutamente nada afuera.

Todo es liberado en el interior de la diversidad regulada del mercado. Todo puede ser redimido desde la diversidad cultural y sus recientes Iglesias asentadas en la comodidad normalizada del átomo soberano de las sociedades neoliberales. En el espacio de la postsoberanía, la comodidad es el olvido de la materia, es el olvido de la carne rasgada que duele desde la proximidad de la alteridad radical, cuya "anatomía" es semejante o idéntica al nacimiento de un recién nacido. En el pensamiento de Rozitchner, el olvido de la Mater es la condición de posibilidad del espectro del capital. La memoria de la materia es la negación de la ley espectral y, al mismo tiempo, la voluntad de producción de la novedad absoluta que perturba y destruye toda normalidad. La diversidad como "postideología" ha disuelto las oposiciones dialécticas, las ha redimido en el espacio de los mercados del capital al traducirlas en mercancías culturales, en plusvalía de signo. La volatilización de las prácticas sociales de resistencia, los íconos de revolucionarios de las décadas donde el cielo podía tomarse por asalto y el rechazo directo al capital, pierden su valor oposicional. Esta pérdida ocurre inexorablemente cuando el signo oposicional entra en la circulación virtual y es traducido como signo abstracto, signo inmaterial de la postsoberanía consumada por el espacio de articulación neoliberal. La hegemonía cultural de la máquina de traducción neoimperial y la persistencia de su matriz teológico-secular, ya no operan a través de irresolubles antinomias. Los dualismos que habían caracterizado la relación fuerte entre posiciones fetichizadas en los hitos trágicos de memorias, testigo de horrores y tristezas vaciadas de politicidad y cargadas de acomodo, en la cima de "la banalidad del mal".

La religión de puro culto sin dogma, religión de la ley del padre abstracto y espectral, de la lógica inmaterial del dinero, convierte en comedia la materia rasgada de las lágrimas y el dolor de todas las madres y los hijos de la historia. La comedia del horror neutraliza, a través de la carnavalización de la lágrima, el devenir político de la materia. La diversidad inmaterial inscrita en el horizonte "postideológico" de las identidades colectivas y del fin de los relatos emancipatorios niega la materia. En esta negación, la posibilidad del acontecimiento de un recién nacido es ocluida en virtud de la reproducción del orden postsoberano del capital. La negación de la materia es uno de los componentes elementales del capitalismo como religión de "puro culto sin dogma". El culto sin dogma es pura a-posicionalidad sin a priori ético. Llamamos a priori ético al cuestionamiento radical de las estructuras del capitalismo, es decir, de sus formas de explotación a escala planetaria, pero también a los ideogramas que desde la retórica de la diversidad olvidan que el pensamiento emancipatorio no puede partir de otra motivación que no sea la de aspirar al fin de las injusticias producidas por el carácter contingente de un modo de producción. Es perentorio

que este a priori ético que encontramos en el pensamiento de Rozitchner sobre la materia sea el punto de partida para que el no lugar posicional de la ética pueda tomar lugar como condición de posibilidad de una destrucción de la ley espectral que rige los “órganos sin cuerpo” del capital.

La Cosa como entelequia soberana

Estamos lejos de que se haya retirado de las estructuras elementales de la dominación neoimperial lo que la cultura judeo-cristiana y su enorme potencia globalizadora encontró en lo que San Pablo y la tradición cristiana fundaron sin prever la caducidad de su entelequia. Como se sabe, la composición de las soberanías nacionales supuestamente vaciadas de los elementos teológicos con que el poder de las monarquías se había erguido durante la época de los imperios europeos, se encuentra en un proceso de descomposición. En un espacio postsoberano, el concepto moderno de soberanía constituye, más bien, la consumación de lo que Carl Schmitt llama “la era de la neutralización y despolitización”, en la medida en que la organización de lo político tiende a descentrarse del lugar del Estado (Schmitt, 2007, 80-96 pp.). Este sería un notable síntoma de nuestro tiempo, y, quizás, el horizonte último de la dominación del capitalismo tardío, ya que el espacio postsoberano es el espacio del capital como único soberano que gobierna la relación entre la vida y la muerte. La característica más notable de este espacio de dominación es el claro triunfo de la tradición (neo)liberal, un triunfo expresado en la hegemónica conceptualización liberal de la política y la cultura como un compromiso neutral y despolitizado; es decir, con la osificación de la democracia parlamentaria liberal. Desde un punto de vista metafísico, hoy en día la democracia parlamentaria emana como un poder cuya configuración pertenece a la lógica tardía de dominación soberana, donde el sistema monetario, la tecnología y la tecnocracia son formas con las cuales la sociedad occidental define su *modus vivendi* postpolítico.

La postpolítica como fenómeno contemporáneo no se refiere al desencantamiento de la política sino, más bien, al proceso por el que la decisión sobre los asuntos de una comunidad política dejan de pasar por las instancias modernas de lo político. Carl Schmitt, pensando la relación entre la autoridad y el poder de aquél que toma las decisiones desde coordenadas anti-liberales, en su obra temprana *Catolicismo romano y forma política* (1923), explica la noción de supra-soberanía del siguiente modo: “[...] el poder para decidir quién es soberano significaría una nueva soberanía. Un tribunal investido de tal poder constituiría un supra-estado y una supra-soberanía, que por sí sólo podría crear un nuevo orden si, por ejemplo, tuviese la autoridad para decidir sobre el reconocimiento de un nuevo estado” (Schmitt, 1996, p.53). Para Schmitt, la “idea política” del catolicismo era una perfecta analogía con la que derrotar al anticristo, encarnado en el proceso de secularización liberal. Es por eso que vio en el racionalismo occidental de la Iglesia Católica, una entidad jurídica capaz

de lidiar con y mediar el sistema interestatal del capitalismo moderno. En la esfera económica y técnica moderna, la llegada de la aterradora figura mítica del anticristo encuentra su encarnación en la neutralización de la política. Esta es la razón por la que podemos entender al enemigo diseminado —en el triunfo de las tendencias neoliberales— como la diseminación de cualquier oposición política al interior de la dominación supra-soberana del capitalismo tardío. Como resultado, vivimos en un mundo postpolítico y fallecemos —quizás desde el principio de la civilización cristiano occidental— en una era post-cristiana, es decir, en una era que si bien ha dejado de ser cristiana, la Cosa persiste residualmente en nosotros. No es casual que Nietzsche señalara que “en realidad sólo ha existido un cristiano, y él murió en la cruz” (Nietzsche, 1990, p.163). Esta muerte fue —y puede que aún lo sea— la única revolución genuina que haya tenido lugar en el terreno de los acontecimientos extraordinarios de las sociedades occidentales.

La muerte de Cristo ha dado forma a los imaginarios teológicos y políticos más profundos, deviniendo en el mecanismo de poder más arcaico de la comunidad cristiana hasta el punto que se puede decir que no hay ley espectral que lo haya sustituido. Schmitt reconocerá en la muerte de Cristo la condición arcaica de la soberanía y de la autoridad, cuando refiriéndose a este acontecimiento señale:

Ante Dios, el hombre no es nada. Pero es únicamente en el mundo donde se encuentra él verdaderamente sin esperanza. Ningún legislador jamás sería tan sabio y tan benevolente como para salvar a los hombres de las consecuencias de la legalidad del mundo. Pero Dios lo salva en este mundo a través de una convulsión fabulosa en la que Él fundamenta toda legalidad de cada palabra que procede de Su boca. Si un cristiano obedece a la autoridad porque está fundamentada en Dios y ligada a Él, el cristiano obedece a Dios, no a la autoridad. Esta es la única revolución en la historia del mundo que merece ser llamada la gran revolución —el cristianismo proporcionó un nuevo fundamento para la autoridad mundana. (Schmitt, *Ibid.*, 50-1)

Para Carl Schmitt, el evento de Jesucristo es la experiencia más íntima de la revolución mundana de la autoridad y el punto de partida de la reflexión sobre la obediencia. Aunque lo hace desde un punto de vista teórico distinto, el libro de León Rozitchner, *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)* toma nota de la misma revolución que merece ser llamada “gran revolución”. El filósofo argentino —al deconstruir al Padre de la Iglesia cristiana a través de lo que se puede interpretar como la lectura más aguda y más rica que se haya hecho nunca sobre las Confesiones de San Agustín—, ofrece un entendimiento no-liberal de la política y una comprensión histórica oblicua del perverso y arcaico núcleo de la historia de la soberanía, pero también de su descomposición o metamorfosis en la interioridad de la entelequia abstracta con la que opera mundanamente el poder.

En la filosofía de Rozitchner, el rechazo del horizonte liberal de la política sirve como premisa para la deconstrucción de la teología cristiana. Si bien Rozitchner no es un filósofo schmittiano, su rechazo teórico a la concepción liberal de la política puede ser entendido en un sentido schmittiano ya que para ambos no existe soberanía sin teología, como tampoco existe teología sin la estructura de dominación romano-imperial de la ideología cristiana, y sobre todo para nosotros, no existe postsoberanía sin la Cosa internalizada que proviene del cristianismo. En otras palabras, las Confesiones de San Agustín y el horizonte hermenéutico del cristianismo constituyen el núcleo problemático de la concepción contemporánea de la política, de la cultura y también de la propia posibilidad de entender la facticidad neoimperial de la dominación capitalista. En la lectura que Horacio González ofrece de *La Cosa y la Cruz* se señala la magnitud del trabajo de un hermeneuta insólito y excepcional:

Rozitchner se abalanza sobre el célebre texto de San Agustín para hacerlo hablar en nombre de una empresa de largo aliento. Para que, a su vez, confiese su responsabilidad en la formación de una cultura capitalista que reclama de la 'tecnología cristiana' la invención de un núcleo subjetivo de 'desprecio sensible de la vida', forjando hombres 'subjetivamente sometidos'. El centro de trabajo del filósofo es el recaudo crítico frente a la creación de una mercancía sagrada a partir del cuerpo de Cristo, cuerpo abstracto, extirpado de su corporeidad pulsional, de su estado de 'cosa'. (González, 2006 305-6 pp.)

De acuerdo con Rozitchner, las Confesiones de San Agustín fueron escritas durante el colapso del Imperio Romano. Estaba compuesto por un libro de instrucciones y una tecnología sagrada de dominación, cuya vitalidad y magnitud transgredió la línea de cortes y rupturas en las clasificaciones históricas tradicionales.

Desde una comprensión convencional de la historia, la modernidad política constituyó la crisis de la narrativa cristiano-medieval. La novedad de lo moderno es, en un sentido lato, el proceso de secularización que abre una herida terminal en la composición del dominio religioso del mundo. La ruptura con lo sagrado habría constituido la posibilidad de una forma de pensar nihilista, secular o atea y, al mismo tiempo, nuevas instituciones de poder. Sin embargo, tal crisis nunca superó la persistencia teológica del legado cristiano.

Específicamente hablando, la crisis nunca superó el evento de Cristo como la invención y reinención del mundo greco-romano, judeo-cristiano. Por lo tanto, el evento del Cristo que fue carne, materia, y luego ente-lequia abstracta, ha configurado todas las formas políticas que han acaecido para la cultura de Occidente. El acontecimiento-cristiano es la Cosa que ha persistido desde su condición arcaica hasta el devenir metamorfoseado en las "sutilezas metafísicas de la estructura de la mercancía" y, así, en su condición residual, la Cosa

sobrevive desde el interior post-secular de la religión del capital. Esta es una de las razones por las que la teología cristiana fue, y todavía es, la ilusión política trascendental más poderosa que haya tomado lugar en la configuración de los procesos políticos de performatividad soberana. Se trata de un corte, como veremos en detalle más adelante, cuyo alcance moderno en las soberanías nacionales se manifestó en la evidencia de la secularización incompleta. Desde la incompletitud secular, muchos de los procesos políticos, entre los cuales el peronismo es un caso ejemplar, pudieron dominar en conformidad con la lógica del capitalismo nacional.

San Agustín y el sublime materno

La ilusión ideológica del pensamiento moderno era la de establecer un Estado-nación completamente secular; no obstante, lo que Rozitchner sugiere es que las paradojas teológicas de la soberanía y de la estructura del poder no pueden ser eliminadas del proceso de secularización, ya que la gracia cristiana y su lógica sacrificial es la condición sine qua non de la subjetividad subyugada de Occidente. La soberanía cristiana y la historicidad ontoteológica de su manifestación se convirtieron en el núcleo de una milenaria "tecnología sagrada" de dominación imperial. Esta "tecnología sagrada" tuvo la consecuencia de producir una experiencia de exclusión arcaica y sumamente originaria: la exclusión de la madre mater-ialista. Así, el Dios-Uno reduce las ficciones trinitarias de la narrativa cristiana en la mismidad de su dominio absoluto. El olvido de la madre materialista permanece en el centro, no sólo de cualquier ficción político-histórica, sino también de cualquier comunidad organizada en torno a los valores de la ley espectral del padre muerto, del Cristo muerto. En la institución moderna del poder, el cristianismo es el remanente verdaderamente irreducible, y también el instrumento "idealista" que asegura el olvido arcaico de la madre como tal para proteger la entelequia abstracta de la dominación patriarcal. La interpretación de las *Confesiones* de San Agustín que hace Rozitchner permite reconstruir los fundamentos de la subjetividad occidental y dilucidar cómo lo "sagrado" es todavía una técnica para la subyugación de la subjetividad. En el centro de este problema, Rozitchner hace referencia a la sexualidad de San Agustín a fin de revelar el milagro de más de dos mil años de dominación teológica.

En su lectura de las *Confesiones*, lo que Rozitchner logra interpretar es que el santo termina exorcizando a su propia madre. Santa Mónica es el sublime materno como tal, es el objeto del exorcismo de la materia con el fin de hacer que la santa madre aparezca como un aparato abstracto de la subjetividad cristiana. Para que el hijo realice el deseo de la madre, ésta necesita que Agustín se integre, formen la nueva Sagrada Familia los tres juntos, pero sin el padre genitor, una familia casta y pura, sin que la relación sexual lo haya concebido:

La lógica que organiza este nuevo lazo, donde la unión simbiótica regia es anterior a la diferencia de sexos: es arcaica. La cast(r)a Madre tiene ya su esposo ideal e imaginario: el propio Padre. Sólo necesita que el hijo se transforme en Hijo. Necesita que el hijo sea un santo. Que santa Mónica tenga a San Agustín como Hijo de Dios Padre. (Rozitchner, 2001, p.86)

En este caso, la castración de la madre material, la de carne y hueso que se opone a la Virgen milagrosa, es la condición que crea la unión simbólica de la Santa Familia, la cual emerge como soberana en su entelequia abstracta. En efecto, para que la unión sagrada pueda tomar lugar, San Agustín necesita exorcizar la carne de su propio cuerpo dado que la carne es materia sensible como tal, es decir, es Mónica hecha de carne y hueso. Sin este exorcismo no hay Santa Familia y tampoco hay dominación, entendida como el pacto amoroso entre la entelequia cristiana de San Agustín y la voluntad imperial del constructo de negación de la mater. Esta voluntad es arcaica en el sentido de la proximidad del deseo de madre y, así, de su obliteración en aquello que Hannah Arendt describe a propósito de la relación entre el Creador y la criatura. En su libro sobre el amor y San Agustín, Arendt explica que en la operación del santo, el deseo está del lado del Creador, es decir, del soberano que es Dios. Por eso, la idea de felicidad no puede nunca ponerse en proximidad a la materia en la exacta medida en que este deseo depende del Creador en tanto absoluto. Toda criatura depende de su voluntad. El deseo de felicidad del hombre criatura de Dios depende así de una "noción de felicidad que el hombre nunca podría experimentar en su vida terrena. El hecho de que dicha noción, además, deba ser la única determinante de la conducta de su vida terrenal, sólo puede significar que la existencia humana como tal depende de algo que está afuera de cómo conocemos y experimentamos la condición humana" (Arendt, 1996, p.49).

En efecto, lo que está afuera es el poder de la entelequia que, sin embargo, es el poder que será internalizado por la trama cristiana cortando las experiencias primeras de la relación con la materia. Al diseccionar la perversa y traumática experiencia sexual de San Agustín, Rozitchner revela simultáneamente el edificio ideológico cristiano.

En un esfuerzo teórico similar, Fredric Jameson ha demostrado que San Agustín tiene una doble relevancia. Jameson argumenta en primer lugar, que el Santo es un precursor de aquellos textos testimoniales a partir de los cuales las biografías modernas encontraron su paradigma. En segundo lugar, sostiene que San Agustín es el teórico de "la pecaminosidad absoluta del ser humano desde la Caída":

Esto es reconocido con menor frecuencia como el momento fundamental de la invención de la sexualidad 'moderna' u occidental, así como también, algo culposo y obsesivo y, según se nos ha dicho,

radicalmente diferente de la forma en que la sexualidad había sido vivida y teorizada en otras culturas. El título del texto autobiográfico de Agustín, *Confesiones* (que todavía no tiene aquí su sentido moderno más institucional), sugiere un vínculo entre estas dos invenciones. (Jameson, 2009, 535-536 pp.)

En el análisis de Rozitchner, el punto de partida de estas dos invenciones es la muerte del hijo de Dios, en razón de que la muerte de la criatura posibilita el concepto sublime del cristianismo y la soberanía de la dominación interna. La muerte sublime del hijo es el dominio del Padre abstracto como invención pecaminosa y negación de la materia, es decir, como negación de la madre en tanto ella es la fuente de la experiencia sensible. Por lo tanto, muerte y actividad sensorial son los componentes principales de la creación de la soberanía internalizada por la fábrica cristiana de la cultura occidental. Pero para lograr esta soberanía interna, hay una tarea importante a la cual San Agustín ha de enfrentarse: la represión sublime de su deseo carnal o, más precisamente, su deseo por la carne de su propia madre. En otras palabras, la retirada de Mónica como madre sensible es la condición de posibilidad de la abstracción. La dislocación de la madre sensible originaria permite la figuración de la santa madre y, simultáneamente, abre el camino a una desfiguración, una disrupción, un desplazamiento de la exclusión política de la madre materialista. Esta exclusión opera en el nombre de la ley espectral del Padre y, una vez secularizado, en nombre de las identidades; la más fuerte de ellas es la que conecta el olvido de la mater a la formación de las soberanías nacionales.

El registro de la identidad es, en la línea argumental de Rozitchner, operación sistemática del olvido que articula la ley espectral del absoluto-absoluto (Dios-Capital). En este contexto deberíamos entender la precisión del comentario de Marcelo Percia cuando señala que "Rozitchner sospecha de las identidades como escondites de complicidad o coartadas de neutralidad. Imagina el pasaje de un ser judío sitiado en dominios abstractos, metafísicos, absolutos, infinitos; a un ser de izquierda situado en la humanidad dolorida. La experiencia de finitud colectiva como condición de humanidad" (Percia, 2011^a, p.130).

La humanidad dolorida y la experiencia de finitud colectiva, son precisamente lo que San Agustín ocluye para producir la identidad con la comunidad cristiana y asegurar que la ley del Padre opere desde la unidad política de la religión o desde sus rupturas y discontinuidades en la continuidad de la dominación. Como hijo de Mónica, debe conseguir la exclusión de la madre de carne y hueso en aras de la comunidad cristiana, ya que sin la exclusión no hay Dios abstracto, y sin abstracción, no hay tecnología sacra de la subjetividad subyugada. Una vez que la madre materialista es desplazada, la carne sensible de la comunidad cristiana permanece abierta y totalmente desnuda al sufrimiento, tal como el Jesucristo humano sufrió en la cruz. Por consiguiente, el nuevo comienzo de la historia cristiana es creado a través de la sublimación interna de la

madre y el hijo con el fin de hacer posible la reunión sagrada de la santa familia. Esta reunión es el momento histórico en que la vida, como carne desnuda, es condenada a estar bajo el terror de la tragedia universal, una tragedia que es el asesinato del Jesús políticamente derrotado, aquel que presumiblemente era el hijo de la madre materialista y también el amante de la mujer materialista. El carpintero, hombre del trabajo que lo une a la madera y la creación humana, no sólo ha de morir como un humano más, también ha de ser sacrificado como el hijo de Dios de una forma sublime y cruel a fin de inscribir la culpa en la comunidad cristiana.

La culpa es una etapa fundamental en la construcción de un Padre-soberano abstracto, dado que la culpabilidad por un cuerpo martirizado es la articulación de una economía de dominación soberana. En el contexto de la crisis radical de los dioses greco-romanos, encontramos en San Pablo los procedimientos para una economía de cristiandad soberana, una prolongada estructura histórica en la cual nace un Padre nuevo, omnipotente y abstracto. Esto es a lo que Rozitchner llama "La Cosa": la construcción de un Padre abstracto para la subyugación de los cristianos. Este es el Padre inmaterial, una suerte de entelequia abstracta cuyo poder es capaz de alcanzar cada ser vivo singular, en la tierra, y cuyo control soberano es capaz de crear el espacio e inventar o detener el tiempo. Quizás, la invención más grande de Dios no fue crear el mundo en siete días, sino el ser capaz de inscribir el tiempo abstracto en el cadáver de la culposa comunidad cristiana. Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-5) comprendió la relación entre el tiempo abstracto y el cuerpo disciplinado del trabajador. En el interior de la comunidad capitalista del trabajo, y desde el nicho cristiano de la culpa tramada en el fulgor del ascetismo laboral, Weber lee la continuidad del capitalismo y su sistema de dominación:

Conscientes de estar en la plenitud de la gracia de Dios y de tener visiblemente Su bendición, el hombre de negocios burgués, mientras se mantuviera dentro de los marcos formales de rectitud, mientras su conducta moral fuese inmaculada y el uso de su riqueza no fuese objetable, podía perseguir sus intereses pecuniarios como desear y sentir que estaba cumpliendo con un deber al hacerlo. El poder del ascetismo religioso le proveía además de trabajadores sobrios, concienzudos e inusualmente industriuosos, quienes se aferraban a su trabajo como a un propósito de vida dispuesto por Dios. (Weber, 2003, 176-177 pp.)

Este "truco" es el invento occidental más poderoso de Dios, en la medida que prevé la soberanía permanente de la producción capitalista.

El tiempo abstracto es también la narrativa del capitalismo teológico, de la religión del puro culto sin dogma, el absoluto-absoluto del Dios-Capital, y por lo

tanto, el camino históricamente desplazado de la temporalidad más arcaica en la cual mora el tiempo del “no-tiempo” de la madre. El deseo teológico por la vida eterna y la felicidad emerge radicalmente opuesto a esta temporalidad. Es de acuerdo a este último que la entelequia abstracta es la única que puede salvarnos de nuestra pecaminosa y finita temporalidad. Pero con el fin de lograr la salvación tenemos que trabajar para sacrificar la carne malvada hasta que ésta muera, y disciplinar el cuerpo que trabaja a través del camino del olvido de la madre arcaica.

