

PERSPECTIVAS SOBRE LEÓN ROZITCHNER

ARTÍCULOS

Diego Sztulwark

Lo que saben los cuerpos,
amor e inmanencia en León Rozitchner

Silvia Dapía

La ‘sociedad sin padre’: León Rozitchner y la
búsqueda de una nueva subjetividad

Federico Pous

Rozitchner en el intersticio generacional.
Figuraciones de una conversación inverosímil
entre el 2001 y el latinoamericanismo

Marcelino Viera

Del padre simbólico a la carne putrefacta.
Puntuaciones sobre el complejo de Edipo

Pedro Guillermo Yagüe

Sobre la presencia de Merleau-Ponty en los
escritos tempranos de León Rozitchner

Rodrigo Karmy Bolton

Santificación neoliberal. Para una arqueología
teológica del capitalismo contemporáneo

COLABORACIÓN

Geoffrey Waite

Lefebvre sin Heidegger.
El ‘Heideggerianismo de izquierda’
qua contradictio in adiecto

RESEÑAS

Emiliano Exposto

Alonzo Loza Baltazar
Hugo Herrera Pardo
Alejandro Fielbaum S.

*escrituras
americanas*

Revista editada por el Departamento de Filosofía de la
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

escrituras americanas

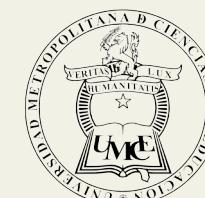


Vol.1
Nº 2
Primavera
2016

escrituras americanas



Vol.1 Nº 2
Primavera 2016



REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CHILE

DIRECTOR

Oscar Ariel Cabezas (UMCE)

COMITÉ EDITORIAL

Andrés Ajens (UMCE)
Víctor Berriós (UMCE)
Elizabeth Collingwood-Selby (UMCE)
Marcela Rivera (UMCE)
Willy Thayer (UMCE)

Editor asistente eeaa 1.2:

Pablo Pérez Wilson (Baruch College, EE.UU.)

escrituras americanas

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación
Rector:

Jaime Espinosa Araya
Dirección de Extensión y Vinculación con el Medio:
Luis Alfredo Espinoza Quintana
Fondo Editorial UMCE
Departamento de Filosofía
Director:
Mauricio González Villarroel
Secretario Académico:
Claudio Ibarra Varas
Fono (56 2) 22412467
Avenida José Pedro Alessandri 774
Ñuñoa, Santiago de Chile

Correo electrónico: escriturasamericanas@umce.cl

Suscripción y canje:
Biblioteca Central UMCE
Email: biblioteca@umce.cl

Diseño, diagramación e impresión:
Gràfika Impresores

ISSN: 0719-3416 Versión en línea
ISSN: 0719-3408 Versión impresa

Se permite la reproducción parcial o
total citando debidamente la fuente.

CONSEJO EDITORIAL

Ángel Octavio Álvarez-Solís
(Universidad Iberoamericana, México)
Belén Altuna Lizaso
(Universidad del País Vasco, España)
Palmar Álvarez-Blanco
(Carleton College, EE.UU.)
Elixabete Ansa Goicoechea
(Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)
Karen Benezra
(Columbia University, EE.UU.)
Luciana Cadahia (FLACSO, Ecuador)
Giuseppe Cocco
(Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil)
Ivone del Valle
(University of California-Berkeley, EE.UU.)
Susana Draper (Princeton University, EE.UU.)
Eloy Fernández Buey
(Universitat Pompeu Fabra, España)
Alessandro Fornazzari
(University of California-Riverside, EE.UU.)
Verónica Gago (Universidad de Buenos Aires)
José Guadalupe Gандarilla
(Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Carlos Illades
(Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México)
Adriana Johnson
(University of California-Irvine, EE.UU.)
John Kraniauskas
(University of London-Birkbeck, Reino Unido)
Jacques Lezra (New York University, EE.UU.)
Denilson Lopes
(Universidade Federal de Río de Janeiro, Brasil)
André Menard (Universidad de Chile, Chile)
Cristina Moreiras
(University of Michigan, EE.UU.)
Alejandra Osorio Olave
(Universidad Autónoma de México-Cuajimalpa)
Jorge Pavez (Investigador, Chile)
María Pía López
(Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Rebeca Peralta Mariñalarena
(Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia, Bolivia)
Roxana Pey (Universidad de Aysén, Chile)
Antonio Rivera
(Universidad Complutense de Madrid, España)
Salvador Schavelzon
(Universidade Federal de São Paulo, Brasil)
Diego Tatián (Universidad de Córdoba, Argentina)
Esteban Ticona Alejo
(Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia)
José Luis Villacañas
(Universidad Complutense de Madrid, España)
Jorge Álvarez Yagüez (Filósofo y escritor, España)

escrituras americanas

escrituras americanas: revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación publica artículos con arbitraje ciego por evaluadores externos y está orientada al desarrollo del conocimiento producido por distintos enfoques y tendencias expresadas en los campos del saber de la filosofía, las ciencias sociales, la sociología, la etnología, la antropología, los estudios culturales, la crítica literaria y los estudios de cine. La revista se da como objeto el espacio de la publicación de artículos científicos inéditos y originales que contribuyan a abrir el debate y la discusión informada en los distintos campos de las humanidades.

escrituras americanas asume la comprensión de las humanidades como un campo transversal e interdisciplinario y, así, como el lugar donde el conocimiento de nuestras sociedades mundializadas se entiende en un sentido amplio, democrático y plural. En efecto, su impulso editorial clama por perspectivas abiertas a la posibilidad de que la transversalidad del conocimiento pueda ser la herramienta metodológica de producción del saber en el contexto de sociedades cada vez más complejas e interconectadas por fenómenos mediáticos y tecnológicos.

Consideramos que el lugar de la filosofía y la pregunta por la especificidad de la cultural y la política no solo son modos de saberes instituidos por la lógica del mercado universitario, sino que, además, deben orientarse a la posibilidad de activar modos de figuración crítica capaces de pensar la relación entre producción de conocimiento, espacio universitario y sociedad.

escrituras americanas tiene como objetivo específico tanto la producción de saberes científicos como la problematización de las tramas culturales, sociales y políticas del presente y de aquellos ecos –pasados y futuros– que le han dado forma a la actualidad, al poder, a los modos hegemónicos y contra-hegemónicos de articulación de la política, la cultura y la economía. Como nuevas formas de aproximación a la complejidad de la cultura, la política y el propio lugar que hoy ocupa la filosofía dentro de las humanidades nuestra revista entiende de la producción de conocimiento como uno de los variados modos de vinculación con el medio académico nacional e internacional y, sobre todo, como posibilidad de apertura a la “vida” de las sociedades en curso.

escrituras americanas se propone promover el diálogo desde la comprensión científica del saber en el marco de sociedades cada vez más planetarizadas por nuevos fenómenos que requieren de la infinita labor de problematización, crítica e interpretación del mundo contemporáneo.

ARTÍCULOS

- Diego Sztulwark** 2 “Lo que saben los cuerpos, amor e inmanencia en León Rozitchner”
- Silvia Dapía** 34 “La ‘sociedad sin padre’: León Rozitchner y la búsqueda de una nueva subjetividad”
- Federico Pous** 63 “Rozitchner en el intersticio generacional. Figuraciones de una conversación inverosímil entre el 2001 y el latinoamericanismo”
- Marcelino Viera** 89 “Del padre simbólico a la carne putrefacta. Puntuaciones sobre el complejo de Edipo”
- Pedro Guillermo Yagüe** 118 “Sobre la presencia de Merleau-Ponty en los escritos tempranos de León Rozitchner”
- Rodrigo Karmy Bolton** 149 “Santificación neoliberal. Para una arqueología teológica del capitalismo contemporáneo”

COLABORACIÓN

- Geoffrey Waite** 189 “Lefebvre sin Heidegger. El ‘Heideggerianismo de izquierda’ *qua contradictio in adiecto*”

RESEÑAS

- Emiliano Exposto** 229 *Rozitchner, León: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.
- Alonzo Loza Baltazar** 242 Álvarez-Solís, Ángel Octavio. *La república de la melancolía*. Buenos Aires: La Cebra, 2015.
- Hugo Herrera** 255 Raúl Rodríguez Freire, ed. *Latinoamericanismo a contrapelo. Ensayos de Julio Ramos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2015.
- Alejandro Fielbaum** 263 Cabezas, Oscar Ariel y Miguel Valderrama. *Consignas*. Buenos Aires: La Cebra, 2014.

Lo que saben los cuerpos, amor e inmanencia en León Rozitchner

Diego Sztulwark

Investigador, Argentina

Resumen:

Este trabajo propone leer la obra de León Rozitchner a partir de la cuestión del *saber de los cuerpos, el amor y la inmanencia* en tres períodos del desarrollo de su filosofía considerando tanto su evolución conceptual como las exigencias políticas y coyunturales. La tesis es que la filosofía de Rozitchner es una escritura en guerra que apunta a descubrir su propia eficacia en la necesidad de despertar nuevas fuerzas y afectos donde *amor e inmanencia* funcionan como condensadores críticos. En la segunda parte se aborda la polémica con el filósofo cristiano Conrado Eggers Lan, donde Rozitchner desarrolla el contrapunto entre una filosofía marxiana y una metafísica cristiana.

Palabras clave: Rozitchner, Marx, filosofía, inmanencia, cuerpos

Abstract:

This article interrogates *the knowledge of bodies, love and immanence* in three distinctive periods of León Rozitchner's work by taking into account the evolution of these concepts and their direct relationship with specific political and conjunctural demands. I propose that Rozitchner's philosophy is a kind of polemical writing that tends to discover its own efficacy when confronted with the necessity of awakening new forces and affects. In the first part of my essay, I propose *love and immanence* as two important critical concepts in his work. In the second part I turn to the polemic between Rozitchner and Christian philosopher Conrado Eggers Lan in which Rozitchner develops a counterpoint between a Marxian philosophy and Christian metaphysics.

Keywords: Rozitchner, Marx, philosophy, immanence, bodies

Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación de producción generalmente consiste en estar en la relación con los propios productos en cuanto son mercancías, y por lo tanto valores, y en referir sus propios trabajos privados unos a los otros en esta forma objetiva como igual trabajo humano, el cristianismo, con su culto al hombre abstracto... es la forma de religión más apropiada

—Karl Marx, *El Capital*

¿Apropiada para qué?

—León Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”

La lucha de clases, que no puede escapársele de vista a un historiador educado en Marx, es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan. Igual que flores que tornan al sol su corola, así se empeña lo que ha sido, por virtud de un secreto heliotropismo, en volverse hacia el sol que se levanta en el cielo de la historia. El materialista histórico tiene que entender de esta modificación, la más imperceptible de todas.

—Walter Benjamin, *Tesis 4, Sobre el concepto de historia*

Con León Rozitchner la filosofía se sumerge de lleno en el saber de los cuerpos como fundamento. ¿Qué saberes son esos, de qué cuerpos se trata y por qué interesa encontrar un fundamento en ellos? No nos formulamos preguntas que puedan encontrar una respuesta en el espacio de la teoría pura —esa pureza ya nos desvíe—, sino en una experiencia que hace de la escritura una cierta afirmación dentro de un campo estratégico. En otras palabras: la filosofía a la que aquí referimos resulta inseparable de una escritura que se sabe en guerra y que apunta a descubrir su propia eficacia no en la mansa congruencia entre pensamiento categorial y mundo analizado, sino en la necesidad imperiosa de despertar nuevas fuerzas, de suscitar afectos diferentes.

Antes que un esquema conceptual formalizado, *amor* e *inmanencia* señalan un movimiento resistente que habría que poder captar en su tensión específica, más que pensarlos como piezas lógicas o elementos retóricos funcionan como verdaderos condensadores críticos. El amor es lo otro tanto del odio asesino y la violencia criminal como de ese amor que los cristianos hacen surgir de Cristo y que los burgueses conservan en su relación con el dinero. Este amor, que nos es dado en la primera infancia, es derrotado en nuestro ingreso a la cultura. Y no lo recuperaremos a través de una mediación –la gracia de Dios, el hechizo de las mercancías o el espíritu vuelto Estado– sino en procesos efectivos de lucha. La inmanencia, completamente desplatonicizada en Rozitchner, funciona como un fondo vivido o principio práctico desde el cual se puede operar un corte y una demarcación con respecto de los modos trascendentales del amor, modos que encuentran su punto de apoyo en las tecnologías de dominio sobre las subjetividades. Ese deslinde permite trazar la distinción entre saberes abstractos (que dicen) y saberes de los cuerpos (que al decir transforman).

Sin pretensiones de exhaustividad, es posible diferenciar tres períodos o momentos en el pensamiento de León Rozitchner. En el primero, coincide su afirmación inicial junto a la influencia de la revolución cubana, la emergencia de una nueva izquierda y con la búsqueda, en la Argentina, de un modo nuevo, ni “anti” ni “pro”, de pensar el peronismo.

El segundo período se inicia con la derrota política de las izquierdas en el cono sur de América y con la necesidad de una revisión de los modos de pensar que han llevado a la derrota. Período de exilio y dictaduras e intermedio histórico, en el que se trata de buscar las armas intelectuales y morales para comprender la miseria de un período caracterizado por la extensión del terror militar. Este período no se distingue nítidamente del que le sigue, ya que la reflexión sobre los efectos del terror y el exilio será una presencia permanente en la obra de Rozitchner.

Y aún así vemos aparecer un tercer momento determinado por una inmersión en lo subjetivo arcaico, que actualiza el pro-

blema de la crítica de la religión y encuentra ahora, en la materialidad de lo materno ensoñado, un nuevo fundamento ausente hasta entonces en el campo político.

1. Un largo trayecto

La obra de Rozitchner puede leerse de un extremo a otro como un esfuerzo por penetrar en este saber de los cuerpos y por escribir a partir de allí, desde ese esfuerzo, desde ese saber. El asunto ya comenzaba a plantearse con toda claridad en su tesis doctoral sobre Max Scheler, convertida en libro a su vuelta de París, *Persona y Comunidad*, y un trabajo escrito en Cuba a comienzos de los años sesenta, *Moral burguesa y revolución*. Rozitchner había viajado como profesor invitado a la isla, donde estrechó lazos con el líder del peronismo revolucionario, John W. Cooke, con quien discutiría tiempo después, en 1966, en su célebre artículo “La izquierda sin sujeto” (publicado en la revista *La Rosa Blindada*), sobre la cuestión del liderazgo (“la forma humana”) comparando las características de Perón con las de Fidel Castro. Cuestionaba allí el problema de la coherencia del hombre y de la mujer de izquierda, resuelta en el plano puramente simbólico, sin enfrentar el problema de la persistencia del poder burgués en el nivel de lo afectivo. En aquellos primeros años sesenta, la *Revista de la Universidad de La Habana* publicó otro artículo suyo, “La esencia del ser genérico en Marx”, una lectura de los *Manuscritos de 1844*. Allí Rozitchner retomaba el argumento del “ser genérico” alienado bajo el mando del capital y recordaba los textos en los que el joven Marx proponía tomar la relación del hombre con la mujer como índice de realización de esa esencia genérica humana. Como parte de este período dominado por la influencia de la revolución cubana, Rozitchner escribe *Ser judío*, una discusión con las posiciones de la Comisión Tricontinental a propósito de cómo situarse frente a lo judío y el conflicto de medio oriente del año 1967.

Las categorías que aparecen con insistencia en este período: cristianismo, judaísmo, peronismo, izquierda y revolución, son todas categorías históricas que intentan elucidar, en el campo

político, el problema de la relación entre saber y afecto tal y como aparecen en relación con la verdad. En otras palabras: ¿concebimos el problema de la verdad como producto de una “revelación”, o se plantea el problema del acceso al conocimiento como elaboración ligada a la *praxis humana*? La activa participación de Rozitchner en las primeras revistas de la llamada “nueva izquierda argentina” –además de la ya nombrada *La Rosa Blindada*, en *Contorno* (revista de la que formaba parte) y su colaboración inicial con *Pasado y Presente*–, confirman el modo de proceder de Rozitchner: se trata de articular una serie de problemas fundamentales sobre el vínculo entre saber y potencia a propósito de coyunturas histórico-nacionales bien determinadas. A esta secuencia pertenece la polémica con el profesor de historia de la filosofía antigua, Conrado Eggers Lan, sobre el carácter antagónico entre las concepciones del amor cristiano y marxista.

1.1 La polémica con el cristianismo

La polémica se inicia con un artículo que Rozitchner publica en la revista *Pasado y Presente*¹ criticando una entrevista que el centro de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras le había hecho recientemente al profesor Conrado Eggers Lan². El interés por estos viejos escritos es múltiple. En el texto más significativo de la polémica, “marxismo y cristianismo”, Rozitchner despliega, en una argumentación intensa, una vía de pensamiento alternativo al de la metafísica en la que abrevan por igual el cristianismo y la burguesía. La crítica de Rozitchner replantea el problema de la coherencia conceptual a partir de una noción de *coherencia afectiva*, en la cual los sentimientos juegan un papel fundamental en la conexión con los objetos, los cuer-

¹ Rozitchner, León. “Marxismo o cristianismo”. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, año I. no 2-3, Julio-Diciembre 1963, pp. 113-133. En *Pasado y Presente: edición facsimilar*, Tomo I, Primera época (1963-1965). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2014, pp. 163-183.

² “Cristianismo y marxismo. Reportaje al profesor Eggers Lan”. *Correo de C.E.F.Y.L.* no I. 2, Octubre 1962, pp. 1-2. Departamento de prensa y difusión CEFYL-FUBA. Publicación del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

pos y las relaciones sociales. Esta vía no dejará de desplegarse hasta concretarse, hacia el final de su vida, en la fórmula de un materialismo ensoñado. Un interés adicional de este texto, uno de los menos leídos y conocidos de Rozitchner, es su carácter de temprano antecedente de su reflexión de los años noventa sobre Agustín y la cuestión cristiana. Leer hoy “marxismo y cristianismo” permite interrogar en radicalidad la actualización de lo cristiano como pretendida alternativa al neoliberalismo, sobre todo a partir de la fuerte iniciativa política del recientemente consagrado Papa argentino.

A esta polémica dedicaremos toda la segunda parte del presente artículo.

1.2 Más allá del individualismo burgués

Durante los años setenta, Rozitchner se sumerge de lleno en los problemas que la dominación capitalista conlleva para la consumación del proyecto revolucionario en la Argentina. No se trata sólo de la denuncia de la desposesión material que el capital realiza sobre la riqueza social producida por el trabajo, sino también de una desposesión subjetiva sin la cual la otra, la objetiva, no sería viable. Movido por esta preocupación, en el año 1972 publica su voluminoso libro *Freud y los límites del individualismo burgués*, donde intenta comprender la trampa que la burguesía instala en el sujeto articulando simultáneamente el dominio social (una distancia exterior y objetiva) y el sometimiento individual (una distancia interior y subjetiva). Bajo los efectos de una serie de insurrecciones producidas hacia finales de la década de 1960 –muchas de ellas célebres como el “cordobazo” y el “viborazo”– y ante la respuesta del régimen, que acude al ejército de “ocupación nacional” –como escribe Rozitchner en el prólogo del libro– se trata de leer a Freud con Marx para desarmar esta trampa que paraliza la eficacia de los militantes (esta articulación será pensada en abierta confrontación con las tesis objetivistas de la historia como “procesos sin sujeto”, presente en el entonces influyente estructuralismo de Louis Althusser), desplegando un psicoanálisis político.

Durante la segunda mitad de los años setenta, con la derrota política que interrumpe estos proyectos, y ya exiliado en Caracas, Rozitchner se propone penetrar en las relaciones entre política, guerra y subjetividad buscando profundizar su comprensión de aquello que en la práctica revolucionaria es causa de una ineficacia en el orden de la confrontación militar de las fuerzas. Son los años de reflexión sobre Clausewitz, y de descubrimiento del paradigma de la guerra como criterio de eficacia –más exigente y menos permisivo que el de las ciencias sociales, donde el error se perdona y el acierto no implica victorias colectivas. En su lectura del teórico prusiano, Rozitchner descubrirá –y así lo expone en su curso en México sobre Freud y Marx, publicado luego bajo el título *Freud y el problema del poder*– un encuentro inesperado con aquello que había vislumbrado años antes leyendo a Freud.

Tanto en Clausewitz (su teoría del duelo) como en Freud (su teoría del edipo) Rozitchner encuentra una comprensión radical del papel de la resistencia y del enfrentamiento como clave de lectura de una subjetividad que va más allá del individualismo burgués. La experiencia de un enfrentamiento imaginario infantil en el edipo freudiano registra una experiencia inicial del antagonismo, que no se borra del todo por el hecho de terminar en derrota –lo que explica la docilidad con que los sujetos ingresan a la cultura–, y actúa como fondo, inicial y lejano, que toda resistencia adulta actulizará, otorgando eficacia material a sus actos en el campo político. Al borramiento de esta experiencia de un enfrentamiento inicial, le corresponde el distanciamiento entre mundo subjetivo y política efectiva que Rozitchner reprochará al psicoanálisis de Lacan.

Del mismo modo, el descubrimiento de la tregua en la teoría de la guerra de Clausewitz conlleva un descubrimiento de la resistencia y de la política que la guerra, entendida como duelo entre jefes, no permitía comprender: “la política aparece entonces como resultado de una guerra anterior que abre al campo de la paz”, destruyendo la apariencia de una guerra separada de lo político. La tregua que se abre a la política no es sino “la

continuidad de un enfrentamiento que la guerra dejó pendiente”, tregua que será aprovechada por las fuerzas resistentes o que las mantendrá adormecidas: estas alternativas definen dos tipos de políticas³.

Rozitchner enfrenta durante este segundo período el problema de la comprensión del borramiento de lo resistente-subjetivo, sin el cual cualquier coherencia constituida en el nivel puramente simbólico intelectual carece por completo de potencia transformadora. En este contexto, la lectura de Clausewitz, desarrollada en su libro *Perón, entre la sangre y el tiempo*, le permitirá elaborar un paradigma de la guerra como clave de pensamiento de lo político capaz de enfrentar el peso de sucesivas coyunturas, desde la guerra de las Malvinas hasta las ideologías del consenso correspondientes al período de “transición democrática” y, además, le dará nuevas claves para leer retrospectivamente las causas de la derrota política y militar del peronismo y las izquierdas. Junto a la idea de tregua, la elaboración de la “defensiva estratégica” pasa a adquirir un papel fundamental en su crítica de la “violencia de derecha” (que abarca a las organizaciones revolucionarias armadas de la época anterior), no a partir de un llamado abstracto al desarme frente al orden vencedor, sino a través de la demarcación de unos contrapoderes, una contraviolencia poseedora de contenidos prácticos y morales específicos, y antagónicos respecto de la violencia asesina.

La arquitectura filosófica de este segundo período se vuelve del todo explícita en el prólogo de *Perón* –texto escrito a fines de diciembre de 1979– en el cual se hace más evidente el esfuerzo teórico por encontrar en la tradición instrumentos aptos para revertir el peso de la derrota, que es el peso del terror en el país, y abordar un pensamiento diferente sobre la guerra, la política y la subjetividad. Esos fundamentos resistentes serán rastrea-

³ “Clausewitz y Freud: la guerra y el poder. El duelo como esencia del conflicto”. En Rozitchner, León. Freud y el problema del poder. Buenos Aires: Losada, 2003, pp. 159 y 160. En el mismo libro se exponen sus ideas sobre Freud.

dos en una poderosa relectura de Maquiavelo, Spinoza⁴, Clausewitz, Marx y Freud. En ellos Rozitchner encontrará soporte para comprender los efectos paralizantes e individualizantes del terror pero, sobre todo, para reencontrar la inmanencia con los saberes del cuerpo como índice de activación de la resistencia como experiencia que liga lo individual con los contrapoderes colectivos.

La intensidad de esta reflexión se prolongará luego al menos hacia tres direcciones: en la escritura de su libro sobre Simón Rodríguez, en la que lo plebeyo y lo anticolonial aparecen como oportunidad de un segundo nacimiento (en contraposición nunca del todo explicitada con el peronismo); en su libro sobre la guerra de las Malvinas, en donde expone sus razones para no apoyar la aventura encabezada por las fuerzas armadas, en polémica con buena parte de la inteligencia de la izquierda argentina en el exilio mexicano en donde se trata el problema nuclear de las fuentes de la coherencia política; y sus cursos, ya citados, de inicios de la década de 1980, en México, sobre Freud, Marx y Clausewitz. La guerra y el exilio, temas con los que volvió al país, fueron motivo de varios artículos publicados en la revista *Controversia*⁵.

1.3 Fin del exilio

De vuelta al país, Rozitchner retoma la actividad docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (en los años noventa será candidato a rector) y como investigador en el CONICET. Son los años que la politología llamó de “transición democrática”, de fortalecimiento de los organismos de derechos humanos y de claudicación del gobierno de Alfon-

⁴ Sobre las referencias de Rozitchner a Spinoza volveremos luego. Bellamente evocado en el prólogo del Perón, queda excluido luego en *Freud y el problema del poder*. Sin embargo, en sus clases en Caracas Rozitchner daba un curso sobre el *Tratado teológico político*, leído en el contexto de lo que entonces se llamaba el “tercer mundo”. En su obra posterior, Spinoza no dejará de volver, se multiplicarán las referencias sueltas, pero no habrán desarrollos sistemáticos.

⁵ Ver: Gago, Verónica. *Controversia: una lengua del exilio*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.

sín, que había dado lugar a los juicios históricos a la cúpula de la dictadura militar y luego a una serie de leyes de impunidad que amplió el posterior gobierno neoliberal de Carlos Menem.

Inmerso en ese clima, Rozitchner publicó una serie de artículos sobre los efectos del terror sobre la naciente democracia, denunciando en particular el papel de la cúpula de la iglesia católica en la represión. Muchos de esos textos fueron publicados como ponencias o artículos en diferentes revistas, y otros fueron apareciendo en el diario *Página/12*. Los primeros dieron lugar al libro *Las desventuras del sujeto político*, y los segundos a *El terror y la gracia*.

Por esos años comenzaba ya a aparecer la cuestión de lo materno como clave para comprender la determinación del campo de lo político-imaginario en abierto antagonismo con el terror, cuyo fundamento subjetivo funcionaba en coalición con la palabra divina de la “madre” iglesia que inspiraba a la mano asesina. Las madres de la Plaza de Mayo aparecen en su lucha de aparición con vida de sus hijos y nietos desaparecidos como señalando la verdad del proyecto de la dictadura y del neoliberalismo que se extendería en el país y en la región. La ciudadanía no debía entenderse en un reconocimiento simbólico-legal, de tipo formal, sino como desplegándose a partir de un reconocimiento de la materialidad efectiva de los cuerpos, que tanto el terror militar como el económico destruían.

1.4 El retorno de lo teológico político

Durante los años noventa, años de pleno menemismo y de desaparición del llamado campo socialista, Rozitchner escribe un asombroso trabajo de análisis de las *Confesiones* de San Agustín: *La cosa y la cruz*. Buscaba comprender allí la eficacia de larga duración de la subjetivación cristiana, que en la coyuntura de la fusión romana entre catolicismo e imperio dio lugar a una innovación en las formas de sometimiento político, creando tecnologías capaces de interiorizar del terror en los sujetos, alcanzando un nivel de penetración inédita en la conformación del campo afectivo e imaginario. Esta historia larga de la domi-

nación es la que, perfeccionada y mutada con el origen del modo de producción capitalista, dará lugar al fenómeno de la contemporánea globalización del capital cuya clave aún conserva.

Esta inmanentización de la dominación produce un verdadero corte y funda un nuevo tipo de ser en el que se reformula la dialéctica entre resistencia interna y ley del poder teológico o político estatal como viniendo del exterior. Precisamente la crueldad de los poderes cristianos consiste, para Rozitchner, en la creación de una interioridad subjetiva en la que ellos se inscriben para controlar desde allí lo que los sujetos experimentan como verdad. Rozitchner encuentra en la confesión agustiniana el documento más elocuente en lo que a la conversión subjetiva cristiana concierne. En ella, el fundamento materno de una afectividad resistente será trastocado en lo más hondo y en su lugar se constituirá un poder masculino y abstracto, un Dios universal cuya esencia consiste en la incesante degradación de la materia sensible, a favor de un Logos Espiritual, descualificante y cuantificador, que a la larga se concretará en el mando de la ley del valor sobre los cuerpos trabajadores. Lo que Rozitchner elabora, desde entonces, es la lógica de esa transmutación del amor materno como saber de cuerpo y lógica ensoñada y primera del sentido, en materialidad devaluada al servicio de un dios masculino e inmaterial, único y universal; de un orden que aunque secularizado, se seguirá rigiendo de acuerdo a estos patrones.

1.5 Marx y la infancia

Vemos entonces hasta qué punto la obra de Rozitchner va produciendo saltos sin abandonar el problema de la “forma humana”, presente ya en “La izquierda sin sujeto”, y en sus obras sobre Freud o Perón. Lo que se introduce ahora es la larga duración, la persistencia de una subjetivación cristiana sin la cual la misma constitución del capitalismo probablemente no habría sido posible. En síntesis: la condición de posibilidad de la explotación social es la separación inherente a la subjetivación cristiana entre una dimensión material-devaluada y una

inmaterial-jerarquizada que obra como razón última y medida de todo intercambio. Las categorías que en la obra de Marx son fundamentales, como valor de uso y valor de cambio, no proceden simplemente de una lógica económica y de un tipo de saber científico moderno capaz de describirla, sino que expresan el desarrollo de una esencia de la separación que se ha cristalizado como institución, regla y mando. No es posible comprender el poder del dinero sin aquello que Marx enseña en el pasaje sobre el fetichismo de la mercancía y su secreto: que la conciencia teórica del sujeto crítico que penetra en la dinámica del capital, permanece impotente en su deseo de transformación del orden del capital ante la eficacia mágica que reviste a las cosas sensibles de poderes suprasensibles. El secreto de la forma mercantil se encuentra en su premisa: el modo separado, cristiano, de producir mujeres y hombres.

Rozitchner vuelve entonces a leer a Marx y escribe sobre él cosas importantes, sobre todo en dos artículos (“Marx y la infancia” y “La cuestión judía”) recogidos luego en su libro *Marx y la infancia*⁶. Para Rozitchner, Marx aparece ahora en el corazón mismo de la reflexión sobre el trato que la cultura hace de esa materialidad a la vez real e imaginaria de lo materno. Sin una comprensión de este nivel originario, perdemos el registro de la razón que preside la producción de humanos. Lo materno y la infancia aparecen como la instancia en la que se juega el acceso a la comprensión de la clave más radical: la de una materialidad ensoñada de la que se desprende un sentido *sentido*, que no se deja envilecer ni doblegar, en abierto antagonismo con la arquitectura de un orden que devalúa el sentido sensible del cuerpo y lo subsume a un principio o logos abstracto.

En ese antagonismo entre un sentido ensoñado y otro patriarcal, colonial, inmaterial y cuantitativo se pondrán en juego las cuestiones políticas fundamentales: la definición de los géneros y la sexualidad; el valor del cuerpo sensible en el tra-

⁶ Rozitchner, León. *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, pp. 23-97 y 141-201.

bajo; el entero sistema de criterios y valores para jerarquizar poblaciones y modos de pensar y conocer. Marx se ha enfrentado abiertamente con esta esencia cristiana en su texto *Sobre la cuestión judía*, texto de juventud que Rozitchner lee ahora en su madurez retomando sus trabajos sobre los *Manuscritos de París*. Si algo es criticable en Marx, escribirá Rozitchner, es pues su incapacidad para mantenerse firme en la elaboración de un concepto de “esencia genérica” que hubiera permitido, de ser desarrollado, romper con la racionalidad científica, ella misma de fondo cristiano. Ese desarrollo, que Marx perdió en el camino, reaparecerá en Rozitchner en su libro *El materialismo ensoñado*, compilación de ensayos de algunos de sus últimos escritos entre los que se encuentra “La mater del materialismo histórico. De la ensoñación materna al espectro patriarcal”, que Rozitchner imaginaba como introducción a su “Marx y la infancia”.

1.6 La crítica y la religión

Rozitchner parece haber retomado por su cuenta aquella fórmula feuerbachiana del jovencísimo Marx según la cual la crítica de la religión contiene las premisas de toda crítica. La crítica no puede quedar reducida al nivel sociológico del análisis, sino que debe indagar en el inconsciente mitológico, en la estructura de origen religioso que llegarán a elucidarse a partir de lecturas sintomáticas de sus textos teológicos fundacionales. Adentrarse en esa mitología supone una analítica –incluidas todas las evocaciones freudianas que tiene esa expresión– del tipo de condensación afectiva que domina la razón última del orden de nuestras sociedades, por más que se trata, como las nuestras, de sociedades racional-científicas, es decir: laicas y capitalistas. Su interés por el mito cristiano se justifica enteramente al interior de esta problemática.

Según Rozitchner, en la medida en que el fondo mitológico de nuestra cultura globalizada viene determinado, por la esencia cristiana, cuyos principios fundados en la separación son desplegados (esto mismo decía Nietzsche en su *Genealogía de la moral*) no ya solo por la religión sino fundamentalmente por la

racionalidad científico-técnica, y que el fracaso socialista muestra que no es posible enfrentar esta realidad desde una comprensión limitada de la política, reducida a saberes sociológicos y a medidas económicas, se tratará, en sus últimas intervenciones, de releer la entera tradición crítica contra Descartes, Hegel y Heidegger, buscando en la infancia y en lo ensoñado un fundamento perdido por completo en la práctica política de las izquierdas y para la tradición filosófica que triunfa en la universidad (existen apuntes críticos de Rozitchner en sus archivos de la obra de Derrida, Deleuze, Levinas, Agamben, Lacan, Laclau, Žižek), pero presente de modo fragmentario en mitologías no cristianas dispersas en el territorio latinoamericano.

1.7 Coyuntura kirchnerista

Durante el período posterior a la crisis del 2001, ya en pleno kirchnerismo, Rozitchner ensayó aproximaciones a la coyuntura a partir de las claves de lectura que venía elaborando. Dos textos muy diferentes entre sí revisten particular importancia en este sentido. El primero de ellos es una intervención a propósito de la polémica –conocida como la polémica del “no matarás”– provocada en torno a una carta escrita hace una década por el filósofo Oscar del Barco, en la que se convocaba a una reflexión sobre la violencia revolucionaria de los años sesentas y setentas. Publicado por primera vez en la revista *El ojo mocho*, el artículo de Rozitchner “Primero hay que saber vivir, del vivirás materno al No matarás patriarcal”⁷, ataca el empleo del “no matarás” bíblico (y levinasiano) como regulador del problema de la violencia política a la vez que propone una lectura crítica de las organizaciones de la izquierda armada en la Argentina, a partir de la noción de violencia de derecha y contra-violencia (o violencia de izquierda). La diferencia entre ambas violencias, argumenta allí Rozitchner, se funda en el tipo de realidad sensible que cada una de ellas moviliza: mientras la violencia del

⁷ Rozitchner, León. *Levinas o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, pp. 161-203.

poder realiza las categorías cristianas (la degradación del cuerpo sensible), las de la economía política (subordinación de toda dinámica vital a la valorización del capital) y las del individuo separado (los otros aparecen como dato segundo respecto de la propia existencia), la contra-violencia invierte los términos. Se trata de un contrapoder que valoriza lo corporal sensible (y por tanto no apunta al sacrificio propio ni ajeno), trastoca los valores de productividad de la economía (y por tanto no reproduce relaciones de competitividad y utilitarismo) y parte de la presencia de los otros como premisa y no como momento secundario. Los fundamentos de la crítica de la violencia asesina hacen juego con los de la experiencia de lo materno ensoñado, para refutar a las filosofías del consuelo (la referencia crítica a la filosofía de Levinas es constante en el texto) y a las posiciones nihilistas que parten de la inexistencia de fundamento para la rebelión.

El segundo de estos textos es una larga entrevista que le realizó el Colectivo Situaciones⁸, en la cual se exponen las posiciones políticas adoptadas por Rozitchner frente al gobierno de Néstor Kirchner. En la conversación, Rozitchner comenta el conocido episodio en el cual el entonces presidente argentino ordena al jefe del ejército descolgar el cuadro oficial del General Videla exhibido en la ESMA, símbolo máximo del genocidio. Rozitchner confería a esa escena un valor fundante e inconcluso. Veía en el gesto de Kirchner una denuncia sin vuelta atrás de la complicidad que el poder político había adquirido con el terror militar en la represión de las fuerzas populares, a lo largo de décadas y, al mismo tiempo, señalaba que ese gesto sólo encontraría una efectuación material amplificante si daba lugar a un desmontaje de la fenomenal concentración de la propiedad que tuvo y tiene en ese terror su condición excluyente de posibilidad.

⁸ “Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa”. En Colectivo Situaciones, *Impasse: dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009, pp. 95-134.

1.8 Vitalismo del pensamiento

La filosofía de León Rozitchner se despliega como una serie de reacciones coyunturales a diversos acontecimientos, una serie de intervenciones a propósito de las cuales se despliega una densa trama conceptual y literaria, y no como una categorial que va ajustando su sistematicidad en el espacio que la academia ofrece como lugar separado de la vida práctica. Ese rasgo coyuntural no define en Rozitchner un ámbito especializado de su pensar, como podría ser la filosofía política, sino un tono vital que desborda géneros y formatos, y cuestiona la necesidad de toda separación entre el pensador, lo pensado y la situación que lo implica y lo fuerza a pensar. Esta intensidad del pensamiento de Rozitchner, la cara vivida del saber del cuerpo en quien lee y escribe, constituye una de las riquezas más evidentes de su obra. Este vitalismo de pensamiento ha dado lugar a notables desproporciones⁹ entre los motivos puntuales que lo motivaban a escribir, y la enorme movilización de energías intelectuales que ponía en juego en cada uno de sus escritos. Esta desproporción hace sospechar que hay un caudal de pensamiento en sus textos que no se agota ni queda circunscripta a las situaciones específicas que lo motivaron. De hecho, muchas de sus premisas argumentales siguen mostrándose activas en relación con problemáticas que no trató de modo directo.

En el carácter resistente del saber de los cuerpos hay claves de las que otras filosofías del post-fundacionismo carecen para pasar del diagnóstico cultural y la racionalización sociológica de procesos a una analítica y un deseo de activar afectos y enfrentar todo aquello que obstaculiza la constitución de fuerzas. En

⁹ De esas desproporciones se quejaba en su momento Eggers Lan. ¿Tantas páginas y páginas de densa escritura para discutir con una breve entrevista que no pretendía desencadenar semejante fárrago argumentativo? Esa desmedida, esa inmoderación es, sin embargo, el índice más contundente de un exceso de pensamiento, de un carácter intempestivo de su argumentación, de un movimiento de las ideas que lleva siempre más allá de la situación histórica puntual y conecta, o puede conectar productivamente con problemas y situaciones que no eran las que se proponía discutir en su momento. Un ejemplo posible surge al pensar en los discursos de Francisco/Bergoglio mientras leemos la argumentación de Rozitchner contra Eggers.

las nociones de amor e inmanencia de Rozitchner –en las que el saber del cuerpo no es tema de tesis sino operatoria afectiva– hay un potencial problematizador del que carecen las filosofías que mejor nos ayudan a comprender la arquitectura de las sociedades de control, post-represivas, o de seguridad que teorizaron Deleuze y Foucault.

2. Amor cristiano. Amor en Marx

En lo que sigue comentaremos el texto principal de la polémica con Eggers Lan, no para mostrar que en ese texto temprano ya estaría todo dicho ni para producir hipótesis críticas sobre continuidades y rupturas en su obra, sino para rastrear, en un texto inicial y contundente de Rozitchner –que fue reeditado muy recientemente¹⁰– la relevancia que el amor y la inmanencia poseen desde el comienzo en la problemática del saber de los cuerpos.

2.1 Eggers Lan

En una entrevista concedida a la revista del centro de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA¹¹, el profesor Conrado Eggers Lan, antiguo fundador de la Democracia Cristiana con la que había roto políticamente, argumentaba a favor de la compatibilidad entre el cristianismo y el marxismo en su lucha común contra un orden dominante que, con todas sus variantes, es el mismo desde que Constantino oficializó al cristianismo dándole larga vida a las estructuras del imperio romano. La diferencia de matices consiste en que el cristiano pondrá el énfasis en la actitud interior que debe haber en esta lucha, mientras que el marxista acentuará el carácter social de dicha lucha. Al hacer de la fe una fuerza política contra las injusticias, el cristianismo histórico de Eggers se percibía como adecuado en aspectos importantes a la teoría revolucionaria

¹⁰ El texto “Marxismo o cristianismo. Polémica con Eggers Lan” fue recientemente editado en el tomo de la Obra de León Rozitchner titulado *Escritos políticos*.

¹¹ Fechada Castelar, 3 de septiembre de 1962.

del marxismo. Incluso se puede intentar una concordancia en el plano metafísico cuando ambos sitúan la actividad espiritual en la vida concreta de los hombres y las mujeres. Esa unidad que para Marx se quiebra por la división del trabajo en tareas corporales y espirituales.

Ni siquiera el ateísmo de Marx, mero ateísmo ético, constituye un auténtico obstáculo para la correspondencia que Eggers propone. Si una diferencia persiste, no obstante, entre cristianos y marxistas es, para Eggers, el hecho de que el cristianismo está movido por la fuerza del amor del que Marx, más proclive al odio, estuvo privado. Falta a Marx un principio trascendente, humano-cósmico, fuerza de amor universal sin la cual queda impedida la total coherencia de una doctrina que por su misma esencia reclamaba ese amor. Esta carencia marxiana se halla en el origen de los fracasos revolucionarios marxistas y de las contradicciones que las caracterizan, como por ejemplo aceptar y hasta reivindicar en nombre de lo humano y de la sociedad la destrucción del hombre y de la sociedad. El razonamiento de Eggers concluía en que el amor cristiano ofrecía a los marxistas la solución para sus dificultades, abriéndoles las posibilidades efectivas del camino revolucionario.

A los pocos meses de la aparición de la entrevista a Eggers, Rozitchner inicia la polémica¹² con un artículo titulado “Marxismo o cristianismo”, publicado en la revista *Pasado y Presente*. En pocas palabras, lo que Rozitchner reprocha a Eggers es que en su pretensión de aproximarse a la izquierda en el plano

¹² La polémica consta de los siguientes textos: Rozitchner, León. “Marxismo o cristianismo”. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, año I, no 2-3, Julio-Diciembre 1963, pp. 113-133. En *Pasado y Presente: edición facsimilar*, Tomo I, Primera época (1963-1965). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2014, pp. 163-183. Eggers Lan, Conrado. “Respuesta a la derecha marxista”. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, año I, no 4, Enero-Marzo 1964, pp. 322-328. En *Pasado y Presente: edición facsimilar*, Tomo I, Primera época (1963-1965). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2014, pp. 376-382. Rozitchner, León. “Respuesta de León Rozitchner”. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, año I, no 4, Enero-Marzo 1964, pp. 328-332. En *Pasado y Presente: edición facsimilar*, Tomo I, Primera época (1963-1965). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2014, pp. 382-385.

político, pone en marcha un proyecto de subsunción de la racionalidad de Marx en la del cristianismo. Al tomar los conceptos marxistas, lo hace de modo parcial, incluyéndolos en el interior del “campo de sentido propiamente cristiano, que mantiene la separación entre materia y espíritu”. En su lucha contra la derecha católica, Eggers se acerca a la izquierda sin trastocar las premisas metafísicas de la metafísica cristiana.

El hecho que Egger cite positivamente a Max Scheller, sobre quien Rozitchner acababa de escribir su tesis de doctorado, permite comprender mejor el juego de parentescos que se establece con el capítulo III, “El amor en la perspectiva schelleriana”, del ya citado *Persona y comunidad*¹³.

2.2 Contra la vieja metafísica

En la primera parte de su argumentación, Rozitchner ataca el texto “Praxis y metafísica”, ponencia que Eggers había presentado en unas jornadas de filosofía realizadas en Horco Molle (Tucumán) sobre el tema “Posibilidad de la Metafísica”. Rozitchner le reprocha allí a Eggers su indiferencia ante la potencia de la crítica de la economía política iniciada por Marx, al hecho que la crítica rompe los supuestos de la vieja metafísica a la que permanece aferrado. El punto principal a retener aquí es el siguiente: al fundarse en las relaciones de producción, la crítica marxiana inaugura una concepción de la materialidad de las relaciones humanas “inmediatamente significativa” de la verdadera “relación concreta que une a los hombres entre sí”. Marx crea una nuevo tipo de unidad donde la vieja metafísica separaba, dualizaba. Esta unidad reúne, dice Rozitchner, “dos extremos hasta entonces disociados: la intimidad y la sociedad”, ambas constituidas por “categorías económicas e históricas”¹⁴.

Leyendo a Marx de este modo, Rozitchner apunta directamente al núcleo de la metafísica que separa la exquisitez de lo

¹³ Rozitchner, León. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2013.

¹⁴ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 114

íntimo-espiritual de lo cruel-materialista. La operación es sofisticada, dado que es esa metafísica de la separación la que dirige a Marx la crítica de una pretendida reducción de lo espiritual a lo material. Lo que Rozitchner aclara es lo siguiente: la razón por la que en Marx no procede tal reducción es porque para que tal reducción se produzca, hay que haber realizado previamente la operación propiamente metafísica entre espíritu y materia. Cosa que, es lo que Rozitchner nos enseña, Marx jamás hizo. Desde el punto de vista de la metafísica, esa separación es necesaria. Por lo tanto, lo que ella discute es si el espíritu vale más que la materia (como ella cree), o si menos (como le atribuye erróneamente a Marx). Esta ignorancia sobre el pensamiento de Marx, este borramiento de su descubrimiento filosófico fundamental, es lo que está aquí en juego. Desde el punto de vista de la metafísica se trata de jerarquizar el valor del espíritu ante la materia. Desde el punto de vista marxista se trata de algo muy diferente: de anular la operación de escisión y conducir lo espiritual a la materia de la que parte y en la que se verifica.

2.3 Tesis 11

Al hacer de la materialidad de las relaciones humanas una burda materia, la metafísica no puede leer a Marx de modo parcial. Es lo que, a juicio de Rozitchner, sucede con Eggers, por ejemplo, cuando lee la célebre “Tesis 11” sobre Feuerbach, en la que Marx dice que los filósofos se han dedicado a interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo. ¿Cómo lee este texto Eggers, según Rozitchner? Postulando la actividad de un agente transformador puramente espiritual sin su necesaria inscripción en la materialidad social e histórica (abstrayéndose de la lucha de clases efectiva). Y esto es porque los respectivos fundamentos son incompatibles. Los principios cristianos que operan en la metafísica ordenan la experiencia a partir de una separación a priori en la cual lo activo es siempre lo otro de lo corporal; lo individual se diferencia tajantemente respecto de lo histórico-social y lo espiritual no se deja confundir nunca con la riqueza de lo material-sensible.

Esta incompatibilidad metafísica sí repercutе en el plano político, proporcionando lecturas como las que Eggers hace de la “Tesis 11” en términos de autotransformación subjetiva, antes que a una dialéctica de lo subjetivo-objetivo que pueda preparar en el campo de las fuerzas efectivas un proyecto de liberación, partiendo de la materialidad histórica atravesada por concretas relaciones de explotación y dominio.