Esta es precisamente la razón por la que Rozitchner dice:

La salvación de Agustín, y también del género humano piensa, está en un Dios-Padre nuevo que nos preserve de la devoración amenazante de la madre a la que tuvimos que regresar para salvarnos de los dioses paganos y de los tiranos. Porque el padre, el real, clama en el desierto de la madre, como todo padre para el hijo. Agustín necesita, y el género humano, un padre diferente. Los dioses paternos de los hombres están muertos. (Rozitchner, 2001, p.77)

Esa muerte de los dioses paternos puede ser entendida como una gran oportunidad para la fabricación de un Padre único y soberano. En una situación donde la ley imperial romana no puede regir debido a que la autoridad de los dioses paganos está en crisis, el sacrificio de Jesucristo aparece como la condición de posibilidad para la creación de un nuevo Dios-Padre. Pero esto sólo puede ocurrir si se cumple algo extraordinario: el desplazamiento de la temporalidad más arcaica de la “madre devoradora”, la madre que se supone ha de devorar la carne del hijo, dado que le co-pertenece. El regalo de la muerte como eternidad es simultáneamente el fundamento de un nuevo tiempo y un nuevo padre.

La circuncisión inmanente de la Cosa cristiana

Con la materialización de Jesucristo como un evento político —lo que Alain Badiou entiende precisamente como el fundamento de la universalidad cristiana (Badiou, 2003)—, la antigua ley judía ya no puede controlar a la comunidad cristiana por más tiempo. Tampoco puede la agotada multiplicidad de los dioses paganos resolver la crisis del poder de legitimación del Imperio Romano. En la lectura de Rozitchner, la ley judía era trascendente, lo que significa que provenía de un Dios divino, como de un extraño. El Padre divino de la soberanía era externo al cuerpo social. En cuanto tal, el ritual de la circuncisión era bastante impotente para articular un sistema efectivo de dominación política en estos términos. A diferencia de esto, el soberano y abstracto Padre cristiano, era inmanente en el sentido de que era una ley interna; una ley capaz de circuncidar el corazón del cuerpo social. Debido a la apropiación política del evento de Jesucristo, este corte cristiano del cuerpo político y social va a ser

uno de los mecanismos de poder más perfectos. Es un poder que tiene que reprimir lo más posible el desenfreno existente en la superficie de la carne a fin de controlar la relación entre la vida y la muerte. La transformación de la ley judaica externa en una nueva ley cristiana inmanente puede ser considerada como la tecnología sagrada más excepcional que está orientada hacia la perpetuación de la subjetividad subyugada.

La continuación histórica de esta subyugación desde la circuncisión del pene judío hasta la circuncisión del corazón universal-singular de la comunidad cristiana, constituye la fabricación metafísica más prolongada de la ley espectral del padre-soberano, productor y genitor de una subjetividad subyugada. Aquí, quizás, reside la cuestión del “quién” como la pregunta originaria por la soberanía y también como la pregunta por la filosofía política, dado que la circuncisión interna operada por la Cosa pone énfasis en la cuestión de la soberanía cristiana arcaica a fin de clarificar cómo la teología cristiana es el resto irreducible de la política. Se puede decir que esto es exactamente lo que entendió Schmitt cuando declaró:

todos los conceptos importantes de la teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados no sólo en razón de su desarrollo histórico —en el que fueron transferidos desde la teología hacia la teoría del Estado; es el caso, por ejemplo, del legislador omnipotente— sino también debido a su estructura sistemática... La excepción jurídica es análoga al milagro en la teología. (Schmitt, 2005, p.36)

La teología es el lugar desde el cual surge la soberanía eterna, el lugar vacío, como diría Rozitchner, desde el cual el corpus (cuerpo) de la madre es retirado como un corpus de plenitud. Así, la indagación sobre la posibilidad de deconstruir el “lugar vacío” que la retirada de la materia dejó para edificar la tecnología sacra de la dominación y asegurar su perdurabilidad en la noción secular de soberanía, da vuelta a la pregunta del “quién” ocupa sin ocupar físicamente el poder que nos domina más allá de los poderes externos que ejercen coerción o coacción.⁵⁶ Esta tesis no se aleja de aquella que Alejandra Castillo expone en su libro *Nudos Feministas*. Castillo analiza la inseminación de las mujeres a partir del discurso emancipador falogocéntrico que emergió con las nacientes repúblicas seculares. El reclamo universalista de las mujeres por igualdad fracasa porque en esa demanda se encuentra el límite de la enteleguía abstracta de la Cosa. Castillo señala que dicho “reclamo... evidenciará la injusticia de ser parte de una sociedad jerárquica y desigualitaria, regida por una lógica teológica-política en la que el orden social no encuentra más fundamento que cierta ‘voluntad divina’” (Castillo, 2011^a, p.44). Respecto

⁵⁶ Esta es una de las cuestiones claves de todo pensamiento político y de todo intento por deconstruir la teología política en cuanto tal. Uno de los libros más notables que tratan la cuestión del Quién como trama posible de una teoría no-subjetiva de la emancipación es *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago de Chile, Palinodia, 2006, de Alberto Moreiras.

de esta voluntad, como acertadamente la llama Castillo, la exploración sobre la exclusión de la materia de Rozitchner permanece no sólo como una cuestión contemporánea para una política de la emancipación, sino también como la cuestión más enigmática y quizás más profunda que conecta a la teología postpolítica con la estructura del capitalismo tardío.

El concepto de circuncisión operado por la voluntad divina es para Rozitchner inmanente, y está relacionado con la explicación onto-teológica del poder más allá de lo que la historiografía pueda periodizar según rupturas y umbrales seculares. La circuncisión del “corazón” compone la historicidad factual de la institución cristiana, pero también aquellas que se opusieron desde su antítesis como lo fue en el caso de la emergencia de la soberanía de los Estados modernos.

Lo que compone la “voluntad divina” es el concepto de la circuncisión inmanente —la circuncisión del corazón como órgano que provee la vida y la muerte— también permanece al nivel de una explicación ontológica, en tanto que la historicidad genealógica de la soberanía cristiana ha sido el principal modo de ser de la civilización occidental. Esto significa que la apropiación de la aporía de la vida y la muerte por una entelequia abstracta es la única posibilidad de que una “ficción fundacional” sirva de reunión para la comunidad cristiana. Esta apropiación es la apropiación de la aporía de la temporalidad por un nuevo Dios-Padre, mientras que, al mismo tiempo, se trata del cierre de los viejos Dioses y una nueva franqueza de una comunidad política regida por el éter inmanente de la soberanía monoteísta-trinitaria. De una forma similar a como Rozitchner se aproxima al fundamento cristiano de la subjetividad, Alain Badiou escribe:

Quando Cristo muera, nosotros, la humanidad, cesaremos de estar separados de Dios, dado que al afiliarse Él con el envío de su Hijo, Él entra en la más íntima proximidad con nuestra composición de pensamiento. Tal es la necesidad única de la muerte de Cristo: es el medio para la igualdad con Dios. A través de este pensamiento de la carne, cuyo real es la muerte, se nos es dispensado con gracia el hecho de ser el mismo elemento que el mismísimo Dios. La muerte nombra aquí una renuncia a la trascendencia. Digamos que la muerte de Cristo establece en nosotros una imanentización del espíritu. Pablo es perfectamente consciente de que mantener una trascendencia radical del Padre no permite ni el evento ni la ruptura con el orden legal. (Badiou, 2003, p.69)

La circuncisión más profunda e íntima hecha por los cristianos, es lo que justifica un nuevo orden legal mundano, un orden basado ya no en la ley despótica sino en la ley del amor de Dios.

En efecto, para Rozitchner, la fundación de la universalidad cristiana es —en el nombre del amor y en la posibilidad de la felicidad eterna— la implantación

de la tecnología de la subjetividad como una experiencia interna de la santa familia, cuyas huellas históricas se inscriben en el pensamiento racionalista griego. La ley racional del nuevo Dios-Padre y la circuncisión inmanente abren el reinado de un Dios interno, diferente del Dios externo de la ley judía. Además, este nuevo Dios cristiano no es un extraño de la comunidad, como sí lo fue en la tragedia de Edipo de Sófocles. En palabras de Rozitchner:

La ley para los judíos era trascendente, venía desde afuera, de un poder divino. El cristianismo en cambio plantea su inmanencia, la ley es interna, está inscrita en el corazón del hombre. Ambas leyes, para inscribirse en su lugar real o simbólico del cuerpo, requieren igualmente una conversión dolorosa. La ley, como la escritura, entra con sangre, del corazón o del glande. Los judíos entonces circuncidan el pene, para insertar allí un límite: la ley que prohíbe tomar como objeto sexual a la madre, y la amenaza con castrar al hijo-hombre que permanezca en ella sin separarse. Con los cristianos, en cambio, aparece la castración en un órgano diferente: hay que circuncidar el corazón para que la ley aparezca como interna y penetre hasta lo más profundo de uno mismo. (Rozitchner, 2001, p.92)

En las confesiones de San Agustín, el imperativo de que la circuncisión inmanente ha de suceder es la negación tanto de la madre como del padre real. Sólo sobre la base de estas negaciones se llevará a cabo la Trinidad. Por esta razón, el propio San Agustín dice que

en el nombre de Dios, tomo ahora al Padre, que hizo estas cosas; y en el nombre del principio, al Hijo, en quién Él hizo estas cosas; y creyendo a mi Dios Trinidad, como la creía, busqué más allá en sus palabras sagradas, y miré, que tu Espíritu era sobrellevado sobre las aguas. He aquí a la Trinidad ¡Oh, mi Dios! Padre, Hijo y Espíritu Santo — creador de todas las cosas. (Augustine, 1948, 230-231 pp.)

Por lo tanto, en la circuncisión cristiana esta ley inmanente aparece para mediar el sublime órgano de la vida y la muerte y para crear la condición de una soberanía única del Padre —el creador de todas las cosas—, quien, al mismo tiempo, es la ley y el amor. Así nos enteramos de que la muerte de Cristo en la cruz es una transformación histórica que va desde la religión del Padre judío hacia la nueva religión cristiana del Hijo.

La religión cristiana hace que la Voluntad de Dios sea la única voluntad soberana; hay sólo un Dios-Padre soberano, el que define todos los principios de la historia de la soberanía a través de una ley inmanente. La racionalización de la única autoridad soberana también aparece en el libro de San Agustín

Conducta Moral de la Iglesia Católica y hace las sospechas de Rozitchner aún más claras en relación a la nueva religión del amor como un artefacto que construye una subjetividad subyugada. En palabras de San Agustín:

¿Qué hay de la justicia que le pertenece a Dios? Como dice el Señor, 'Nadie puede servir a dos señores' y el apóstol denuncia a aquellos que sirven a la criatura antes que al Creador, ¿no fue dicho anteriormente en el Antiguo Testamento, 'Al Señor tu Dios adorarás, y a Él sólo servirás'? No necesito decir más al respecto, pues estos libros están llenos de tales pasajes. El amante, entonces, a quién estamos describiendo, obtendrá de la justicia esta regla de vida, que debe servir con perfecta disposición al Dios al cual ama, bien supremo, sabiduría suprema y paz suprema; y en cuanto a todas las demás cosas, ha de gobernarlas como sujetas a él mismo, o tratarlas con vistas a su sujeción. Esta regla de vida, es, como hemos demostrado, confirmada por la autoridad de ambos testamentos. (Augustine, 1948, p.341)

La autoridad que habita en el corazón de cada ser humano es el Amor en sí mismo y esta Cosa ha de ser expresada en devoción a un sólo Amo. Así, la obra de amor es una obra de luto por todos los Dioses o cosas externas en la tierra y, por sobre todo, es un proceso de luto por la madre materialista.

La ley del Hijo, la ley onanista del Padre

Con respecto a la obra del amor, la lectura realizada por Rozitchner sobre las Confesiones de San Agustín es similar a la de Søren Kierkegaard en *Las obras del amor*. Kierkegaard sostiene que el amor no es algo espontáneo o impulsivo, ni tampoco algo calculable en términos de cualquier lógica de costes y beneficios, ya que el amor cristiano no puede ser aprehendido como amor erótico o como amor por conveniencia. No hay, ni puede haber, formas externas de amar las cosas, especialmente tratándose de formas de amar la carne que intenta seducirnos con su mundanería. El punto de vista humano sobre el amor no tiene relación con el cristianismo; "amor mundano" es siempre externo a la morada de Dios.

Con respecto a la obra de amor como algo externo, o entendido como espontaneidad o conveniencia, Kierkegaard dice lo siguiente:

El cristianismo deja que todo esto tenga su validez y su importancia de forma externa, pero al mismo tiempo, en razón de su doctrina del amor, que no está calculada sobre la base de la conveniencia, ha de dejar que el cambio de la infinidad tome lugar en el ser interior. Hay algo maravilloso, y extraño para muchos quizás, algo incomprensible en el hecho de que el poder eterno del cristianismo sea tan indiferente hacia el reconocimiento del mundo exterior, algo maravilloso en que su sinceridad resida precisamente en esto —que en pos de la sinceridad, la

introversión juega en medio de lo mundano el papel del desconocido.
(Kierkegaard, 1962, p.144)

En la “deconstrucción del cristianismo” (Nancy, 2008, p.139) de Rozitchner, el abandono del goce externo de lo mundano es principalmente un proceso de sublimación de la madre sensible. La madre materialista no es sólo la posibilidad de experimentar sensaciones más arcaicas, sino también el material con el cual la religión del Hijo es construida por la religión monoteísta-trinitaria.

Con el fin de hacer a la Trinidad amada y temida a la vez, San Agustín tiene que construir un instrumento metafísico del cual los sentidos y la carne permanezcan excluidos. Dado que el poder eterno de Dios no reconoce el mundo externo, la madre arcaica es transformada en la Virgen sublime; así, deviene en madre del Hijo sublime. Y sólo bajo la condición de un “devenir” sublime o una “negación de la negación” de la madre materialista, puede el niño divino ser concebido por un Padre-inmaterial, es decir, la ley va del padre al Hijo y del Hijo a la ley del padre. En este sentido, la doctrina de la Trinidad es el resultado de una “doble negación” de la madre: la negación como una madre sensible y la negación como madre que disfruta la carne de un padre corpóreo. De acuerdo con Rozitchner:

En el cristianismo el nuevo Padre es Dios mismo. Inaccesible a la imaginación, no tiene ninguna cualidad, salvo aquellas que le asigna la teología: es un Dios tan abstracto como el dinero mismo. La religión del Padre antropomórfico judío se convierte, como dice Freud, en la religión del hijo. Pero no es el mismo hijo judío o griego: es el Hijo de otro Padre, esta vez distante y divino, y de una Madre Virgen, que suple las marcas sensibles y amorosas del cuerpo de la nuestra. No es el hijo de José, porque él no engendró en María: es el hijo de Dios. El padre real ha desaparecido, borrado en lo imaginario sagrado.
(Rozitchner, 2003, p.41)

Esta operación cristiana permitió al Padre abstracto inseminar a María sin tocarla o, al menos, sin disfrutar de su carne, ya que el Dios, que es además el Padre de María, no ha de tener relación con la sensibilidad. Él es sin-dolor y eterno porque es puro espíritu, lo que significa que no es sensible al mundo externo. Su único placer viene de la Cosa y la Cosa es Dios en sí mismo, descarnado y abstracto. Él es una entelequia abstracta que no sufre de miedo, dolor, ansiedad ni angustia, y, por sobre todas las cosas, nunca muere porque es eterno. Esta es la razón por la cual, para Rozitchner, no hay nada más que placer en Dios. Y él goza en el acto masturbatorio, consigo mismo y nadie más.

La Cosa se masturba por fuera de la carne, se masturba en el onanismo absoluto del que goza replegado en la pura abstracción. Esto es lo que Rozitchner interpreta como la Cosa abstracta inmanente, aquello que, en un registro kantiano, sería la cosa en sí de la cristiandad. Para Rozitchner:

Si a Dios no lo alcanza ningún dolor, es porque siendo espíritu puro, insensible, sólo goza con la pura Cosa; Dios-Padre está en la Cosa, es igual a la Cosa, está hecho de la misma Cosa. En la Cosa no hay dolor: sólo hay gozo. Este dolor puro, dolor de nada, abstracto y metafísico al que aspira el santo, es la prueba de que Agustín en el mundo renunció a todo goce para poder salvarse. Porque todo gozo abre el dolor de perder la Cosa al acercarse, y el temor doloroso de acercarse y quedar abrazado. Debe regresar internamente al antiguo paraíso, que, como Borges sabía, sólo existe en tanto que perdido y que Agustín en cambio vuelve a encontrar de nuevo. Esta descripción subjetiva es una condición social para tiempos de desgracia. Ante el sufrimiento del otro, en la sociedad de los hombres impotentes, éstos buscan refugio gozoso —gozoso de eludir los garfios de hierro y la hoguera— en los arcaicos de la marca materna. El cristianismo disuelve el fracaso político de Jesús el rebelde y lo convierte en éxito social con Cristo crucificado para el Imperio. (Rozitchner, 2001, p.161)

El fracaso político es la autenticidad de la praxis política de Jesús que precede al momento de su cuerpo sacrificado, ya que antes del sacrificio no hay abstracción de ningún tipo. Antes de su sacrificio, Jesús llevó a cabo una vida rebelde en contra del poder, pero una vez sacrificado, apareció el sublime y cruel artefacto de la Trinidad. Esto no es nada más y nada menos que el fracaso político de más de dos mil años y, al mismo tiempo, la caída de la subjetividad occidental en la inexorable estructura sacrificial de la historia. Acerca del Cristo sacrificado, y a diferencia de pensadores de izquierda tales como Antonio Negri y Michael Hardt, entre otros, Rozitchner elige las *Confesiones* de San Agustín en vez de su *Ciudad de Dios*, no sólo para mostrar la descomposición política del carpintero Jesús, sino para exponer precisamente cómo el amor inmanente y el miedo teológico que hemos estado describiendo operan en nombre de un sacrificio histórico.

Rozitchner reconstruye la composición de la subjetividad subyugada y explica cómo el sacrificio de Cristo funciona de una forma subliminal para la historia de la dominación occidental. Jesucristo es el “mediador que desaparece” en la configuración de la Santa Familia, tal como es cierto decir que la apropiación política del sacrificio mortal de Jesús sirvió para restituir un poder imperial en descomposición.

Para Negri y Hardt, la *Ciudad de Dios* de San Agustín provee una alternativa al dominio imperial, ya que la “ciudad divina es una ciudad universal de extranjeros, uniéndose, cooperando, comunicándose. Nuestra peregrinación en la tierra, sin embargo, contrastada con la de Agustín, no posee un telos que trascienda más allá de sí; es y permanece absolutamente inmanente” (Negri y Hardt, 2001, p.207). Aunque no sea en forma de celebración, Rozitchner también ve a San Agustín un pensador vital que fue capaz de impugnar el decadente Imperio Romano.⁵⁷

⁵⁷ No nos es posible dar cuenta aquí de la riqueza y necesidad de volver a los textos agustinianos para pensar el “por venir” de la ilusión cristiana en las formas en que una cierta izquierda teórica lo está haciendo desde la

Sin embargo, queda lejos de ofrecer una alternativa simple o contra-imperial para derrotar la fantasía cristiana del corazón circuncidado, para derrotar la actividad onanista de núcleo perverso de la ley de la Cosa. Con la circuncisión inmanente como forma de dominio sobre el cuerpo y la subjetividad, una alternativa al imperio como forma de derrotar la intimidad y longevidad del sistema de soberanía occidental es altamente cuestionable por la obra de Rozitchner. Para el filósofo argentino, no es suficiente la secularización de la religión, tal como lo expresa Bruno Bosteels en clave hegeliana, es “necesario viajar hacia las rutas de la alienación religiosa que permanece en las raíces de la alienación política y económica” (Bosteels, 2012, p.122). En la teología cristiana, la Santa Familia emerge en la historia de la civilización occidental como una suerte de equivalente abstracto o general, y toma control sobre la vida y la muerte para organizar, efectivamente, la economía política de la dominación imperial. Conforme a la obra del amor, y al apropiarse de las experiencias más íntimas de los sentidos, lo que el legado cristiano controla, a través de la ley abstracta, es la vida del cuerpo social.

El control es posible por la “traducción” del más arcaico reinado de los sentidos de la abstracción ontoteológica:

El cristianismo tradujo la sensibilidad e imaginación en metafísica fría y racionalidad pura, poniendo al lado de las abstracciones supremas y más sutiles la presencia de fetiches empobrecidos que eran sus acompañantes imaginarios ascéticos y quejumbrosos. Solidificó en dogmas las coordenadas abstractas y vaciadas de la historicidad humana. Se dio por acompañamiento un único relato obligatorio para todos, un mito coercitivo cuyas figuras recibieron, como resumen y condensación, la forma canónica de un icono crucificado y torturado a muerte, Cristo derramando lágrimas de sangre por su corazón circuncidado y coronado de espinas. Fueron condenados entonces todos los creyentes a leer en su tétrico cadáver, ajusticiado por el derecho romano que aún nos rige el término anticipado de la vida aterrada, que sigue impregnando de angustia y de muerte a tanta empresa humana. (Rozitchner, 2001, p.17-18)

La angustia y la muerte son dos etapas inmediatamente relacionadas a la lógica de la historicidad sacrificial de Occidente y, por lo tanto, a la dislocación del arcaico amor materialista, un amor radicalmente desplazado por la lógica del equivalente general del Dios-Amor abstracto. La obra de amor cristiana carente de carne, es más abstracta que la intermediación de la muerte sacrificial de Jesucristo. El asesinato de Jesús como sacrificio teológico es la técnica por

salida del conservadurismo de la izquierda, la cual por afirmar el “materialismo ateo” negaba la posibilidad de deconstruir los fundamentos mismos de la dominación. No obstante, las recientes discusiones que ofrece el libro de Slavoj Žižek y Boris Gunjević sobre el pensamiento de San Agustín son insoslayables. El lector interesado puede consultar el debate que interroga la actualidad de San Agustín y una posible recuperación de izquierda de su pensamiento en *God in Pain. Inversions of Apocalypse*. Trad. Ellene Elias-Bursac. Nueva York, Seven Stories Press, 2012.

la cual se lleva a cabo, como dice Wilhelm Reich en *El asesinato de Cristo*, una “plaga emocional”. Para Reich, “el hecho más fantástico, pervertido e increíble es éste: a lo largo de los años, el asesinato de Cristo es protegido por las mismas personas que más sufren por él.” (Reich, 1971, p.99).