2.4 El problema de la verdad

Todo esto impacta de lleno sobre el problema de la verdad, que en Marx se plantea como el de la transformación material de los hombres y mujeres en un mundo cuya estructura “se revela verdaderamente en la economía como fundamento objetivo del cual dependen privilegiadamente todas las otras relaciones humanas”¹⁵. Toda transformación, para ser verdadera y radical, debe entonces proponerse la modificación de esa base material que está ya articulada con lo que en hombres y mujeres aparece como lo íntimo-espiritual, concerniente a la transformación personal.

La “ensoñación subjetiva” de Eggers (nótese hasta qué punto la palabra ensoñación habrá de cambiar su sentido con el paso de los años) se aprecia en todo caso, escribe Rozitchner, en la sustitución de la crítica de la economía política por el método de la reducción fenomenológica y del yo trascendental, que aspira a liberarse de todo supuesto para acceder a la experiencia íntegra de lo humano. Ese modo de proceder, lo hemos visto, supone —erróneamente— que la crítica de la economía política abarca sólo una parte del hombre, la parte material o económica, la parte “histórico social”, y no su integralidad, que se completa con su actividad subjetiva, espiritual. Con esta reducción-subsumpción la metafísica logra imponer sus valores, despojando la materia marxiana de toda riqueza histórico-objetiva y de todo criterio de verificación vinculado al proceso de la praxis, que Marx y Engels presentaban en *La ideología alemana* como li-

¹⁵ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 115.

gado a la producción de medios para la satisfacción de estas necesidades; la creación de nuevas necesidades; la reproducción a partir de la relación sexual.

El problema de la verdad, entonces, se plantea en Rozitchner en torno al descubrimiento marxiano, que habilita una comprensión “del valor creador que posee la singularidad material humana de cada hombre”. Cada individuo descubre su pertenencia a un “todo material del cual depende y que hace posible su existencia”. Y por lo tanto “cada hombre contiene, en su génesis individual, el secreto del proceso histórico que le abre la comprensión vivida de su presente alienado” en el proceso de “producción material (histórico-económico) de sí mismo y de los otros hombres”. El método fenomenológico que Eggers propone aspira en cambio a un tipo de “conocimiento inmediatamente absoluto”, despojado de supuestos (históricos); acceso directo a un mundo “sensible y concreto” cuya condición paradojal sería la depuración de toda referencia a su materialidad histórico-económica. La única materialidad que sobrevive a esta reducción lo hace a título de mero “receptáculo”, o “asiento del espíritu revelado, lugar de la intuición volitiva, soporte de valores”. Una materialidad existencial, sí, pero de una existencialidad exclusivamente cristiana, sin rastros de aquella otra materialidad que “el hombre construye a través de un proceso histórico-económico”. La reducción fenomenológica salva sólo el resultado, echando a perder la riqueza inicial del proceso¹⁶.

2.5 El otro y la salvación

En Marx no hay lugar para una salvación meramente individual, desprovista de su inserción en el mundo. Toda transformación debe pasar por la de las relaciones sociales. El problema de la “verdad” en Marx remite a la posibilidad de verificar las transformaciones en la realidad. De modo tal que toda transformación subjetiva para Marx, dice Rozitchner, debe “penetrar hasta las raíces de la propia constitución material”. De modo

¹⁶ Rozitchner, “Marxismo y cristianismo”, pp. 117-118.

que la salvación no puede pasar, para los marxistas, por el enlace amoroso que une a hombres y mujeres con Dios sino con la forma humana y con la “cualidad sensible” en la que lo humano encuentra una posibilidad de máximo despliegue¹⁷.

Esta “forma máxima de mi amor”, escribe Rozitchner, es la que proporciona la medida última de toda relación afectiva: “en este acto de la más precisa singularidad –amar a otro– converge la más amplia universalidad”¹⁸. Por eso decía Marx en sus escritos de 1844 que:

la relación entre hombre y mujer es la más natural de las relaciones entre uno y otro ser humano. En ella se revela, pues, hasta qué punto el comportamiento natural del hombre se ha hecho humano, hasta qué punto la esencia humana se ha convertido para él en esencia natural, hasta qué punto la naturaleza humana ha pasado a ser su naturaleza. Y en esta relación se muestra, asimismo, la necesidad del hombre con respecto a la necesidad humana, hasta qué punto, por tanto, el otro hombre se ha convertido en necesidad en cuanto tal hombre, hasta qué punto es, en su existencia más individual, al mismo tiempo, un ser colectivo. La primera superación positiva de la propiedad privada¹⁹

El aspecto material-sensible del mundo constituye, en Marx, “el fondo de toda relación de amor”²⁰, y en esta relación amorosa –sostiene Rozitchner– viene incluida una acción transformadora opuesta a todo aquello que se manifiesta como obstáculo que se opone a este amor. El amor se confunde con la praxis desde el momento en que no hay amor que no suponga el problema

¹⁷ Rozitchner, “Marxismo y cristianismo”, pp. 119-120.

¹⁸ Rozitchner, “Marxismo y cristianismo”, p. 120.

¹⁹ Marx, Carlos. “Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844”. En Marx, Carlos. *Escritos de juventud*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, tercer manuscrito, p. 617. Un mayor desarrollo de esta cita de los *Manuscritos del 44* se encuentra en “La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx”. En Rozitchner, León. *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, pp. 99-139. En especial pp. 105-107.

²⁰ Rozitchner, “Marxismo y cristianismo”, pp. 120-121.

del acceso al otro y por tanto el de la modificación sensible entre los amantes de un amor afectado por las obras y acciones de los otros.

Si hay dos amores, cristiano y marxista, es porque hay al menos dos modos de concebir al otro: como “totalidad simbólica, abstracta” (en la separación cristiana de lo “espiritual” y lo “material”, del que sólo interesa lo espiritual, aquello que cada hombre tiene de absoluto, aquello que le permite reconocerse en lo divino, desvalorizándose “el continuo material que uno en una universalidad posible, concreta, a los otros”²¹); como “totalidad concreta, genérica” (ligada a la actividad singular-sensible en las relaciones intrahumanas, no a partir de la presencia de lo divino, sino de la presencia de los otros en cada acto de la propia sensibilidad humana)²².

Esta distinción entre amor cristiano –donde lo primero es la presencia de lo divino y absoluto en el yo–, y amor marxista –que encuentra lo relativo histórico como formando parte desde el inicio del yo, y que por tanto experimenta el amor en esta presencia sensible, concreta y material de los otros como premisa– será uno de los argumentos centrales de la noción de contra-violencia que Rozitchner va a esgrimir en la polémica ya mencionada con Oscar del Barco.

2.6 El odio

En el amor marxista, a diferencia del cristiano, lo espiritual sólo existe como historicidad y grabado del “proyecto humano en la materia”, y permite “reconocer concretamente –pues mi afectividad está ligada al mundo– la presencia de aquel que se opone al otro o la de aquel que posibilita su máxima realización”. De allí que el odio surja, en Marx, como parte este mismo

²¹ Esta manera de pensar la otredad y la salvación como separación converge con el régimen de lo teológico político en la obra de Henri Meschonnic en el que lo que domina es una discontinuidad de lo sensible del cuerpo respecto al signo y a la lengua. Ver: Meschonnic, Henri. *Spinoza poema de pensamiento*. Traducción de Hugo Savino. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones y Editorial Cactus, 2015.

²² Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 121.

proceso afectivo, como la “medida de la inhumanidad que otros hombres han hecho surgir en mí mismo”²³.

Hay sin embargo un odio cristiano. Se trata de un odio inconfesado y duradero, dirigido a una cualidad humana inmodificable. Un odio así es inhumano, es lo inhumano mismo en lo humano. Esa inhumanidad, que es propio del odio antisemita (odio ontológico que no apunta a ninguna cualidad en particular sino al hecho mismo de que el judío lo sea, es decir, al hecho que guarde relación con la historia de un pueblo) es impensable en el amor marxista, que parte de la presencia material sensible de los demás en uno mismo y desde allí se despliega como amor a la forma humana. Como en Spinoza. El odio inhumano es el reverso de aquello que en el amor cristiano es universal y abstracto, de aquello que en esa amorosidad pone a los amados siempre a distancia respecto de la relación íntima que cada quien guarda con Dios. Por eso, dice Rozithcner, “decimos que el sentido de la espiritualidad cristiana es inhumano, por más divino que sea: para ser verdadera esa espiritualidad no necesita de los demás hombres en su creación sino en su pasiva adhesión. A los otros hombres se acercarán después”²⁴.

La denigración de lo material-particular presente en la metafísica cristiana es por tanto el lugar de preservación de esta posibilidad de lo inhumano en lo humano, que será la clave en su libro *Ser judío*. Allí argumenta Rozitchner que en la experiencia judía, en tanto determinada por padecer la acción de esta inhumanidad de lo humano, se hace posible un tránsito (que el judío burgués no recorre, asimilándose al amor cristiano primero y luego al neoliberalismo) hacia la izquierda. Ese tránsito a la revolución surgiría en él como posible al oponerse a ese odio inmutable, a esa inhumanidad de lo humano presente en el padecimiento común más amplio de mujeres, obreros, negros. Esta senda del judío hacia la insurgencia no le es permitida al cristiano antisemita que permanece aferrado a lo absoluto.

²³ Ibid.

²⁴ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 128.

Décadas más tarde, Rozitchner retomará una argumentación similar en su relectura de *Sobre la cuestión judía*, de Marx, sobre el que escribirá un importante ensayo ya mencionado. Lo que el judío puede iniciar como transición a la izquierda tendrá la fuerza de lo vivido elaborado, no de lo meramente simbólico. A esa materialidad subjetiva que arraiga en lo vivido y en lo elaborado subjetivamente, Rozitchner la denominará “índice de verdad”, y su lógica tendrá muchos puntos en común con la de los “devenires minoritarios” de los que hablarán en la década de 1980 Gilles Deleuze y Félix Guattari. En ambos casos se origina una simpatía por la acción de lo heterogéneo respecto del orden de la sociedad burguesa, la rebelión de todo aquello que esta sociedad necesita domesticar.

2.7 Filosofía de los afectos

Mientras que el amor cristiano se pretende por encima de la lucha de clases –entre hombres no hay sino enemistades ocasionales– y escapa al vínculo entre “el amor y el dinero, lo transhistórico y lo histórico”, Marx piensa la afectividad humana a partir de la “significación de la propiedad privada y el dinero”, en el trabajo y el intercambio. Señala, como antes lo había hecho Spinoza en su *Ética*, que la “movilidad esencial de la afectividad” depende de las relaciones singulares y precisas que establecemos con las mujeres y los hombres así como con las cosas. En esa movilidad todo sentimiento se corresponde con una relación, y debe ser captado en esa vinculación histórica-concreta con el objeto referente al cual el sujeto experimenta su afectividad. Es “la cualidad que el objeto suscita en el hombre” la que activa desde lo sensible un sentido, una significación para esa relación²⁵.

La presencia de la teoría spinoziana de los afectos en esta lectura de Marx no se hace explícita en el texto. Y no lo será hasta mucho más tarde, cuando se trate de reflexionar abiertamente sobre los fundamentos subjetivos de la resistencia al terror, en

²⁵ Ibid.

el prólogo ya citado del *Perón*. Si reparamos en esta presencia de una callada inmanencia afectiva de la potencia es porque ella permite esclarecer –tal vez como ninguna otra– el hilo rojo que se entrelaza hasta llegar a su *materialismo ensoñado*. En todos los casos lo que está en juego es un rechazo visceral de toda devaluación de la dimensión material-sensible del cuerpo. En todos los casos, la lucha de clases exige ser llevada no sólo al plano de la coherencia simbólica, sino en el de una revaluación de la dimensión sensual del sujeto.

2.8 Amor y dinero

En la sociedad capitalista el “objeto por excelencia”, la “forma humana”, está mediada de modo irremediable por un “objeto máximo”, un operador de trascendencia que todo lo impregnará escindiendo la cualidad de la cantidad y el uso del cambio. Ese “objeto máximo”, el dinero, no designa cualidad sensible humana alguna, sino el mero hecho de ser poseedor. Intercambia toda “cualidad” sin reparar en ninguna. Pone en juego una equivalencia generalizada de cualidades y pasa entre ellas sin importar que resulten contradictorias. El dinero funda una “fraternidad de los incompatibles” y “obliga a los contrarios a abrazarse”²⁶.

Al sustituir la “materialidad mínima del hombre” desde la cual se pone a prueba el valor o la cualidad, el dinero provoca una distorsión sobre la subjetividad humana, y el amor marxista no será sino afectividad comprometida en un enderezamiento del mundo capaz de volver a expresar la “resonancia personal que se produce cuando una cualidad humana se pone en relación con otra cualidad humana compatible” (amor) “y no con otra cualidad contradictoria” (odio)²⁷.

Los sentimientos revelan, así, verdaderas afirmaciones ontológicas. A través de ellos contactamos con lo universal concreto del que emerge toda significación humana. Sin este juego de los

²⁶ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 122. Rozitchner roza aquí la lógica de la *complexio oppositorum* que Carl Schmitt (*Catolicismo y forma política*) atribuía en el orden político al catolicismo y aquí, Marx mediante, se le reconoce al dinero.

²⁷ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 123.

afectos no habría modo de hacer del valor de uso un criterio de verificación para la praxis. Por tanto, es sumamente relevante comprender hasta qué punto la eficacia del advenimiento del valor (de cambio) consiste en esa abstracción que desconecta “en el seno de la satisfacción y la afectividad más subjetiva la dimensión más colectiva de lo social”²⁸.

Es en este preciso punto de inserción entre economía y sentimientos donde el mundo capitalista se da la mano con la metafísica cristiana, dando lugar a una “estructura afectiva que se adecua a un mundo donde impera el dinero” (y por tanto sin punto de encuentro con el amor en Marx) junto a un racionalismo que sólo aspira a reformar la realidad en el plano de lo “símbólico”. Y será esto lo que Marx rechace del humanitarismo cristiano y/o burgués: el hecho de expresar las estructuras de relaciones en las que reinan la propiedad privada y el dinero²⁹.

2.9 Política cristiana

La prédica cristiana bloquea la posibilidad de elaborar la contradicción moral en el mismo plano en que se de la material. Es aquí donde la escisión entre espíritu y materia rinde su fruto político disfrazado de lo más alto, el más puro amor. De este modo, se logra inducir la conclusión según la cual “la lucha de clases en su específico plano de lucha histórico-económica resulta entonces no ser una lucha también espiritual”³⁰; “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”³¹.

²⁸ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 124.

²⁹ Ibid. Es un poco el proyecto crítico de Frederic Lordon: Marx y Spinoza, las estructuras de relaciones y los afectos tal y como el capitalismo las recrea como base de una percepción crítica.

³⁰ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 125. Esta conclusión hace juego, casi palabra por palabra, con las tesis sobre el concepto de historia (la tesis 4) que hace epígrafe de este artículo.

³¹ Ibid. El joven Hegel escribía que el cristianismo era la religión del amor y el judaísmo la del odio. Tal vez Eggers haya dado en el clavo al señalar esta diferencia como fundamental, aunque sólo con la explicación de Rozitchner esta verdad se vuelva inteligible.

En el amor cristianismo, en el que cada hombre recibe su verdad de la revelación divina como adecuación afectiva entre su propia conducta y lo que la divinidad le revela, se niega el esfuerzo marxiano por encontrar el elemento material-afectivo de esta verificación. En Marx “todo sentimiento posee inteligibilidad” y por eso no existe en el marxismo la diferencia entre “la evidencia leída a la altura de la afectividad o de la racionalidad lógica”. En otras palabras: no hay oposición entre lo afectivo y el pensamiento racional, ambos abrevan en una misma objetividad del mundo humano.

3. Conclusión provisoria

Es posible establecer sobre esta base un eje Spinoza-Marx-Rozitchner. Ese eje funcionará del modo siguiente: opondrá a la acción denigratoria que la metafísica cristiana –y la economía política que la concreta– ejerce sobre lo corpóreo sensible creando individuos separados y “unidos como separados” (como dice Guy Debord), una revalorización de lo sensual como instancia dadora de sentido y de significación a las relaciones vividas, incluidas las enteras relaciones sociales.

Es posible plantear en esta dirección al menos dos cuestiones de suma relevancia para el pensamiento político contemporáneo a partir de esta lectura de la obra de Rozitchner: por un lado, la posibilidad de extender y aplicar a los dispositivos propiamente neoliberales la misma crítica que ya se dirigía a la metafísica cristiana y a la práctica de la sociedad burguesa, es decir, una particular consideración sobre el tipo de desposesión subjetiva que acompaña y posibilita toda desposesión material, objetiva. Se trata, por tanto, de profundizar en la crítica del enlace entre sociedad capitalista en su fase neoliberal y pervivencia de lo teológico político. Por otro lado, el saber de los cuerpos ofrece un camino para el pensamiento político dominante los últimos años fundado en el postestructuralismo y en particular en la teoría populista de Ernesto Laclau, capaz de pensar la articulación de las demandas populares, pero resulta impotente a la hora de cuestionar cómo estas demandas se constituyen y qué conteni-

do adquieren bajo el efecto de dispositivos neoliberales operan sobre ellas. Lo que Rozitchner llama “coherencia afectiva”, en cambio, se orienta a verificar el lazo que organiza el sentido a partir de considerar las relaciones sociales, la creación de significaciones en el plano de los afectos y la creación de conceptos.

El saber de los cuerpos, inseparable de esa revalorización de lo sensible y de una experiencia insurgente de los afectos, se coloca así en la base del entero mundo de las “nociones comunes” de las que habla Spinoza en su *Ética*. Su elaboración deviene inseparable de esta batalla crítica. Inmanencia en Rozitchner es insurgencia. En sus últimos escritos será este tejido sensual de la significación, sin la cual todo enlace con las cosas del mundo se torna abstracta, la que dará lugar a un materialismo ensorñado.

Bibliografía

- “Cristianismo y marxismo. Reportaje al profesor Eggers Lan”. *Correo de C.E.F.Y.L.* no I. 2, Octubre 1962, pp. 1-2. Departamento de prensa y difusión CEFYL-FUBA. Publicación del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- Eggers Lan, Conrado. “Respuesta a la derecha marxista”. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, año I. no 4, Enero-Marzo 1964, pp. 322-328. En *Pasado y Presente: edición facsimilar*, Tomo I, Primera época (1963-1965). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2014, pp. 376-382.
- Gago, Verónica. *Controversia: una lengua del exilio*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.
- Lordon, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2015.
- Marx, Carlos. “Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844”. En Marx, Carlos. *Escritos de juventud*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Meschonnic, Henri. *Spinoza poema de pensamiento*. Traducción de Hugo Savino. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, Editorial Cactus, 2015.
- Rozitchner, León. *Escritos políticos*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.
- . *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.
- . *Levinas o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013.
- . *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2013.
- . “Clausewitz y Freud: la guerra y el poder. El duelo como esencia del conflicto” En Rozitchner, León. *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Losada, 2003, pp. 137-172.
- . “Marxismo o cristianismo”. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, año I. no 2-3, Julio-Diciembre 1963, pp. 113-133. En *Pasado y Presente: edición facsimilar*, Tomo I, Primera época

(1963-1965). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2014, pp. 163-183.

—. “Respuesta de León Rozitchner”. *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, año I, no 4, Enero-Marzo 1964, pp. 328-332. En *Pasado y Presente: edición facsimilar*, Tomo I, Primera época (1963-1965). Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2014, pp. 382-385.

—. “Cuando el pueblo no se mueve, la filosofía no piensa” En Colectivo Situaciones, *Impasse: dilemas políticos del presente*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2009, pp. 95-134.

La “sociedad sin padre”: León Rozitchner y la búsqueda de una nueva subjetividad

Silvia Dapía

John Jay College & The Graduate Center
City University of New York

Resumen:

Este trabajo se interroga sobre la propuesta de León Rozitchner de generar una nueva subjetividad, creada sobre la base de una racionalidad distinta a la que rige el sistema capitalista, esto es, sobre nuevas “categorías de pensar y de sentir”. Exploraremos su modelo de la subjetividad “encarnada”, en la línea de Maurice Merleau-Ponty; aquel otro que prolonga la subjetividad en un poder colectivo basado en el concepto de masas de Freud; y la posibilidad de un modelo para la nueva subjetividad basado en el afecto (en oposición a un modelo basado sólo en lo libidinal).

Palabras clave: Rozitchner, subjetividad, afectos, Merleau-Ponty, Freud

Abstract:

This paper interrogates León Rozitchner’s notion of creating a subjectivity different from the one presupposed by capitalist reason, that is, a notion of subjectivity defined by new “categories of thought and affect.” The paper interrogates 1) Rozitchner’s “embodied” subjectivity, following Merleau-Ponty; 2) the subjective model associated with collective power in Freud’s conception of the masses and; 3) the possibility of modeling a new notion of subjectivity based on affect rather than one anchored solely in libido.

Keywords: Rozitchner, subjectivity, affects, Merleau-Ponty, Freud

Este trabajo se interroga sobre la propuesta de León Rozitchner de generar una nueva subjetividad, creada sobre la base de una racionalidad distinta a la que rige el sistema capitalista, esto es, sobre nuevas “categorías de pensar y de sentir” o un nuevo “esquema de conciencia.” En la primera sección del trabajo examinaremos su seminal ensayo “La izquierda sin sujeto” (1966), donde Rozitchner se interroga sobre las “condiciones subjetivas de los sujetos revolucionarios” que, en la época de la guerra fría, tienen como objetivo “una transformación radical de las condiciones sociales” en la Argentina, en particular, y en Latinoamérica en general¹. Intentamos explorar aquí el modelo de la subjetividad “encarnada”, en la línea de Merleau-Ponty, que subyace al pensamiento de Rozitchner y que le permitirá transitar –por medio de una vinculación material, sensible, entre el yo, los otros y el mundo– el camino hacia la articulación holística que pretende de su teoría de la subjetividad. En la segunda parte de este trabajo nos concentraremos en la reelaboración que hace Rozitchner del concepto de masas de Freud como una segunda etapa en el itinerario de articulación holista de su teoría de la nueva subjetividad. En la tercera sección exploraremos este mismo tránsito pero desde la perspectiva del pasaje de la “horda primitiva” a la “alianza fraternal,” de un “colectivo natural” (la horda) a un “colectivo cultural” (la alianza). Esta reformulación del problema nos permitirá introducir la figura de Paul Federn y su noción de “sociedad sin padre” a fin de evaluar la radicalidad del proyecto de Rozitchner. En la cuarta sección de este trabajo, exploraremos el tramo final de este itinerario su teoría de la subjetividad en su última obra, *Materialismo ensoñado*, mientras que en la quinta y última sección de este trabajo consideraremos brevemente dos obras: *Persona y comunidad: ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, texto que inicialmente fue la tesis doctoral que Rozitchner escribe en Francia en los años sesenta, y *Filosofía y emancipación: Si-*

¹ Rozitchner, León. *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, 1996, p. 12.

món Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar, texto escrito en el exilio venezolano en los ochenta. El objetivo de esta última sección consiste en examinar, desde la obra de Rozitchner, la posibilidad de un modelo para la nueva subjetividad basado en el afecto (en oposición a un modelo basado sólo en lo libidinal).

1.

En los años sesenta tuvieron lugar diversos debates en la filosofía, antropología y ciencias sociales en general acerca de las llamadas “lógicas”, “racionalidades”, o “esquemas conceptuales”. En estos debates, que parecen haberse extendido a través de casi tres décadas, se formulaban preguntas tales como: ¿Existe una racionalidad o lógica única, universalmente válida? ¿O, por el contrario, existen diversas racionalidades, inteligibles, cada una de ellas, en el contexto de los modos de vida social en las que han sido generadas? (Martin Hollis, Peter Winch, Steven Lukes) ¿Hay un único “estilo de razonamiento” o varios? (Ian Hacking) También las reflexiones sobre el concepto del “tercero excluido” de W. V. O. Quine, el “adiós a la razón” de Paul Feyerabend y las “lógicas divergentes” (“deviant logics”) de Susan Haack son pruebas de la continuidad de esta preocupación sobre la existencia de modos de pensamiento y de vida social que difieren de los que se han establecido como norma. En este contexto ampliado, podemos ubicar la preocupación de Rozitchner, quien, desde una tradición distinta a la de los pensadores arriba mencionados, trabajando en la intersección de Freud y el Marx humanista, aboga por una racionalidad alternativa a la racionalidad abstracta del capitalismo, con potencialidad emancipatoria y que permita superar las fragmentaciones y escisiones que el capitalismo genera en la subjetividad. Sin pretender afirmar que Rozitchner intentaba dialogar o confrontar los debates arriba mencionados, queremos sí resaltar el hecho de que sus preocupaciones por una racionalidad alternativa se ubican en un contexto más abarcante donde, desde tradiciones distintas, se hacen planteos semejantes cuestionando la existencia de lógicas que se nos han impuesto.

Si el hecho de que Rozitchner hable de nuevas racionalidades es congruente con diversos planteos y búsquedas de los años sesenta, su preocupación por una interpretación humanista del marxismo es también ilustrativa de debates del momento. Estos debates se dirimían entre dos figuras, Lukács y Althusser, o como señala Etienne Balibar, entre dos obras, *Historia y conciencia de clase* (1922) de Lukács y *Pour Marx* (1965) de Althusser. En palabras de Balibar, *Historia y conciencia de clase* y *Pour Marx* constituían “las dos fronteras de la teoría comunista en el marxismo del siglo veinte”². Reaccionando contra Lukács o el llamado marxismo Hegeliano de Europa occidental, Althusser se unió a los estructuralistas franceses en sus cuestionamientos del valor explicativo de la categoría de “sujeto”, proponiendo, en su lugar, lo que él llamó un “anti-humanismo teórico”³. Es interesante subrayar aquí que Althusser publicó *Pour Marx* en 1965, cinco años después de que se publicara la traducción al francés de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, la cual, incidentalmente, aparece más de cuarenta años después de la publicación del original. En este debate es también decisiva la figura de Merleau-Ponty, quien en 1955, en su obra *Les aventures de la dialectique*, analiza detalladamente la noción de “sujeto de la historia” de Lukács tal como aparece en su *Historia y conciencia de clase*. Claramente el pensamiento de Rozitchner –quien dos años después de su aparición traduce al español la mencionada obra de Merleau-Ponty– se va a inscribir en esa matriz marxista que Lukács trata de preservar y Merleau Ponty promueve, cuyo objetivo fundamental consiste en incorporar “la subjetividad a la historia sin hacer de ella un epifenómeno”⁴.

² “les deux bords de la théorie communiste dans le marxisme du XXè siècle”. Balibar, Étienne. “Le non-contemporain”. En *Ecrits pour Althusser*. Paris: La Découverte, 1991. p. 101. Todas las traducciones del francés, inglés y alemán al español son mías.

³ Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Traducción de Martha Harnecker. México: Siglo XXI, 1967, p. 192.

⁴ “la subjectivité à l'histoire sans en faire un épiphénomène”. Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955. p. 61. Merleau-Ponty, Maurice. *Las aventuras de la dialéctica*. Traducción de León Rozitchner. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1974, p. 41.

En 1966, en uno de sus primeros artículos, “La izquierda sin sujeto”, publicado en la revista *La rosa blindada*, Rozitchner cuestiona las interpretaciones teóricas que se limitan “a lo político-socio-económico” (aquellas que se limitan a invocar “las leyes del desarrollo económico” o las “leyes de la lucha de clases”) y afirma que sin “modificación subjetiva” no puede haber un cambio social. Sostiene Rozitchner: “Todas éstas son explicaciones con exterioridad, donde la distancia que media entre el contenido ‘objetivo’ –datos económicos, políticos, históricos, etc.– hasta llegar a la densidad de nuestra realidad vivida, deja abierto un abismo de incomprendición que no sabemos cómo llenar”. El interés de Rozitchner en ese ensayo polémico y decisivo se centra, como dirá treinta años después, en “las condiciones subjetivas de los sujetos revolucionarios y políticos para hacer posible una transformación radical de las condiciones sociales”⁵. Si la izquierda no había conseguido la ansiada revolución, este fracaso no se podía explicar restringiéndonos al análisis de las contradicciones del sistema a nivel económico, político y social. Un cambio social como el que pretendía efectuar en ese momento la izquierda, sostenía Rozitchner, necesitaba imperiosamente una racionalidad nueva, esto es, nuevas “categorías de pensar y de sentir”, un “esquema de conciencia” que “englobe lo sensible del individuo, su forma humana material, hasta alcanzar desde ella un enlace no contradictorio con la materialidad sensible de los otros”⁶. Detengámonos en esta concepción holística del individuo y su entorno que nos propone Rozitchner.

Los “esquemas de conciencia” a los que se refiere aquí Rozitchner no presuponen una división binaria entre “esquema” y contenido empírico; Rozitchner supera la concepción representacionalista del conocimiento. En este sentido, para Rozitchner existe una existencia una triangulación integradora que nos enlaza con los otros y con el mundo, que abarca “lo sensible del indivi-

⁵ Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político*, p. 12.

⁶ Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político*, p. 50.

duo” y “la materialidad sensible de los otros”, donde el mundo percibido no emerge como representación del sujeto sino como una realidad habitada por él. Para el filósofo argentino, el sujeto se define como tal sólo cuando se lo considera sobre el fondo de una totalidad más abarcante que presupone la entera corporalidad del individuo imbricada, de manera sensible, con los otros y con su entorno. De este modo y a la manera de la ontología gestáltica de Merleau-Ponty, el sujeto concebido por Rozitchner emerge en una relación dinámica, de intercambio dialéctico con los otros sujetos y con el mundo. Es interesante señalar acá que esta relación con los otros y con el mundo no se desarrolla únicamente en un plano espacial, abarcando sólo “lo sensible del individuo” y “la materialidad sensible de los otros.” Por el contrario, el modelo de subjetividad propuesto por Rozitchner se extiende también en el plano temporal, conteniendo “la materialidad del campo histórico”⁷, permitiéndole al sujeto aprehender no sólo su propia historia sino la historia de la totalidad más abarcante en contra de la cual se recorta.

Debemos retener para nuestra discusión posterior dos conclusiones implícitas en el análisis de la teorización de la subjetividad de Rozitchner.

Primero, la subjetividad de Rozitchner no deja lugar para el sujeto solipsista, que sólo está seguro de la existencia de su propia mente y para quien la realidad que lo rodea puede no ser más que parte de sus estados mentales. Superado el modelo de la representación y de una conciencia pura que se enfrenta al mundo, Rozitchner adopta en cambio el modelo de una subjetividad “encarnada”, en la línea de Merleau-Ponty, subjetividad que sólo puede existir como consecuencia de su vinculación con la materialidad sensible de los otros cuerpos. Por esta razón, a nivel de la experiencia perceptiva, la justificación de la existencia del otro no se le aparece a Rozitchner como problemática, ya que parte de la experiencia de mi imbricación sensible con los

⁷ Rozitchner, León. *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003, p. 30.

otros y con el mundo, y de las relaciones afectivas o inconscientes que nos ligan a los otros y al mundo.

Segundo, establecidos o restaurados los lazos entre mi propia subjetividad y la de los demás, se abre la posibilidad de unir mi cuerpo individual con un cuerpo o poder colectivo para hacer posible una transformación radical de las condiciones sociales.

Es el objetivo de la siguiente sección de este artículo explorar el tránsito de la teoría de la subjetividad de Rozitchner desde el modelo de subjetividad “encarnada”, descripto en esta primera sección de nuestro trabajo, a la integración holística de la subjetividad a un poder colectivo. Con este fin nos centraremos en *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972)⁸.

2.

En los setenta, Rozitchner prosigue su búsqueda, iniciada en “La izquierda sin sujeto”, de una posible subjetividad alternativa a la construida por la sociedad capitalista. Los textos de Freud se convierten entonces en instrumentos teóricos fundamentales que le permiten indagar el problema del sometimiento subjetivo, “punto ciego en el marxismo político”⁹. De esta preocupación surge *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972), que en muchos aspectos se puede leer como una continuación y profundización de “La izquierda sin sujeto”. Así, por ejemplo, como en “La izquierda sin sujeto”, en *Freud y los límites del individualismo burgués* Rozitchner parte de “la correspondencia y la homogeneidad” que existe entre “el individuo producido por la cultura burguesa” y las formas que imprime esta cultura en nuestro “aparato psíquico” “a nivel de las formas de la afectividad, de las categorías de la acción y del pensar.” En esta obra Rozitchner se dedica de manera particular al análisis

⁸ Para un estudio sobre el desarrollo del psicoanálisis en Argentina, ver: Plotkin, Mariano Ben. *Freud in the Pampas. The Emergence and Development of a Psychoanalytic Culture in Argentina*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

⁹ Rozitchner, León. *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p. 15.

de dos de los textos más “sociales” de Freud, *El malestar en la cultura* (1929) y *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Para los fines de este trabajo, me concentraré en su lectura de *Psicología de las masas y análisis del yo*.

Rozitchner abre la primera sección de su estudio de esta obra de Freud sugiriendo que el hecho de que Freud haya retenido el título de Le Bon (*Psychologie des foule*) y le haya agregado el sintagma “y análisis del yo” (Ich-Analyse) se puede interpretar como un modo de “introducir el problema del sujeto en el proceso histórico”¹⁰. Y junto con la dimensión histórica Rozitchner subraya en esta primera sección la gran innovación de *Psicología de las masas y análisis del yo*: la reinstalación del sujeto en la sociedad que le da origen. No hay duda de que la interpretación que hace Freud del sujeto y de la masa se diferencia de la tendencia general de la época, claramente ilustrada en la obra de Le Bon, de considerar sujeto y masa como términos antagónicos, donde lo característico de la masa es, para esta interpretación tradicional, la disolución del individuo autónomo, dueño de sí mismo y responsable de sus acciones. Freud encuentra una manera distinta de aproximarse al sujeto, quien deja de ser una entidad autónoma que se *enfrenta* a la sociedad para convertirse en una entidad que no puede ser considerada sino immersa en una sociedad determinada. La oposición individuo-masa pierde sentido, nos dice Freud, si consideramos que el individuo está invariablemente vinculado a otra persona “como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual (...) es simultáneamente psicología social”¹¹. En la posición de Freud, la sociedad está presente en el individuo desde el comienzo. Como dice Freud al comenzar *Psicología de las masas y análisis del yo* —y Rozitchner usa esa misma frase para cerrar la primera sección de

¹⁰ Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 286.

¹¹ Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. En Freud, Sigmund. *Obras completas*. Tomo XVIII. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1997, p. 67.

su interpretación de la misma— no puede haber oposición entre lo individual y lo social: “La psicología individual es al mismo tiempo, y desde un principio, psicología social”¹².

Congruentemente con este énfasis en lo social como constitutivo de lo individual, Rozitchner sugiere tres posibles líneas de interpretación de *Psicología de las masas y análisis del yo*. Dice Rozitchner que esta obra es:

la réplica más demoledora, aún en su parcialidad y desde el campo de la psicología, a las concepciones del fascismo y de la organización social del capitalismo. Como así también es la apertura a la comprensión del sentido de todo proceso verdaderamente revolucionario cuya preocupación siga siendo el hombre.¹³

Hay quienes han leído *Psicología de las masas y análisis del yo* como una obra cuyo centro es el sujeto; otros, la han interpretado como una obra sobre la sociedad. Rozitchner, como señalamos más arriba, enfatiza, en su lectura de Freud, la consideración del sujeto en la sociedad. Identifica, además, tres posibles líneas interpretativas de esta obra. En primer lugar la considera como una réplica a “las concepciones del fascismo y de la organización social del capitalismo.” No hay duda que el acento en la relación líder-masa en *Psicología de las masas y análisis del yo* ha producido varias interpretaciones, cuya muestra emblemática sea quizás la lectura de Adorno, que la entienden como anticipación del “surgimiento y naturaleza de movimientos fascistas de masa”¹⁴. Si bien Rozitchner no profundiza esta línea interpretativa, su enunciación no nos sorprende. Tampoco nos resulta inesperada su interpretación de *Psicología de las masas y análisis del yo* como réplica “a la organización social del capitalismo”, ya que tempranamente se hicieron lecturas de

¹² Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, pp. 287-288.

¹³ Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 365.

¹⁴ Adorno, Theodor. “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda”. En Arato, Andrew y Eike Gephhardt (eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 1982, p. 119.

esta obra de Freud que la presentan como una teoría de la cohesión social. Así, por ejemplo, para Hans Kelsen, el culto del líder –elemento fundamental en aquellas interpretaciones que ven el libro de Freud como anticipación de las movilizaciones masivas del fascismo– se convierte en un “efecto secundario” de un vínculo que ya existía en el seno de la masa. Es que Kelsen privilegia, por encima de la figura del líder, el vínculo social que Freud explica a través de la categoría de libido (en reemplazo de la categoría de “sugestión” usada por Le Bon)¹⁵. Volveremos a este punto. Rozitchner, por su lado, propone leer *Psicología de las masas* como una respuesta a la cohesión u organización social del capitalismo. Y a estas dos líneas interpretativas, Rozitchner suma una tercera que nos parece realmente innovadora: leer *Psicología de las masas y análisis del yo* como “apertura a la comprensión del sentido de todo proceso verdaderamente revolucionario cuya preocupación siga siendo el hombre”. Dice Rozitchner:

su descubrimiento se inscribe en otro campo: en el campo de la lucha revolucionaria. Su problema no es la cura individual solamente, sino la “cura” social: la transformación del sistema de producción de hombres sometidos.¹⁶

Surge entonces la pregunta: ¿Qué tipo de masa permitiría la apertura de la cual habla Rozitchner? Freud habla de “masas artificiales”, esto es, masas que “para su cohesión requieren” “una compulsión externa” encaminada a preservarlas de la disolución y a evitar modificaciones de su estructura¹⁷. Da como ejemplos la iglesia y el ejército, las cuales se pueden entender como artificiales porque en ellas los individuos se someten a la coerción de grupos poderosos que se apropián de sus fuerzas colectivas. Frente a estas masas, Rozitchner ubica las “masas

¹⁵ Sobre la interpretación de Hans Kelsen de la obra de Freud, ver: Jonsson, Stefan. *Crowds and Democracy. The Idea and Image of the Masses From Revolution to Fascism*. New York: Columbia University Press, 2013, pp. 132-133 y 136-138.

¹⁶ Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 365.

¹⁷ Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, p. 89.

espontáneas”, las que rompen con el sometimiento, esto es, con la fuerza exterior que se había apropiado de sus fuerzas colectivas, pero esta ruptura no es sino pasajera. A estos dos tipos de masas, Rozitchner opone las masas revolucionarias, “en las que los hombres se descubren unidos por un interés común, y que pueden llevarlos a transformar radicalmente el sistema”¹⁸. La diferencia entre las “masas artificiales”, permanentemente sometidas a la fuerza exterior que se ha apropiado de sus propias fuerzas, y las “masas revolucionarias”, que resisten esa apropiación, es, para Freud, una diferencia radical. Dice Freud: “Las masas de la primera variedad [las masas revolucionarias] son con respecto a las de la segunda [las masas consolidadas en el sistema], por así decir, como las olas breves, pero altas, del mar con respecto a las mareas”¹⁹. Freud no desarrolla posibles consecuencias de la existencia de este tercer tipo de masas. Rozitchner entiende que el hecho de que aparezcan “masas revolucionarias, incompatibles con el sistema y las instituciones, que se constituyen por convergencia de intereses comunes borrando las diferencias individuales constituidas, señala precisamente la existencia de una contradicción” en el sistema social²⁰. Y es en estas “masas revolucionarias” donde reside el interés de Rozitchner, ya que estas masas tienen un potencial histórico capaz de ampliar los límites del individualismo burgués. Como señalamos, en las masas artificiales el individuo no tiene la capacidad de acceder al potencial colectivo, que ha sido apropiado por el poder. Como consecuencia, el “individuo queda solo en medio de los demás, reducidos su fuerza y su poder a los límites de su propio y restringido cuerpo individual, puesto que su cuerpo no se prolonga en el cuerpo de los otros”²¹. El problema consiste justamente en llegar a extender el poder de su cuerpo en el de los otros de modo de crear un poder común, donde el individuo va a encontrar “la posibilidad de desarrollar específicamente su

¹⁸ Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 416

¹⁹ Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, 79.

²⁰ Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 416.

²¹ Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, pp. 69-70.

diferencia, su propia particularidad” negada por el poder exterior que lo coacciona²². Aquí encontramos el concepto de libido de Freud que mencionamos más arriba (al hablar de Kelsen). Freud afirma que hasta ahora la psicología social había estado más interesada en dilucidar los cambios que experimenta el individuo como miembro de un masa que en investigar la naturaleza del vínculo social que une a los individuos entre sí. El austriaco propone explicar la natureza de este vínculo a través del concepto de libido. Esta noción, referida al amor, nos muestra que el individuo contiene en sí mismo la posibilidad de extender el poder de su cuerpo y, como decía Rozitchner tempramente en “La izquierda sin sujeto”, englobar “lo sensible del individuo, su forma humana material, hasta alcanzar desde ella un enlace no contradictorio con la materialidad sensible de los otros”²³.

La reelaboración que hace Rozitchner del concepto de masa de Freud, particularmente el de la “masa revolucionaria”, le permite a Rozitchner el tránsito desde el modelo de la subjetividad “encarnada” presente en “La izquierda sin sujeto” a la articulación holística de la nueva subjetividad con el poder de los otros en el seno de la “masa revolucionaria”. En la tercera sección de nuestro trabajo enfocaremos este mismo tránsito de la “masa artificial” a la “masa revolucionaria” pero desde una perspectiva diferente: desde la “horda primitiva” a la “alianza fraterna”. Nos serviremos también del concepto de “sociedad sin padre” elaborado por Paul Federn para iluminar este tránsito como se produce en la obra de Rozitchner.

3.

En el deseo de construir una nueva sociedad organizada por una racionalidad alternativa a la lógica capitalista, Rozitchner se acerca a la “sociedad sin padre” de Paul Federn. Presentaremos brevemente la figura de Federn (1871-1950) para luego establecer convergencias y divergencias entre estos dos pensa-

²² Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, p. 70.

²³ Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político*, p. 50.

dores a fin de evaluar la radicalidad de la propuesta de Rozit-chner.

Hijo de un conocido médico vienes, Salomon Federn, y hermano del jurista y escritor Karl Federn así como del economista Walther Federn, Paul Federn participa en los encuentros de la *Sociedad Psicoanalítica de Viena*, de la que fue vicepresidente hasta que los Nazis la disolvieron en 1938, año en que emigra a los Estados Unidos. Federn –que psicoanalizará a Wilhelm Reich y a Hermann Broch, entre otros– fue un discípulo leal de Freud si bien se separa de su maestro en algunas cuestiones. Así, por ejemplo, a diferencia de Freud, Federn se despreocupa de la elaboración por parte del hijo de la relación padre-madre y pone, en cambio, el acento en la temprana decepción que sufre el hijo al comprobar que el padre “real” no corresponde a la figura idealizada que de él se hizo el niño. Dice Federn: “como desde milenios la sociedad y la cultura se han desarrollado sobre la base de la autoridad patriarcal, el niño que deja a la familia para entrar en la vida encuentra en el maestro, el cura, el alcalde, el rey y el emperador suficientes contendientes para el puesto vacante del padre en su interior”²⁴. Surge entonces la pregunta: ¿Cómo desarmar este mecanismo interior que se ha creado en la niñez y asegura nuestro sometimiento a la figura de la autoridad? ¿Puede, para Federn, el parricidio destruir el poder patriarcal internalizado?

En la sección anterior hemos tratado de mostrar cómo Rozit-chner encuentra en la noción de “masa revolucionaria” de Freud el punto de partida para teorizar la posibilidad de un poder colectivo que surgiría cuando el individuo extiende su “cuerpo libidinal en tanto sujeto social” “hacia la experiencia afectivamente común con los demás”, devolviéndole “el poder colectivo

²⁴ “seit Jahrtausenden sich Gesellschaft und Kultur auf der Basis patriarchalischer Autorität entwickelt haben, findet das aus der Familie ins Leben tretende Kind im Lehrer, im Pfarrer, im Bürgermeister, in König und Kaiser genug Anwärter auf diesen in seinem Innern freigewordenen Vaterposten”. Federn, Paul. *Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft*. Leipzig y Vienna: Anzengruber Verlag, 1919, p. 17.

expropiado”²⁵. Como vimos, la propuesta de Rozitchner implica un tránsito desde la “masa artificial” a la “masa revolucionaria” o, dicho en términos del mito científico” de Freud, desde la “horda primitiva” a la “alianza fraterna”, de un “colectivo natural” (la horda) a un “colectivo cultural” (la alianza). Como también señalamos, Rozitchner insiste en que “Freud no parte del individuo aislado, sino de una estructura colectiva,” en este caso, de la “horda primitiva”²⁶. Freud describe esta etapa anterior a la cultura como aquélla en la que un colectivo está sometido a la voluntad de un solo individuo, el padre de la horda. Pero esta sumisión va a ser resistida. Los hermanos, “reconociéndose como semejantes sometidos, reconocieron también el poder colectivo de su propia existencia unificada” e hicieron frente al poder del padre²⁷. La historia, para Freud, comienza entonces “con una rebelión colectiva por la liberación de los sometidos. “Roto el lazo de sumisión aparece por fin el descubrimiento del poder colectivo, el poder real que el padre, por ser más fuerte, expropiaba en su favor”²⁸. Los hermanos matan al padre de la horda pero la historia no termina allí. Arrepentidos por haber cometido el parricidio, excluyen el crimen de la narrativa de su origen, clausurándose así para ellos la posibilidad de actualizar la formación de un poder colectivo que de ser recordado les permitiría unirse y recuperar las fuerzas que han sido expropiadas por el poder opresor. En síntesis: el parricidio, para Freud, no destruye sino que termina por instituir el poder paterno.

En la literatura en lengua alemana de esta época abundan las obras que se centran en el conflicto padre-hijo. Dramas expresionistas, como por ejemplo *Der Sohn* (El hijo) de Walter Hasenclever o *Vatermord* (Parricidio) de Arnolt Bronnen, giran alrededor del tema de la autoridad paterna y el consecuente deseo de liberación de los hijos. Como sostiene Thomas Elsaes-

²⁵ Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 644.

²⁶ Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, p. 56.

²⁷ Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, pp. 57-58.

²⁸ Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, p. 58.

ser, los conflictos entre padre e hijo han sido reconocidos durante mucho tiempo como parte de los motivos típicos del drama expresionista, “hasta el punto de constituir en la mente de los historiadores sociales y culturales la clave para la identidad global de la cultura de Weimar”²⁹. Efectivamente, los trabajos de historia intelectual de Sigfried Kracauer sobre la República de Weimar (1918-1933) corroboran el juicio de Elsaesser. Refiriéndose a la película *Fridericus Rex* de Arzen von Cserèpy, específicamente al conflicto padre-hijo, Kracauer opone la posición de la literatura expresionista a la del cine alemán de la época. Sostiene el crítico que la “rebelión del hijo, que en los dramas expresionistas preparó el terreno para el ‘hombre nuevo’”, estaba, en cambio, concebida en muchas películas de la época “para acentuar la soberanía del padre. En estas películas, el rebelde era presentado como la crisálida del dictador, y se aceptaba la anarquía en cuanto hacia deseable la autoridad”³⁰. Pero ¿qué estaba sucediendo en este mismo período en Austria, en la sociedad a la cual pertenecen Freud y Federn?