La dramatización del asesinato del hijo de María transforma la lógica del sacrificio en una plaga emocional, y deja espacio para un amor abstracto. La dramatización de la estructura sacrificial de la historicidad cristiana abarca la tecnología para la subyugación de la subjetividad dado que no existe amor sin sacrificio. Sería útil apelar aquí, nuevamente, a la declaración de Kierkegaard sobre la obra del amor, ya que coincide con las nociones de la circuncisión inmanente y la tecnología sacrificial subjetiva de Rozitchner. Según Kierkegaard:

El amor es esencialmente sacrificio; que el hombre busque el amor lo hace sacrificarse nuevamente por el más alto amor. Tal es el amor en la relación entre el hombre y Dios. Porque cuando un ser humano busca el amor de otro ser humano, busca convertirse a sí mismo en amado; esto no es sacrificio; el sacrificio consistiría precisamente en ayudar a la otra persona a buscar a Dios. Sólo Dios es intrínsecamente capaz de buscar el amor y ser él mismo el objeto de éste sin, no obstante, buscar el propio. Pero ningún ser humano es el amor. Por lo tanto, si un hombre busca convertirse en el objeto de amor de otra persona, deliberada y falsamente busca el amor propio, pues el único objeto verdadero de amor de un ser humano es el amor; que es Dios, quien por lo tanto en un sentido más profundo no es objeto en absoluto, ya que él mismo es amor. (Kierkegaard, p.247)

Por consiguiente, el amor y el sacrificio son elementos de un corazón circuncidado y también problemas de la fenomenología filosófica.

Quizás esto explique precisamente por qué Martín Heidegger estaba interesado en el compromiso de San Agustín con el racionalismo neo-platónico. En sus conferencias sobre las *Confesiones*,⁵⁸ Heidegger sugiere—al igual que el libro póstumo de Lyotard (2000)—que San Agustín era capaz de producir una reflexión sobre el “yo soy” medieval gracias al problema del concubitos, la copulación. Para Heidegger, San Agustín era un teórico muy respetable, dado que era una suerte de predecesor del ego de Descartes y del ego trascendental de Husserl. En *Ser y Tiempo*, Heidegger dice que “fue Agustín quien destacó la notable prioridad del ‘ver’ en conjunción con su interpretación *concupiscentia*” (Heidegger, 1996, p.172). Así, la interpretación de Heidegger de los capítulos 30 a 34 de las *Confesiones* demuestra cómo San Agustín lidia con el problema de la sensibilidad y la imaginación. En la investigación del filósofo alemán, es posible ver el mito coercitivo que el cristianismo originó en nombre del cuerpo crucificado y torturado de Jesús. Heidegger analiza el evento de la crucifixión

⁵⁸ En el semestre de invierno de 1920-1921, Heidegger dio una serie de conferencias sobre San Pablo y San Agustín.

de Jesús y sus consecuencias y encuentra en ellas la llave maestra para entender el legado más esencial de la soberanía cristiana, específicamente en Juan 2:15-17. Este pasaje es la principal inspiración para las *Confesiones* de San Agustín, y quizás la ilustración más radical de cómo la obra del amor ha de ser entendida como materia de una soberanía inmanente o, como diría Rozitchner, como el funcionamiento de un corazón circuncidado:

No ames ni el mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguien ama el mundo, el amor del Padre no se encuentra en él. Porque todo lo que está en este mundo, el deseo de la carne, el deseo de los ojos, y la ambición secular, no es del Padre sino del mundo. El mundo desaparece junto a su deseo, pero aquél que haga la voluntad de Dios permanecerá para siempre. (Heidegger, 2004, p.156)

Esta cita extraordinaria presenta la posibilidad genealógica de un mito soberano y coercitivo, cuya función principal es controlar la angustia de la muerte prometiendo vida eterna.

La vida eterna está “por venir” a todo ser humano que internalice y le permita a la Cosa circuncidar el órgano de la vida y la muerte. Es sólo en relación a esta circuncisión inmaterial que la Cosa, y sólo la cosa en sí, puede otorgar vida eterna. En palabras de Nietzsche, la promesa de la vida eterna enferma a todas las cosas que viven en la tierra, ya que Dios “se transformó a sí mismo en algo aún más pálido y menos sustancial, se convirtió en un ideal, un ‘espíritu puro’, un ‘absolutum’, en ‘la cosa en sí’... La descomposición de un Dios: Dios se convirtió en ‘la cosa en sí’” (Nietzsche, *ibid.*, p.140). El argumento de Rozitchner es cercano al desdén de Nietzsche por el Dios cristiano, porque ambos consideran que Dios declara una hostilidad divina hacia la vida. Esta hostilidad se expresa en el regalo de la muerte como vida eterna. Esto, sin embargo, es sólo posible si el deseo y el disfrute de la vida permanecen externos a ella. En las *Confesiones* de San Agustín, la exterioridad del mundo ha de ser condenada como una “tentación” debido a que el tembloroso cuerpo tiene que enfrentar el miedo inscrito en el corazón de la comunidad cristiana. En la configuración de la subjetividad, este miedo interior se vincula inmediatamente con la íntima y religiosa apropiación soberana de la temporalidad. En su análisis de la temporalidad, Paul Ricoeur dice que “es incontestable que la meditación de Agustín esté indivisiblemente preocupada por la eternidad y el tiempo” (Ricoeur, 1990, p.23). El comprender esta diferencia le permite a Rozitchner insistir en que la eternidad es un constructo o un artefacto destinado a subsumir a la comunidad cristiana en el más profundo sueño de la subjetividad occidental.

El trabajador circuncidado por la eternidad del tiempo

En tiempos “modernos”, la salvación teológica por la eternidad y su expresión sacrificial se expresó en la materia del proletariado del capitalismo industrial.

Esta materia es el Sísifo que encarnaron las ruedas de la producción industrial y las ruedas, como veremos en el siguiente capítulo, de la condición del trabajo de la llamada sociedad postfordista. El cuerpo sacrificial del proletariado moderno es absolutamente capturado en la facticidad del dolor y las lágrimas del trabajo. Por esta razón, la explotación sobre el cuerpo de los obreros se inscribe en la lógica sacrificial del capitalismo industrial. La eternidad es el antídoto contra la emancipación de esta lógica, y, sobre todo, contra la posible parálisis de la estructura productiva del trabajo capitalista. Uno muere en nombre del trabajo capitalista y de los sacrificios por la supervivencia porque la eternidad que ofrece la Cosa está justamente a la vuelta de la esquina, en el interior del amor de Dios. En vez del miedo a un símbolo externo de poder, la obra de amor del cristianismo se convierte en un triunfo de su Dios inmaterial por sobre cualquier sentido externo del mundo. En el análisis de Rozitchner, el Dios cristiano mora en la intimidad del cuerpo humano, y la eternidad es la *repudiación* de toda idolatría de la carne. Esto deja una ventana abierta para el asesinato de los rebeldes desnudos en contra de la soberanía. En consecuencia, como seguidor del evento de Jesucristo, la labor de la militancia de San Agustín es asegurar que la promesa de la eternidad sea hecha por la voluntad de Dios solamente después de subsumir el deseo por la carne o por cualquier otra cosa terrenal. Los objetos terrenales aparecen desplegados sobre la superficie del mundo y, como tal, están cargados de tentación, el deseo por la cosa-viviente externa. Esto es por lo que en las Confesiones de San Agustín el tema clave es el propio deseo de San Agustín. Él mismo es el objeto de una circuncisión espiritual e inmanente en su propio corazón. Al hacer esto en nombre de un Dios universal, lo que San Agustín logra es la fundación de la fantasía universal del amor occidental.

Según Rozitchner, la gracia divina es la herramienta del terror y la crueldad ejecutada a través de veinte siglos en todo ser viviente que permanece fuera de la circuncisión inmanente. Esto sólo es posible después del intento cristiano de diseminar el imperio de los sentidos, tal como demuestra la enumeración realizada por Heidegger de las tentaciones del santo Agustín: "(1) *concupiscentia carnis* [deseo de la carne] (2) *concupiscentia oculorum* [deseo de los ojos], (3) *ambitio saeculi* [ambición secular]. Agustín no caracteriza estos fenómenos meramente de forma objetiva, como algo que existe, su presentación está siempre en la postura fundamental de la *confessio*; esto es, confiesa "cómo sus tentaciones crecen en él a través de estos fenómenos y en tal postura, y cómo se relaciona, o trata de relacionarse, con ellos" (Heidegger, 2004, p. 156). Las tentaciones que crecen en la interioridad de San Agustín son el deseo que crece como un anhelo malvado. Con el fin de controlarlo, él ha de sublimar este deseo para así crear un espacio espiritual para el gobierno soberano de Dios. Sin embargo, las *Confesiones* de San Agustín no han de ser entendidas como una manifestación primordial de un poder edípico que crece en la intimidad de San Agustín. Al contrario, no hay tragedia, como una noción edípica de la

soberanía, ni padre externo, como ocurre con la ley judía. En su ensayo seminal sobre Rozitchner, Bosteels ilustra la complejidad en el intento de Rozitchner de localizar el origen del poder:

Todas sus obras, incluyendo más de una docena de libros, contribuyen al implacable esfuerzo de descubrir los rincones ocultos en los cuales el poder es capaz de prosperar en el miedo aterradorador, y simultáneamente seductor, de la figura de autoridad. Sin embargo, esto no es meramente un intento analítico de localizar los orígenes del poder, por ejemplo, en la estructura del súper-yo; sino, más bien, un análisis que también marca el comienzo de una política democrática alternativa que habría de ser capaz, en una forma completamente diferente, de elaborar estos materiales profundamente afectivos y corporales con los cuales se constituye la subjetividad. (Bosteels, 2008, p.19)

El análisis de Bosteels nos ayuda a entender que el trabajo de Rozitchner establece la condición de una ley inminente, la ley de una íntima opresión estructural, cuyos aspectos son capaces de combinar el miedo y la seducción al interior del entramado del amor cristiano. En la lectura que hace Rozitchner de San Agustín, el súper-yo cristiano, o la tecnología que conforma la subyugación de la subjetividad, no tiene relación alguna con la tragedia edípica o los padres externos judíos. Más bien, es la cosa en sí como especulación espiritual pura, que permanece completamente inmanente a la estructura de la historicidad occidental. Esta es la razón por la que Cristo debe morir y retornar como una especulación inmaterial y abstracta, como un Dios indivisible que abraza a su Padre y Madre.

Es evidente, siguiendo el ensayo de Bosteels, que el proyecto filosófico de Rozitchner está muy comprometido con una posibilidad no idólatra de ver en los santos cristianos cualquier alternativa a la hegemonía neoimperial. En este sentido, *La Cosa y la Cruz* es una filosofía novedosa no sólo al interior del campo latinoamericano sino, también, en relación a la mayoría de los problemas metafísicos de la subjetividad occidental. A este respecto, uno de los objetivos más importantes del pensamiento de Rozitchner es su intento por liberar de la opresión abstracta a la madre materialista. Hacer posible el coraje del amor a la madre material y, entonces, a la potencia emancipadora desde la actividad sensorial, desde el sentido arcaico de la infancia, como práctica materialista. Tal vez, este haya sido, precisamente, el coraje que el testimonio de Félix Guattari nos ha legado como imperativo: "Nunca me atreví a amar a mi madre... cuando te falta el coraje para amar a tu madre, estás condenado a esperar eternamente en el umbral de la vida... Estoy constantemente huyendo del mundo. No lo siento, no me decido. Estoy a la vez demasiado cerca y demasiado lejos de los objetos maternos... me está matando" (Dosse, 2010, p.23). Podemos también ver este imperativo en el intento deconstructivista de liberar la filosofía de la

represión de la madre. En la filosofía de Jacques Derrida, la promesa de una “madre pensante”, de una madre filósofa es la tarea principal del **pensamiento** deconstructivo. Derrida habla de esto en la entrevista que le hacen en el film que lleva por título su signatura:

[Entrevistador:] —Si usted pudiera elegir, ¿qué filósofo le gustaría que fuese su madre? [J.D.]: —Mi madre...es una buena pregunta, una buena pregunta, de hecho...trataré de decir por qué me sería imposible tener a cualquier filósofo como madre. Ese es el problema. Mi madre, mi madre, no podría ser un filósofo...este es un punto muy importante. Porque la figura del filósofo es, para mí, siempre una figura masculina. Esta es una de las razones por las que llevé a cabo la deconstrucción de la filosofía. La deconstrucción entera de la filosofía. Toda la deconstrucción del falocentrismo es la deconstrucción de lo que uno llama filosofía, la que desde su comienzo, ha estado siempre vinculada con la figura paterna. Por lo tanto, un filósofo es un Padre, no una Madre. Por lo que el filósofo que fuese a ser mi madre tendría que ser un filósofo post-deconstructivo, esto es, yo mismo o mi hijo. Mi madre como un filósofo podría ser mi nieta, por ejemplo, un heredero. Y, en consecuencia, sería una mujer que piensa. No un filósofo. Yo siempre he distinguido el ‘pensar’ del ‘filosofar’. Una madre pensante. Es tanto lo que yo amo como lo que doy a luz.⁵⁹

La promesa de Derrida de una “madre pensante” podría entenderse como el alegato de Rozitchner a favor de una madre materialista. El libro de este último puede ser leído como un intento de deconstruir la religión trinitaria-monoteísta y su “perfecta” suplementación del poder falocéntrico del absoluto-absoluto (Dios-Capital) de la postsoberanía.

En la obra de Rozitchner no hay posibilidad de libertad sin (antes) deconstruir la lógica de la dominación neoimperial que suplementa la Cosa y el racionalismo falocéntrico de Occidente, ya que para Rozitchner:

La conciencia racional occidental está vaciada porque excluye las relaciones sensibles, afectivas e imaginarias sobre las cuales se funda. Construye una experiencia que corresponde a una determinada concepción histórica y a una mística patriarcal que alejó al pensamiento de la Naturaleza (como llama Artaud a este olvido que otros llaman del Ser): el cuerpo materno, como veremos, que fue radiado del origen imaginario y sensible del pensamiento. Hay que encontrar las razones de un optimismo nuevo que no se apoye en ese pensamiento ‘realista’ que afirma, como consuelo y hasta como rasgo de valentía, que todo lo cruel que nos sucede ahora siempre ha sucedido: que la destrucción acompañó siempre en la historia a toda obra humana. (Rozitchner, 2003, p.232)

⁵⁹ Dir. Amy Ziering Kofman. *Derrida*. 2004. DVD.

Si Rozitchner es un filósofo anti-heideggeriano o un proartaudiano no es aquí el punto y, en cualquier caso, su filosofía es la más próxima a lo que Derrida llama post-deconstrucción. Su pensamiento está totalmente involucrado con la tarea teórica de deconstruir el andamiaje de la subjetividad occidental. Además, su obra bien podría ser leída como un feminismo radical y extremo, ya que busca deconstruir, entre otros conceptos, la figuración de la Virgen-madre como equivalente general que imita el sistema monetario contemporáneo. La Sagrada Familia todavía moldea nuestra subjetividad, precisamente porque la Trinidad permanece a través del sistema monetario como abstracto y universal.

En *La Cosa y la Cruz* de Rozitchner, el lugar vacío está ocupado por la figura abstracta del capital, y desplaza completamente a la madre materialista. Rozitchner clama por la liberación de la madre materialista, quien ha sido detenida, castrada, neutralizada por la figura cristiana de la Cosa abstracta. La actualización de la cosa en sí es el dinero-capital; ésta es la razón por la que Marx dice que “el dinero es...el dios entre las mercancías” (Marx, 1973, p.221). También explica en el cuarto capítulo de *El Capital* que: “una mercancía parece a primera vista como una cosa trivial extremadamente obvia. Pero su análisis saca a relucir que es una cosa muy extraña, rica en sutilzas metafísicas y en delicadezas teológicas... Tan pronto emerge como una mercancía, se convierte en una cosa que trasciende la sensualidad” (Marx, 1976, p.163). La conexión que hace Rozitchner entre “Santísima Trinidad” y “equivalente general” es explícita:

El ‘equivalente general’, en el cual se han convertido todos los ídolos y los dioses idealizados al crearse el infigurable Dios, único y abstracto, significa una pérdida y una ganancia. Para la racionalidad (Freud, Marx) se ha conquistado, creen, el concepto abstracto del Todo que permite pensar y reunir lo disperso: lo concreto, como síntesis de múltiples determinaciones racionales, ha sido conquistado para el pensamiento... ese Dios único y universal, válido para todos, realiza un encubrimiento, se disuelven los dioses masculinos y femeninos, el Padre de las mujeres y el Padre de los hombres en un único Dios, racional y abstracto. (Rozitchner, 2001, p.422)

En efecto, el Capital y el cristianismo como circuncisión interna llevada a cabo por la ley espectral de la Cosa del absoluto-absoluto es lo que produce la exclusión de la madre materialista.

La madre es el olvido fundamental del legado cristiano abstracto y del sistema monetario abstracto del capitalismo tardío. En la similaridad de la Cosa residen los inmanentes, descarnados e insensibles crímenes de la civilización occidental. En palabras de Rozitchner:

Agustín puede compadecerse del infame que no le produce goce, dice, porque se vació del objeto que fundamenta todo sentimiento. Al vaciarse de madre no tiene ningún objeto externo que lo caliente. El infame

insensible, que ama el daño por amor al daño mismo y no por amor de la Cosa, ese es un ser homogéneo con el suyo, espíritu del mal, es cierto, pero al menos puro espíritu. Ambos ocultan el mismo fundamento encarnado, las causas históricas del mal que se produce en el mundo. Con la suprema bondad agustiniana, descarnada e insensible, podemos comer en nombre de la bondad suprema y pura los más terribles crímenes. (Ibid., p.155)

En la filosofía de Rozitchner, la liberación de la madre desnuda, madre de carne y hueso, es una tarea urgente ya que ella permanece como la exclusión más arcaica en el sistema de dominación histórico-cristiano-logo-falo-céntrico. Como señala Derrida, “sólo el poder de la palabra puede tener un padre. El padre es siempre padre de un ser hablante/viviente. En otras palabras, es precisamente logos” (Derrida, 1981, p.80) mientras que la madre en tanto materia, actividad sensorial no habla, carece de palabra. En Rozitchner, la promesa de una resistencia materialista, si no es una revolución materialista radical, permanece atada a la deconstrucción del equivalente supra-soberano o postsoberano del dinero como equivalente abstracto y general —la Cosa: dinero como Dios interno; doble circuncisión de la entelequia cristiano-capitalista.

Por lo tanto, la deconstrucción de la cosa en sí a través de la liberación de la madre materialista es, quizás, el único modo de resistencia NO-ontoteológica que precede a la estructura sacrificial de la subjetividad occidental, del “corazón” circunciso de la violencia del capital. Rozitchner, al hablar sobre la experiencia del terror bajo la dictadura, señala en nombre de la materia que duele:

Las Madres de la Plaza vienen a desnudar la prueba del engaño: rompen ese esquematismo patriarcal y muestran los límites de ese imaginario asesino en el cual hemos caído. Expresan la contrafigura del fetiche materno de la Virgen que los militares tienen como patrona en sus cuarteles. Ésa es la madre imaginaria que engendró a hijos genocidas. Y se contrapone, como modelo, a las Madres de la Plaza. Madres que osaron volver a engendrar a sus hijos asesinados por rebeldes ahora en la realidad política, como un nuevo lugar de vida. Han vencido la angustia del terror, han abierto el camino. (Rozitchner, 2001, p.42)

En efecto, en el corazón y la carne de Hebe de Bonafini, madre de dos hijos detenidos-desaparecidos durante la dictadura en Argentina, y en el corazón y en la carne de Luisa Toledo—madre de dos hermanos asesinados durante la dictadura en Chile— permanece no sólo la promesa de una madre materialista, sino también la promesa del hijo que hablará desde la experiencia originaria de la lengua de la madre. Ellas expresan la negación de la vida eterna, en la confirmación de su finitud, la afirmación radical de la libertad política; la negación de “la Cosa y la Cruz”. A pesar de los crímenes en contra de la rebelde carne de sus hijos, Hebe y Luisa reclaman la justicia que es previa al momento

en que el Jesús rebelde fue asesinado. La justicia que es previa a la ley del corazón circuncidado y a la entelequia abstracta del sistema monetario. En ellas el clamor de la destrucción del absoluto-absoluto es afirmación de la vida; ellas expresan, mientras en Gaza mueren esos otros hijos de madres mater-iales, la posibilidad de la justicia. Esto significa que la justicia mater-ialista, arcaica e irreducible, permanece como una promesa femenina.

El feminismo radical del pensamiento de Rozitchner, previo a la historia sacrificial de la subjetividad occidental, previo a los Estados asesinos, previo a la condición neoimperial de la postsoberanía, afirma la promesa de justicia en la negación del absoluto-absoluto (Dios-Capital).⁶⁰ Por estas razones, Rozitchner escribe: “Cambiamos a Dios por madre originaria, palabra viviente a la que fue usurpado su contenido vivo para transferírsele al Dios abstracto, y veremos que volvemos a encontrar la fuente del origen prehistórico de la palabra en la historia personal del acceso a la lengua desde la infancia arcaica” (Rozitchner, 2011b, p.53). En la era de la neutralización de la política y del pensamiento por las tendencias liberales hegemónicas del multiculturalismo y del dominio capitalista transnacional y postsoberano, la obra de Rozitchner es un testimonio monumental del pensamiento de la justicia. Lo monstruoso del cristianismo es que nos persigue, desde adentro, con el escarmiento, la culpa de la muerte de un hijo, pero no del hijo de carne y hueso, de los hijos de Madres de Plaza de Mayo; de los hijos que mueren por las injusticias y las guerras del capitalismo neoimperial; se trata del hijo de una entelequia, hijo que deviene abstracto en la medida en que muere sin morir. Es a través de la muerte de Jesucristo que será posible construir la morada de Dios en nuestros corazones. Esta sublimación sigue la lectura que hace Derrida del cristianismo en Hegel:

El Dios cristiano manifiesta el espíritu concreto que todavía permanecía velado y abstracto en el judaísmo; pero él manifiesta esto sólo al convertirse en el padre. El padre —el Dios judío era efectivamente uno— permanece como forma abstracta universal, siempre y cuando no tenga hijos reconocidos. Un padre sin un hijo no es un padre. Él representó, *vorgestellt*, —solamente al dividirse a sí mismo en su semilla que es su otro, o más bien que es él mismo como el objeto por sí mismo, el otro para él y que luego retorna a él, en tanto que retorna a sí mismo: su hijo [fils]. Como este hijo es infinito —el hijo de Dios— no es el otro de Dios. Él le da a Dios su imagen. Pero como este hijo de Dios es hombre —finito— es Dios separado de sí mismo y que se parece a sí mismo como el pasaje desde el infinito al finito, del finito al infinito. Dios sabe y se reconoce a sí mismo en su hijo. El ayuda (en) su muerte, entierro, su ampliación, su resurrección. (Derrida, 1986, p.31)

⁶⁰ Por ejemplo, la promesa de Luisa y Hebe, entre otras, es la manifestación concreta de lo que Alberto Moreiras explica como la (im)posibilidad de una conceptualización no-teológica de una “vida política basada radicalmente en el abandono de la estructuración sacrificial de la historia”. Véase “The Last God: María Zambrano’s Life Without Texture”. *A Leftist Ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*. Ed. Carsten Strathausen. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009, p. 173.