Con el colapso de la monarquía austro-húngara y la derrota y muerte de la generación de “los padres” por causa de la Primera Guerra, la generación de los “hijos” se convierte literalmente en una “sociedad sin padre” (*vaterlose Gesellschaft*). Refiriéndose a la situación de posguerra como condición de posibilidad de una nueva racionalidad, dice Federn: “Así de repente había un montón de compañeros sin padres, en una confusión interior comprensible, a los que obligaba una patria común y la necesidad de crear una sociedad sin padre”³¹. Se reproduce entonces la situación atribuida por Freud a uno de los períodos más tem-

²⁹ “to the extent of constituting in the minds of social and cultural historians the key to Weimar Culture’s overall identity”. Elsaesser, Thomas. “Weimar Cinema, Mobile Selves, and Anxious Males: Kracauer and Eisner Revisited” En Scheunemann, Dietrich (ed.). *Expressionist Film: New Perspectives*. New York: Camden House, 2006. p. 40.

³⁰ Kracauer, Sigfried. *De Caligari a Hitler: Historia psicológica del cine alemán*. Traducción de Héctor Grossi. Buenos Aires: Paidós, 1985, p. 114.

³¹ “So standen plötzlich in begreiflicher innerer Verwirrtheit eine Menge vaterlose Gesellen da, welche das gemeinsame Mutterland und die Not zur Schaffung einer vaterlosen Gesellschaft zwingt”. Federn, *Zur Psychologie der Revolution*, p. 13.

pranos de la humanidad: el parricidio y el intento de construir una nueva comunidad. Sin embargo, después de Freud no es fácil creer que es suficiente con matar al padre para eliminar el patriarcado. El mito de Freud nos cuenta precisamente la historia inversa: el parricidio no destruye sino que termina por instituir lo que Silke-Maria Weineck llama la “tríada paterna”, esto es, las enlazadas figuras del padre, el estado y dios³². ¿Cuál es la posición de Federn a este respecto?

Para Federn las teorías Freudianas expuestas en *Totem y tabú* adquirieron una especial vigencia con el colapso de la monarquía austro-húngara. En la presentación en la *Sociedad Psicoanalítica de Viena* del texto que se publicará en 1919 bajo el título *Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft* (Acerca de la psicología de la revolución: la sociedad sin padre), Federn sostiene una posición que se podría calificar de optimista: la crisis por la que está pasando Austria contiene en sí misma la posibilidad de superar la autoridad patriarcal y reemplazarla por una “comunidad fraternal” (*Brudergemeinschaft*). Como sostiene el austriaco: “En las formas de la organización revolucionaria se avista la ‘estructura psíquica’ como hermandad”³³. Para Federn el fin de la monarquía no significa sólo el parricidio Freudiano de la figura paterna y autoritaria del emperador. A diferencia de la concepción Freudiana, el “parricidio” del que habla Federn es un parricidio revolucionario, con el potencial necesario para abolir la autoridad política de la “tríada paterna” y dejar el camino abierto para la nueva “organización fraterna”. El germen de la deseada “organización fraterna”, que sucedería a la monarquía, lo reconocía Federn en los comités obreros que organizaban la vida cotidiana de la flamante Primera República austriaca³⁴. Para Federn, estas or-

³² Weineck, Silke-Maria. *The Tragedy of Fatherhood: King Laius and the Politics of Paternity in the West*. New York: Bloomsbury, 2014, p. 5.

³³ “In der revolutionären Organisationsform erblickt man ihre ‘psychische Struktur als Bruderschaft’”. Federn, *Zur Psychologie der Revolution*, p. 9.

³⁴ Rose, Louis. *The Freudian Calling: Early Viennese Psychoanalysis and the Pursuit of Cultural Science*. Detroit: Wayne State University Press, 1998, p. 164.

ganizaciones obreras proveerían –bajo el liderazgo de la Social Democracia parlamentaria– la base política para una sociedad que funcionaría como una verdadera “comunidad fraternal”. Es interesante notar aquí que, como señala Weineck, el término “sin padre” (vaterlose) elegido por Federn para calificar esta nueva sociedad democrática (en oposición al autoritarismo de la doble monarquía) no está exento de connotaciones que apuntan a la social democracia. Y es que en la palabra alemana “vaterlose” (sin padre) resuena aquella otra que la reacción usaba para denigrar a los social demócratas, a los que calificaban de “apátridas” (vaterlandlose)³⁵. De un solo golpe, el término elegido por Federn (vaterlose) para designar esta nueva organización evoca las muertes de la primera guerra y la social democracia como heredera de esa situación. Federn reconoce, sin embargo, que serios obstáculos se interponen en el camino a la revolución. ¿Cuáles son esos obstáculos?

Según Federn, el mayor obstáculo reside en que si bien la situación política y social había cambiado como consecuencia de la caída del imperio austro-húngaro y de la Primera Guerra Mundial, esta nueva realidad no “hacia sistema” –para decirlo con una expresión de Roztichner– con una nueva racionalidad, esto es, con nuevas categorías de pensar y de sentir. Dice Federn: “El motivo padre-hijo ha sufrido la peor derrota. Sin embargo, está anclado tan profundamente en la humanidad por la educación familiar y como sentimiento heredado que es probable que esto sea un obstáculo para que prevalezca la ‘sociedad sin padre’”³⁶. Es precisamente “la actitud general con respecto al padre la responsable de que el orden social se haya mantenido por tanto tiempo”³⁷. Si el complejo del padre no es disuelto y las formas

³⁵ Weineck, *The Tragedy of Fatherhood*, p. 180.

³⁶ “Das Vater-Sohn-Motiv hat die schwerste Niederlage erlitten. Es ist aber durch die Familienerziehung und als ererbtes Gefühl tief in der Menschheit verankert und wird wahrscheinlich auch diesmal verhindern, daß eine restlos ‘Vaterlose Gesellschaft’ sich durchsetzt”. Federn, *Zur Psychologie der Revolution*, p. 29.

³⁷ “Die allgemeine Vatereinstellung war schuld, dass die soziale Ordnung sich so lange erhalten konnte”. Federn, *Zur Psychologie der Revolution*, p. 24

de nuestro aparato psíquico siguen subordinadas a la relación padre-hijo, es muy probable, según Federn, que a pesar de la desvastación producida por la guerra, el sistema patriarcal vigente va a poder resolver los problemas técnicos, construir una nueva una nueva economía y seguir subsistiendo³⁸. Además, a causa de la persistencia de la misma racionalidad patriarcal, Federn teme que la revolución sea abandonada y en lugar de la deseada estructura “fraternal” se erija una nueva figura paterna que usurpe la posición vacante del padre³⁹.

El problema que detecta Federn en la social democracia de posguerra de la Primera Guerra Mundial es la misma crisis de la racionalidad que identifica Rozitchner en la izquierda argentina de la guerra fría: tanto la izquierda, en la visión de Rozitchner, como la social democracia, en la visión de Federn, continúan usando las categorías del sistema que pretenden abolir. Federn lo sintetiza muy bien: el problema es “la congruencia de la familia con el caído estado patriarcal y su incongruencia con una organización fraternal”⁴⁰. Tanto Federn como Rozitchner ponen el acento en los mecanismos psíquicos o esquemas de conciencia que sustentan y mantienen el sistema (capitalista) que fragmenta y genera escisiones en nuestra subjetividad. Ambos, creemos, caen en la misma paradoja: la nueva estructura social sólo puede surgir si hay una “modificación subjetiva”, pero la “modificación subjetiva” sólo puede tener lugar si hay una nueva realidad exterior que moldee nuestro aparato psíquico de un modo alternativo. Sin embargo, nos parece que Rozitchner da un paso más que Federn en su itinerario hacia una potencial modificación de la subjetividad. ¿En qué consiste ese paso? Intentaremos contestar este interrogante en la cuarta sección de este trabajo.

³⁸ Jacoby, Russell. *Social Amnesia. A Critique of Contemporary Psychology*. New Brunswick y London: Transaction Publishers, 1997. p. 84.

³⁹ Federn, *Zur Psychologie der Revolution*, p. 28

⁴⁰ “die Kongruenz der Familie mit dem gestürzten, patriarchalish gesamten Staat und ihre Inkongruenz mit einer Bruderschaftorganisation”. Federn, *Zur Psychologie der Revolution*, p. 17.

4.

Con toda su voluntad de cambio social y de la subjetividad, la propuesta de Federn sigue los lineamientos del pensamiento patriarcal: a fin de cuentas, su objetivo es una “organización *fraterna*” que reemplazaría la estructura patriarcal vigente en la Austria de posguerra. La propuesta de Rozitchner, en cambio, medio siglo después, está dirigida a desarmar esa misma estructura patriarcal que Federn pretende conservar si bien modificada. En palabras de Diego Sztulwark, Rozitchner pretende habilitar “una zona sensible diferente”, “de resistencia,” “a partir de una restitución plena del plano afectivo-imaginario”⁴¹. Pero detengámonos en este plano afectivo tal como aparece en *Materialismo ensoñado*.

Para todo sistema de representación parece existir siempre un sustrato que subyace bajo lo aparente o consciente: Schopenhauer lo llamó “voluntad”; Nietzsche, “voluntad de poder”; Freud, el “inconsciente”. Rozitchner entiende que este sustrato es la experiencia primera con la madre y así, en su última obra, *Materialismo ensoñado*, el argentino va más allá del drama primario con el padre (Freud). Nos insta allí al reconocimiento en nuestro origen “de la existencia de una etapa arcaica en la infancia donde ‘la carne,’ materia ensoñada desde el origen de la materialidad humana, organiza las primeras experiencias en unidad simbiótica con el cuerpo que le dio vida”⁴². Pero, en la narrativa de Rozitchner, la lengua materna, en tanto fundamento de la materialidad histórica, va a ser ahuyentada por el espectro del terror patriarcal⁴³. O como dirá más adelante en el mismo texto: “La imagen espectral del padre externo debe agigantarse para desplazar la imagen aborigen materna –que se confunde en el principio con la nuestra propia”⁴⁴. Dicho de otro modo: el

⁴¹ Sztulwark, Diego. “Odisea 2001 (O sobre cómo leer de manera no ilusoria el tránsito de las resistencias colectivas a la invención política)”. En: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2015/09/odisea-2001.html> [Marzo 2016].

⁴² Rozitchner, León. *Materialismo ensoñado*. Ensayos. Buenos Aires: Tinta limón, 2011, p. 10.

⁴³ Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 20.

⁴⁴ Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 21.

advenimiento de la racionalidad patriarcal oculta o toma el lugar de esa lengua primera, la materna, desde la cual se abrió el sentido y construye “un orden antagónico vaciado de la materia viva”⁴⁵. Este proceso de borramiento de la carne sintiente halla su complemento en la religión cristiana, en la figura de la Virgen María, una madre Virgen que desplaza a la primera: una madre nueva que habla el lenguaje del padre⁴⁶. El lenguaje del padre y de la representación desplazan entonces a los afectos y, con ellos, toda experiencia directa y visceral. La afectividad es desplazada porque ésta tiene sólo su propia expresión pero no puede ser representada, quedando definitivamente excluida de la racionalidad abstracta del orden paterno⁴⁷.

En este trabajo intentamos mostrar un posible itinerario de la creación de una nueva subjetividad en la obra de Rozitchner: desde el encuentro inicial con la filosofía de Merleau-Ponty hacia la articulación holística que pretende de su teoría de la subjetividad, pasando por la formación de un poder colectivo en la experiencia de la “masa revolucionaria” y en la de la “alianza fraterna”. El tramo final de este itinerario, a través del mundo de los afectos o de la ensoñación, nos invita a desandar el camino del patriarcado. En nuestra opinión ahí reside la superioridad del modelo de Rozitchner con respecto al de Federn: en el intento de superar las “categorías de pensar y de sentir” de la impuesta racionalidad paterna. Y es la afectividad (o materialismo ensoñado) la estrategia que Rozitchner va a explorar en este último texto para que la materialidad de un individuo se enlace con la materialidad de los otros individuos y el individuo recobre el poder expropiado por el sistema. Surge entonces la pregunta: ¿Pueden los afectos convertirse en una herramienta más eficiente que, por ejemplo, el concepto de “masa revolucionaria”?

⁴⁵ Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 55.

⁴⁶ Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 23. Para un estudio de la formación de la subjetividad precapitalista, ver: Bosteels, Bruno. *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*. London: Verso, 2012, pp. 142-157. Cabezas, Oscar Ariel. *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2013, pp. 174-196.

⁴⁷ Rozitchner, *Materialismo ensoñado*, p. 61.

naria” o la ontología gestáltica de Merleau-Ponty a la hora de teorizar la articulación holística de la nueva subjetividad con el poder de los otros? Intentaremos contestar este interrogante en la quinta y última sección de este trabajo.

5.

Como vimos, combinando posiciones fenomenológicas, particularmente la del sujeto como conciencia encarnada de Merleau-Ponty, con posiciones psicoanalíticas y marxistas, Rozitchner nos presenta las raíces materiales de una subjetividad encarnada y explora su potencial para un concepto de lo político. En este sentido la obra de Rozitchner podría leerse en el contexto de la teoría de los afectos, donde, a la manera de Spinoza, el poder de acción del cuerpo Rozitchneriano es incrementado o disminuido por efecto de los otros cuerpos. Como tramo final de nuestro recorrido por los intentos de Rozitchner de definir una nueva subjetividad, material y encarnada, examinaremos brevemente dos textos: *Persona y comunidad: ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, texto que, como ya señalamos, fue originalmente la tesis doctoral que Rozitchner escribe en Francia en los años sesenta, y *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*, compuesto en el exilio venezolano en los ochenta. Nos proponemos abordar ambos textos desde la perspectiva de los afectos, prestando particular atención al incremento o disminución del poder de acción de los cuerpos por obra del afecto.

De *Persona y comunidad* me interesa en particular el análisis que hace Rozitchner de la concepción de Scheler del contagio afectivo en tanto modo de relación de los individuos que integran una masa. Señala Rozitchner que para Scheler el contagio afectivo es un fenómeno “estrictamente animal”, involuntario, inconsciente, donde, de acuerdo con el filósofo alemán, los individuos no perseguirían la participación con el otro en un objetivo común o colectivo. Para Scheler, explica Rozitchner, lo único que existe entre estos individuos es una “simple coincidencia

en un estado”⁴⁸. Movida sólo por el contagio afectivo, “las intenciones de los individuos” que la componen le son indiferente y, como consecuencia, este colectivo podría realizar “cosas de las cuales ninguno de esos individuos quiere reconocerse responsable, porque ninguno la ‘quiso’”⁴⁹. A fin de desacreditar a las masas, Scheler, en la tradición de Gustave Le Bon, presenta el contagio afectivo “como una pérdida de la individualidad”⁵⁰. En oposición a Scheler, Rozitchner assume, en cambio, la existencia de intenciones colectivas que emergen de la convergencia de estas intenciones individuales. Según el filósofo argentino, las intenciones de estos individuos “se ponen de manifiesto” en el acto mismo “de encontrarse juntos persiguiendo un objetivo”⁵¹. Concluye Rozitchner:

Decir que esos individuos no se reconocen responsables de una acción que, sin embargo, realizaron en común, no quiere decir que nadie la quiso; es caer en el grito de ‘Fuenteovejuna, ¡Señor!’ con que respondieron los labriegos a la misma pregunta por el responsable de una acción que todos quisieron, pero que nadie, por sí solo, hubiera querido. Pero aun desde otro punto de vista es también cierto: no hay un responsable, porque todos son corresponsables, en la medida en que la fuerza de la acción y los valores entrevistados en el acto colectivo no pertenecen a la persona aislada.⁵²

Consecuente con esto, Rozitchner se opone a la noción de contagio afectivo tal como la entiende Scheler en su intento de deligitimizar la acción de las masas. Por empezar, para Rozitchner no somos individuos autosuficientes y, precisamente al reconocer la existencia de una intención común o de “intenciones colec-

⁴⁸ Rozitchner, León. *Persona y comunidad: ensayo sobre la significación ética de la efectividad en Max Scheler*, Buneos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p. 71.

⁴⁹ Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 69.

⁵⁰ Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 75.

⁵¹ Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 70.

⁵² Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 71.

tivas” –“intenciones que responden a una situación singular en cada individuo, y también a una intencionalidad dirigida hacia la creación colectiva de un sentido”– recupera Rozitchner el valor del contagio afectivo⁵³. De este modo, la mención por parte de Rozitchner de *Fuenteovejuna* –caso paradigmático de una masa donde las intencionalidades de los miembros que la componen apuntan “hacia la creación colectiva de un sentido”– contribuye a cuestionar la supuesta autonomía del individuo liberal, sustituyendo las fronteras entre los individuos por un espacio fluido de interacción de los cuerpos basada en los afectos. Rozitchner pone el acento en esta interacción y en la colectividad emergente y, en este proceso, recupera también el valor del contagio afectivo. Consecuentemente, el afecto, aún en la forma de contagio (para Scheler la forma más despreciable de la paleta afectiva) presenta, en cambio, para Rozitchner un potencial revolucionario. Y esto es así porque el contagio afectivo permite perseguir un objetivo que, en palabras de Rozitchner, “todos quisieron, pero que nadie, por sí solo, hubiera querido”⁵⁴.

Para Rozitchner, el cuerpo ha dejado de ser aquello que se opone a la mente para convertirse en el vehículo de dinámicas interacciones afectivas. El cuerpo así entendido tiene la posibilidad de abrir en sí, desde el afecto, el espacio del mundo del otro, derribando las fronteras que lo separan de los otros cuerpos y lo definen como autosuficiente. Como en el caso de la relación entre la madre y el niño, entendida por Rozitchner como “el materialismo primero que funda la conciencia”, los cuerpos tienen la posibilidad de resonar con los afectos y necesidades de los otros⁵⁵. En este contexto me parece útil el concepto de “sintonía (resonancia, apareamiento) afectiva” (affect attunement) acuñado por el psicoanalista Daniel Stern⁵⁶. Según Stern, existen estados afectivos experimentados por el niño los cuales, al estar

⁵³ Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 70.

⁵⁴ Rozitchner, *Persona y comunidad*, p. 71.

⁵⁵ Rozitchner, León. *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Norma, 2003, p. 37.

⁵⁶ Stern, Daniel. *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books, 1985, p. 138.

el niño “en sintonía” con la madre, le indican que sus estados emocionales internos son formas de la experiencia humana, compatibles con otros seres humanos. De manera semejante a la “sintonía afectiva” entre la madre y el niño de Stern, Rozitchner sugiere la posibilidad de apareamientos afectivos entre los cuerpos, los cuales permiten al individuo participar de la “materialidad de un cuerpo social colectivo” que lo “incluye en los otros”, incrementando así el poder de su propio cuerpo⁵⁷.

Un ejemplo de “sintonía afectiva” lo encontramos en el tratamiento que hace Rozitchner de la figura de Simón Rodríguez en su estudio *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Rozitchner presenta a este educador, escritor, ensayista y filósofo venezolano actuando en “sintonía afectiva” con el pueblo venezolano, con sus necesidades. Rodríguez trabaja y piensa “desde la afectividad, es decir desde el sentimiento del otro en uno”. “La dimensión del hombre”, nos dice Rozitchner, “no es la del ciudadano solamente”; no es su “individualidad separada” sino “la materialidad de un cuerpo social colectivo que lo incluye en los otros”. Y es esta “inclusión material” la que “le da sentido”⁵⁸. Rozitchner presenta el cuerpo de Rodríguez como aquel que posee la capacidad de absorber los afectos producidos por el otro y, de este modo, “sentir el sufrimiento del otro como propio”⁵⁹; “el afecto fusiona y funde, en el sentir, la distancia que los cuerpos separados no alcanzan sino por este milagro del afecto: hacer de dos cuerpos uno solo”⁶⁰. Esta nueva subjetividad se opone a la que crea nuestro mundo social, el cual “separa los cuerpos y los enfrenta y los explota, donde la vida del otro es negada para salvar la propia”⁶¹.

Rodríguez no es indiferente al dolor del otro. Por el contrario, siente el dolor del pueblo, siente-con el pueblo. Una y otra

⁵⁷ Rozitchner, León. *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012, p.144.

⁵⁸ Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, p.144.

⁵⁹ Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, p. 67.

⁶⁰ Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, p. 62.

⁶¹ Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, p. 67.

vez insiste Rozitchner en la compasión, el sentir-con el otro, como un rasgo saliente de su personalidad. Como en el caso de Schopenhauer, uno de los mayores defensores de la compasión, Rozitchner quiebra el principio de individuación, posibilitando así la apertura, en el cuerpo del individuo, desde el afecto, del espacio del mundo del otro. En la visión de Rozitchner, Simón Rodríguez logra desplazarse a través de sus propios recuerdos personales y de este modo activa la compasión por el sufrimiento de este sector de la población. Rozitchner describe así este proceso:

El cuerpo es el lugar de la coherencia. Pone en la balanza de la propia ecuación sentida –situarse en el lugar del que persigue, en los “salones de alto tono” o en el lugar de quien es perseguido– y enfrenta dentro de si, para evaluarlas desde el afecto, “el peso de las impresiones recibidas”... Pero “estas impresiones recibidas” actualizan también la memoria... No olvidó el origen “privado” de su vida, esa ausencia que fue su pena, y quiso mantenerla presente en su memoria. Transformó la pena individual en el lugar sentido desde el cual enfrentar de otro modo la vida con los otros. Por eso las mantiene presentes, y forma parte de esos mismos humillados en quienes esta ausente aquello que le faltó a él: la respuesta al llamado de su dolor, que los perseguidores no sienten.⁶²

Estamos ahora en condiciones de retomar la pregunta con la que cerramos la cuarta sección de este trabajo: ¿Pueden los afectos convertirse en una herramienta más eficiente que, por ejemplo, el concepto de “masa revolucionaria” de Freud o la ontología gestáltica de Merleau-Ponty a la hora de teorizar la articulación holística de la nueva subjetividad con el poder de los otros? En principio parecería que el concepto de lo afectivo presta el mismo servicio que los otros dos recursos mencionados porque el afecto es siempre social y compartido y, quizás aún más importante,

⁶² Rozitchner, *Filosofía y emancipación*, pp. 29-30.

necesariamente transmitido. Así como el cuerpo libidinal de las “masas revolucionarias” de Freud y la ontología gestáltica de Merleau-Ponty, el afecto, como aparece en *Simón Rodríguez* (en tanto compasión) o en “El materialismo ensoñado”, claramente disuelve el principio de individuación. Consecuentemente, estos tres modelos están en condiciones de lograr englobar o crear un enlace entre mi materialidad y la materialidad de los otros individuos; como el cuerpo de Spinoza, el cuerpo de Rozitchner está radicalmente abierto a los otros cuerpos. En los tres modelos o teorizaciones consigue Rozitchner mostrar que somos necesariamente dependientes de los otros, partes de un todo dinámico e interconectado, y que a través del vínculo con los otros podemos conseguir la “devolución” de nuestro propio poder expropiado. Si aceptamos mi lectura de Rozitchner, tendríamos que confrontar entonces los hábitos dominantes, prácticas, creencias e imaginarios sociales en los que actualmente participamos así como las relaciones afectivas que mantenemos con los otros. En tanto continuemos creando fronteras entre los cuerpos, continuaremos estructurando las relaciones humanas en modos que sistemáticamente promueven exclusiones e instrumentalizaciones de colectivos y personas. Rozitchner nos ofrece una perspectiva nueva para repensar estas cuestiones.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda". En Arato, Andrew y Eike Gephardt (eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 1982, pp. 118-137.
- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Traducción de Martha Harnecker. México: Siglo XXI, 1967.
- Balibar, Étienne. "Le non-contemporain" En *Ecrits pour Althusser*. Paris: La Découverte, 1991. pp. 91-118.
- Bosteels, Bruno. *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*. London: Verso, 2012.
- Brennan, Teresa. *The Transmission of Affect*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- Bronnen, Arnolt. *Vatermord*. Berlin: S. Fischer, 1920.
- Cabezas, Oscar Ariel. *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2013.
- Caparrós, Antonio. "Apuntes históricos al Freudomarxismo". *Anuario de psicología* no 13, 1975, pp. 3-36.
- Davidson, Donald. "Rational Animals". *Dialectica* no 36, 1982, pp. 317-28.
—. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". En *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984. pp. 183-198.
- Elsaesser, Thomas. "Weimar Cinema, Mobile Selves, and Anxious Males: Kracauer and Eisner Revisited" En Scheunemann, Dietrich (ed.). *Expressionist Film: New Perspectives*. New York: Camden House, 2006, pp. 33-71.
- Federn, Paul. *Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft*. Leipzig y Vienna: Anzengruber Verlag, 1919.
- Feyerabend, Paul. *Farewell to Reason*. London: Verso, 1988.
- Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. En Freud, Sigmund. *Obras completas*. Tomo XVIII. Traducción de José Luis Etchegorry. Buenos Aires: Amorrortu, 1997, pp. 63-136.