La aporía teológica entre el hijo finito y el Dios infinito es diseminada dentro del devenir de un Dios indivisible.

Este devenir justifica la hipótesis ontológica de la dominación cristiana que deconstruye Rozitchner. Y sólo en esta observación teórica, que es una observación sobre la vida y la muerte, aparece el problema de la imposibilidad de un lenguaje contra-soberano, un lenguaje que no hable la lengua del Padre abstracto. Un lenguaje contra-soberano es aún un lenguaje onto-teológico, es lenguaje que aún permanece atrapado en el juego dialéctico de las oposiciones que articula la unidad (el absoluto-absoluto) de los contrarios. En otras palabras, sigue siendo el lenguaje de lo inmaterial que se impondrá no sólo como entelequia que hace posible la dominación neoimperial, sino también como inmaterialidad de la dominación en las estructuras del trabajo capitalista. Esto es, lo absoluto-absoluto de la alienación de la religión de puro culto sin dogma como regulación del trabajo capitalista cuando la postsoberanía consume la retirada del "mal menor" de las soberanías que, preocupadas de lo social, regulaban soberanamente la relación capital-trabajo.

Bibliografía

-ARENDRT, Hannah (1996) *Love and Saint Augustine*, Chicago & London, University of Chicago Press.

-AUGUSTINE. *Basic Writings of Saint Augustine*, Nueva York, Random House.

-BADIOU, Alain (2003), *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Trad. Ray Brassier. California, Stanford University Press.

-BENJAMIN, Walter (2004), "Capitalism as Religion" en: *Walter Benjamin: Selected Writings Vol. 1 1913 – 1926*. Ed. Jennings, Michael W. Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.

-BOSTEELS, Bruno (2012), *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*, London & New York, Verso.

-(2008), "Are There Any Saints Left? León Rozitchner As a Reader of Saint Augustine", *Polygraph* 19/20

-CASTILLO, Alejandra (2011), Nudos feministas. Política, filosofía, democracia, *Santiago de Chile, Colección Archivo Feminista, Palinodia*.

-DERRIDA, Jacques (1981), *Dissemination*, Trad. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press.

-(1986), *Glas*. Trad. John P. Leavey, Jr. y Richard Rand, Nebraska, University of Nebraska Press.

- DOSSE, Francois. *Gilles Deleuze & Félix Guattari. Intersecting Lives*. Trad. Deborah Glassman, New York, Columbia University Press, 2010.
- GONZÁLEZ, Horacio (2006), *Los asaltantes del cielo. Política y emancipación*, Trad. Eduardo Rinesi. Buenos Aires, Editorial Gorla.
- (2006), *Escritos en carbonilla: figuraciones, destinos, retratos*, Buenos Aires, Colihue.
- HEIDEGGER, Martin (1996), *Being and Time*. Trad. Joan Stambaugh, Nueva York, State University of New York Press.
- (2004), *The Phenomenology of Religious Life*. Trad. Matthias Fritsch y Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana, Indiana University Press.
- JAMESON Fredric (2009), "On the Sexual Production of Western Subjectivity; or, Saint Augustine as a Social Democrat". *Ideologies of Theory*, Nueva York, Verso.
- KIERKEGAARD, Søren (1962), *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses*, Trad. Howard y Edna Hong, Londres, Collins.
- LYOTARD, Jean-Francois (2000), *The Confession of Augustine*. Trad. Richard Beardsworth. California, Stanford University Press.
- MARX, Karl (1973), *Grundrisse*. Trad. Martin Nicolaus. Londres: Penguin Books.
- (1976), *Capital*. Volume One. Trad. Ben Fowkes. Nueva York: Vintage Books.
- NANCY, Jean-Luc (2008), *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity* Trad. Bettina Bergo, Gabriel Malenfant y Michael B. Smith, Nueva York, Fordham.
- NEGRI, Antonio y HARTD, Michael (2001), *Empire*, Harvard, Harvard University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (1990), *Twilight of the Idols and the Anti-Christ*, Trad. R. J. Hollingdale, Londres, Penguin.
- PERCIA, Marcelo (2011), *Inconformidad: arte, política, psicoanálisis*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra.
- REICH, Wilhem (1971), *The Murder of Christ. The Emotional Plague of Mankind*, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux.
- RICOEUR, Paul (1990), *Time and Narrative*. Vol. 1, Chicago, University of Chicago Press.

-ROZITCHNER, León (2011a), *Acerca de la derrota y de los vencidos*, Buenos Aires, Quadrata y Biblioteca Nacional.

- (1998) *Perón: Entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*. Tomo I, Buenos Aires, Editorial Catálogos.

- (2003), *El terror y la gracia*, Buenos Aires, Norma.

- (2001) *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*, Buenos Aires, Losada.

- (2011b), *Materialismo ensañado*. Ensayos, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones.

-SCHMITT, Carl (2007), "The Age of Neutralization and Depolitization". *The Concept of the Political*, Trad. George Schwab. Chicago, The University of Chicago Press,

- (1996), *Roman Catholicism and Political Form*. Trad. G. L. Ulmen. Londres, Greenwood P.

- (2005), *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trad. George Schwab. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

-VALDERRAMA, Miguel (2010), *Heterocriptas. Fragmentos de una historia del secreto*, 2, Santiago, Editorial Palinodia.

-WEBER, Max (2003), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trad. Talcott Parsons. Nueva York, Dover.

-MOREIRAS, Alberto (2009), "The Last God: María Zambrano's Life Without Texture". *A Leftist Ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*. Ed. Carsten Strathausen. Minneapolis, University of Minnesota Press.

León Rozitchner: la subjetividad es una institución en la que se inscribe el poder ⁶¹

Por Enrique Carpintero

Nos dicen que las "ideologías" han desaparecido para que no pensemos más que en lo inmediato: que el pragmatismo utilitario, irreflexivo, ocupe el lugar del pensamiento. Invocar la "perspectiva histórica" significa ampliar el estrecho marco en el que quieren encerrarnos: cómo hacer para salir del mezquino tiempo y espacio individual hasta incluir también el tiempo y el espacio de los otros, el espacio y el tiempo de la historia y quizás del cosmos.

León Rozitchner

León Rozitchner fue construyendo una obra a partir del compromiso con cada momento histórico. Compromiso que no eludía la polémica; por el contrario, esta le permitía seguir avanzando en sus propias conceptualizaciones. Uno de sus ejes fue la defensa del sujeto en una época en que este se disolvía en estructuras que "no salían a la calle" —como dijo Lacan luego de las movilizaciones en el Mayo del 68 en Francia—. De allí la importancia que le asignaba a la inscripción del poder de la cultura dominante en la subjetividad. Esto lo llevaba a afirmar que "cada sujeto es también núcleo de verdad histórica".

El cuerpo es uno de los ejes de su obra. Un cuerpo atravesado por los procesos colectivos y las singularidades sentidas y vividas. En esta perspectiva, desarrolla la construcción de la subjetividad considerando: 1°) El capitalismo como un sistema que produce mercancías y sujetos; 2°) El cristianismo como la posibilidad subjetiva para realizar el proceso de subjetivación capitalista; 3°) El terror como una forma de dominación económica, política, social y subjetiva en las democracias capitalistas;

4°) El patriarcado como negación de la mater-materialidad. Vamos a recorrer brevemente estos momentos a partir de algunos de sus textos.

En 1972 hace una lectura de Marx y Freud que lo lleva a escribir uno de los libros fundamentales de la década del setenta y, debo decir, hasta el presente: *Freud y los límites del individualismo burgués*. En la introducción plantea las intenciones del libro. Escrito para polemizar con las posiciones estructuralistas, su estilo es de abierto desafío contra aquellos que quieren eliminar al sujeto en el "poder anónimo de la estructura". Por ello afirmaba que el "retorno sobre

⁶¹ Este texto se basa en: Carpintero, Enrique "León Rozitchner: hacedor de un pensamiento crítico de nuestra cultura" en *A la izquierda de Freud*, Alejandro Vainer, compilador, editorial Topía, Aires 20017.

el sujeto se hace ahora más necesario que nunca: estructuralismo mediante, terminamos por no hablar sino por ser hablados. Nos disolvemos en lo impersonal que se piensa en nosotros como lugar anónimo de la significación y, por lo tanto, sin responsabilidad.”

En el comienzo, Rozitchner alude a la situación política que se vivía en ese momento y se pregunta “¿es posible escribir sin pudor otra cosa que no sea sobre la tortura, el asesinato, la humillación y el despojo cuando el orden de la realidad en que vivimos se asienta sobre ellos? Y sin embargo es sobre eso de lo que aquí se escribe, es sobre su fondo lo que aquí pensamos”. Luego se confiesa “al escribirlo quise, sobre todo, borrar la distancia y el alejamiento en lo que nos introducen las formulaciones científicas, tan a la moda en su presunción de verdad, donde las significaciones leídas sabiamente —por el caso el psicoanálisis— se inscriben siempre en el marco del enfermo, siempre del otro, pero no de uno. Uno, a lo sumo, se espía fugaz y oblicuamente en el ‘caso’ del otro”.

La afirmación de que “la subjetividad es también una institución” lo llevaba a plantear que “las enseñanzas de Freud son tan importantes para el marxismo y la política: porque convergen ratificando, en el análisis del sujeto extendido hasta mostrar las determinaciones del sistema en su más profunda subjetividad, las verdades que Marx analizó en las estructuras ‘objetivas’ del sistema de producción.” (1972).

Rozitchner pensaba que su trabajo podía contribuir a los debates dentro de la izquierda para iluminar un punto ciego del marxismo político: el problema de la subjetividad planteado por Freud. Su intento era “deshacer las trampas que la burguesía incluyó en nosotros como su eficacia más profunda.” Y para demostrarlo se abocó a la relectura de dos obras de Freud: *El malestar en la cultura* y *Psicología de las masas y análisis del yo*.

La primera parte del libro, “La distancia interior”, trabajaba sobre las Nuevas aportaciones al psicoanálisis, de Freud, retomando el planteo freudiano de cómo lo más lejano al sujeto estaba dentro de sí: los sueños y los síntomas. Para Freud había dos dominios extranjeros: uno interno (los propios impulsos negados) y otro externo (la realidad y su historia): “esto es lo fundamental que tanto Freud como Marx ponen de relieve: la estructura dialéctica en el interior de la propia subjetividad como una distancia histórica abierta por la cultura en el seno del propio sujeto.”

Dedicó la segunda parte del libro a ese segundo dominio: “la distancia exterior”. Allí trabajaba primero sobre *El malestar en la cultura*. Para él, el capitalismo producía la negación de la propia agresión, que se volvía contra uno mismo, en beneficio del sistema. Para ello, “contamos con la lectura específica que Marx realizó de la sociedad capitalista. Sus conclusiones son, creemos, convergentes con las que Freud plantea y, diríamos, complementarias. Marx vio que la

función de la ciencia social era organizar la 'agresión' de la clase dominada y que la violencia es necesaria para suprimir la muerte que históricamente le es dada en la negación de su propia vida, y que la vida social implica la muerte social." Pero esto tenía un obstáculo en el sujeto, ya que "la agresividad, que el instinto de vida tendría que orientar hacia el obstáculo que se opone en el mundo a la satisfacción, es vuelto aquí también a lo subjetivo, convertido en masoquismo, contra el mismo sujeto...Por eludir la muerte que debemos enfrentar afuera, nos la damos a nosotros mismos." Argumento que le permitía entender el método de dominación social más potente, el que llevamos dentro: el sentimiento de culpa. Rozitchner analizaba su génesis y su funcionalidad, tanto como la imposibilidad de resolver esta cuestión dentro de los límites del individualismo de un análisis personal. Por el contrario, la cura era social. Es que para Rozitchner, la "cura" individual era necesaria pero insuficiente para los padecimientos humanos, ya que ella solamente trataba el superyó individual pero no el superyó colectivo. La "cura" colectiva era la rebelión frente a él. Por ello, "el análisis del individuo, la 'cura' individual, abre necesariamente a la 'cura' colectiva, si pretende ser coherente como ciencia y terapia: abre a la revolución."

Luego, trabajó *Psicología de las Masas y análisis del yo*. Las ideas de Rozitchner se apoyaban en el inicio del libro de Freud: la imposibilidad de pensar al hombre aislado y cómo, desde el inicio, la psicología individual era social. De esta manera, "se destruye así una de las separaciones más tenaces de la ciencia y el individualismo burgués, sobre el que reposa, por otra parte, la oposición entre individuo y sociedad, entre lo subjetivo y lo objetivo, y por lo tanto, la oposición entre naturaleza y cultura." Esta era la idea que explica el título del libro, que lleva a la revisión del concepto de masa y desarticula así la noción de disolución de la individualidad en la masa, con un retorno a una cierta animalidad. Para Rozitchner, era la "persona burguesa" la que se afectaba en la masa y no la subjetividad. Por el contrario, rescataba al Freud que daba la preeminencia creadora de la actividad colectiva de la masa respecto a sus miembros individuales. Para ello, siguiendo a Freud, clasificaba a las masas en institucionalizadas, espontáneas y revolucionarias. Desde la visión burguesa, solamente las institucionalizadas (artificiales, como la Iglesia y el Ejército) eran las "buenas", ya que reproducían el sistema social. En cambio, las espontáneas y revolucionarias eran malignizadas porque cuestionaban el sistema social. Por otro lado, Rozitchner rescataba el concepto de libido corporal y social, y afirmaba que "el redescubrimiento en Freud del propio cuerpo como determinado libidinalmente por los otros es paralelo al descubrimiento de Marx, del hombre ligado necesariamente con la naturaleza como cuerpo común, como el "cuerpo objetivo de su subjetividad" que le fue escamoteado. En ambos la recuperación del cambio de objetivación y producción material se convierte en el índice de lectura de la racionalidad que tiene forma 'orgánica', es decir forma 'hombre.'" La subjetividad es corporal y allí se instala el poder dominante.

A pesar de que el libro replantea un Freud para el marxismo y la política, fue sub-utilizado por freudianos y marxistas. En 1972, estaba en auge el estructuralismo althusseriano en la mayor parte de la izquierda. El planteo de Rozitchner abría certeras preguntas sobre la subjetividad, pero dejaba que el lector intentara sus propias respuestas, a diferencia de la mayoría de las propuestas de la época. Podemos decir que hoy nuevamente el sujeto ha desaparecido en la llamada globalización, el “totalitarismo de mercado”, el pensamiento único, el postmodernismo, el postestructuralismo, el neoconstructivismo, etc. El poder somete nuestra subjetividad impidiendo la posibilidad de pensar una transformación de la sociedad. Para ello ha moldeado un intelectual dócil que sólo se horroriza ante las consecuencias del sistema sin sacar “los pies del plato”.

Continúa con estas ideas en el exilio donde dictó muchas conferencias —que luego se reúnen en el libro *Freud y el problema del poder* (1987)—, y con la reflexión sobre las relaciones constitutivas de lo colectivo-institucional en los subjetivo-corporal iniciadas en *Freud y los límites del individualismo burgués*, ahora desde la problemática del poder. De allí que plantea:

En Freud se trataría de explicar la estructura subjetiva como una organización racional del cuerpo pulsional por imperio de la forma social. Si cada uno de nosotros ha sido constituido por el sistema de producción histórica, es evidente que el aparato psíquico no hace sino reproducir y organizar ese ámbito individual, la propia corporidad, como adecuado al sistema para poder vivir y ser dentro de él. 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. Todo lo que vemos en acción afuera aparece y permite la construcción teórica de una organización subjetiva adentro, que determina nuestro modo de ser como réplica de la organización social. Nos interesa mostrar que lo subjetivo es absolutamente incomprendible si no se prolonga hasta alcanzar el campo colectivo de las determinaciones históricas...Freud abre las posibilidades de pensar la conducta del hombre en el campo de mayor densidad significativa dentro de la cual encuentre su sentido. Y nos muestra a la psicología incluyéndola como ciencia histórica, es decir constituyendo al individuo como lugar donde se verifica y se debate el sentido de la historia, sin lo cual la conducta se convierte en in-significante. No queremos decir que Freud lo haya alcanzado cabalmente: decimos sólo que, a partir de él, el interrogante que toma al hombre como su objeto encontrará desde allí las líneas de sentido para su comprensión y posterior desarrollo. (Rozitchner, 1987)

Pero deja en claro que lo social no aparece en la subjetividad solamente como marca o imposición, “sino como resultado de un debate, de un conflicto donde la forma de lo social triunfa —y no siempre— sólo bajo la forma de transacción. Transacción: elaboración objetivo-subjetiva de un acuerdo, resultado de

una lucha previa, de un combate donde el que va a ser sujeto, es decir yo, no es el dulce ser angelical llamado niño, tal como el adulto lo piensa, que va siendo impunemente moldeado por el sistema sin resistencia. Si hay transacción, si el yo es su lugar, hubo lucha en el origen de la individualidad: hubo vencedores y vencidos, y la formación del sujeto es la descripción de este proceso.”

También en el exilio escribió *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política* (1979), libro en el que la guerra está teorizada a partir de Maquiavelo, Spinoza, Von Clausewitz, Freud y Marx. Su intención era comprender la creación social del peronismo, extendido al campo militar, como una forma de dominación política, cuyas consecuencias deben ser entendidas no sólo en la reorganización de las formas sociales colectivas sino también en la configuración subjetiva de sus adeptos. Desde allí se preguntaba ¿Es posible ser peronista y compatible con ser de izquierda? La respuesta del autor es no. Si algunas organizaciones de izquierda peronistas se diferenciaban de la clase obrera defendiendo su independencia del líder,

(...) ellos sí vivían y aceptaban la humillación y la dependencia presentes en la relación con el conductor: había gozo en el sometimiento prodigo. Justamente es eso mismo lo que tratamos de decir: yo también, en tanto peronista de izquierda, al aceptar como normal que la clase obrera sí lo hiciera, aunque yo no, me hacía entonces igual a él y diferente a ella. Validaba con mi actitud la necesidad de la dominación sobre los ‘humildes’ trabajadores, y mi propia exclusión. Solo yo, clandestino y marginal, pese a mí declamado amor por los obreros, me identificaba con el dominador. ¿Cómo ver luego en tanto semejantes a los trabajadores sin excluir lo que en mí mismo había de Perón? Ese fue el drama. (Rozitchner, 1998, p.280)

Para Rozitchner, una de las explicaciones que permite entender que un sector de la izquierda haya tomado a Perón como modelo de un proyecto revolucionario fue la influencia del estructuralismo de Althusser en el marxismo que llevaba a una izquierda sin sujeto. Una izquierda que dejaba de lado la importancia de la subjetividad para pensar los procesos revolucionarios. En el prólogo de la segunda edición de 1998, escribe: “Agotada quedó la primera edición de este ensayo, en medio de una penuria crítica generalizada, en un país plagado de psicoanalistas —y encima ‘progresistas’— sin haber logrado que alguno de ellos al menos, tan politizados antes, se interesara por ‘lo inconsciente en la política’ que el libro desarrolla. Sin haber encontrado tampoco eco, ni la más mínima crítica (lo cual es aún peor) en ninguna de las múltiples variantes del peronismo de ‘izquierda’, ni tampoco en los intelectuales que apoyaron o criticaron al peronismo desde el progresismo marxista. Quizás recién ahora estén dadas en el país las condiciones para considerar en serio esa experiencia social. Pero sobre todo para sacar las consecuencias políticas que el peronismo produjo en la izquierda”. Rozitchner no obtuvo ninguna respuesta.

Durante el año 1997 publicó *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*. En este libro analizaba teóricamente, siguiendo las *Confesiones* de San Agustín, el núcleo mítico religioso del cristianismo como fundamento de la subjetividad en el capitalismo occidental. Su objetivo es fundamentar cómo San Agustín marca un punto de inflexión donde la religión comienza a preparar en la subjetividad las condiciones de sometimiento al capitalismo y la contribución de cada uno a la perpetuación de un orden social injusto. Sin religión no es posible el capitalismo ya que cuando triunfan lo hacen juntos. De esta manera, muchos años después, profundizó en los límites del discurso freudiano que inicio en *Freud y los límites del individualismo burgués* las formas que el poder se inscribe en nuestra subjetividad. Es así como en un artículo advierte que “sólo por medio de una abstracción metodológica insostenible es posible dejar de relacionar, en nuestros días, el triunfo simultáneo del cristianismo y del capitalismo, poderes aliados que se deben ahora mutua existencia”.

En el 2003 aparece *El terror y la gracia*. El libro está compuesto por artículos de diferentes épocas movidos por la necesidad de comprender cómo resistir, ahondando en la experiencia de la vida luchando contra la muerte. En esta perspectiva, sitúa el terror impuesto por la dictadura militar en una subjetividad que rompe los lazos sociales y deja al sujeto solo y aislado. Por ello “lo más obsceno de la vida política no es el robo, las canonjías, la entrega de un país y de sus habitantes: lo más grave es el ocultamiento del terror que sostiene la apariencia democrática. El terror es la nervadura que organiza y sostiene el espacio social. (Pero mejor no lo digamos).” De allí la necesidad de apelar a una subjetividad resistente que la izquierda parece no saberlo: “La izquierda siempre puso énfasis en las condiciones económico-políticas. Pero no se preocupó de otros niveles de dominio, que también atañen a la política.” El terror que hoy adquiere características globalizadas sostiene las democracias neoliberales. Estas que se presentan como presupuesto de toda verdad humana se mantienen no porque la gente las acepte sino por imposición del terror previo sobre cuya estela se abrió camino la economía de mercado neoliberal que es la economía de los sujetos aterrorizados y desesperanzados. De allí que se la presente como si fuera la única opción para la sociedad. Desde esta perspectiva apoyó la política de Derechos Humanos del gobierno kirchnerista, dejando claro que “no he sido ni soy, por eso ‘kirchnerista’” (diario *Página/12*, 10 de noviembre 2010).

En su última obra *Materialismo ensoñado* (2011) nos recuerda que la lengua llamada paterna en la que todos estamos incluidos supone necesariamente una lengua anterior que la lingüística dejó de lado: la lengua que la madre vocaliza con el niño, que es fundamento de una experiencia histórica-arcaica que la ha creado. Sin embargo, el poder patriarcal suplantó con el terror el afecto materno. El cristianismo, complemento del terror globalizador que

evangeliza al mundo, se apodera de la infancia arcaica y pone una madre nueva, una madre Virgen para desplazar a la primera, caliente y gozosa:

Por eso el cristianismo necesita que exista una sola lengua, y que digan lo mismo el adulto y el niño. El ensueño materno fue suplantado por una pesadilla siniestra, para que siendo grandes seamos como niños de pecho nuevamente. El lugar vaciado de savia materna lo sobrevuela ahora el Padre sin rostro de Hamlet: el resplandor inmisericorde y vengativo del espectro paranoico que acusa a la madre de haberlo traicionado. (Rozitchner, 2011)

En este sentido, no se puede hablar de materialismo, de cuerpo humano, si no recuperamos el "sentido" que, por ser histórico, la experiencia ensoñada con la madre le agrega para siempre a la materia. Evocar lo materno arcaico es la "idea de la idea" que Spinoza pone al comienzo del pensar filosófico como si hubiera una distancia "inmaterial" entre ambas ideas. En ese hueco que separa una idea de otra, "reflejo de un reflejo, la nueva idea cree que es igual que la primera sin darse cuenta que una cosa es la idea que viene de la idea y otra es la idea que prolonga en Spinoza la Cosa sensible primero en la idea. Por eso hay 'ideas' e ideas. Podríamos quizás decir que para Spinoza es el ensoñamiento, con el que se vive y se prolonga en nosotros la substancia materna, el 'elemento' o el éter, la sutil materialidad que sigue sosteniendo y engendrando la circulación de las ideas y el paso de una idea a la otra."

Estas puntualizaciones de algunos textos de León Rozitchner fueron para convocar al lector a su lectura. Una lectura que permita encontrar un pensamiento para enfrentar al terror, desarrollar las pasiones positivas que construyen comunidad, liberar las relaciones y tener el poder de construir una democracia de la alegría de lo necesario.

Bibliografía

-ROZITCHNER, León (1972), *Freud y los límites del individualismo burgués*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.

-(1987), *Freud y el problema del poder*, México, Plaza y Valdés.

-(1997), *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*, Buenos Aires, Lozada.

- (1998), *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Tomo I, Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*, Buenos Aires, Catálogos.

-(2000), *Perón entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Tomo II, De la Guerra a la política*, Buenos Aires, Catálogos.

- (2003), *El terror y la gracia*, Buenos Aires, Norma.

-(2011), *Materialismo ensoñado*, Buenos Aires, Tinta

Limón.

León Rozitchner: aportes para una crítica a la izquierda latinoamericana

Por Enrique Rozitchner

I

Hijo de una familia judía que emigra de la Rusia zarista a las colonias agrarias entrerrianas de fines del siglo XIX, iniciando un largo viaje por los pueblos de la provincia de Buenos Aires y finalmente dedicada al comercio en busca de una mejor condición de vida y educación para sus hijos, León Rozitchner nace en la ciudad de Chivilcoy en 1924, donde el padre pone una mueblería, aunque luego de algunos años la familia se radica en la capital del país.

Sus inicios como estudiante de filosofía en la UBA lo sumergen en el clima de la academia dominado en la década del '40 por el profesor Francisco Romero (1891-1962), docente de origen español y antiguo militar de carrera. Formado por Alejandro Korn desde 1920 y designado en 1928 profesor suplente en la UBA y en la Universidad de La Plata, creador del concepto de "normalidad filosófica como la función ordinaria de la cultura y superación del autodidactismo" (Piñera, 1951), su versión hegemónica de la filosofía se sustentaba en el catolicismo y la teoría de los valores de Max Scheler (Mendoza, 1951). Romero renuncia a su cátedra en 1946 en disidencia con el régimen peronista, y es considerado hoy una figura de la filosofía latinoamericana.

Posiblemente el clima político e intelectual opresivo de la época que corresponden a la transición desde la "década infame" a la llegada del primer peronismo, lo incitan a León a viajar al exterior para continuar su formación en la París de posguerra, donde completa sus estudios, graduándose en 1952 en Letras y Filosofía. Este alejamiento de Latinoamérica y su marco de referencia doctrinario se transforman en una búsqueda para descubrir cuestiones y problemas de la filosofía europea encubiertos por el marco intelectual de la ortodoxia americana, además de un intento de escapar a ese clima y salir del encierro intelectual.

En París estudia con Merleau-Ponty, Lucien Goldman, Levi-Strauss, Jean Wahl. De regreso a Buenos Aires, en la década del '50 se vincula al grupo fundacional de la revista *Contorno* que se propone abrir un espacio de debate cultural y político. Al mismo tiempo, a través de la misma publicación, queda planteado un cambio generacional en la cultura argentina. Recordemos que el grupo de intelectuales que surgió de la revista fue caratulado de "parricida". En 1960 regresa a París para completar su doctorado con una tesis publicada en 1962 por Eudeba bajo el título de *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, (Rozitchner, 1962) seguida de una tesis

complementaria, *Ensayo sobre la negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx* (Rozitchner, 2015). Es claro que estas tesis muestran la divergencia con el medio cultural y la filosofía imperante de la época en la UBA.

Sus desarrollos tenían el objetivo de poner de relieve la significación ideológica de la filosofía de Scheler, tan considerada y defendida en el ambiente universitario de Buenos Aires, del cual se estudiaban sus planteos éticos sin referirse a su concepción de mundo, al tipo de hombre, a su adhesión social, política ni económica. Se mostraban las formulaciones y evidencias absolutas, su jerarquía de los valores, sus esencias materiales e intenciones de pura afectividad. Scheler era reivindicado por la filosofía católica como enemigo del materialismo y se ocultaba la exaltación de la sexualidad y erotismo vital también presente en su obra. Era rescatado por los filósofos idealistas como un “espíritu perenne sin relación con las condiciones históricas y sociales” (Rozitchner, 1962).

León Rozitchner se propone así pasar de una filosofía ejercida como indefinida elaboración metodológica y especulación teórica sobre sí misma a un pensamiento como instrumento de investigación aplicada, es decir, a una filosofía concreta, cuyo objeto lo constituya la situación dramática que reconoce al hombre en relación con otros. Desde sus primeros escritos la controversia y la polémica lo presentan comprometido con la denuncia de un sistema filosófico aliado al aparato de dominación político especialmente visible en Latinoamérica, denunciando la ideología subyacente, el modo escolástico de la enseñanza de un modelo de trascendencia de la persona, la búsqueda de una totalidad universal y espiritual ahistórica y sin contenido social. Modelo especialmente renuente a los fenómenos de masa y sociales que se habían puesto en marcha en las luchas sociales, en especial a partir del 17 de octubre de 1945 en Argentina.

Los artículos publicados en *Contorno* en la década del '50 pueden servir de ejemplo de la línea de trabajo y posicionamiento, en ese entonces de rechazo al peronismo y luego contra del golpe de estado de la llamada Revolución Libertadora, y luego durante el frondizismo, de apoyo crítico al desarrollismo de la época.

II

Una pregunta metodológica, insiste, en el pensamiento de Rozitchner, enunciada en un muchos de sus textos, y que retorna en “El espejo tan temido”, una nota escrita para la revista *Fin de Siglo* al retornar del exilio en 1986 y publicada nuevamente en *El terror y la gracia* (Rozitchner, 2003) y en *Acerca de la derrota y los vencidos* (Rozitchner, 2011). El origen de sus elaboraciones surge de la experiencia de la derrota política. Es allí donde intenta llegar al hueso del pensamiento para encontrar una explicación del fracaso, preguntándose

cómo, dentro del mundo capitalista, grandes masas de población, que son el fundamento de toda sociedad, quedan excluidas y vencidas en sus intentos de prolongarse en el acceso a los bienes que generan.

Las continuas derrotas del campo popular lo llevan a revisar las condiciones subjetivas que sostienen el lugar donde el poder se aloja al interior del sujeto, colonizándolo, para estudiar cómo nos domina hasta vencernos con nuestras propias fuerzas. El planteo se asienta en una teoría sobre los orígenes de la dominación desarrollada largamente en la obra de León, en cuanto descripción de las luchas del campo popular y de los movimientos políticos y revolucionarios que se dieron en Argentina. Remite también a una historia mítica subjetiva que explica la adhesión y la participación de las mayorías en procesos que llevaron a la destrucción masiva de grupos juveniles de militantes políticos en los años '70 del siglo pasado. Se ocupa, además, del origen y crecimiento de sangrientas dictaduras en Latinoamérica coincidiendo con la dominación e implementación de un modelo hegemónico, económico y liberal.

En cualquier caso, una de las premisas del pensamiento de León es que no hay revolución sin transformación subjetiva, sin revisar la organización mítico-subjetiva que subyace en cada individuo. De allí surge la posibilidad de liberar la fuente del poder colectivo retenida en los cuerpos sometidos, de recuperar las fuerzas latentes y dormidas por el sistema de dominación. La colonización esta interiorizada, el poder se vuelve contra el sujeto mismo, y es utilizado al servicio del enemigo de clase y posteriormente instrumentado por el jefe de turno, que la mayoría de las veces es solo un instrumento de dominación.

Las nuevas derrotas de las fuerzas políticas denominadas populistas en las principales democracias latinoamericanas, luego de una década de avances durante este nuevo siglo, con elecciones o sin ellas, nos obligan a repensar los supuestos políticos y la eficacia de estos movimientos. Debería explicarse el vuelco de amplias mayorías en apoyo de partidos conservadores o liberales (o liberal-conservadores) renovados que logran conquistar el poder, en Argentina por escaso margen en las urnas y en el caso de Brasil, incluso por vías fraudulentas pseudo-institucionales. También hemos observado el dominio del aparato mediático por los grupos hegemónicos conformando un bloque poderoso que, aun logrando un triunfo en apariencia ajustado, dan lugar a una rápida disolución de los frentes populares. Estos, estallados, han perdido toda eficacia en la defensa de sus derechos logrados por vía democrática y legislativa.

Lo cual nos vuelve a enfrentar a la ineficacia de los populismos en el afianzamiento de políticas que otorguen garantías sustentables de los poderes del Estado y de la vía democrática. De allí el efecto cascada con que se derrumban leyes, organismos, instituciones recientemente creadas, políticas de estado adoptadas como avances. Un ejemplo importante para el caso argentino, es

el deterioro de los avances en el área de derechos humanos, y el retorno de las políticas de la seguridad interior aplicadas por las fuerzas federales militarizadas.

El retroceso se impone y el viejo Estado de las dictaduras de los '70 resurge de las cenizas, instrumentado con un nuevo ropaje, concitando un fuerte apoyo popular a partir de un relato anticorrupción y antiestatista, y promocionando el retorno al mundo globalizado de mercados abiertos. Aparece nuevamente la famosa triada económica neoliberal del endeudamiento externo-precarización laboral-reducción del Estado. El cuadro se completa con la implementación de un cambio en la política de seguridad y la criminalización de la protesta junto con el apoyo de un sistema judicial no garantista. El terror se extiende a toda la población y la represión de los movimientos populares hace su sinistra aparición desembozada.

De aquí que varias cuestiones surgen del presente cuadro político-social latinoamericano. Por un lado, algunas que corresponden con características de la corriente populista que atravesó a varios países de la región, unificados en el intento de oponerse a la Alianza del Pacífico dominada por la hegemonía estadounidense, oponiéndole el Mercosur. De ese período es posible señalar para el caso argentino:

1. La debilidad inicial. El primer mandato K surge de un triunfo acotado, ya que la oposición de la alianza liberal-peronista representada por los restos del menemismo intenta boicotearlo, negándole la mayoría en la segunda vuelta. El ascenso al poder induce al triunfalismo. Se piensa que la derecha está derrotada, cuando sus resortes de manejo del poder gozaban de buena salud, aunque solo se evidencian en el triunfo del gobierno de la ciudad de Buenos Aires.

2. La necesidad de reforzar el poder adquirido con un manejo concentrado con exclusión de voces disidentes y organización de un solo bloque partidario con exclusión de alianzas.

3. Creación de un liderazgo unipersonal, inexistente al inicio por ser una figura con pocos antecedentes a nivel nacional, ni consolidada como líder del partido peronista.

4. Desarrollo de una mística popular en torno de Néstor Kirchner, quien ocupa el rol de líder en la línea sucesoria de Perón. Inserción Latinoamericana. Alianza con líderes regionales. Participación en la mediación de conflictos.

5. Política económica distributiva y de recuperación del rol regulador Estado, nacionalización de empresas, intento de creación de una burguesía empresarial nacional.

6. Reacción opositora de la derecha a raíz del grave enfrentamiento por la renta agraria a poco de empezar el primer período de Cristina Fernández de Kirchner, que lleva a la derrota en el parlamento (por un voto) la propuesta del Ejecutivo. El enfrentamiento paraliza el país con cortes de rutas en todo el territorio nacional.

7. Desde 2011 al 2015, larga campaña de una fuerza opositora unificada y concentrada en una batalla mediática y económica conduce a la derrota del populismo en 2015, aunque por estrecho margen. Es el triunfo del primer partido de derecha liberal que llega a las urnas por vía democrática.

La derrota política del gobierno kirchnerista en medio de un fuerte enfrentamiento social y la asfixia económica por la presión de grupos conservadores, en el marco general de un ataque a los populismos en toda Latinoamérica, permite intentar hacer una lectura de acuerdo con algunas ideas de León Rozitchner. Ya en el año 1986, al comienzo del retorno democrático, León señalaba que la democracia nos fue dada desde el exterior, luego de la derrota de la dictadura en la guerra de las Malvinas: “La democracia actual fue abierta desde el terror, no desde el deseo. Es la nuestra una democracia aterrorizada: surgió de la derrota de una guerra” (Rozitchner, 2011, p.25).

Con la democracia surgió una transacción donde el más fuerte, el proyecto militar y neoliberal de la dictadura 76-83, hizo una concesión y si bien las mayorías logran acceder al triunfo democrático, se continuó con el límite interior sin vencer y la subjetividad permaneció dominada por la misma ley del terror que siguió vigente, latente. El obstáculo no fue vencido en la realidad exterior ni se hizo de ello una experiencia transformadora. Si bien las fuerzas de la política y de la democracia iniciaron una reconstrucción cultural en la cual se hicieron avances significativos —en especial en el campo de los derechos humanos—, también se crearon las condiciones que abonaron un terreno fértil para sostener la ilusión de un enemigo derrotado. Ejemplo de ello es que en materia de política económica el fundamento liberal y sus leyes siguieron vigentes.

Las siguientes palabras de Rozitchner, dichas al inicio de la democracia, pueden ayudar a comprender el retorno del terror en la política actual: “Ese límite de muerte es el fantasma que recorre hoy en día toda democracia en Latinoamérica” (2011, p.26). Señala con esto la importancia de reconocer que el campo de la política se abre luego de la guerra, de la paz de la democracia, donde las fuerzas de las mayorías son siempre más fuertes a la defensiva, aun en la pasividad, mientras las de la derecha lo son en la ofensiva. “En la guerra ganan ellos, pero en la política podemos vencer nosotros” (ibíd.), nos recuerda.

La experiencia de la lucha armada de los '70, nos previene del error de caer en la ilusión del enfrentamiento y del abandono de la defensa del campo democrático. También nos plantea la necesidad de recuperar el campo

cultural-popular, en el que el poder subjetivo se desarrolla durante las etapas democráticas, un campo siempre atacado desde la derecha como espacio a dominar para imponer una modificación subjetiva y un modelo liberal, individualista y patriarcal. En los '80 se requería, ya en democracia, que la izquierda hiciera su autocrítica, porque el fracaso debía ser explicado política, teórica y militarmente, y no podía ser puesto afuera, excluido del pensamiento: "Porque todos tenemos alguna responsabilidad en el hecho colectivo que hizo posible la aparición del terror, pero preferimos volver la cara" (2011, p.30).

En nuestro tiempo, se trata del retorno al poder de la derecha. También ahora se produce un salto de una realidad a otra sin el reconocimiento del error o la conciencia de que las señales estaban ya presentes, sin que nos hubiéramos hecho cargo de las mismas. Las políticas se reciclan sin el espacio de reflexión y de modificación, se niega nuevamente, y de un golpe estamos instalados en la nueva situación. No se busca la coherencia interior. "No hay verificación interior del fracaso exterior" (2011, p.31) (...) "El reconocimiento de los límites internos de las propias contradicciones hubieran permitido percibir aquellas que enfrentábamos en el plano político" (2011, p.32). Frente a esta situación de negación de los errores de la política, León se pregunta por el correlato de la disociación afectiva, la represión de los sentimientos para solo hacer correcciones en el concepto, no en el compromiso propio donde cada uno juega su propio cuerpo, su propio sentir. Esta crítica de 1986 estaba dirigida a la izquierda y la negación de su compromiso con la lucha armada.

En un artículo recientemente publicado en *Página 12*, *La democracia brasileña* está en peligro, el sociólogo Boaventura de Sousa Santos, en relación a la persecución judicial del Lava Jato contra Lula, afirma que inicialmente fue valorada por la población como un instrumento para fortalecer la democracia, para luego comprender que se trataba de una vía judicial para liquidar "tanto las conquistas sociales de la última década como las fuerzas políticas que la hicieron posible" (De Sousa Santos, 2018). También entiende que desde la perspectiva de las fuerzas conservadoras y del imperialismo estadounidense, la victoria del campo popular era inaceptable, y solo las fuerzas de izquierda y centro izquierda pueden frenar esta amenaza si se unen. Al mismo tiempo, señala el grave error cometido por el campo popular de querer gobernar como si fuera una elite, con la misma arrogancia de la elite conservadora.

En la actualidad, el retorno del modelo liberal no es solo un modelo económico, sino que, a la vez, se propone un cambio cultural, una mutación de valores con un fuerte culto al individualismo y al modelo de identidad europea y colonial que niega y rechaza la cultura popular de raíz mestiza u originaria e indígena. El presidente Macri lo reafirma en la reciente declaración en Davos (enero 2018), cuando sostiene el criterio convencional de que los argentinos descienden de los barcos y tienen una identidad predominantemente europea.

En la entrevista del Colectivo Situaciones (Rozitchner, 2011, p.105), Rozitchner se refiere a los elementos mitológicos populares alternativos a los de la modernidad desarrollista, marcando la diferencia entre la composición de la población en la Argentina y otros países de Latinoamérica, donde vivió durante el exilio, en especial Venezuela. En ese texto recuerda sus experiencias como hijo de inmigrantes rusos de fines del siglo XIX, y la predominante inmigración de origen latino hacia la Argentina compuesta en su mayoría por italianos y españoles ya incorporados a un modelo social clasista, donde formaban parte de lo más pobre y sometido de Europa de pre y posguerra, a partir del cual se originaran las clases populares y de obreros industriales o de pequeños comerciantes, más la concentración desde el interior del país hacia los centros urbanos.

Esta composición social, en la cual mayoritariamente la población indígena ha sido exterminada junto con la población africana, desde las guerras de la independencia hasta la conquista del desierto, lleva a la falsa impresión del predominio de población europea y oculta la población mestiza que comparte este mito de origen. El dominio del modelo católico y cristiano está en la base de esta organización mítica y le da una fuerte impronta patriarcal a la subjetividad resultante. León señala las diferencias en la composición de la población por la fuerte presencia de población originaria sometida, así como los grandes núcleos afro-descendientes, con el resto de América. En los años que vivió en el exilio pudo observar las diferencias culturales que aún subsisten en relación compleja con el modelo cristiano colonizador, fundamentalmente respecto de la presencia de lo materno, de otro tipo de relaciones con la tierra como espacio comunal, otro mundo imaginario y posiblemente una subjetividad no tan adaptada y en conflicto con la colonial. Dice León Rozitchner:

En América no hay otra mitología dominante que no sea la religión cristiana, por el origen de los colonizadores y la inmigración europea que tuvimos, impuesta sin conmiseración desde el comienzo. En América, a la población originaria la han reducido luego de esclavizarla y han querido hacer desaparecer su cultura (...) El objetivo era aniquilar sus culturas y sus mitologías originarias, suplantadas por una cultura que los conquistadores, por el terror, les metieron adentro para vencerlos también en lo más hondo de sus imaginarios: la mitología cristiana. (2011, p.106)

Es claro que varias políticas del gobierno actual apuntan en esa dirección. La represión violenta con exceso de uso de fuerzas militarizadas, que causó la muerte de dos jóvenes, dirigida hacia pequeñas poblaciones mapuches empobrecidas del sur del país, ha sido manejado mediáticamente, fomentando un discurso nacionalista y exterminador y, además, acompañada por una campaña mediática generalizada, desconociendo la identidad originaria de dichos pueblos y la defensa de sus derechos reconocidos constitucionalmente como parte integrante del pueblo de la Nación Argentina. El gobierno instaló la idea

de la defensa de la soberanía por la presencia de grupos de interés foráneo, con ideas muy similares a las aplicadas durante la dictadura cívico-militar para reprimir cualquier descontento o reclamo popular. El culto a la productividad del modelo liberal, y la propuesta política de la “normalización de la república”, como condición *sine qua non*, sirve a la desvalorización del pensamiento crítico y un discurso político basado en las creencias positivas cuasi religiosas. El ataque a la cultura intenta modificar las bases de apoyo de la subjetividad, instalando nuevos valores y creencias.

III

La participación de León Rozitchner en la polémica del 2004-2005 desatada a raíz de la carta de Oscar del Barco del *No matarás* (Del Barco, 2005), en la que participó buena parte de la intelectualidad argentina, quedó plasmada en el texto: *Primero hay que saber vivir, del vivirás materno al no mataras patriarcal* (Rozitchner, 2011). Este principio es especialmente propicio para volver a una de sus tesis centrales acerca del sujeto como “núcleo de verdad histórica”, en relación al problema de la muerte dada por la mano del hombre. El texto aludido enfoca un tema sensible y doloroso, y conduce a comprender la relatividad histórica del “trauma de nacimiento de la guerrilla” puesta en las palabras de Che: “a partir de ahora considérense todos muertos”, según el relato de Ciro Bustos y Jouvé (Jouvé, 2005) que debiera ser explicado en ese contexto histórico.

Ese mandato inicial del Che representa la aceptación del sacrificio personal en aras de la sociedad nueva por la que luchaban los revolucionarios de la época. La posterior extensión de ese mandato, dirigido inicialmente al enemigo, y la vuelta de la violencia contra el mismo grupo durante el juicio sumario y ajusticiamiento de los dos compañeros quebrados en el contexto de la acción militar, es llevada adelante no sin oposición, por el jefe Masetti. La situación rompe el límite del enfrentamiento. El mandato original adquiere un significado nuevo.