- Haack, Susan. *Deviant Logic, Fuzzy Logic: Beyond the Formalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Hacking, Ian “Styles of Scientific Reasoning”. En Rajchman, John y Cornel West (eds). *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985, pp. 145-65.
- Hasenclever, Walter. *Der Sohn: Ein Drama in fünf Akten*. Stuttgart: Reclams Universal-Bibliothek, 1994.
- Hollis, Martin. “The Social Destruction of Reality”. En Hollis, Martin y Steven Lukes (eds.). *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press, 1982, pp. 67-86.
- Jacoby, Russell. *Social Amnesia. A Critique of Contemporary Psychology*. New Brunswick y London: Transaction Publishers, 1997.
- Jonsson, Stefan. *Crowds and Democracy. The Idea and Image of the Masses From Revolution to Fascism*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Kracauer, Sigfried. *De Caligari a Hitler: Historia psicológica del cine alemán*. Traducción de Héctor Grossi. Buenos Aires: Paidós, 1985.
- Lukács, Georg. *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*. Traducción de Kostas Axelos y Jacqueline Bois. Paris: Éditions de Minuit, 1960.
- Lukes, Steven. “Relativism in its Place”. En Hollis, Martin y Steven Lukes (eds.). *Rationality and Relativism*. Cambridge: MIT Press, 1982, pp. 261-305.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
—. *Las aventuras de la dialéctica*. Traducción de León Rozitchner. Buenos Aires: Editorial La Pleyade, 1974.
- Plotkin, Mariano Ben. *Freud in the Pampas. The Emergence and Development of a Psychoanalytic Culture in Argentina*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Rose, Louis. *The Freudian Calling: Early Viennese Psychoanalysis and the Pursuit of Cultural Science*. Detroit: Wayne State University Press, 1998.

- Rozitchner, León. *Persona y comunidad: ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013.
- . *Freud y los límites del individualismo burgués*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013.
- . *Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.
- . *Materialismo ensoñado*. Ensayos. Buenos Aires: Tinta limón, 2011.
- . *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.
- . *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Norma, 2003.
- . *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*. Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto, 1996.
- Stern, Daniel. *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books, 1985.
- Sztulwark, Diego. “Odisea 2001 (O sobre cómo leer de manera no ilusoria el tránsito de las resistencias colectivas a la invención política)”. En: <http://anarquiacionada.blogspot.com/2015/09/odisea-2001.html> [Marzo 2016].
- Tauber, Alfred I. *Requiem for the Ego. Freud, and the Origins of Postmodernism*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Taylor, Charles. “Merleau-Ponty and the Epistemological Picture” En Carman, Taylor y Mark B. N. Hansen. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 26-49.
- Toadvine, Ted. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press, 2009.
- Weineck, Silke-Maria. *The Tragedy of Fatherhood: King Laius and the Politics of Paternity in the West*. New York: Bloomsbury, 2014.
- Winch, Peter. “Understanding a Primitive Society”. En Wilson, Bryan R. *Rationality*. Oxford: Blackwell, 1970, pp. 78-111.

Rozitchner en el intersticio generacional. Figuraciones de una conversación inverosímil entre el 2001 y el latinoamericanismo estadounidense

Federico Pous

Elon University

Resumen

Este ensayo procura pensar las razones que volvieron relevante la obra de León Rozitchner (1924-2011) para las discusiones sobre la izquierda latinoamericana en los últimos años. Propongo que Rozitchner ocupa un intersticio generacional donde circulan los fantasmas de la experiencia política “setentista”. El texto reflexiona sobre la tensión entre la grieta y el intersticio que sostiene el sujeto político como “núcleo de verdad histórica”. Desde allí, elaboro una conversación inverosímil entre dos experiencias políticas disímiles: la setentista y la del 2001; y otra sobre la influencia de Rozitchner en el nudo hegemonía-pos-hegemonía propio de las discusiones del latinoamericanismo estadounidense.

Palabras clave: sujeto político, izquierda setentista, 2001, latinoamericanismo estadounidense, hegemonía/poshegemonía

Abstract

This paper asks why the work of León Rozitchner (1924-2011) has become relevant to the discussions about the Latin American left in recent years. I propose that Rozitchner occupies a generational interstice surrounded by the ghosts of the political experience of the seventies in Argentina. The paper reflects upon the tension between the cracks and the interstice that sustains the political subject as the “core of historical truth.” I elaborate on two implausible conversations: one between the political experiences of the seventies and the uprising of 2001; and another one, about the conceptual knot of hegemony-posthegemony within Latinamericanism in the United States.

Keywords: political subject, the left, 2001, latinamericanism, hegemony/posthegemony

Resulta significativo que en los últimos años la figura de León Rozitchner haya ganado una inusitada atención. Cabe mencionar, entre otros eventos, la reedición de sus textos a cargo de Ediciones Biblioteca Nacional, la publicación de *Acerca de la derrota y de los vencidos* y *Materialismo ensoñado*, ambos de 2011, la organización de jornadas de reflexión sobre su obra, las disputas sobre su cátedra en la carrera de sociología de la Universidad de Buenos Aires, y los videos de las conversaciones entre León y Diego Sztulwark. A ello habría que agregar la convocatoria de Escrituras Americanas a escribir un número sobre el autor argentino.

Al mismo tiempo, se destaca su aparición en las discusiones sobre la izquierda propias del *latinoamericanismo estadounidense*; y con ello señalo a los que estudiamos Latinoamérica desde Estados Unidos desde los estudios culturales y estamos interesados en estos debates¹. Ello se debe, en parte, a la participación de León junto a Horacio González en el congreso “Marx and Marxism in Latin America” en la Universidad de Cornell en septiembre de 2007; y a nivel personal, en el grupo de lectura de su obra en la Universidad de Michigan durante 2010 y 2011, que lo había invitado a venir a Ann Arbor cuando lo encontró la muerte el 4 de setiembre de 2011.

A partir de este recuento nos preguntamos: ¿por qué Rozitchner? Es decir, ¿por qué él y no otro? ¿Qué hizo de su *modus operandi* este reconocimiento tan peculiar en los últimos años de su vida? ¿Qué pasó en estos circuitos de producción de conocimiento para que de pronto nos veamos interpelados por su obra o su figura? Tomando en cuenta que su nombre siempre funcionó como

¹ Me refiero al campo de discusiones sobre la izquierda y el marxismo en América Latina dentro de los estudios culturales en el ambiente universitario estadounidense, al menos, desde los años noventa hasta el presente. Para una aproximación al latinoamericanismo, ver Williams, Gareth. “La deconstrucción y los estudios subalternos, o una llave de tuerca en la línea de montaje latinoamericanista”. Traducción de Fernando Velásquez y Gareth Williams. En Vidal, Hernán (ed.). *Treinta años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en Estados Unidos: memorias, testimonios, reflexiones críticas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, pp. 221-256.

una referencia en el campo intelectual argentino (con muy poca extensión latinoamericana), lo cierto es que sus escritos no habían sido leídos con tanta dedicación, o al menos, no del mismo modo en que ahora se los convoca a la discusión. Esto se debe, en parte, a que la prosa de Rozitchner puede resultar engorrosa, desprolija, hasta el punto de volverse repetitiva y a ratos ininteligible. Sin embargo, creo que el motivo más profundo de ese olvido o rechazo tiene que ver con que sus textos interpelaron (e interpelan) las grietas del inconsciente político de la cultura de izquierda argentina y latinoamericana. Recuerdo vívidamente cuando en Michigan nos preguntamos qué nos animaba a leer a Rozitchner, pues nos resultaba anacrónico un pensamiento “humanista y subjetivista” en contraste con nuestras lecturas de la crítica posestructuralista del marxismo. Más allá de señalar esta atracción hacia esa trama inconsciente donde se ponen en juego las decisiones y concepciones políticas sobre el imaginario y la acción militante de izquierda (léase: la revolución y sus fantasmas), no pudimos dar cuenta de nuestra propia tarea.

1. El intersticio generacional

Revisitando mis notas de esas reuniones, pienso con Rozitchner: “cuando nos preguntamos sobre la izquierda latinoamericana, sentimos que estamos, de algún modo, *distanciándonos de lo más próximo al cuestionarnos sobre lo más distante*”. Esta premisa, que invitaba “a mirarnos a los ojos” en el retorno postdicatorial, redobla su intensidad cuando se plantea hoy en el espejo del tiempo y desde el intersticio generacional. Esta es la interpelación más aguda de Rozitchner, pues parte por asumir que “[t]odo lo que se critica a “la izquierda” es crítica hacia uno mismo: a lo que tenemos de ella” y no nos deja pensar más allá².

Partiendo de esta inyunción, la hipótesis de lectura que proponemos aquí sostiene que la figura de León Rozitchner funciona en un intersticio generacional que nos permite pensar los

² Rozitchner, León. *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Editorial Quadrata y Ediciones Biblioteca Nacional, 2011, pp. 37 y 33.

fundamentos de los imaginarios políticos de izquierda contemporáneos en contraste con los fantasmas de los años setenta. La clave de lectura de este intersticio no arguye que Rozitchner representa a los setenta; sino más bien que su figura habilita a pensar las conversaciones, o los restos de las conversaciones inter-generacionales para vislumbrar los propios fantasmas, los generados por nosotros a partir de nuestras propias prácticas intelectuales y políticas. Me refiero específicamente a las prácticas generadas en torno al estallido de diciembre de 2001 en Argentina (de aquí en más, 2001); y a la vez, a las discusiones sobre el marxismo latinoamericano situadas desde el latinoamericanismo.

Conceptualmente, la propuesta es pensar la tensión entre este intersticio generacional, como un locus de enunciación donde convergen estas “conversaciones”, y la noción de grieta que cataliza el modo singular en que Rozitchner elaboró el problema del sujeto político como “núcleo de verdad histórica”³. En efecto, para el filósofo argentino, la cuestión fundamental consiste en “[p]lantear[se] el origen de la distancia histórica y social, retomándola desde la distancia que se abre en el germinal deseo insatisfecho” en el que se erige todo sujeto⁴. Al pensar en conjunto lo que usualmente el pensamiento político de izquierda tiende a poner por separado, Rozitchner busca indagar la grieta subjetiva donde el problema histórico se hace carne con uno mismo y comienza a producir un discurso con rasgos delirantes. Lo que aparece como más propio (la revolución) es lo más ajeno, en tanto no reconoce la transacción inconsciente de la que proviene. Para el caso que nos ocupa, podemos distinguir en ese discurso el clamor de “Perón como salvador” o “la necesidad histórica de la lucha armada para apoyar su retorno”. En ese sentido, las grietas refieren a esa sustancia inasequible que está siempre presente en el cuerpo y el discurso político tocando el fundamen-

³ Rozitchner, León. *Freud y los límites del individualismo burgués*. México: Editorial Siglo XXI, 1987. p. 16.

⁴ Ibid.

to de quienes somos: el dolor y el amor, el placer y la desazón encarnados en la experiencia histórica que reside en el fondo inasible de nuestra existencia.

Para nuestra intervención, la pregunta consiste en cómo abordar esta grieta, no desde la identidad (setentista, 2001, latinoamericanista), sino más bien desde el intersticio generacional. Desde esa perspectiva, Rozitchner nos invita a pensar cuáles son las grietas propias de la subjetividad en las que generamos (sin saberlo) una transacción inconsciente: por un lado, con el kirchnerismo (en la huella del peronismo); y por el otro, con el latinoamericanismo estadounidense, (en la huella de un campo de pensamiento cuya trayectoria ya puede reconocer distintas generaciones cargadas de experiencias de exilio y desexilio, inmigración y destierro, retornos y proyectos políticos e intelectuales).

Desde esa perspectiva, las conversaciones son inverosímiles en un doble sentido: por un lado, se anclan en las grietas inasibles de la subjetividad, y por el otro, ponen a circular fantasmas propios y ajenos que funcionan en la práctica política concreta. Discernir entre ellos es la tarea que nos convoca y nos excede en la especificidad histórica de cada intersticio generacional. Para ello, hay que tener en cuenta que el 2001 funciona como un intersticio en las narrativas predominantes de la historia argentina. Es decir, el acontecimiento no puede depender de una tradición “nacional”, ni tampoco tiene una continuación estatal que le de un peso significativo: tal vez su propio mantra “Que se vayan todos” impide esa reinscripción. Por lo tanto, resulta fundamental diferenciar la apertura del 2001 de las transacciones políticas posteriores generadas a partir del arribo del kirchnerismo al poder en 2003. Nos referimos al apoyo estatal dado a las políticas de las memorias impulsadas por los organismos de derechos humanos, el cual contribuyó a darle centralidad a la figura del intelectual comprometido “setentista” dentro del campo cultural, que luego habilitó a la figura del propio Rozitchner. Sin embargo, esto no es suficiente para entender por qué Rozitchner, y no otro, ocupó ese intersticio generacional.

Paralelamente, las condiciones de producción de conocimiento del latinoamericanismo estadounidense parten de una distancia histórica y geográfica con respecto a la realidad política del continente con efectos en la formación subjetiva e intelectual de sus miembros. Por lo tanto, el intersticio generacional funciona allí en un campo relativamente “nuevo” de producción de conocimiento cuyas huellas políticas giran en torno a dos preguntas centrales: cómo relacionarse con la producción de conocimiento y las tramas políticas de América Latina desde un circuito que a primera vista resulta “ajeno”; y cómo dar cuenta de la multiplicidad de procedencias y trayectorias propias de este campo (tan disímiles entre sí), para pensar en como los circuitos del campo (trabajos, conferencias, publicaciones, etc.) contribuyen a formar nuestras ideas.

Dado que este último tema excede ampliamente el objetivo de este trabajo, nos referiremos al mismo en una de las discusiones en torno al concepto de hegemonía como uno de los ejes formadores del latinoamericanismo estadounidense. Partiendo de la crítica post-marxista de Ernesto Laclau sobre la razón populista como articulación de las demandas populares, los debates en torno al concepto de hegemonía (de procedencia marxista) han pasado por los estudios subalternos en los años noventa, para derivar en una bifurcación en los 2000 entre el reconocimiento político de los gobiernos progresistas latinoamericanos (cuyo último eslabón giró en torno al intento de Álvaro García Linera de fusionar la comunidad en el estado) y la crítica poshegemonía⁵. Si bien aquí no haremos el trabajo detallado de identificar estas discusiones, nos referiremos al mismo como el nudo hegemonía-poshegemonía propio del latinoamericanismo estadounidense (al menos desde la década del noventa), y el

⁵ Para una discusión actual sobre García Linera, ver entre otros: Bosteels, Bruno. *El marxismo en América Latina*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013. Draper, Susana. “Within the Horizon of an Actuality: The State and the Commons in the Eternal Return of Communism”. *South Atlantic Quarterly* no 113. 4, 2014, pp. 807-820. Moreiras, Alberto. “Democracy in Latin America: Álvaro García Linera, An Introduction”. *Culture, Theory and Critique*. no. 56. 3, 2015, pp. 266-282.

modo en que puede servirnos para pensar la especificidad histórica del kirchnerismo y su ciclo histórico (2003-2015)⁶.

Por lo tanto, la tarea que proponemos aquí consiste en atravesar esta conversación inverosímil con Rozitchner para identificar y elaborar cuáles son las transacciones políticas inconscientes que están en juego en la doble acepción de ese intersticio generacional: el engarce 70/2001 y el anclaje latinoamericanista en torno al nudo hegemonía-poshegemonía. Nuestra reflexión procura avanzar sobre cómo la lectura de Rozitchner nos puede ayudar a pensar la elaboración colectiva de un modo de producción de conocimiento intelectual y político que está en crisis si sólo depende del sistema universitario.

2. La arbitrariedad del *bricoleur*

En el primer video de las conversaciones con Diego Sztulwark titulado “Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa”, Rozitchner se presenta como un pensador *bricoleur*. Según Lévi-Strauss, el *bricoleur* es “la persona que responde a lo que está haciendo con lo que tiene o puede disponer”⁷. En palabras de Rozitchner: “uno no tira nada, guarda todo... en una suerte de reserva primitiva [...] donde uno va a buscar algo de manera de ensamblar una cosa con otra para arreglar la que te sigue: eso es fundamental”⁸.

Este *modus operandi* del pensamiento *bricoleur* que guarda retazos para usarlos cuando los necesita parte de dos premi-

⁶ En ese panorama se engarzan, entre las más destacadas: la mirada decolonial que critica el fundamento colonial del capital y apoya la formación de bloques contra-hegemónicos en América Latina. Por otro lado, la lectura de Bruno Bosteels propone historizar la hipótesis comunista para pensar la actualidad del comunismo a partir del experimento estatal del gobierno boliviano. En contraposición, el corte deleuziano sugiere que no ha habido hegemonía, y que por lo tanto, hay que pensar la poshegemonía desde la inmanencia de lo político (Beasley-Murray). La mirada deconstrucciónista se ocupa de trazar las genealogías de lo impolítico (lo impensable que sostiene lo político) para repensar su fundamento más allá de la hegemonía (Williams).

⁷ Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 36.

⁸ Rozitchner, León y Diego Sztulwark. *Conversaciones con León Rozitchner. “Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa. 1- Bricoleur”*. En: <https://www.youtube.com/watch?v=2DG97z1O1bA> [Marzo 2016].

sas: una subjetiva y otra racional. Por un lado, según Rozitchner, para pensar hay que procesar la realidad social que lo ha estremecido en la propia subjetividad: “si el pueblo no se conmueve, la filosofía no piensa” es una de sus frases favoritas. Por otro lado, se necesita cierta libertad para poder elegir de esa *reserva primitiva*: una libertad (¿burguesa?) incluso de los grupos, movimientos y partidos que llevan a cabo una praxis militante.

El sustrato del *bricoleur* consiste en prestarle atención a la arbitrariedad de la libertad por encima de la razón arbitraria de su existencia. En el primer video Rozitchner cita una ponencia de Derrida sobre cómo salvar el honor de la razón donde el autor francés se siente desgarrado frente a su crisis (de la razón), como si el soporte de nuestro pensamiento fuese esa estructura lógica, y no esa libertad anterior que la funda, esa instancia que le da vida. El *bricoleur*, argumenta Rozitchner, se opone al pensador sistemático que recorre los grandes sistemas filosóficos (aunque se alimente de ellos), porque en el fondo no cree en la eficacia de la razón como fundamento del ser. No cree porque asume que el pensamiento político tiene una base teológica de la cual no se puede desprender; y un sustrato afectivo de la experiencia subjetiva, de la que necesariamente hay que *partir* para poder pensar. Allí reside, en el sustrato de la articulación política, “la distancia interna abierta en la organización psíquica subjetiva como el lugar de un proceso histórico donde lo exterior se interiorizó sin memoria”⁹. El reconocimiento de dicha *distancia interior*, esa grieta que se abre donde antes había una articulación, es el *núcleo de verdad histórica* que hay que desentrañar para ver cómo la historia se prolonga en la subjetividad para organizar el sometimiento: la servidumbre voluntaria (de la cual, como pensadores de la trama política y cultural latinoamericana, no estamos exentos)¹⁰.

⁹ Rozitchner, *Freud y los límites del individualismo burgués*, p. 73.

¹⁰ Aquí Rozitchner difiere radicalmente de Laclau, quien define la articulación de una demanda como el punto de partida de todo pensamiento político.

Desde la perspectiva del intersticio generacional, la figura del *bricoleur* respira un modo de pensar singular, arbitrario, problemático, que funciona a contrapelo de las formas establecidas de producción de conocimiento “académico” con su aparato de citas, etc¹¹. En contraste, el *bricoleur* produce un ensamblaje para desensamblar la articulación que esconde esa *grieta subjetiva sin memoria*. Esto nos exige pensar cuál es ese trasfondo teológico y afectivo anterior al pensamiento. Esta auto-reflexión por “la intensidad indeleble que tienen las primeras marcas” Rozitchner la terminará *ensamblando* como “materialismo ensoñado”. Para Rozitchner la materialidad primera de la existencia humana surge de la madre (*mater*), entendida a la vez como figura arcaica y encarnación histórica y psíquica en la formación originaria del sujeto. Esa “conjunción vivida con el cuerpo de la madre” deja una “estela ensoñada” que reside como “memoria viva” en el cuerpo y “será el origen inconsciente de todo pensamiento”, a pesar de que las palabras religiosas y el poder “racional” paterno intenten borrarla. “Pero el espectro velado sigue llevando adentro el fantasma de la madre”¹². Por lo tanto, la tarea que nos deja Rozitchner consiste en discernir, en la densidad del imaginario político de izquierda, la espectralidad alucinada del terror y el sostén ensoñado “histórico” e indeleble que re-nace en la materialidad de toda experiencia política.

Por lo tanto, en una segunda acepción, leemos a Rozitchner porque él mismo trazó un recorrido inverosímil desde la identificación de las grietas en los setenta hasta el materialismo ensoñado en la última parte de su vida. Pues en última instancia:

¹¹ De hecho Diego Sztulwark cuenta que buscó a León entre 2007 y 2008 para supervisar sus grupos de estudios, y León le “contrapropuso compartir los textos inéditos que el estaba escribiendo” porque “necesitaba con quien discutirlos”. Esto devino en una reunión semanal que fue el antecedente de los videos. Sarlengo, Andrés. “Entrevista a Diego Sztulwark, sobre la vida y obra de León Rozitchner” (Contrapuntos) 31 de agosto de 2015. En:

http://www.ivoox.com/entrevista-a-diego-sztulwark-sobre-vida-y-audios-mp3_rf_7705442_1.html [Marzo 2016].

¹² Rozitchner, León. *Materialismo ensoñado. Ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011, pp. 10, 35 y 11.

¿no resulta hasta cierto punto inverosímil pensar las tramas de la izquierda argentina desde un intersticio como el 2001 en paralelo con las discusiones del campo latinoamericanista estadounidense?

3. Rozitchner y sus interlocutores: la convocatoria postdictatorial

Como escritor de la inmediata postdictadura, las interpelaciones de Rozitchner no tuvieron el eco que esperaba. Lejos de abogar por *la teoría de los dos demonios* que igualó el accionar guerrillero con la violencia estatal, Rozitchner afirma en “El espejo tan temido” (1986), que la autocritica de “izquierda” funcionó bajo el modelo “heredado” propio del terror: “poner el error y la muerte fuera de uno”¹³. Desde esa perspectiva, sostiene en *Perón: la sangre o el tiempo. Lo inconsciente y la política* (1985), que “el sistema, a través de Perón, edipizó la política y la retrajo al familiarismo de las resoluciones individuales en lo colectivo”¹⁴. Perón, como conductor militar, logró que las clases populares introyectaran la figura del líder como guía interior frente a su inserción parcial en el sistema político argentino, mientras que cedían su poder de transformación en nombre de su nueva identidad peronista. Así, el modelo de la guerra exterior entre estados se introyectó como política en la subjetividad de las clases populares. Esa guerra interna se transformó, en palabras de Perón, en “una política [...] para neutralizar las fuerzas” colectivas, y por lo tanto, para evitar los combates “reales” de la guerra¹⁵.

Esta primera “transacción política”, argumenta Rozitchner, sirvió de fundamento para que los jóvenes de izquierda “setentista” confiaran en Perón como el líder “salvador” que venía a corroborar la revolución que “ellos habían empezado en nombre

¹³ Rozitchner, *Acerca de la derrota y de los vencidos*, p. 30.

¹⁴ Rozitchner, León. *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985, p. 56.

¹⁵ Rozitchner, *Perón: entre la sangre y el tiempo*, p. 172.

del pueblo” como si a través de Perón su verdad se verificase en el pueblo. Pero el revés e ironía de esta transacción de “izquierda” es que sin saberlo, en nombre de Perón y su pueblo, fue el propio Perón (y no tanto el pueblo) quien se insertó en el corazón de los jóvenes setentistas. Inclusive su amigo Paco Urondo quien, recuerda León, “después de la liberación de Devoto, estando clandestino, venía una vez por semana a comer a casa, de noche [...] me preguntó, desafiante: “¿Vos crees que Perón es un traidor?”¹⁶.

En medio de la densidad afectiva que habilita este texto, Rozitchner confiesa en una entrevista que su libro sobre Perón no había generado ninguna repercusión: “Fijate que era un libro que abarcaba a la izquierda, al peronismo, a los psicoanalistas [...] pero] nada. Qué se yo: es como si le hubieras hablado al aire”. A propósito, el entrevistador Horacio González, sugiere que esta falta de repercusión tenía que ver en parte con la “tradición de Contorno, que es un poco la literatura y la filosofía argentinas pensando el peronismo”. Más adelante apunta que el estilo polemista tipo Merleau-Ponty, no genera necesariamente polémicas. Es decir: hay algo de la tradición anti-peronista y francesa de Rozitchner que tiene que ser revisada, porque en última instancia, León afirma: “todos somos peronistas, [y] en ese sentido: estamos marcados por la pedagogía peronista”¹⁷.

La paradoja consiste en que el polemista por excelencia se había quedado sin interlocutores justo cuando lograba discernir la transacción fundamental entre Perón y el en-sueño revolucionario. Estaba solo hablándole a los fantasmas frente al espejo de la historia. Es decir: por un lado era entrevistado y reconocido por su obra. Pero por otro sus textos no habían tenido ninguna repercusión o incluso no habían sido leídos. Al mismo tiempo, sus intervenciones le hablaban a esos amigos setentistas eliminados por el terror dictatorial: porque fue con ellos que

¹⁶ Trimboli, Javier. *La izquierda argentina*. Buenos Aires: Manantial, 1998, p. 90.

¹⁷ Rozitchner, León. “De te fabula narratur”. En Rozitchner, León. *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1996, p. 243.

había discutido estos mismos problemas antes de la dictadura¹⁸. Pero también le hablaba a los “sobrevivientes” que lo convocaron a esta entrevista pero para “no escucharlo” (recordemos que González forma parte de una generación posterior); aunque con su amigo Urondo, como vimos, pasaba algo similar.

Esto nos permite situar las dos raíces del problema. Por un lado, el desentrañamiento de la pedagogía peronista lo había dejado sin interlocutores. En segundo término, Rozitchner ya funcionaba entonces en el intersticio generacional: no sólo en la entrevista de 1993, sino también en los setenta, adonde había llegado con su formación francesa, su intervención “anti-peronista” y su experiencia cubana¹⁹.

Veinte años después, en las disputas sobre la responsabilidad y la violencia alrededor de la carta de Oscar del Barco, Rozitchner logra articular su argumento frente al espejo de la derrota. Pero ahora opera como un interlocutor funcionando en un intersticio generacional distinto. En esa discusión, León propone elaborar la experiencia “setentista” entre la vitalidad de la elección personal de transformación radical de la sociedad (entre ellas, la guerrillera) y la (in)eficacia política de esos mismos proyectos colectivos. El corazón de su texto “Primero hay que saber vivir” (2006) distingue tajantemente, por un lado, entre la violencia del terror (producto de la violencia invisible y cotidiana del capitalismo) y la contra-violencia defensiva, y por el otro, entre la responsabilidad política de las elecciones vitales: la del intelectual y la del guerrillero. Con estas distinciones, León critica a del Barco por su inyunción “cristiana” al universalizar la “culpa” de todos los que “de alguna manera” apoyaron la guerrilla, para dejar de lado la materialidad de la experiencia singular y la grieta abierta en esa subjetividad política.

¹⁸ Ver el poema a César Fernández Moreno, como respuesta a una carta que éste le había enviado antes de morir en garras de los militares durante los años setenta. Fernández Moreno, César. “Carta a Lieb”. En Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político*, pp. 247-249.

¹⁹ Rozitchner enseñó filosofía en Cuba luego de la Revolución de 1959.

No es este el sitio para entrar en detalle sobre la multiplicidad de variables que entran en estas disputas. Sin embargo, su mención nos permite pensar que tal vez Rozitchner se erige como figura en los 2000 en contraposición a del Barco en la re-configuración de un marco de discusión “setentista” sobre los setenta.

En todo caso, entre la interpelación del espejo tan temido de la inmediata postdictadura, libro de Perón mediante, y esta polémica *sobre la responsabilidad* de los 2000, hay un trabajo colectivo de las políticas de la memoria que es fundamental. Y en sentido específico, como veremos, se lee (y se escucha) a Rozitchner como interlocutor de la postdictadura solamente como resultado de la transformación de ese intersticio generacional en el corazón de la memoria histórica.

4. El intersticio conversacional: la ruptura y el desplazamiento

Pensado desde *la pedagogía peronista*, Rozitchner llevó a cabo un movimiento singular con la publicación de *La cosa y la cruz* (1997): en vez de referirse allí directamente a los fantasmas setentistas, se desplazó histórica y conceptualmente para referirse a una capa aún más “profunda” del inconsciente político. A través de una lectura encarnizada de *Confesiones* de San Agustín, Rozitchner elabora cómo “la tecnología cristiana, organizadora de la mente y el alma humana, precede a la tecnología capitalista de los medios de producción y la prepara”. En esa grieta donde se fusiona la historia y la subjetividad y late inasible el inconsciente político, “el cristianismo aparece produciendo en masa hombres subjetivamente sometidos [...] bajo la insignia del amor y la verdad”. Rozitchner procura comprender, entre otras cosas, cómo la eficacia política de la pedagogía peronista tiene una base cristiana de sacrificio y sometimiento anterior: esa servidumbre voluntaria del cristianismo²⁰.

²⁰ Rozitchner, León. *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Losada, 1997, pp. 10 y 16.

Sobre este desplazamiento se erige un segundo ensamblaje del registro subjetivo de la *verdad histórica*. Nos referimos a un escrito breve, “La ruptura de la cadena del terror” compilado en el libro *19 y 20* del Colectivo Situaciones. Rozitchner sostiene que el terror impuesto por el genocidio no sólo se prolongó en la postdictadura para dar lugar al neoliberalismo, sino que al mismo tiempo generó “la subjetividad –aterrorizada– de la sociedad argentina [que] fue diseminada, separada, aniquilada por su propia aceptación”. A partir del *19 y 20*, en ese “encuentro colectivo de los cuerpos [...] donde] eso que nos mantenía separados se ha roto (sic)”. Allí se abrió una grieta que habilitó un nuevo comienzo: “reconocer que tenemos el poder de incidir sobre las fuerzas que sentíamos inexpugnables”²¹. La apertura de este proceso, vivido a través de múltiples proyectos políticos, sociales y artísticos, conformaron una experiencia política singular en contacto con esa materialidad ensañada desde donde se produjo la ruptura subjetiva con el terror. Si bien resulta difícil medir el alcance de ese corte, en cierto sentido la polémica con del Barco tuvo lugar en parte como consecuencia del mismo.

En todo caso, nuestro argumento es que Rozitchner logra acceder como interlocutor al intersticio generacional en función de estos dos movimientos: un desplazamiento hacia lo más lejano del inconsciente político; y un acercamiento hacia otra experiencia política cualitativamente distinta de la setentista. Rozitchner logra torcer aquello que se interponía entre el espejo y la autocrítica: ahora acercándonos en *lo más próximo* (la ruptura de las cadenas del terror) al *cuestionarnos sobre lo más distante* (la formación cristiana de la servidumbre voluntaria). Desde esta perspectiva, nuestra lectura de Rozitchner nos habilita, por un lado, a desentrañar la persistencia del peronismo en el kirchnerismo; y por el otro, a movernos del nudo hegemonía-poshegemonía latinoamericana.

²¹ Rozitchner, León. “La ruptura de la cadena del terror”. En Colectivo Situaciones. *19 y 20*. Buenos Aires: De mano en Mano, 2002, pp. 39 y 40.

5. Conversación inverosímil I. El llanto intransferible

Si prestamos atención a la organización de los textos reunidos en *Acerca de la derrota y de los vencidos* (2011) podemos ver que después de “El espejo tan temido” y “Primero hay que saber vivir”, hay dos entrevistas (una con Colectivo Situaciones y otra anónima). Finalmente, la complicación cierra con un texto pequeño, “La iglesia católica y los asesinos” sobre la imposibilidad del perdón en relación al genocidio de la dictadura. El prólogo de María Pía López y Diego Sztulwark tal vez sea la mejor descripción conceptual del arribo de Rozitchner al intersticio 70-2001. Las breves líneas de Horacio González que inician el libro, cuyo título es: “Escucho a León” están en conexión directa con aquella entrevista de 1993.

Mi lectura es que la edición de la compilación *Acerca de la derrota y de los vencidos* refleja el modo en que Rozitchner es “entendido” o “recibido” en el intersticio generacional: envuelto entre los textos propiamente “setentistas”, hay dos conversaciones que configuran a Rozitchner como interlocutor del 2001²². En la entrevista anónima “Lo absoluto-relativo” León dice:

Fijate vos que había situaciones, en la Argentina, que fueron de una violencia de otra cualidad: el Cordobazo, el Rosariazo, el Viborazo. No fue un hecho político de los partidos políticos, ni del peronismo, nadie pudo arrogárselo como propio. Ahí había un elemento de creatividad humana histórica que no se pudo desarrollar. Pasó lo mismo con las asambleas después del 2001: cierta izquierda las copó. [...] pero lo hicieron] sin gestar el lugar de la creatividad histórica cultural que es necesario abrir.²³

²² Esta estructura editorial puede verse inclusive en *Materialismo ensoñado*, donde luego del texto central aparece un email que León le envió a Diego Sztulwark acerca del concepto de ensoñación. Aquí habría que preguntarse si el recorte utilizado pertenece exclusivamente a una conversación entre Colectivo Situaciones o el propio Diego y León. Pero si bien esto puede ser cierto, al mismo tiempo, nos puede servir de índice de verificación del trabajo que tomó tejer los hilos de esa conversación inverosímil, delicada y frágil, con el telón de fondo de dos experiencias políticas bien distintas (los 70 y el 2001).

²³ Rozitchner, *Acerca de la derrota y de los vencidos*, p. 95.

En esta cita los setenta y el 2001 se reconocen como instancias desaprovechadas de “creatividad histórica cultural”. La densidad de esta equiparación da lugar a una serie de transacciones políticas inconscientes en el elemento mismo del intersticio editorial y el desborde propio de la conversación. En referencia al movimiento piquetero, Rozitchner recuerda “la imagen de un tipo sentado en un pueblo, al costado del camino, llorando. Viene la movilera y el pregunta [...] si llora porque la policía lo acaba de reprimir. ‘No, le contesta, no lloro por eso, lloro porque esos hijos de puta que están allí, en el pueblo, nos dejaron solos’”²⁴.

En esta imagen, Rozitchner lee la trama post 2001 con los lentes de la derrota de los setenta: el quiebre de la fantasía delirante de la izquierda setentista, donde la revolución era inminente y “el pueblo” los iba a acompañar. Sin embargo, cabe aclarar que en esta imagen se trata de “un pueblo” y no de “el pueblo”, aunque ambas acepciones parecen superponerse en su análisis. Esto es significativo no por la presunta transformación de *el pueblo* en *la multitud* sino más bien porque nos invita a identificar cuál es la fantasía post 2001 que confía en ese acompañamiento. ¿Qué le hace creer al piquetero que cuando el piquete es reprimido va a haber una pueblada como respuesta? ¿Cuál es la grieta subjetiva que se abre en este des-ensamblaje donde el espectro del terror parece retornar como abstención? ¿Qué leer en ese llanto intransferible?

Si el problema de la postdictadura era “qué nos pasó con Perón”, ahora en los 2000 hay que preguntarse cómo estamos atravesados por la pedagogía kirchnerista. Es decir: hay que indagar de qué modo el ciclo kirchnerista dejó una huella indeleble en el modo de concebir y hacer política (su pedagogía) en el pensamiento de izquierda. Pues si bien se erige sobre la traza de Perón y el peronismo, también ha dejado su propia marca. Porque no hay una temporalidad transferible de la experiencia

²⁴ Rozitchner, *Acerca de la derrota y de los vencidos*, pp. 96-97. Rozitchner también recuerda esta anécdota en la conversación con el Colectivo Situaciones (p. 136).

y, sin embargo, “no podés eludir el tiempo de la preparación” propio de cada una de ellas²⁵. Es decir: el tiempo político de organizar las fuerzas colectivas, pero también, el tiempo subjetivo de la elaboración sobre la experiencia histórica. Entonces, para desentrañar ese llanto intransferible, dice Rozitchner, “es necesario que, al mismo tiempo, [se] destruya[n] fantasmas y fantasías [...] para comenzar a sentir que el campo de la política es un campo de vida, de protección y no de sacrificio”²⁶. No se puede hacer una sin la otra.

En ese sentido, el último gesto de Rozitchner como fantasma setentista en estas dos conversaciones consiste en atravesar el intersticio generacional para disolverse a sí mismo como tal, como fantasma. Pero esto sólo es posible, como vimos, por el previo desplazamiento doble en el inconsciente político: hacia lo más lejano de la estructura judeo-cristiana de la subjetividad y hacia la ruptura más cercana del 2001.

En ese punto Rozitchner cae en su propia trampa al destacar el momento en que Néstor Kirchner decidió bajar el cuadro de los ex dictadores Videla y Bignone del Colegio Militar en 2004. Este “acto simbólico primero”, nos dice, “no suscitó el empuje popular necesario para sostener sus medidas de gobierno”²⁷. El propio Kirchner (decimos nosotros) no conectó su *simbolismo* con la ruptura de las cadenas del terror: hizo de la articulación política el acto primero, y se olvidó de la grieta abierta que la precedía. No lo hizo por el propio *modus operandi* de la transversalidad peronista que lo llevó al poder.

El énfasis de Rozitchner en este gesto simbólico lo lleva a defender *críticamente al kirchnerismo*; pero no le permite visualizar como éste puso a circular efectivamente esos mismos fantasmas setentistas heredados de la pedagogía peronista para mantener la estructura de la servidumbre voluntaria. Es decir: el kirchnerismo cosechó en nombre de la militancia juvenil, la

²⁵ Rozitchner, *Acerca de la derrota y de los vencidos*, p. 97.

²⁶ Ibid.

²⁷ Rozitchner, *Acerca de la derrota y de los vencidos*, p. 122.

fidelidad necesaria para sostener su proyecto neo-desarrollista sin desmantelar el modo de relacionarse con el poder político. Movilizó *las fuerzas que combatían aquello que creíamos inexpugnable*, pero para mantenerlo tal cual era: para redoblar el vínculo fundamental de sumisión con las fuerzas colectivas populares. Entonces: ¿se escuchó Rozitchner a sí mismo? Justamente es esa transacción política la que tenemos que analizar hoy para entender la validez de la conversación 70-2001 en este reflujo del neoliberalismo con bigote.

En definitiva, para los que nos reconocemos en el evento político 2001: ¿hemos procesado qué nos ha sucedido frente al kirchnerismo? ¿Cómo nos formaron las tramas de lectura de oposiciones desde el campo-gobierno hasta el ballotage de 2015? ¿Cómo vive en nosotros el convulsionado año 2010 con el bicentenario, la muerte de Ferreyra y de Kirchner, la plaza de “Fuerza Cristina” y la toma del indoamericano? ¿No estamos, en definitiva, “re-inventando” modos de despegarnos de esa trama peronista que todo lo impregna? En última instancia: ¿Qué deberíamos hacer con ese llanto piquetero?

6. Conversación inverosímil II: inconsciente político y latinoamericanismo estadounidense

Aun cuando los textos de Rozitchner no hayan tenido el mismo impacto en el latinoamericanismo estadounidense, su injerencia puede ayudarnos a pensar el sustrato ensoñado que subyace y rodea al estancamiento del nudo hegemonía-poshegemonía. Leído desde el intersticio generacional, podemos distinguir dos entradas de León que muestran, hasta cierto punto, el intento de desanudar el meollo de estas discusiones.

Bruno Bosteels se pregunta en *Marx and Freud in Latin America* (2012) si es posible pensar una política radical sin recurrir a modelos militantes religiosos, “de San Pablo a Badiou y de Žižek y San Francisco de Asís a Negri y Hardt”²⁸. De he-

²⁸ Bosteels, Bruno. *Marx and Freud in Latina America: Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*. New York: Verso, 2012, p. 129.

cho para Rozitchner, “la transformación paulista [...] convierte a una rebelión colectiva [la del pueblo judío contra el imperio romano] en una solución religiosa, individual y subjetiva que lo transforma en el esquema mayor del sometimiento”. A partir de allí, “[t]odo materialista está condenado doblemente a muerte en el cristianismo: si se somete, morirá como hombre-niño; si se rebela, morirá como hombre-Cristo”²⁹. En ese sentido, la cultura occidental está atravesada por la pedagogía cristiana.

Para Bosteels, Rozitchner “expande la sobre determinación histórica del sujeto” para pensar esta paradoja: no sólo una militancia sin santos (“que sería la parte de lo real que debe ser eliminada”, sino también “volver el poder del sujeto contra la dominación de la subjetividad constituida”, y a su vez, abrir aquello “que permanece no conceptualizado” en tiempos de terror³⁰. Bosteels describe los tres nudos principales del proyecto de Rozitchner como resultado de pensar el sujeto “a la larga”; pero sin darle continuidad en una elaboración propia que nos permita destrabar el estancamiento hegemonía-poshegemonía.

Por su parte, Oscar Ariel Cabezas destaca en *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo* (2013) que “la hegemonía neo-imperial del capitalismo contemporáneo no deja absolutamente nada afuera [...] y el espacio postsoberano es el espacio del capital como único soberano que gobierna la relación entre la vida y la muerte”. Cabezas lee a Rozitchner como “deconstrucción de la tradición judeo-cristiana” para concluir que la característica de lo absoluto-absoluto (Dios-capital) deviene en “la imposibilidad de un lenguaje contra-soberano” que no sea a la vez “un lenguaje onto-teológico [...] dialéctico [...] que articula la unidad (el absoluto-absoluto) de los contrarios”³¹.

Si bien esta lectura es válida, la imposibilidad de ese lenguaje contra-soberano que señala Cabezas, no descarta para Rozitchner un lenguaje otro (o un lenguaje del cuerpo) anclado en el

²⁹ Rozitchner, *Acerca de la derrota y de los vencidos*, p. 51.

³⁰ Bosteels, *Marx and Freud in Latina America*, pp. 155-157.

³¹ Cabezas, Oscar Ariel. *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2013, pp. 168 y 205.

materialismo ensoñado. Igualmente, para el filosofo argentino, el engarce del sujeto con las raíces propias resulta fundamental. En su caso, el análisis de la cuestión judía le permite distinguir en ella rasgos “revolucionarios” o de irreverencia política que habría que desprender del nudo judeo-cristiano³².

En todo caso, ambas inclusiones del trabajo de Rozitchner se inscriben en una discusión cuyas coordenadas están predeterminadas de antemano: la postsoberanía se erige como aquello impensado por la poshegemonía; mientras que los límites señalados por Bosteels contrastan con su colaboración con el experimento estatal y partidista boliviano en nombre del horizonte comunista (léase, hegemonía). El síntoma de estas lecturas, pensadas desde dentro del latinoamericanismo estadounidense, parecen reflejar el estancamiento de las discusiones en torno a este nudo hegemonía-poshegemonía que no logra generar un debate político conceptual situado.

Desde el intersticio generacional propio del latinoamericanismo estadounidense, comprendido como la búsqueda de figuras que puedan discernir los fantasmas de distintas generaciones que han reflexionado sobre la distancia histórica y geográfica de pensar América Latina desde Estados Unidos, nos preguntamos: ¿por dónde comenzar a destrabar ese estancamiento del cual formamos parte, tal como Rozitchner hizo sistema, queriéndolo o no, con la pedagogía peronista? ¿Acaso deberíamos buscar en las raíces conceptuales: volver a repensar el sustrato gramsciano o leninista de la hegemonía? ¿O recorrer la constante lucha entre el doble poder y la alianza de clases? Tal vez deberíamos alejarnos para pensar lo más cercano; aunque justamente la paradoja del latinoamericanismo estadounidense parece indicar que cuanto más se acerca a América Latina más se visibiliza la lejanía desde la que está hablando.

Aun así, ninguno de estos caminos se cancelan entre sí. En

³² Rozitchner, León y Diego Sztulwark. *Conversaciones con León Rozitchner*. “Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa. 4. Se puede seguir siendo judío”. En: <https://www.youtube.com/watch?v=cAzm6xd3e2U> [Marzo 2016].

especial cuando están guiados, como dice Susana Draper, por “el compromiso en la formulación de preguntas e indagaciones filosóficas de las formas cotidianas de reproducción de la vida”³³. Y es desde ahí, creo, que deberíamos leer a Rozitchner: como una posible figura de ese intersticio generacional cuya pregunta por el estancamiento de las discusiones incluye la reflexión sobre la reproducción de la vida cotidiana, la propia y la heredada, la ajena y la distante, la militante y la intelectual, donde la distancia histórica se hace carne en nuestra práctica cotidiana. En ese sentido ¿podríamos acaso partir de la ensoñación como densidad material e histórica primera de las experiencias políticas, para pensar la distancia entre la ruptura política y nuestros modos de producción de conocimiento? Desde esa perspectiva ¿cuáles serían los términos e interlocutores de la discusión? ¿Vale la pena plantearla desde el inconsciente político, donde reside el fundamento de la servidumbre voluntaria, pero también, la fuente inextricable de la creatividad histórica cultural? ¿Cómo desprenderse, si no, de esos nudos setentistas tantas veces masticados, desecharlos y reincorporados, pero que aun anudan y retienen el formato de la imaginación política contemporánea?

7. Colofón: dos interpretaciones desde las grietas

Quisimos entender por qué Rozitchner es leído hoy en día (como convocatoria de los fantasmas de los setenta), y en su reverso, preguntarnos por qué tenemos que leerlo (como puesta en juego del intersticio generacional), ahora podemos vislumbrar cómo nos habilita a indagar sobre nuestro *modus operandi* de producción de conocimiento. Por un lado, pensar a Rozitchner (sin Rozitchner) nos permite elaborar las transacciones inconscientes que nos anudan a la pedagogía kirchnerista. Por otro lado, pensar el estancamiento de las discusiones del latinoamericanismo estadounidense en relación al problema subjetivo de

³³ Draper, “Within the Horizon of an Actuality”, p. 809. También ver: Williams, Gareth. “Social Disjointedness and State Form in Álvaro García Linera”. *Culture, Theory and Critique*, no 56.3, 2015, pp. 297-312.

la experiencia histórica, nos habilita a desplazarnos del nudo hegemonía-poshegemonía hacia el terreno de las grietas y la ensoñación.