La carta de del Barco, publicada 40 años después del hecho, donde asume la responsabilidad y culpabilidad por el doble asesinato desde un sentimiento totalizador, plantea un reconocimiento ético necesario basado en concepciones levinasianas que interpela la respuesta de Rozitchner. En el análisis se pregunta: “¿Puede pensarse ese principio donde se afirma el valor irreductible y absoluto de la vida que Levinas lee en el rostro del otro, sin incluirlo en el carácter relativo a la historia que lo narra?” (Rozitchner, 2011, p.42). De este modo, enfrenta la generalización del recurso al mandato bíblico del “no matarás”, utilizado por del Barco para encubrir la necesaria distinción crítica de la violencia de izquierda que entonces asume las características de la derecha, es decir, iguala ambas culpabilidades; anula el análisis histórico de toda violencia, equiparando la violencia y suprimiendo las respuestas posibles

frente al sometimiento del oprimido al opresor. El mandato cristiano del “no mataras” representa la voz patriarcal del Dios único y trino, es una voz interior, transformada en inmanente, luego de la modificación mítica que transforma el dios exterior judío en cristiano. Sigue aquí León ideas ampliamente expuestas en su libro *La cosa y la cruz, cristianismo y capitalismo* (Rozitchner, 1997). Dice: “Al ampliarse y ser tomada como símbolo de toda violencia política, al abarcar todo el escenario histórico, del Barco quiere darnos una visión completa de la concepción de la violencia en los enfrentamientos sociales” (Rozitchner, 2011, p.45). Rozitchner recuerda aquí que la posición totalizadora deja de lado el problema de la contraviolencia, la posibilidad de rebelarse frente al sometimiento, y plantea una cualidad diferente de la misma que construye la moral del grupo como elemento de la realidad que enfrentan juntos, no como absolutos sino en tanto sujetos relativos a su propia historia. Es el ejercicio de otra violencia, basada en otra ética, de origen grupal y fundamentado en el deseo de vivir. Esto es, no significa la destrucción del enemigo ni avala el asesinato, si bien en caso de un enfrentamiento donde se juega la vida se puede llegar a matar al otro, sin constituirse por ello en asesino. El recurso cristiano de poner la otra mejilla (o de aceptar la muerte para ganarse la otra vida en el cielo) puede ser entendido como una estrategia, un darse más tiempo frente a una agresión, para luego ejercer alguna defensa, pero no debe implicar el abandono de la lucha ni la negación del enfrentamiento.

En este caso afirma León: “La responsabilidad de la muerte recae sobre el grupo que no enfrentó a su jefe, Juvé quiso enfrentarlo y se quedó solo. Es la obediencia debida real de toda organización armada sometida al poder del Uno” (2011, p.47). El texto nos previene de caer en el abismo de lo metafísico y abstracto, de no transformar el afecto en un “como si” y anular el cuerpo histórico en el máximo de materialidad que el cuerpo siente. La totalización transforma todo pensamiento de izquierda en pensamiento puramente destructivo, identificado con la muerte. No hay en ello aprendizaje posible del proceso histórico y estamos condenados al olvido de toda la experiencia política anterior, de todas las luchas, sin poder recuperar de ellas nada para enfrentar la decadencia actual, y solo nos queda someternos nuevamente, con lo que queda vedada la propuesta de una transformación social, y buscar una nueva respuesta para traducir esa responsabilidad en una nueva concepción de la política que incorpore su relación con la muerte como fundamento.

La culpabilidad extendida, tal como sostiene la carta de del Barco, impide el análisis de los hechos objetivos, impide ver el origen de la derrota de la izquierda, desplegar el conflicto a partir de los sujetos, que de esa forma quedan nuevamente adormecidos para hacer su aporte a la conciencia del pueblo, desconociendo que “la lucha no era incompatible con la preservación de la vida” (2011, p.52). ¿En que se basa el pensamiento pesimista de del Barco? Sus referencias a la filosofía de Levinas sutilmente modifican el criterio de realidad

y permiten el ingreso de la idealidad, de la totalidad y del infinito levinasiano. La estratagema surge a partir de descubrir en el rostro del otro al gran Otro, porque es allí, según Levinas, donde se encuentra lo verdaderamente humano del prójimo, al descubrir en el rostro del otro a nosotros mismos surge el sentimiento que pone en marcha el mandato patriarcal del “no matarás”. Este desarrollo de Levinas parte de su intento de fundir el judaísmo y el cristianismo. Con esa intención neutraliza el combate, la posible emergencia de la contraviolencia, al asimilar lo judeo-cristiano a lo cristiano-capitalista-liberal, facilitando el proyecto de subordinación al espíritu.

Levinas intenta ir al fundamento del Ser y encuentra una nada que intenta solucionar con “lo Infinito del pensamiento antes de toda significación carnal humana, organizadora entonces de la percepción misma” (Sucksdorf y Sztulwark, 2013). ¿Es un punto de claudicación o es la radicalización del pensamiento occidental, una nueva vuelta de tuerca de la clásica disociación occidental entre cuerpo y espíritu? Se produce en este debate, en el pensamiento de León, un reencuentro con su propio origen, y a través de del Barco recuerda a los idealistas que lo llevaron a escribir su tesis sobre Scheler y su lectura, olvidada, de Levinas. El resurgimiento de este pensamiento en Latinoamérica ligado a la teología de la liberación es renovado después del milenio en las nuevas formas de dominación. Es la emergencia del nuevo orden simbólico de la voz patriarcal liberal. Con esta, la metafísica se hace teología y orden nuevamente salvador, síntoma o astucia que gobierna un camino nuevo de sometimiento.

Pero al hacerlo dejo de lado mi ser relativo no solamente a la historia, sino también relativo a la nuda vida y también a la dura materia que nos forma (...), este mandamiento (el no matarás) recurre a las palabras de la lengua materna que viene desde el mundo histórico para superponerse y sobreagregarse a otra lengua silenciada, la materna. (Rozitchner, 2011, p.63)

León establece una secuencia lógica y mítica en la historia de la humanidad frente a la violencia, pone como originario un primer mandato de origen materno y corporal, un “vivirás” originario, luego un segundo momento bíblico atribuido al mandato de matar al hijo dictado por Dios a Abraham, el “matarás” segundo, y recién en tercer lugar la aparición del “no matarás” de las tablas de la ley. En la actualidad, mediante el neoliberalismo, en Latinoamérica los distintos momentos histórico-genéticos son negados y “superados” por la nueva teología ontológica basada en Levinas. Una especie de interiorización, de profundización inmanente del mandato de “no matarás” es utilizado como vía de dominación subjetiva y técnica política en la búsqueda de la gobernabilidad.

La estela del pensamiento de León Rozitchner, en su lucha por los caminos de la liberación en Latinoamérica, llega a su fin con la vuelta a lo originario de la primera percepción, de las huellas de la materialidad del cuerpo, y nos

propone la búsqueda de un nuevo lenguaje poético a ser creado que puede rescatar los afectos y la musicalidad, la riqueza de las primeras experiencias sensibles como orientación de la acción política. Lugar donde encontrar las fuerzas necesarias para oponerse a la razón patriarcal occidental y sus secuelas.

Bibliografía:

- DE SOUSA Santos, B., "La democracia brasileña está en peligro". Página 12, 31 de enero de 2018.
- DEL BARCO, Oscar (2005), *Carta a la revista "La intemperie"*, N° 17. Córdoba.
- JOUVÉ, Héctor (2005), "La guerrilla del Che en Salta, 40 años después. Testimonio de Héctor Jouvé", *Revista La Intemperie*, n° 15 y 16, Córdoba.
- DEL BARCO, Oscar (2005), "Carta de Oscar Del Barco", en: *Revista La Intemperie*, n° 17, Córdoba.
- PIÑERA LLERA, H., "Vida y obra de Francisco Romero". *Revista Cubana de Filosofía*, Cit. pág.5-14.
- MENDOZA, A., "Notas sobre la filosofía de Francisco Romero". *Revista Cubana de Filosofía*, Vol. II, N° 9, pág. 41-47, La Habana julio-diciembre 1951.
- ROZITCHNER, León (1962), *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, Buenos Aires, Eudeba.
 - (2015), *Marx y la infancia*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
 - (1997), *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*, Buenos Aires, Losada.
 - (2003), *El terror y la gracia*, Ed. Rubén H. Ríos, Buenos Aires, Norma
 - (2011), *Acerca de la derrota y los vencidos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional-Quadrata.
- SUCKSDORF, Cristián y SZTULWARK, Diego (2013), "Palabras previas" en: Rozitchner, *León Levinas o la filosofía de la consolación*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

León Rozitchner y el problema generacional en la cultura argentina de izquierdas

Por el colectivo *El Loco Rodríguez*⁶²

I

Desde *El Loco Rodríguez* buscamos extraer de la obra de León Rozitchner coordenadas conceptuales para pensar el problema de las subjetividades de izquierdas en el nuevo siglo. Para ello, nos nutrimos de ciertos interrogantes clásicos de Rozitchner en torno a la producción histórica de la subjetividad, provenientes de textos como *La izquierda sin sujeto* (1966), *Freud y el problema del poder* (1985), *Perón: entre la sangre y el tiempo* (1985), *El espejo tan temido* (1986) y *El terror y la gracia* (2003), entre otros. Tales lecturas se conjugan con una perspectiva de crítica radical de la sociedad, basada en una visión que afirma que el capital es el sujeto de una lógica de dominación abstracta e impersonal que reifica, por la mediación universalizada de la forma mercancía y la ley del valor, el nexo social de modo tendencialmente totalista y contradictorio (Postone).

Asimismo, exploramos la posibilidad de labrar una interrogación filosófica, clínica y política sobre las pedagogías sociales que ofician como dispositivos de disciplinamiento en la sociedad argentina actual recurriendo al “terror” (Rozitchner) y a la “crueldad” (Segato). En ese sentido, nos interesa poner en jaque las sujeciones gozosas e inconfesadas que fraguan las prácticas que hoy intentan producir antagonismos frente a un contexto de ofensiva del capital. Ello en función de examinar los procesos de “singularización” (Guattari) que la lógica histórica del capitalismo neoliberal habilita al tiempo que recodifica y captura.

Estamos al tanto de que las aristas que emergen ante la cuestión generacional en la cultura de izquierdas fueron trabajadas en el medio local de diversos modos en los últimos años (Acha, 2008; Pacheco, 2010; Percia, 2015; Schwarzböck, 2016; Svampa, 2008). No sostenemos una comprensión en clave etaria de lo generacional, sino como una toma de posición frente a los debates y combates de una época. Una generación político-intelectual se cartografía, más que por las respuestas que otorga, por los interrogantes con los cuales anima aquello que llamamos, oblicuamente, nuestra contemporaneidad (ese entrecruzamiento de temporalidades y espacialidades bien diversas).

Encontramos en Rozitchner índices conceptuales para pensar los fracasos y obstáculos que operan en la *subjetivación política* de las izquierdas en el siglo XXI. Partimos desde dos ejes complementarios: el terror y la imaginación. Para remover el terror, creemos que es necesario explorar los límites de la

⁶² Integramos *El Loco Rodríguez*: Emiliano Exposto, Andrea Ugalde, Lucas Ortiz, Gabriela Leoni, Agustina Paz Frisia, Ignacio Veliz, Gabriel Rodríguez Varela, Gonzalo Furfaro, Belén Avena, Javier Iaria, Gustavo Larroca, Franco Castignani y José Scassera.

imaginación política. La cual se halla en una encrucijada, fruto de un vínculo problemático con las tradiciones y sus dificultades en la elaboración de los fracasos del siglo XX. Interrogamos la subjetividad política desde la idea rozitchneriana de que el *sujeto es núcleo de verdad histórica*: se trata de disputar aquella verdad histórica que se debate y elabora en nosotros. Y por eso realizamos una crítica a los imaginarios de época a partir de reflexionar sobre nuestra breve biografía política.

En el año 2008, Omar Acha editaba su ensayo *La nueva generación intelectual*. Allí sostenía que las experiencias novedosas surgidas al calor de los años de la crisis de 2001-2002 aún estaban vivas, posibilitando gestar y desarrollar desde ellas una apuesta generacional que renueve el campo intelectual argentino. Dicha posibilidad estaba abierta, dado que consideraba (por aquellos años) que la narrativa kirchnerista era una suerte de “una narrativa de viejos” cuyo temple carecía de la savia necesaria para estimular a nuevas camadas juveniles de artistas, militantes, académicos, poetas, etc. A su vez, Mariano Pacheco y, a su manera, Maristella Svampa, veían en aquellos años la posibilidad de emergencia de nuevos tipos de activismos, militancias y producciones culturales, más anfibia y heterodoxa. Otros prefirieron denominar a esas experiencias con la noción de “subjetividades en y para la crisis” (Gago y Sztulwark). Pero, ¿qué decir de aquellas lecturas luego de vivir los acontecimientos políticos posteriores al año de la publicación de dichos ensayos? El conflicto con las patronales rurales, los debates en la calle en torno a la nueva Ley de Medios y la Ley de Matrimonio Igualitario, las movilizaciones en torno al funeral de Néstor Kirchner, son algunos de los episodios más contundentes que ponen a contraluz aquella sentencia de Acha. El fenómeno de politización juvenil (en clave nacional-popular o trotskista clásica) subordinado a esquemas conceptuales enmohecidos, constata el derrumbe de aquella expectativa que anhelaba una nueva política cultural de izquierdas apoyada en las huellas insumisas del 2001. ¿Por qué encontramos una reposición de paradigmas vetustos allí donde se esperaba un corte radical de época?

La mayoría de nosotros no vivimos el 2001 de forma activa. Sin embargo, en las conversaciones y debates del Colectivo, volvemos una y otra vez allí, buscando sus restos en el presente. En la exploración de esos restos hallamos como mínimo dos direcciones: por un lado, creemos que es posible indagar en las zonas opacas donde la subjetivación política se nos revela como sujeción; y por otro lado, ubicamos la posibilidad de indagar en los restos de insumisión que recorren las diferentes esferas de la vida social luego de las jornadas del 19 y 20 de diciembre de 2001. Nos quedamos, por capricho quizás, con el primer aspecto. Nos interesa pensar el vínculo (no necesario) entre subjetivación y sujeción. Es por ello que exploramos *los puntos ciegos* de la imaginación política a partir de reflexionar sobre nuestros consumos culturales, activismos dispersos, militancias fallidas, aspiraciones profesionales y sentimentalidades ideológicas. No

postulamos la ausencia de algún tipo de saber táctico-estratégico. Señalamos una saturación de saber, donde las imágenes (de lucha, de cambio, de vidas deseables) y los legados simbólicos (kirchneristas, autonomistas, troskos), a los cuales apelamos en los últimos años, inhibieron el poder colectivo que pretendían invocar. En el reconocimiento de esos límites creemos que es posible explorar potencias para una nueva imaginación política radical.

Entonces, ¿por qué un colectivo de filosofía, literatura y psicoanálisis lleva el nombre de un personaje de *El Fiord* de Osvaldo Lamborghini? ¿Por qué *El Loco Rodríguez*? Porque El Loco Rodríguez, padre despótico en el relato de Lamborghini, es nuestra elección de una marca generacional. Marca de una sujeción gozosa. La huella espuria e (in)sumisa de una Argentina que insiste. Porque consideramos que “el enemigo” que combatimos exteriormente nos habita. La eficacia de los poderes se da allí, donde libertad y dominación coinciden. Peleamos con armas híbridas. Desde allí comprendemos y combatimos.

Cuando pensamos una subjetividad generacional trasversal a la cultura de izquierdas y a los sujetos resistentes, observamos que ésta gravita sobre el fondo de una escena política rasgada: por la eliminación física de la última generación intelectual y política que se afirmó como proyecto colectivo y apostó a una transformación revolucionaria de la sociedad (la generación de los 60 y 70); por la hegemonía del lenguaje progresista ofrecido como horizonte político pos-dictatorial, encarnado en el prolongado protagonismo que tuvieron algunos segmentos de la generación setentista sobreviviente en la transición democrática y en los años kirchneristas (la generación de los 80); por los efectos que persisten en el campo social de la tensión efectuada por el movimiento de los derechos humanos desde 1983 en adelante; singularmente, por aquellas experiencias de luchas autónomas contra el neoliberalismo gestadas alrededor de la crisis de fin del siglo XX y principios del XXI (1996-2002), que no lograron engendrar una articulación política propia para irrumpir como tal (la generación del 2001); y en el último tiempo, por los horizontes que suscitó para los movimientos sociales y para ciertas organizaciones del campo popular su participación activa en los años kirchneristas (2003-2015); por el movimiento de mujeres y el feminismo en estos años; por el impacto que implicó el triunfo de la alianza Cambiemos en 2015 y su consolidación electoral en octubre de 2017; y recientemente, por los horizontes que abrieron las jornadas del 14 y 18 de diciembre de 2017.

No remitimos con la palabra “izquierdas” a las militancias partidarias, a los movimientos sociales o sindicales combativos, o a los activismos autónomos en sentido tradicional. Referimos a una modalidad ético-existencial que se afirma en la negación respecto de cierta inercia hecha mundo. Izquierdas como subjetividades que buscan hacer algo cualitativamente diferente partiendo del dolor y la angustia que produce la incoherencia sentida con la época.

Izquierdas como anudamiento y escucha en torno a prácticas irreductibles. Con la palabra “izquierdas” no indicamos una ubicación (más o menos radicalizada) en el tablero de la *real politik*, tampoco hablamos de programas, visiones intra o extra institucionales, o futuros utópicos (tal vez necesarios). Izquierdas refiere al despliegue en acto del deseo político-cultural de conspirar con otros “cuerpos aliados y en lucha” (Butler), como vía de politización del “malestar” social actual (Bifo Berardi).

Nos hacemos eco de esta pregunta: “¿Es posible, sólo con la herencia, pensar lo que está ocurriendo? ¿Cómo decir lo todavía impensado, lo que no puede ser atribuido o explicado por el lenguaje recibido? ¿De qué manera imaginar más allá de lo ya imaginado?” (Percia, 2015, p.78). Ahora bien, ¿Cuáles son los límites de nuestras imágenes políticas? ¿Cuáles son nuestras preguntas y problemas? ¿Cuáles son los temas de nuestro tiempo? ¿Este tiempo, es efectivamente nuestro? ¿Cómo reconectarse con lo contemporáneo, ese magma de anacronismos y novedades, nunca pleno consigo mismo? ¿Cómo criticar, y con el mismo órgano reivindicar, las luchas y legados del pasado, sin caer en un gesto cínico reaccionario o aggiornarse en clave conservadora? ¿Cómo sostener un deseo de transformación radical en el siglo XXI que desfetiche las imágenes y recursos que, como obstáculos subjetivos y organizativos, obturan la concreción de ese mismo deseo en el plano social y político?

Pensar la historicidad subjetiva permite abrirse paso más allá del balance contable de derrotas o triunfos. Vehiculiza pensar el lugar que ocupa eso que llamamos “el sujeto” en la política y las figuras que han ocupado, parasitando, ese lugar. Los esquemas de los activos politizados ofician de puntos ciegos: las imágenes disponibles en torno a qué es y cómo se lleva a cabo una transformación socio-personal ocuyen la posibilidad de abrirse a las limitaciones y posibles concretos de la actualidad. ¿En qué medida la falta de elaboración de las formas en que el “patriarcado productor de mercancías” (Scholz) se metaboliza en nosotros obtura la potencia de las luchas y rebeliones por venir?

II

Reflexionar sobre el “inconsciente político” de las izquierdas argentinas, desde una perspectiva generacional, implica mirarse en un *espejo tan temido*. En términos de la obra de León Rozitchner, pensamos la subjetividad en el problema generacional como “nido de víboras”, como una disputa política en torno a ese nudo sensitivo donde se enredan sensibilidades y modos de ser. Exorcizando nuestra breve biografía política, exploramos las sumisiones personales y subordinaciones colectivas que, incuestionadas, habitan las prácticas políticas y los dispositivos organizativos. La “vida de derechas” (Schwarzböck) es transversal a todos nosotros. ¿Pues acaso la obediencia política (en clave de “disciplina militante”) no es uno de los principales

mecanismos de cohesión de los proyectos colectivos en las izquierdas? ¿Qué servidumbres, transacciones, concesiones inconfesadas inhiben, una y otra vez, la posibilidad de arriesgar algo diferente?

Durante los años en los cuales se cultivó y consolidó una propuesta política neoliberal y de derecha como la alianza Cambiemos, las respuestas de nuestros padres generacionales, sus decisiones como dirigentes, sus gestos activistas y guías morales, ¿no obturaron, ante la urgencia de cada coyuntura, y con nuestra complicidad, el vacío necesario para que nos atreviéramos a hacer nuestras propias preguntas? ¿Por qué le exigimos a esa totalidad exterior y abstracta que llamamos “clase” o “pueblo” lo que no podemos experimentar en nuestra propia vida, en la intimidad de nuestros afectos y de nuestros espacios políticos? ¿En qué medida el macrismo cosecha, en las sensibilidades sociales, las sujeciones que nosotros mismos ayudamos a sembrar aún en nombre de “promesas emancipadoras”?

Los modos de elaboración de la derrota de las izquierdas del siglo XX y los saldos del 2001 en Argentina, llevaron a una exaltación acrítica de los mismos recursos e imágenes que facturaban tales experiencias, convirtiéndose por ello en *tutelas* conceptuales y morales. Por eso nos preguntamos sobre la eficacia de los esquemas en la cultura de izquierdas y el campo popular. En particular, no negamos la posible eficacia de métodos de lucha como las movilizaciones. Pero tampoco la absolutizamos. El formato de movilización clásico (en la calle, “espontáneo” y/o a través de aparatos) no es *a priori* garantía de “movilización”. Pero puede operar como vector de intensidades, como apertura cognitiva, sensible y existencial. Algo de eso vivimos durante las jornadas del 14 y 18 de diciembre de 2017.

El fracaso político de las apuestas de buena parte de las izquierdas en el kirchnerismo patentiza lo que afirmamos: una imaginación militante empobrecida, fruto de un drama generacional mal negociado, que se modula en la tensión entre reivindicar la historia del Padre y someterse a ella. ¿Las últimas huestes juveniles no verifican, en sus afectos, sus praxis y sus retóricas, el cierre conservador de esta tensión? La recomposición de legitimidad de la institucionalidad del Estado en el plano político y la reconstrucción del mito del país normal (“que sale del infierno”) en el plano simbólico, fue correlativa a la asunción profunda —y apasionada— de *tutelas* imaginarias y no solamente por parte de los segmentos juveniles que se politizaron al galope de los debates marcados por el dispositivo gubernamental. La sumisión a los moldes conceptuales del siglo XX atravesó a la mayoría de los imaginarios políticos en la primera década del siglo XXI: mofarse de la novedad, tacharla de “posmoderno” y reivindicar paradigmas robustos fue el temple de los ideogramas de época; donde el significante “Pueblo” o el significante “Clase”, poblados de imágenes desteñidas, salvaban toda incertidumbre estratégica.

Esto incluso conllevó a exaltar consumos culturales presumiblemente más “genuinos”. Recuperando, al mismo tiempo, la supuesta fortaleza del “Partido”, o de la “Orga”, y sepultar los autonomismos acusados de “pre-políticos”. Tiempos aquellos, donde la figura del “salgo de lo social a lo político” constituyó una moneda de cambio, una de las principales claves de lectura en los años 2000 a 2003. Tales signos estuvieron acompañados por una revitalización de iconos de la mitología plebeya argentina, como la de Diego Armando Maradona o “el Mono” Gatica, en lo cultural, o Perón y Evita en el plano político. Esos fueron algunos de los grumos barrocos de esta pintura que compuso la salida en falso de nuestro drama. Participamos de una sensibilidad política (y, por ende, de una epistemología militante) moldeada por consumos culturales vetustos: somos una canción vieja de la Bersuit quejándonos del macrismo y añorando el estallido, o una película de Pino Solanas en la que “el pueblo” es un sujeto exterior y constatable, siempre pronto a redimirse en sus luchas, cayendo y volviéndose a levantar.

Una subjetivación política, de acuerdo a nuestra lectura de Rozitchner, implica zonas espesas donde deseo y mandato se tensan, goce e impotencia política se enredan. Con la idea de nido de víboras buscamos interrogar esa *opacidad siniestra*, explorando las subjetividades políticas de las izquierdas argentinas (sean estas peronistas, progresistas, autonomistas o trotskistas). Por eso volvemos una y otra vez a una sentencia radical de Rozitchner: *las izquierdas piensan, sienten y actúan con las categorías sociales y políticas de la derecha*. Contra ello imaginamos una izquierda que dispute al “realismo capitalista” (Fischer) con una posición de “realismo revolucionario”, en la cual se acepte nuestro estar constituidos de cabo a rabo por la “vida de derecha” y por las categorías del individualismo capitalista (meritocracia, competitividad, endeudamiento, forma-empresa, etc.).

Al decir esto, pareciera que el camino ya estaría allanado: parir la novedad. La pura novedad redentora. Nada más anquilosado que dicha ambición. Esgrimir una coherencia plena con lo contemporáneo, en un corte absoluto con el pasado, a la vez que filtra una concepción ingenua ante aquello que las generaciones precedentes no pudieron elaborar, esteriliza toda actitud crítica frente a la época. La reflexión crítica sobre las tradiciones (su tiempo y el nuestro) es un necesario *anacronismo productivo*. Preciamos rigurosidad en la lectura y radicalidad en la crítica: para calibrar la rapidez y la eficacia de la acción. Ya que ante una subjetividad política espectralizada, se trata de revisar los fantasmas para poder decidir qué hacer con ellos, en un exorcismo que convoque a otros fantasmas: una demora en lo impensado por la generación precedente, apelando a los muertos que ellos no supieron escuchar. León Rozitchner, en la tradición argentina, es un buen ejemplo de ello.

III

En la subjetivación política de los últimos años se evidencia la prolongación acrítica de esquemas de generaciones pasadas. Entre esos tutelajes se encuentra el gesto de postular un “afuera” impoluto al capitalismo como resorte desde el cual sostener todo posicionamiento crítico al sistema, lo cual lleva a concebir a ciertas instancias sociales o sujetos destinados a ser los protagonistas de la lucha política (el pueblo, la clase). Y con ello, a proponer un dispositivo organizativo (el partido, la orga) como “La herramienta” para materializar ciertos fines. Y se propone a su vez una imagen de futuro pleno y carente de conflictos humanos, que no hace sino eludir el desgarramiento del presente en una “tierra prometida”.

Repetimos, luego del 2001-2002, un clásico gesto de las izquierdas: momificar una hipótesis estratégica y un recurso de lucha, suponiendo que tendría la vitalidad que tuvo en cierto momento histórico. Universalizando el carácter situacional y trágico de lo político: confundimos estrategia con ontología. ¿Cómo no instalar, en nuestra relación con la historia, una aspiración emancipatoria última, un método de validez universal, e incluso una subjetivación política irreductible que conjura toda apuesta novedosa? ¿Por qué quedarse con las respuestas, olvidando las preguntas que las originaron? ¿Nuestras preconcebidas respuestas, son acaso formas de interpretación fetichizadas que nos estabilizan y nos ahorran la incertidumbre y la angustia a la que nos precipitarían nuevas preguntas? ¿Qué significa actuar, si cuando lo hacemos nuestros Padres actúan por nosotros?

Toda subjetivación política que se sostiene en proponer anticipadamente un sujeto ontológico privilegiado o sociológicamente protagonista de la historia, supone asimismo una individualidad dispuesta a entregar su vida por él. De allí el modelo sacrificial de gran parte de las izquierdas clásicas y la lógica de acumulación cuantitativa de los dispositivos militantes actualmente existentes. ¿Podemos seguir pensando en términos de sacrificios heroicos y modelos ejemplares? ¿El altruismo militante y su comunitarismo solidario no implican cierta religiosidad que es reflatada, pero en clave de izquierda política? ¿Existe organización en la cual “el sacrificio ejemplar” no sea el modo de acumulación de capital simbólico más importante en la carrera meritocrática dentro de dicha organización (y en sus modos de distribución desigual del trabajo y en la toma de decisiones)?

Parte de las izquierdas se sostienen en una subjetivación donde el militante se auto-percibe siempre activo y protagonista. Carente de rasgos de impotencia. Poniendo el cuerpo. Suerte de moldeadores (en exterioridad) de una “masa” pasiva. ¿Pero no estaremos proyectando las propias impotencias cuando percibimos en los otros tal pasividad, fragilidad o vulnerabilidad? ¿No escamoteamos la propia precariedad (existencial y económico-social) al refugiarnos en la

fortaleza de la Orga, del Partido, de la Jefa? ¿Qué sujeciones se desnudan en cantos como “soy soldado, del pingüino”? Por otro lado: ¿no existe acaso una ganancia militante, una compensación imaginaria, en el hecho de “poner el cuerpo”, cuyo efecto desemboca en una suerte de capitalización simbólica a posteriori? Poner el cuerpo, entonces, ¿cómo, para qué, para quiénes fundamentalmente? ¿Cuántos dirigentes “populares” han conquistado un lugar en el organigrama liberal de la política gracias a las vidas entregadas de miles de militantes o activistas que pusieron el cuerpo, soñando otra vida, en esta vida, “dejando todo” en cada una de sus orgas, partidos, o instituciones?

Esto nos lleva a un problema propio de la obra de Rozitchner: la coherencia. A partir de tal concepto indagamos en esas zonas inexploradas que, en nosotros mismos, hacen sistema con la dominación, pero las cuales son conjuradas a los efectos de que la propia coherencia ideológica cierre sin fisuras. Hablamos de un modo de la coherencia política característico por sus rasgos teológicos: la persistencia en una verdad última e incontaminada que conmueve un mismo suelo afectivo y nos hermana en una “comunidad de elegidos”. Una forma de coherencia “melodramática” (Bosteels, 2017, p.62), propia de una comprensión moralista y maniquea de lo político. Coherencia, izquierdista o progre, que nos provee el aspecto de una ideología incorruptible. Una subjetividad soberana, impoluta, arraigada en “las convicciones de toda una vida”. Donde el reverso de sus representaciones o certezas estratégicas no es sino un blindaje respecto de lo imprevisible del drama histórico. Una coherencia que des-historiza, al refugiarse en la seguridad de las certidumbres previas.

Hacia el interior de la cultura de izquierdas, otro punto ciego es aquel lugar común en el que se superponen y confunden el plano estructural-sistémico del capitalismo y el plano ético. ¿Qué decimos cuando afirmamos y acusamos a alguien de “reproducir el sistema”? En un sentido ético, podemos aludir a aquellos pliegues regresivos del capitalismo para la vida en común (xenofobia, homofobia, racismo, clasismo, machismo, etc.). Elementos conservadores o reaccionarios que nos habitan. Pero desde un sentido estructural todos reproducimos el sistema para vivir. Dicho de otra manera: nuestra vida es el sistema reproduciéndose como tal. Siguiendo a Mark Fisher en *Realismo Capitalista*: ¿es contradictorio desear una transformación radical de la sociedad y querer consumos que “reproducen el sistema”? ¿Ser de izquierdas es igual a ascetismo o solemnidad?

Lo que usualmente se condena como consumismo neoliberal, o reproducción del sistema, no se agota en su dimensión física, sino que incluye la satisfacción de sentirse habitados por imágenes varias o consumir mercancías simbólico-ideológicas. Ya sea correr detrás del último iPhone o colocarse un pin de Rodolfo Walsh, es consumir. Pero eso no está bien ni está mal: el consumo ni estupidiza, por inmovilización, pero tampoco salva de antemano. Debemos dejar

de moralizar las categorías político subjetivas. Si se trata de sostener un “realismo revolucionario”, es porque se resiste al capitalismo desde aquello mismo que el capitalismo produce. Debemos imaginar un proceso de subjetivación política que parta de asumir que estamos constituidos por el capital, ya que la puesta en crisis del capitalismo no pasa por postular “algo” exteriormente diferente del capitalismo, sino que, al contrario, pasa por subvertir en inmanencia los mismos atributos productivos (riquezas, cualidades, deseos) que el capitalismo genera y obtura contradictoriamente.

Confundir estos planos (el sistémico y el ético) en la cultura política de izquierdas acarrea efectos en la propia subjetividad. Uno de ellos es colocarse por fuera y enfrentado, sin contaminación recíproca, respecto a un Otro radicalmente diferente (El pueblo vs el Imperialismo). Según leemos en Rozitchner, esto conduce a auto-percibirse “a salvo” y con ello, a direccionar un “cálculo distorsionado” en el cual las correlaciones de fuerzas siempre parecen arrojar resultados favorables: somos más fuertes de lo que realmente somos, el enemigo es más débil de lo que efectivamente es y lo demuestra una y otra vez.

Es por eso que Rozitchner, ya en *La izquierda sin sujeto*, argumentaba que sólo por el hecho de “defender una ideología de izquierda” o “participar en una organización revolucionaria” no se está a salvo. Por eso preguntamos: ¿Militar en una organización de izquierdas ya nos ubica como exteriores al capitalismo y nos resguarda? ¿La coherencia ideológica de izquierdas no es otra forma de adhesión solapada a la salvación personal que ofrece el capitalismo? ¿El carerismo militante en la Orga, en el Estado, en el Partido es otra forma de legitimidad meritocrática de época? ¿Se apoyan las izquierdas en un “deber ser”? ¿Qué superioridad moral o qué subalternidad gozosa, se ubican allí? Creemos que sólo es posible producir una transformación de raíz de las estructuras capitalistas si asumimos a fondo el desgarramiento existencial que éstas generan en nosotros.

En ese sentido, consideramos que lo neoliberal no representa, *per se*, una salvación o una condena. Las subjetividades producidas en el neoliberalismo, sus capacidades sociales, no son incompatibles *a priori* con la gestación de una perspectiva emancipadora, sino que son su condición de posibilidad concreta, una mediación política ineludible. Los individuos y sus riquezas concretas, socialmente producidas, son la primera materia desde donde movilizar una fuerza cualitativamente diferente: una fuente de poder colectivo (no fetichizada ni des-historizada), capaz de amplificarse, enriquecerse y materializarse cuando repercute y se prolonga en otros cuerpos aliados y en lucha.

IV

Intuimos que la gobernabilidad macrista se nutre de una sutil operación que escapa incluso al elenco gobernante: dejar al desnudo la estructura conservadora de las subjetividades resistentes y de las sensibilidades de izquierdas. El

triumfo de Cambiemos va más allá de lo electoral. Y fue posible, en principio, porque en los modos de vida había territorio ganado. Y ante ello, las izquierdas y el campo popular quedamos fosilizados en esquemas plagados de trampas y cierres litúrgicos. Y esto porque vivimos una herencia del 2001 sin saldar. Carecemos de una imaginación política radical que, luego de los fracasos revolucionarios del siglo XX, sea capaz de articular potencias sociales dispersas, crear mundos posibles, integrar experiencias, componer nuevas categorías teórico-políticas, disputar en y contra las instituciones. Cambiemos, ante ello, es una suerte de nuevo hecho maldito. Es inasimilable. Un sinceramiento sobre nuestra estructura subjetiva impensada. Ni engaño, ni estafa: síntoma siniestro cuya respuesta reactiva no hace más que espejar nuestros alicaídos sueños igualitarios. “El pueblo” (ese sustrato nacional y cristiano) o “la clase trabajadora” (esa esencia antagónica al capital) votando, masivamente, a Cambiemos, hacen eclosionar las imágenes en las que se asientan aquellas promesas emancipatorias, que precariamente, pero afortunadamente, supimos conservar hasta hoy.

Cambiemos, dicen, expresa una sensibilidad de derechas, un deseo de orden y normalidad, un odio micro fascista y un revanchismo de clase. Y quizás sea cierto. Pero creemos más interesante pensar, para salir de la autocomplacencia, que el macrismo no sólo expresa una sensibilidad derechizada en sus facetas más feroces, sino también en sus elementos más escuchables. Captura un pliegue de anhelos, demandas, aspiraciones que no son rechazables, ni condenables *per se*, desde una agenda política de izquierdas: calidad institucional, discusión con las herencias, renovación tecnológica, etc. ¿Por qué no contamos con una política que logre hacerse cargo de estos problemas y disputar sus imágenes, sus sentidos, sus resonancias sensibles? ¿Todo deseo de orden es *a priori* de “derecha”? Y si lo es, ¿es rechazable desde una aspiración emancipatoria?

Vivimos los efectos de una derrota no elaborada. Las experiencias socialistas, luego de la victoria política a través de la planificación centralizada (a la que los sectores del capital no pudieron sino recoger el guante en las décadas de los 30, 40, y 50) no lograron asimilar el desafío de la singularidad del estadio neoliberal (desde los 70 para acá). Escamoteamos el hecho de que a las izquierdas no las derrotaron -sólo- militarmente, sino, sobre todo, cultural y políticamente. Nuestras imágenes, las que crean lazos de identificación entre los que adherimos a alguna expresión de izquierda o activismo, si las repasamos, son de mártires, son de épicas, de héroes o pueblos en gesta. ¿Cuáles son las figuras que se evocan al momento de reflejar una cotidianidad (una normalidad) posiblemente postcapitalista?

El capitalismo desde la década de los 60 puso primera y no lo pudimos parar. El neoliberalismo fue lo más “revolucionario” que nos pasó en las últimas décadas, y las izquierdas ante eso fuimos reactivas. Congelados, en nuestra verdad

incontaminada, apelamos a un mundo extinto para hacerle frente al presente. ¿Cómo asimilar el neoliberalismo para ponerlo en jaque desde un renovado deseo revolucionario? ¿Cómo reconectar con la contemporaneidad para apropiarse y explorar, bajo un signo político diferente, aquellas riquezas que nacieron en el capitalismo?

Asimilación, reconfiguración y nuevo desafío al capital: esa es la tarea. Para la cual acarreamos un déficit: los activos politizados carecemos de hipótesis o conjeturas para los distintos campos de la vida social. Y en contraste, Cambiemos propone imágenes de vida: orden y cambio, futuro y alegría. Felicidad. ¿No nos gustan? ¿Son mera retórica? ¿Mienten y engañan? Supongamos que sí. Pero aceptando incluso todo eso, ¿es posible desligar la eficacia macrista sin ubicarla a contrapelo de un campo social donde las izquierdas nos mostramos impotentes a la hora de construir nuevas imágenes que seduzcan deseos sociales? ¿Cambiemos, en su eficacia sin épica, no desnuda nuestra épica sin eficacia?

Para enfrentar a la derecha que nos gobierna, debemos poner en jaque todos los recursos que constituyen la cultura de izquierdas en la cual crecimos y respiramos. ¿Con qué imágenes y deseos, que surgen en los ciclos de lucha y en la materialidad de las vidas, componemos? ¿La imposibilidad de conectar con los cambios socio-subjetivos del nuevo siglo, no verifica que los conservadores somos nosotros mismos? Concretamente, ¿qué proyecto académico, universitario, tiene el FIT para las Universidades Nacionales además de la "lucha"? ¿Qué visiones y proyectos elabora el kirchnerismo para el campo cultural, para las asociaciones civiles de los territorios donde se haya inserto? ¿Qué rumbo esbozamos para la ciencia argentina? ¿Qué ocio es el que se concibe desde el activo movilizado anti-macrista? ¿Qué humor propone el guevarismo argentino? ¿Qué relación con el turismo y el consumo proponemos desde el campo popular? ¿En qué modelos de familia, de paternidad, de maternidad está pensando el trotskismo? ¿Qué música de masas habrá en el socialismo? ¿Cómo organizaría el fútbol infantil el movimiento piquetero? ¿Cuál es la comunicación digital que propone el autonomismo? ¿Qué futuros, amistades y afectos cotidianos imaginamos para el día después de la revolución? ¿No habrá redes sociales y videojuegos en el comunismo? A fin de cuentas: contra las vidas de derechas, ¿qué vida imaginamos desde las izquierdas y el campo popular?

Bibliografía

-ACHA, Omar 2008, *La nueva generación intelectual. Incitaciones y ensayos*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones.

-BERARDI, Franco 2017, *Fenomenología del fin, Sensibilidad y mutación conectiva*, Buenos Aires, Caja Negra.

Método revolucionario de la composición de los cuerpos

Lectura estratégica de Filosofía y emancipación de León Rozitchner

Por Silvio Lang

I

“No queremos que el Estado legisle sobre nuestros deseos”, dijo la activista travesti Lohana Berkins. Desear es volver a nacer. El deseo es un apetito de lo vivo, las ganas que me mantienen vivo. Desear es querer seguir vivo y elaborar las estrategias para no morir o para que no me maten. El deseo es una bifurcación del primer nacimiento del cuerpo de la madre. “Deseoso aquél que huye de la madre”, escribió el poeta José Lezama Lima. Cada deseo es una fuga. Y quien realiza una fuga planea una política del deseo. Por eso al Estado y al Capital les interesa, especialmente, cada vez más, lo que podemos desear. Nacer de nuevo con cada desvío del deseo es enfrentarse y hacer alianzas. Venir a dar con uno pero multiplicado. Presentir y enfrentar la situación de que estoy hecho de mil pedazos de vidas ajenas. Que un montón de fragmentos de gestos, ideas, afectos, intensidades y moléculas transmigradas me componen y descomponen esa estafa del Yo unificado, homogéneo y privado de sentir lo múltiple. Nacer de nuevo es sentir y vivir al ritmo de la multiplicidad histórica y presente que me constituye. El llanto chillón del primer nacimiento desde el cuerpo materno cuando nos arroja al mundo se transforma con este *segundo nacimiento* en pánico por devenir una multiplicidad social. *Segundo nacimiento*, es el concepto que León Rozitchner presiente para una conversión revolucionaria. El *segundo nacimiento* es la condición para cualquier “nuevo nacimiento colectivo”. Si no me animo a sentir lo ajeno que hay en lo propio no hay deseo revolucionario que se active. La revolución son las ganas de amar. Es decir, organizar la co-producción de la materialidad sensible del mundo con otros. La revolución y el amor son una puesta en común de los fragmentos de nuestra materialidad sensible co-produciendo humanidad. Lo saben los amantes que con cada encuentro furtivo les vienen unas ganas locas de transformar cualquier cosa en la forma del amor que lxs rebalsa. En cada encuentro tumultuoso de las carnes del amor renacen las ganas de transformarse transformando la forma humana, la carne no cristiana del mundo. Te amo, es decir: quiero devenir materialmente con vos y con los otros que pueden componer nuestra ecología del amor. Hay revoluciones porque hay devenires de amor.

El amor para León Rozitchner no es el amor a una trascendencia, al hijo de Dios. Es más bien un amor material, sensible, concreto. Amar es organizarse con las relaciones de las carnes del mundo. La carne es el quinto elemento que la cosmología se olvidó. Aire, tierra, agua, fuego, y carne. El encuentro o

la relación material del amor afecta la carne de los cuerpos y los transforma. Hay un amor materialista, un marxismo sensualista de la carne, o bien, como el chiste de León sobre su propia filosofía, en una de las conversaciones con Diego Sztulwark: “un materialismo maricón”. León lo dice desde su heterosexualidad, es un hétero-sensible. Quiere invertir la difamación que le prodigan los machirulos del pensamiento heterosexual cada vez que pretenden desactivar y normalizar su filosofía. Sin embargo, no es en vano esta irrupción chistosa de “lo marica” en el inconsciente hablado de León. La *marica* es históricamente una figura de lucha de la resistencia de las disidencias sexuales en todo el mundo. Es un insulto odioso que se vuelve una performance subjetiva de defensa y de contra-ofensiva para el movimiento disidente. En la imaginación de la historia político sexual las *maricas* y las *tortas* son las primeras feministas anticapitalistas. Las *maricas* del Frente de Liberación Homosexual, escriben, de la mano de Néstor Perlongher, el panfleto subversivo *Sexo y revolución*, en pleno gobierno de Perón, con la Triple AAA ya asesinando. El panfleto del Frente de Liberación Homosexual inscribe, por primera vez, en Argentina, un lazo político conceptual, corporal, marxista y feminista explícito entre revolución social y vida sexual. El FLH denuncia y analiza cómo el Capital explota y se reproduce a partir de la heterosexualidad obligatoria modalizando el deseo y el goce de los cuerpos. Desde entonces, desde las maricas feministas de los 70 y con la broma del filósofo materialista, “mariconear” es hacerse cargo de las relaciones materiales que organizan el entre de los cuerpos. “Amor marxista” o “Materialismo maricón” es la presencia de los otros en cada acción y relación entre los cuerpos que produce forma humana. Rozitchner con Marx, pero también con el mariconeo estratégico de los cuerpos insumisos.

II

“Tengo un cementerio travesti en la mente”, dice la activista trans Marlene Wayar, invocando las muertes de todas las compañeras asesinadas por la policía, el machismo y el abandono del Estado. Los fragmentos de los cuerpos de los otros que me hacen, me informan y me dan la forma de la historia mundial del deseo sometido. El mundo sufre en cada cuerpo cada vez que nuestras ganas de vivir son impedidas, amenazadas y agotadas. Reconocer el sufrimiento de los otros cuerpos como propio es, también, asumir el fracaso de los recursos que tenía para cuidarme. Si soy múltiple y estoy en peligro de muerte, los otros cuerpos también lo están y sufren por ello. Hay una Internacional del sufrimiento de los cuerpos y las mentes. Los otros no son nuestro infierno: los otros son la punta de lanza para encarar alianzas y fugarme del infierno del orden del Capital. Reconocer que otro sufre es auto-percibirme una multiplicidad sufriente y sintiente. Me incorporo al sufrimiento de los otros porque los otros ya están ahí, en mí, haciéndome el cuerpo de manera inconsciente. El descubrimiento del Inconsciente freudiano no ha sido otra cosa que la herramienta revolucionaria para armar y desarmar la multiplicidad andante que somos.

El horror a sentir el sufrimiento del otro que ya está resonando en nosotros expulsa, a la vez, de nuestro inconsciente la posibilidad de sentir el propio sufrimiento de la amenaza de muerte. Esa muerte desterrada en nosotros la lanzamos a cualquier otro hasta destruirlo, torturarlo, ignorarlo y gozarlo. El racismo, el linchamiento social son una resolución ética asesina con la propia muerte y el cuerpo como propiedad privada de otros cuerpos. Educarse en la muerte y en las ganas de amar son los principios de una pedagogía de la liberación que ensaya León Rozitchner para la revolución de los cuerpos y la creación de otra humanidad.

Cada cuerpo es el lugar donde se contraponen, se mezclan, se diferencian los movimientos y las afecciones de muchos otros cuerpos. Cada cuerpo es un "campo de fuerzas" afectivas, dinámicas, intelectuales, reglamentarias en constante tensión y expansión. Cada cuerpo es un caldo de cultivo social. En tu cuerpo los otros ya están en modo activado. Desconocer esas fuerzas que nos atraviesan y nos hacen es el modo paranoico de matar lo que vive pese a unx. Nos movemos entre cuerpos, somos hechos de cuerpos. Cada cuerpo es una multiplicidad de cuerpos. ¿Cómo sería una teoría social y una politicidad que piense experimentando este real múltiple? Requiere un *saber indeterminado* porque se trata de pensar los movimientos que componen los cuerpos. Requiere un *saber sintiente* de la materia afectiva que nos forma. Enseñar la vida de los afectos como condiciones de producción de existencia. Organizar *formaciones extrañas* de otros cuerpos. La forma sensible, la materia afectiva es el modo de existir, el modo de aparecer en el mundo. Una revolución erosiona las formas materiales de existencia. Toda educación social revolucionaria es una educación afectiva. Las *ideas sociales* se traman como *afectos sociales*. "El saber es aquello que se desarrolla desde lo que se vive cada día haciendo", escribe León.

Hay un saber fundamental que se ignora: que vivo compuesto de otros. Que mi condición de auto-producción es la fábrica social de humanidad. La "enseñanza universal" del Simón Rodríguez de León Rozitchner no es la "igualdad de las inteligencias" del Joseph Jacotot de Jacques Rancière sino la *composición de los cuerpos*. Saber es actualizar esa presencia incesante de la carne del mundo en cada uno de mis tejidos. Cómo actúan los otros en mí. Ninguna erudición importa sino una investigación de las afecciones del mundo que trastocan mi manera de percibir, de sentir, de conocer, de ponerme en relación. Saber es desenterrar la tumba que le hice a los otros en mí. Saber es hacer pasar afectos mediante las sensaciones que la carne del mundo mueve en mí. La ignorancia es desconocer y no poder organizar las sensaciones que vivo en mi devenir social. El Simón Rodríguez de León moviliza una "enseñanza universal" en situación: "Un sistema de construcción revolucionaria, en momentos de revolución" para crear una nueva humanidad.

III

“No queremos ser más esta humanidad”, dice la activista y artista travesti Susy Shock. El mundo humano se divide en dos formas: de un lado los cuerpos expropiados y expulsados de la tierra; del otro, los cuerpos expropiadores y apropiadores de la tierra. Los primeros han sabido resistir el sufrimiento propio y ajeno; los segundos, desconocen tal saber corporal, porque la negación es la condición para seguir haciendo sufrir y expropiando la energía de otros. Lo que pueden hacer unos y otros con esta situación partida será el “índice de verdad” de la democracia. La democracia está en guerra por sus dos formas de humanidad, aunque se viva en aparente paz. La enseñanza revolucionaria reconoce esta guerra de fondo y la paz como tregua para organizar otra forma humana. En la paz se prepara la contra-ofensiva. Pero para ello es necesario investigar: ¿cómo se produce el sufrimiento social? ¿cómo se explotan y se niegan los cuerpos del presente? ¿qué posibilidades hay de liberación y recomposición de los cuerpos ahora? Son las preguntas que articulan esta enseñanza de resistencia. La práctica y la teoría de tal enseñanza se funda en la experiencia del hartazgo de los cuerpos expropiados y expulsados. Aprenderla requiere una crítica de sí mismo: pasar de la ignorancia del sufrimiento propio y ajeno al saber sintiente de los otros resonando en uno/a. Aprender es ensayar, arriesgar un nuevo cuerpo en el escenario social; actuar una nueva relación con nuestra sensibilidad, nuestra percepción y nuestros modos de relacionarnos y de enunciar. Se aprende un saber material de lo que está en juego y, también, de lo que fracasa en una situación. Entender es descubrir las diferencias de lo vivido; conceptualizar es conectar esas diferencias experimentadas. La teoría es lo que hace que una experiencia se intensifique hasta crear una nueva forma humana, hecha de espacios, tiempos, vínculos, imágenes, palabras, movimientos, gestos que no existen. La pedagogía de la enseñanza revolucionaria es una crítica práctica al ordenamiento del mundo y una morfogénesis -la creación de formas sensibles- de la humanidad que viene.

Crear humanidad es crear formas sensibles de un nuevo tipo de corporalidad que aún no existe. Esa corporalidad se practica. Se trata de inventar procedimientos que incorporen el propio cuerpo en otros cuerpos; plegarse en y desplegarse desde otros cuerpos. Generar los espacios y los tiempos donde esta crítica inventiva del cuerpo suceda. Abrir zonas de agite de los cuerpos. Ensayar otras formas de relación con la afectividad, con la lengua, con la sensibilidad, con las maneras de percibir y de conocer. Crear una afuera desde esta cárcel interior de conexiones totalizantes del Yo. Producir insolvencias semióticas; avivar insurgencias afectivas; politizar lo que nos pasa; intensificar nuestros deseos estratégicos; desencadenar actos y gestos no-conformados; investigar nuestras mutaciones sensibles; materializar nuestras contra-coherencias afectivas. Se trata, pues, de inventar pragmáticas y protocolos de experimentación sensible para gozar en la vida común que viene. Componerse con lo heterogéneo, con

lo indócil, con lo aberrante al régimen de sentido heterosexual del Capital. Como vociferó Antonin Artaud, experimentar un “atletismo afectivo”. ¿Cómo se forman hoy las subjetividades de las milicias que van a revolucionar desde sus formas de vida el imperio del Capital tecnológico y financiero? ¿Cuáles son las subjetividades militantes, artísticas, médicas, científicas, pedagógicas, activistas que se están haciendo cargo de los vínculos y crean prácticas de sensibilización? ¿En qué espacios y colectivos se están creando prácticas de liberación? Son las problemáticas que interesan *al método revolucionario de la composición de los cuerpos* para otra humanidad. En medio de la captura generalizada de nuestra fuerza de actuar, que realiza el *capitalismo absoluto* necesitamos aprender a devenir *máquinas de guerra sensibles*. Comunidades afectivas que encuentren salidas a la explotación de la potencia de actuar y las ganas de vivir que realiza el capitalismo.

IV

“El tiempo de la revolución es ahora, porque a la cárcel no volvemos nunca más”, dijo la activista travesti y feminista Lohana Berkins. La revolución es ese “segundo nacimiento” que nos acontece cuando descubrimos a los otros en nosotros y creamos poder colectivo. Estar en revolución es recrear “los poderes originarios de los cuerpos” en el cuerpo propio. Devengo un sentimiento revolucionario, es decir, asumo la resonancia de los otros en mí. La revolución requiere el tránsito de esa naturaleza material pre-individual –aquello que nos excede, los otros en uno– como posibilidad y condición de producción de existencia. Es reconociendo el sentimiento colectivo del sufrimiento histórico de los cuerpos que nos hace crear formas humanas nuevas necesarias para vivir. Es porque nuestros cuerpos no dan más, porque estamos hartas del mundo absoluto que nos fija y despotencia, es porque no queremos que nos verdugreen más. Es “porque a la cárcel no volvemos nunca más” que un proceso revolucionario se inicia como pasión desencadenada. Cuando nos encontramos con un mundo que requiere ser transformado para vivirlo es que hay revolución. La revolución es una disidencia existencial. Cuando nuestros cuerpos son des-compuestos y re-compuestos un *método revolucionario* trabaja en nosotrxs. ¿Cómo participo de los procesos materiales de los cuerpos que me implican, que me apasionan? ¿Cómo me incorporo y rehago mi cuerpo desde el cuerpo del amante que me afecta, del compañero de piquete, de las travestis que mataron, de los cuerpos anónimos que vibran en mí? ¿Qué ideas crecen de esa asociación corporal que es un cuerpo social en proceso? La revolución es un ahora porque es el proceso irreversible de nuestros cuerpos amándose, organizándose en un tiempo-espacio divergente, en una crono-topia diferencial. La revolución no es la “toma del poder”, sino la conciencia práctica del poder colectivo de los cuerpos y su método de composición. Los afectos como las ideas son relaciones que forman humanidad. Una revolución social es el espacio que se abre para investigar la recomposición de las relaciones entre

los cuerpos. La “resonancia sensible”, como llama León a este dinamismo de los cuerpos, es un saber del pueblo que se piensa así mismo desde la propia experiencia. Los cuerpos en su relación afectiva con lo que les pasa y cómo se relacionan entre sí y con el entorno fundan otra coherencia, otra legalidad, otra economía. *El método revolucionario de la composición de los cuerpos* enseña que la realidad se co-produce. La “libertad personal” es una trampa. No hay desarrollo personal que no implique el aprovechamiento de los cuerpos ajenos para el beneficio propio. Expropiar los cuerpos de otros es la base para luego expropiar la tierra, la naturaleza trabajada, las cosas, las ideas... El “derecho de propiedad” es una usurpación de cualquier realidad co-producida. Dice León:

La usurpación es el secreto escondido y recóndito que forma sistema con la exclusión y usurpación del otro en uno mismo, la del propio cuerpo que se siente en su propia existencia más íntima también separado y solo: el propio ser se funda en haber usurpado, sin reconocer, al otro. (2012, p.84)

Sentir la co-producción de la materialidad histórica del mundo que habitamos es *aprender un cuerpo* resonante donde “la propia corporeidad esta trabajada por las cualidades y las facultades de otros cuerpos”. ¿De qué manera estoy entrelazado en otros? ¿Cómo mis cualidades y facultadas son el concierto de las capacidades que posibilitan otros? Son las preguntas del método revolucionario. El conocimiento revolucionario empieza por una verdad palpable: me singularizo en plural. Negarse a este fundamento de lo humano es una ignorancia asesina.

V

“Las travestis no estamos en la agenda emocional del país”, dice la artista y activista Susy Shock. *El método revolucionario* va contra esa ignorancia que asesina los cuerpos de los otros en uno. La incapacidad de empatía es nuestro enemigo: la sensibilidad es un arma. Se trata de diseñar en cada espacio de trabajo una pragmática de los afectos. Invertir en prácticas que se hacen cargo de los vínculos. Poner en discusión los modos en que se diagraman las relaciones sociales de explotación o no, de conquista o no, en cada proyecto, en cada espacio de militancia, de investigación, de creación que abordamos. Desactivar la explotación de los cuerpos en todos los planos de la vida. Leer, hablar, escribir, crear, pensar, investigar, amar, organizarse haciendo, siempre, resonar los propios límites, los propios bordes del cuerpo. “La pedagogía es un arma en la medida en que inscribe en los cuerpos un saber del propio origen histórico que se prolonga en ellos”, escribe León. El “materialismo ensoñado” que León logrará articular al final de su vida es la activación de la memoria de la carne como punto de partida para hacer mundo, ideas, combates. No vamos a decir ni proclamar nada que no podamos soportar con nuestros cuerpos. El conjunto de sensaciones o el sentimiento resonante del propio cuerpo es la

hipótesis de cualquier pensamiento, de cualquier arenga, manifiesto y protocolo de experimentación. Decir “cuerpo propio” es un autoengaño semántico: sólo hay *cuerpo social*. *El método revolucionario* no provee datos ni saberes, más bien restituye un poder que fue sustraído por la verosimilitud capitalista: la composición colectiva de nuestros cuerpos. Como lo pensó Gilbert Simondon, contemporáneo a León, durante su estadía en París, la individualización es la resolución de una problemática del encuentro de dos o más heterogeneidades materiales o cuerpos. Es por eso que estamos desfasados, desde el vamos, en relación con nosotros mismos. Este desfasaje primero es lo que nos permite producir una sensibilidad común, fuera de lugar del Yo indiviso. Estar descentradxs es la condición necesaria para desplegar la capacidad de incorporarse a cualquier lugar, de recomponer el sentido del mundo y la capacidad de hacerse un cuerpo nuevo. Participando de otra materia; incorporarse a un medio o un proceso otro es componer lo común, es decir, lo que nos afecta a todos. Plegarse y desplegarse en el otro como un medio material; los otros cuerpos como espacio material. Materializaciones y modalizaciones entre los cuerpos trazan subjetividades colectivas. Subjetividades que asumen las formas de implicación y participación en los procesos de afección de los cuerpos. La sensación es el punto en que el cuerpo traza nuevas relaciones con lo que lo afecta. La producción de un cuerpo intensivo o un cuerpo afectivo de la sensación es la fábrica de la potencia social que es necesario disputar.

El método revolucionario de la composición de los cuerpos más que una pedagogía coreográfica es una técnica lisérgica del cuerpo excesivo, los espacios descentralizados; las alianzas múltiples; las temporalidades co-existentes. Una agenda emocional transversal.

Sobre los autores:

- **Elsa Drucaroff:** *Escritora y docente. Es profesora de Literatura (ISP Joaquín V. González) y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Investiga y enseña en Filosofía y Letras (UBA). Es autora de las novelas La patria de las mujeres (1999; Marea, 2014), Conspiración contra Güemes (2002; Marea, 2015), El infierno prometido (2006) y El último caso de Rodolfo Walsh (2010); y del libro de relatos Leyenda erótica (2007); algunos relatos suyos han sido incluidos en diversas antologías. También ha escrito los libros de ensayo Mijail Bajtín. La guerra de las culturas (1996), Arlt, profeta del miedo (1998) y Los prisioneros de la torre. Política, jóvenes, literatura (2011) y Otro logos. Signos, discursos, política (2016).*

- **Diego Sztulwark:** *Investigador, ensayista, publica como miembro del Instituto de Investigación y Experimentación Política (IIEP). Participa de la editorial Tinta Limón y del blog Lobo Suelto!. Coordina grupos de estudio dedicados al pensamiento político. Entre sus libros recientes se destaca Vida de perro (siglo XXI-Tinta limón, 2018). Fue co-editor de la edición de las Obras de León Rozitchner en la Biblioteca Nacional. Autor de la serie documental de conversaciones con León Rozitchner Hay que ser arbitrario para hacer cualquier cosa.*

- **Omar Acha:** *Es historiador y ensayista. Doctor por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (Francia). Es Investigador del CONICET, e investigador asociado en el Centro de Investigaciones Filosóficas. Docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Integra el consejo de redacción de Herramienta. Revista de Debate y Crítica Marxista. Su último libro, Crónica sentimental de la Argentina peronista (2013), se ha hecho recientemente acreedor del Premio Nacional de Cultura 2015 en el rubro Ensayo Psicológico. Actualmente se encuentra trabajando en el libro que llevará por título Cambiar de ideas. Cinco tentativas sobre Oscar Terán.*

- **Verónica Gago:** *Es investigadora y profesora de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de San Martín. Se dedica a temas de economía popular y teoría política. Entre sus escritos cabe destacar La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular (Tinta limón, 2013), libro que ha generado un amplio debate.*

- **Cristián Sucksdorf:** *Docente e investigador de la UBA. Se dedica a temas de filosofía y marxismo. Fue co-editor de la edición de las Obras de León Rozitchner en la Biblioteca Nacional. Recientemente acaba de compilar y editar las polémicas de León Rozitchner, en el libro Combatir para comprender (Octubre, 2018).*

- **Pieriti Ferretti:** *(Chile) Es socióloga. Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Ha escrito sobre temas de marxismo latinoamericano y su relación con la religión. Actualmente se encuentra haciendo su tesis doctoral sobre la obra de León Rozitchner.*

- **Oscar Ariel Cabezas:** *(El Salvador, Chile) Es sociólogo y doctor en Estudios de la Cultura Latinoamericana por la Duke University (EEUU). Autor de Postsoberanía. Literatura, política y trabajo (2013) y coeditor de Efectos de imagen. ¿Qué fue y qué es el cine militante? de 2014. El mismo año publicó Consignas, junto a Miguel Valderrama. En el año 2000 compiló el volu*

men Gramsci en las orillas.

- **Enrique Carpintero:** *Es Psicoanalista. Egresado de la UBA (Universidad de Buenos Aires) y Doctor en Psicología de la UNSL (Universidad Nacional de San Luis). Fundador y director de la revista y la editorial Topía de Psicoanálisis, sociedad y cultura. Profesor de cursos y seminarios en diferentes universidades. Asesor Académico de revistas nacionales e internacionales. Publico 21 libros. Entre ellos, junto a Alejandro Vainer, Las huellas de la Memoria. Psicoanálisis y Salud Mental en la argentina de los '60 y '70. Tomo I 1957-1969 (2004), Tomo II 1970-1983 (2005); y El erotismo y su sombra. El amor como potencia de ser (2014).*

- **Enrique Rozitchner:** *Es psiquiatra y psicoanalista, ex coordinador de psicogeriatría de la Asociación de Psiquiatras Argentinos y de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Ha escrito libros y numerosos artículos en el entrecruzamiento de psicoanálisis y teoría social. Hoy es titular de la materia La construcción histórica de la subjetividad moderna, fundada por León Rozitchner.*

- **Colectivo El loco Rodríguez:** *Colectivo de Filosofía, Literatura y Política, integrado por: Emiliano Exposto, Andrea Ugalde, Lucas Ortiz, Gabriela Leoni, Agustina Paz Frisia, Ignacio Veliz, Gabriel Rodríguez Varela, Gonzalo Furfaro, Belén Avena, Javier Iaria, Gustavo Larroca, Franco Castignani y José Scassera.*

- **Silvio Lang:** *Es director escénico y se dedica a la investigación teórica, la enseñanza y colaboraciones artísticas en danza contemporánea, performance y teatro. Es docente del Instituto Nacional del Teatro y en varios espacios independientes de Buenos Aires. Fue docente en la Universidad Nacional de Artes, el teatro El Excéntrico de la 18º, el Centro Cultural Ricardo Rojas, el Centro Cultural Recoleta, el Centro Cultural de la Cooperación, entre otros espacios de Argentina y Latinoamérica. Fue productor y colaborador académico del Programa Lectura Mundi de la Universidad Nacional de San Martín. Actualmente, coordina, junto a Juan Coulasso, el Taller de Actuación y Creación Escénica, en Espacio Roseti.*

Breves datos biográficos de León Rozitchner

León Rozitchner nació en 1924 en la ciudad de Chivilcoy y murió en la ciudad de Buenos Aires en 2011. Fue para muchos uno de los filósofos argentinos más importantes. Cursó estudios de humanidades en la Sorbona, París, donde estudió con filósofos de la talla de Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Lucien Goldman o Jean Wahl (quien fue además director de su tesis doctoral). Fue codirector de la mítica revista *Contorno*, de la que formaron parte algunos de los más destacados intelectuales de su generación, entre ellos Ismael y David Viñas, Adelaida Gigli, Ramón Alcalde, Oscar Masotta o Noé Jitrik. En los años sesenta, escribió libros fundamentales en los que desarrolla una penetrante reflexión filosófica a partir de tensiones políticas apremiantes: la invasión a Playa Girón en *Moral burguesa y revolución* (1963) y el conflicto árabe-israelí en *Ser judío* (1967). Fue, además, un referente fundamental del psicoanálisis en Argentina, siempre desde la perspectiva de considerarlo una herramienta teórico-política de transformación social antes que la técnica de una profesión liberal y terapéutica. Entre sus aportes al psicoanálisis cabe destacar su libro *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972). Durante la última dictadura debió exiliarse en Venezuela, allí fue profesor e investigador de la Universidad Central de Caracas, y escribió los libros *Perón, entre la sangre y el tiempo* (1984) y *Malvinas, de la guerra sucia a la guerra limpia* (1985). A partir de los años noventa se ocupó crecientemente de la relación entre el cristianismo y el capitalismo. En ese marco se inscribe su libro *La Cosa y la Cruz* (1996) y su última publicación en vida, *Materialismo ensoñado* (2011). Rozitchner fue muchos años profesor de la Universidad de Buenos Aires, pero formó además diversas generaciones de referentes intelectuales y políticos desde grupos de estudio que resistían la intervención militar de las universidades. Entre 2012 y 2015 la Biblioteca Nacional emprendió la edición de sus obras completas, en las cuales se publicaron dieciocho volúmenes, once de ellos inéditos que se citan a continuación.

Bibliografía de León Rozitchner

- Persona y comunidad* [1962], Buenos Aires, Biblioteca Nacional 2015.
- Moral burguesa y revolución* [1963], Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012
- Ser judío* [1967], Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Freud y los límites del individualismo burgués* [1972], Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Perón. Entre la sangre y el tiempo* [1984], Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2012.
- Malvinas. De la guerra sucia a la guerra limpia* [1985], Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- La Cosa y la Cruz. Capitalismo y cristianismo* [1996], Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Escritos políticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Génesis. La plenitud de la materialidad histórica (y otras escrituras impías)*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Escritos psicoanalíticos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Cuestiones Cristianas*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- Marx y la infancia*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Levinas o la filosofía de la consolación*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.
- Escritos de fin de siglo*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Retratos filosóficos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Ensoñaciones*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Hegel psíquico I*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2015.
- Materialismo ensoñado*, Tinta limón, Buenos Aires, 2011.

Los libros de Rozitchner formados como compilaciones han sido desarmados y sus artículos incorporados a distintos libros de la colección de la Biblioteca Nacional *León Rozitchner. Obras*. Esos libros son los siguientes:

-*Las desventuras del sujeto político*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996.

-*Freud y el problema del poder*, Buenos Aires, Losada, 2003.

-*El terror y la gracia* (ed. Rubén H. Ríos), Buenos Aires, Norma, 2003.

-*Combatir para comprender* (ed. Cristián Sucksdorf), Buenos Aires, Octubre, 2018.

La totalidad de los libros publicados por León Rozitchner se han reeditado en la colección León Rozitchner. Obras de la editorial de la Biblioteca Nacional entre 2012 y 2015 bajo la gestión de Horacio González. Si bien en esta colección se reeditó la totalidad de su obra y se publicaron once libros inéditos o parcialmente inéditos, quedan aún importantes trabajos a la espera de ser editados.