En el primer caso, deberíamos reconocer en nombre del análisis de “la pedagogía peronista” de Rozitchner (la edipización de la política) que la muerte de Kirchner terminó por reabrir, ese espacio en el corazón de las clases populares antes abierto por Perón (y antes por el cristianismo). Pero a diferencia de la transacción inconsciente del militar que se ubicó a sí mismo en ese espacio postsoberano, como conductor por fuera de las masas y del peronismo mismo. Néstor, por el contrario, utilizando un esquema similar, puso el cuerpo en la política: puso su corazón que al final terminó delatándolo. Fue Cristina quien, como resultado de la muerte de su esposo, y como respuesta al desborde popular provocado por su muerte, ocupó ese sitio postsoberano por encima de todos los demás. Como “conductora”, Cristina vino a ejercer ese mismo rol político en el corazón del pueblo de un modo que sólo Perón había logrado antes. ¿Cristina es a Perón lo que Néstor a Evita? Ahí se realizó la transacción política de la “izquierda kirchnerista”, ahora en nombre de la memoria histórica: ¿cómo negarse a esa transacción, esta vez, sin el sacrificio de la otra “lucha revolucionaria”, que propone un modelo de fidelidad militante que santifica a su líder sin transformar las relaciones de sumisión en las que se inserta?

En el segundo caso, el efecto de la experiencia de los gobiernos progresistas en el estancamiento de las discusiones del latinoamericanismo estadounidense debería ser parte fundamental de nuestra indagación (que desde ya, excede el propósito de este trabajo). Pero si tomamos el caso de la pedagogía kirchnerista, podríamos sostener que el latinoamericanismo estadounidense llevó a cabo una transacción inconsciente con la conceptualizaciones de hegemonía y razón popular de Laclau, sea para criticarla y deconstruirla o para abrazarla y avanzar sobre ella. En ambos casos, Laclau mediante, el latinoamericanismo estadounidense se nutrió de esa pedagogía peronista diferida para desembolsar su propio argumento: sea para justificar el apoyo

a los proyectos estatales, o en su reverso, para criticarlos desde el subalternismo, la poshegemonía o el deconstrucciónismo. O parafraseando a Gareth Williams: el modo repetitivo de volver a engancharse críticamente con la teoría de Laclau expresa el inconsciente peronista del latinoamericanismo estadounidense³⁴.

Esto nos lleva a repensar la paradoja del latinoamericanismo: que por su extensión y su distanciamiento con la experiencia histórica, no puede reconocerse en una ruptura política que lo haga temblar como un todo (como es el caso del 2001). ¿O sí? ¿No hay acaso colegas y amigos que, residiendo en Estados Unidos, se reconocen en el zapatismo o el 15M español, o inclusive en el movimiento Occupy Wall Street o Black Lives Matter, para nombrar algunos? Es decir: si lo pensamos desde las rupturas históricas radicales: ¿cómo esa distancia histórica y geográfica vuelve a remover la huella anterior (aunque aquí sólo hemos identificado la peronista)? ¿Cuál es el trasfondo de nuestra ensoñación al cual podemos apelar para destribar este nudo que sin embargo no deja de interpelarnos?

No tenemos una respuesta. Sin embargo, la propuesta subyacente que leemos en el intersticio generacional (siguiendo el modus operandi de Rozitchner) nos exige pensar la grieta que se abre entre el desplazamiento y la ruptura. Leer a Rozitchner es re-escribir a Rozitchner más allá de él mismo. Una conversación inverosímil que yuxtapone los fantasmas setentistas en los intersticios del 70-2001 y del latinoamericanismo estadounidense para repensar las prácticas de producción de conocimiento que nos atraviesan.

Nuestra intuición es que tendríamos que acercarnos a la ensoñación material de la experiencia política, tanto al llanto piquetero como a la ruptura de las cadenas del terror; a esa densidad intransferible cuya verdad se inscribe en la carne del su-

³⁴ Agradezco a Gareth Williams por esta idea que surgió en un intercambio por correo electrónico que mantuvimos en noviembre de 2013 en la cual también participó Marcelino Viera.

jeto, y que habla sin lenguaje, para distinguir, a pesar del dolor, la llama de vida que no ha sido apagada. Desde allí desplazar la centralidad de la hegemonía como la lógica predominante que organiza las otras formas de reproducción del poder: horizontales, autónomas, inconscientes, militantes, etc. Al mismo tiempo, abrir estas discusiones (lo cual implica una transformación de las mismas) a otros circuitos de producción de conocimiento distintos a los “universitarios”: como el intento de establecer “conversaciones” con otros circuitos artísticos, militantes, etc. Tal como los videos con Diego Sztulwark o la propuesta de la investigación militante³⁵. Por último, para los que escribimos desde Estados Unidos, preguntarse por las transacciones inconscientes que entran en juego frente a esos desplazamientos subjetivos que cargamos en el cuerpo, junto con la historia política de esas rupturas que nos han marcado personal y colectivamente. Es justamente eso lo que aquí hemos intentado vislumbrar con Rozitchner y el entramado de estas conversaciones inverosímiles.

³⁵ Ver: Colectivo Situaciones. “Sobre el investigador militante”. En: <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> [Abril 2016].

Bibliografía

- Bosteels, Bruno. *Marx and Freud in Latina America: Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*. New York: Verso, 2012.
- . *El marxismo en América Latina*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2013.
- Cabezas, Oscar Ariel. *Postsoberanía. Literatura, política y trabajo*. Buenos Aires: La Cebra, 2013.
- Colectivo Situaciones. “Sobre el investigador militante”. En: <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> [Abril 2016]
- Draper, Susana. “Within the Horizon of an Actuality: The State and the Commons in the Eternal Return of Communism”. *South Atlantic Quarterly* no 113. 4, 2014, pp. 807-820.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Moreiras, Alberto. “Democracy in Latin America: Álvaro García Linera, An Introduction”. *Culture, Theory and Critique*. no. 56. 3, 2015, pp. 266 –282.
- Rozitchner, León. *Freud y los límites del individualismo burgués*. México: Editorial Siglo XXI, 1987.
- . *Perón: entre la sangre y el tiempo*. Lo inconsciente y la política. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.
- . *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1996.
- . *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las Confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Losada, 1997.
- . “La ruptura de la cadena del terror” En Colectivo Situaciones. 19 y 20. Buenos Aires: De mano en Mano, 2002, pp. 39-41.
- . *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Editorial Quadrata y Ediciones Biblioteca Nacional, 2011.
- . *Materialismo ensoñado. Ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.
- Rozitchner, León y Diego Sztulwark. *Conversaciones con León Rozitchner. “Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa. 1. Bricoleur”*.

- En: <https://www.youtube.com/watch?v=2DG97z1O1bA> [Marzo 2016].
- . *Conversaciones con León Rozitchner*. “Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa. 4. Se puede seguir siendo judío”. En: <https://www.youtube.com/watch?v=cAzm6xd3e2U> [Marzo 2016].
- Sarlengo, Andrés. “Entrevista a Diego Sztulwark, sobre la vida y obra de León Rozitchner” (Contrapuntos) 31 de agosto de 2015. En: http://www.ivoox.com/entrevista-a-diego-sztulwark-sobre-vida-y-audios-mp3_rf_7705442_1.html [Marzo 2016].
- Trímboli, Javier. *La izquierda argentina*. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- Williams, Gareth. “Social Disjointedness and State Form in Álvaro García Linera”. *Culture, Theory and Critique*, no 56.3, 2015, pp. 297-312.
- . “La deconstrucción y los estudios subalternos, o una llave de tuerca en la línea de montaje latinoamericanista”. Traducción de Fernando Velásquez y Gareth Williams. En Vidal, Hernán (ed.). *Treinta años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en Estados Unidos: memorias, testimonios, reflexiones críticas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, pp. 221-256.

Del padre simbólico a la carne putrefacta de lo político. Puntuaciones sobre el complejo de Edipo

Marcelino Viera

Michigan Technological University

Resumen:

Este artículo problematiza la función paterna del Edipo desde dos perspectivas: la reinterpretación y empleo que León Rozitchner le brinda en su teorización (resultando en dos Edipos, el cristiano y el judío); y, vía la discusión de Sigmund Freud con Otto Rank sobre la función arcaica del objeto materno, en la que se reafirma la noción freudiana de un Edipo “demolido” y “enterrado”. El caso clínico de Anna O. sostiene el argumento de que la melancolía (destrucción del objeto) es un modo de relación objetal en el que el padre-ley retorna al individuo afectando desde sus restos putrefactos. La transformación del actuante en el espacio común pasaría por el sepultamiento del objeto-sujeto político y su consecuente apertura a un futuro retorno desde sus ruinas.

Palabras clave: Edipo, melancolía, sujeto político, relación de objeto, padre.

Abstract:

This article problematizes the paternal function of Oedipus from two different perspectives: 1) León Rozitchner's interpretation of the Christian and Jewish Oedipus and 2) the debate on the archaic function of the maternal object in the correspondence between Sigmund Freud and Otto Rank, specially in relation to the Freudian notion of *untergang* (demolition, dissolution). In the clinical case of Anna O. Freud argues that melancholy (the destruction of the object) is an object relation in which the father-law returns to the individual from his own rests. The transformation of the individual in relation to the collective would presume the *untergang* of the political object-subject and its subsequent openness to a future return from his own ruins.

Keywords: Oedipus, melancholy, political subject, object relations, father.

La luz del día perdía su claridad dando paso a las sombras de la noche. En la penumbra de su cuarto, Anna O. esperaba a su médico, Josef Breuer, para exponerle sus alucinaciones en un “martirizar, martirizar” –decía Anna O. y asombraba a Breuer¹. Es esta mujer, Anna O., la que pone al psicoanálisis en los rieles de la “talking cure”. Será una mujer judía (pero no madre real) la que interpele al terapeuta.

Pareciera ser que este “origen” se alinea perfectamente con la teoría de los Edipos de León Rozitchner: una mujer judía fundadora/madre del psicoanálisis a quien la historia rebautizó como Anna O. Al igual que la virgen María, Anna O. no daba señales de una pasión carnal (dice Breuer: “[e]l elemento sexual estaba asombrosamente no desarrollado”)², e incluso, cuando su amor por Breuer fue rechazado, los sentimientos ahora encarnados la llevaron a fingir (como buena histérica) un embarazo psicológico donde “Josef” sería el padre de la imaginaria criatura. A diferencia del “Josef” bíblico (que decide aceptar un hijo de origen abstracto), Breuer no solo dejó de tratarla, sino que viajó a Milán con su esposa procurando cerrar todo contacto con ella. Ernest Jones ilustra a un Breuer asustado que no entendía los efectos de la “transferencia”³.

¹ Entre 1880 y 1882 Josef Breuer atendió a Bertha Pappenheim, el caso de histeria más famoso del mundo *Psy*.

² Breuer, Josef y Sigmund Freud. “Estudios sobre la histeria” En Freud, Sigmund. *Obras completas*, Vol. II. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008, p. 47.

³ El artículo que escribirían Breuer y Freud en 1895 también informa que los síntomas de Anna O. tenían su origen en la represión de los impulsos amorosos en el momento de estar su padre postrado en el lecho de muerte. El síntoma desbordante, que se activa como consecuencia de la “transferencia” bajo la luz ensoñadora del anochecer, es efecto del verbo divino que toma al cuerpo de Anna O. para parir “el hijo del padre celestial”. La diferencia más importante con el mito cristiano es la ausencia del hijo de origen imaginario transformado en “real”. El “hijo” aquí se mantiene como alucinado y nunca aborda el lugar del real venidero a la tierra como sucede en el Nuevo Testamento. Aunque, se creería que la “negación” de Josef a ser “padre” sin ángeles abstractos que lo excusaran de las relaciones “carnales” es, justamente, lo que truncó la venida del “hijo” real. Tal vez sea el origen judío de Breuer lo que lo salvó de una alucinación colectiva; sin embargo pareciera ser que Freud no tuvo problemas en asumir el lugar del “marrano” y convertirse en el “padre” del psicoanálisis. Como se podrá asociar más adelante en Rozitchner, en el mito cristiano la relación “carnal” de madre-padre-hijo tiene como resultado la pura abstracción como alienación total del “sentido material”

La riqueza teórica de León Rozitchner no puede ser reducida a unas pocas líneas. Es por eso, y a sabiendas de incurrir en injusticia, que nuestra modesta contribución a su pensamiento consiste en cuestionar las implicancias teóricas de su re-interpretación del complejo de Edipo. A través de la lectura del caso de Anna O.⁴, este artículo revisa el complejo de Edipo freudiano con la intención de resaltar el mecanismo por el cual la ley paterna deviene pasaje hacia la producción de “abstracciones” afectantes (y afectadas) de la vida cotidiana y su “núcleo histórico”. Tal finalidad exige aproximarnos al complejo de Edipo desde su sepultamiento, aniquilamiento, destrucción y muerte en el paso a un corte melancólico de la relación objetal. Pero al igual que Nietzsche se preguntaba por las réplicas del terremoto producido con la muerte de Dios (“¿No seguimos oyendo el ruido de los sepultureros que han enterrado a Dios?”)⁵, Freud nos invita a indagar sobre la sepultura del complejo de Edipo a través de la diferencia anatómica (en la niña) como “melancolía” por/para el objeto-padre-ley perdido que retorna transformado y transformante.

En la introducción a *Freud y los límites del individualismo burgués* Rozitchner articula una posible validez del psicoanálisis para el pensamiento político. Si bien las necesidades que lo llevaron a encontrar en el psicoanálisis un nicho para el pensamiento de la militancia son hoy en día de diferente naturaleza a las que podríamos justificar en estas páginas, la pregunta que lo refiere a su propio deseo nos enseña la dirección del nuestro: acercarnos a una noción de subjetividad política en tiempos de una lógica neoliberal. No obstante, el objetivo de este artículo es

del cuerpo. Desde la filosofía de Rozitchner, se entendería que lo “simbólico” ocuparía, alienaría, el cuerpo marcado por el sentido de la carne materna.

⁴ Es importante notar que para este artículo no se tomará a Anna O. como un caso histórico estructural. La histeria, aquello que define la forma de ser en el mundo desde el ojo clínico, en este texto sirve al objetivo de visualizar la relación del padre-ley-ilusión-alucinación *con* el cuerpo-alma padeciente. Desde este punto de vista, la estructura que determina la categoría de la relación no es relevante al propósito de señalar la “relación” objetal en el complejo de Edipo.

⁵ Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Gradifco, 2007, 119.

dialogar con el aparato teórico de Rozitchner para señalar que el carácter ficcional-verdadero de todo encuentro en la vida cotidiana produce efectos afectantes de los cuerpos. De ahí que no se hará énfasis en la actualidad política del Cono sur, aunque no por eso no dejaremos de tenerla en el horizonte de y desde nuestras especulaciones teóricas. Interpretar el ojo psicoanalítico que mira la “izquierda” no es un ejercicio gratuito, de más, o burgués (peyorativamente hablando), sino que busca develar la “verdad” del alcance de lo político en nuestros días. Repensar con Rozitchner la economía sexual que encierra el complejo de Edipo no significa el cálculo de los cuerpos en una política concreta y asible, sino entender la erótica de desprendimiento como exceso transformador de la ideología de nuestro presente.

El esfuerzo intelectual de Rozitchner está dirigido a combatir el laberinto de la ideología que aleja a los hombres de su verdad subjetiva. Para él, la salida está en reconocer la fuerza colectiva interior en cada individuo como fuerza que derrumba muros. Desde nuestra perspectiva, ese interior se exterioriza a modo de síntoma, funcional o no, en las relaciones con el entorno. El laberinto ideológico no solo precede y exige al individuo su servidumbre, sino que se auto valida en cada instante de cada encuentro con el entorno. Pero a su vez, esa misma ideología se topa con el límite que le impone la diferencia anatómica de los sexos, esa diferencia de la carne irrumpen en el laberinto demandando ser atendida. Si bien la función del padre en el complejo de Edipo separa, divide e irrumpen en la relación primordial con la madre (instancia de formación de la conciencia y de lo primordial reprimido), también oficia de apertura, agujero u orificio de pasaje por donde la radical diferencia se hace presente.

El caso de Anna O. enseña que la asociación libre en el “talking cure” está acompañada de la “transferencia” de los afectos de un cuerpo a otro cuerpo. Una actualización del afecto que va más allá de los límites de la palabra que condicionan el encuentro y donde lo contenido desborda al continente. El “desborde”, de todas formas, no significa la desaparición del continente sino

su dificultad para constituirse como la única vía de acceso a su verdad. Si bien la experiencia psicoanalítica reafirma la relación del cuerpo con lo simbólico, este tiene carácter negativo (sintomático) cuando no está al servicio del cauce afectivo. Esto no significa que la “causa” del síntoma sea entre “cuerpo” y “lenguaje”, como se puede inferir a partir de la teoría de la “abreacción”⁶ de Breuer, sino que hay otra naturaleza de la relación cuerpo y lenguaje (mente) donde las “ilusiones” son extensiones del cuerpo y no un abandono de sí. La tesis consecuente con un complejo de Edipo sepultado, y que aquí brevemente expomos, sostiene que la “ilusión” no solo emerge de las relaciones corporales sino que también transforma su propia condición de “ilusión” al afectar los cuerpos que la impulsan. Desde este punto de vista, la “ilusión” se desidentifica, tanto de la relación corporal como de sí misma, al entrar en contacto con otras relaciones que se disparan al infinito de los encuentros. De ahí que su retorno a las relaciones primarias sea desde un afuera del sentido y con su propio peso material.

Dicho de otra forma, al develarse la transferencia Anna O. advierte que lo simbólico tiene “cuerpo”. Anna O. ilustra la imposibilidad de distinguir entre el contenido y el continente pero las “palabras alucinadas” no la alejan de “su verdad” pulsional, sino que son la exposición hacia fuera de un interior apasionando que retorna a embriagar, poseer y gozar el cuerpo de Anna O. Hay “algo” de esa “palabra” que no puede ser desterrado al universo abstracto del abandono de sí ya que el simple hecho de que el “conflicto” exista demuestra que la presencia de esa “idea” algo material y corporal tiene en el sostener de la energía sexual. De lo contrario, la “idea” no podría usurpar, o absorber, la energía de empuje del cuerpo si no contara con una “fuente”

⁶ Breuer y Freud, en sus primeros trabajos sobre la histeria, visualizan la abreacción como la necesaria descarga del afecto asociado a un evento traumático. A modo de válvula de escape, la descarga de energía aliviaría la presión del síntoma. Para más información sobre el concepto, acudir a “El mecanismo psíquico de los fenómenos histericos” de 1893.

de la pulsión⁷. El caso de Anna O. revela ese “algo” operando en las relaciones sociales que sostiene el devenir en lo político de la comunidad.

En una primera instancia, el siguiente apartado, procura establecer las coordenadas filosóficas de Rozitchner con el objetivo de hacernos caminos en la intervención teórica que se propone. Posteriormente, a través de la discusión epistolar de Freud con Otto Rank, este artículo se posiciona críticamente sobre la lectura de Rozitchner sobre el complejo de Edipo. En esta sección se identifican por un lado la necesidad teórica de Rozitchner para trastocar el complejo de Edipo, y por el otro los “peligros” que señala Freud sobre una psicología temprana. Finalmente, la noción de “duelo” abrirá paso hacia una noción de melancolía. En la demolición del complejo de Edipo donde el padre opera con su entierro, no solo el objeto arcaico de la madre es destruido, sino que el padre cae también en su acto. No obstante, el giro que proponemos, hace de la diferencia anatómica de los sexos el espacio por donde el padre retorna transformado en restos materiales intoxicantes y embriagantes. A modo de conclusión, el breve y último apartado especula sobre los corolarios políticos en el campo perceptivo de la vida cotidiana.

1. El cuerpo de Rozitchner: la historia de una filosofía

En una serie de entrevistas disponibles en Internet desde la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, Diego Sztulwark introduce temas filosóficos que para el espectador distraído podrían pasar por conversaciones arbitrarias sin mayor contenido crítico. Sin embargo, aquellos familiarizados con el pensamiento de Rozitchner, no pueden dejar de ver su filosofía en cada movimiento, en cada comentario que se convierte en una suerte de “performance” filosófico, o a la inversa, una filosofía performati-

⁷ En su trabajo de 1915, “Las pulsiones y sus destinos”, Freud propone cuatro elementos necesarios para la pulsión: el empuje (energía), fuente (la excitación corporal), objeto (externo-interno) y fin (satisfacción, agotamiento, finitud de sí misma).

va. León contando su vida privada y personal mientras que a la vez injerta una mirada espesa de filosofía: el contenido de su ser traspasa los límites de la formalidad de su pensamiento. Esto no es novedad, pues Rozitchner muestra una coherencia que resiste al tiempo. Hace más de 40 años, el que fuera su amigo por aquellos días, lo describía con formidable sensibilidad. Dice Oscar Masotta en el “Prólogo a la primera edición” de *Moral burguesa y revolución*,

Encontraremos un filósofo a la obra en cada hombre concreto, nos dice Rozitchner, y atisbaremos en los prisioneros de Playa Girón la miseria de la filosofía que los refleja. Si la filosofía es la filosofía sin clases sociales, sin mal y sin revoluciones nadie será menos filósofo que Rozitchner; pero si la filosofía no es más que un intento de mantener palpitante la exigencia humana de racionalidad y de universalidad al contacto vivo con el más y las tragedias de la historia, podremos llamar filósofo, contra su propio gusto, a Rozitchner.⁸

Para Rozitchner la producción intelectual no puede ser desvinculada de las historias personales. Su filosofía opera en dos direcciones mientras que a la vez se sostienen la una a la otra. En concreto: la política siempre tiene un referente histórico de su accionar, pero esa historia no puede estar separada de las condiciones concretas, materiales, maternas, que le dan su origen, como lo es, por ejemplo, la historia personal de cada agente político... y de ahí su materialismo, al que podríamos llamar “carnal”. Es por eso que al identificar su historia personal de judío, está, a la misma vez, dando cuenta de una Historia colectiva. La relación material, materna, es un terreno donde lo común, lo compartido, tiene carácter de perceptible “genérico”. A diferencia de una Historia que muestra sus caras y el pensador debe reconocerse en ella (tal como Lacan declaraba haciendo

⁸ Masotta, Oscar. “Prólogo a la primera edición” En Rozitchner, León. *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012, p. 22.

referencia a Hegel: “Mejor pues renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época”⁹, para Rozitchner la Historia tiene una coordenada local que se abre al universo genérico de la humanidad. Así es que cuando Oscar del Barco publica su carta abierta/“mea culpa” Rozitchner lo acusa de llegar tarde, de no entender que el pensamiento político no puede ser desanudado de su origen, de su “madre”, “materia”, “mater” que lo impulsa. La política de la izquierda de los años setenta en Argentina estaba tomada por el discurso “paterno” (cristiano) ya que la reflexión por el “ser” estaba exenta de su *praxis*. El “No matarás”, con el que del Barco articula su autocrítica, según Rozitchner está atrapada en la lógica de lo que él entiende como Edipo cristiano al imponerse como un mandato universal abstracto. Este “No matarás” es de por sí de derechas (de moral burguesa) al no dar lugar a un espacio exterior al que la política de izquierdas pueda recurrir. Dicho de otra forma: están aquellos que “matan” y aquellos que no matan, pero ambos están en relación al imperativo que lo prohíbe. Frente a este problema dialéctico, Rozitchner acuña una necesidad teórica para la política: “existe otra palabra más densa y compleja, ligada a lo sensible del cuerpo de la madre al que se encuentra unida, que se ha hecho carne porque primero hizo la nuestra, la que proclama sin furia y sin ruido el cálido ‘vivirás’ de lo materno”¹⁰. Ese “vivirás” del encuentro sensible de los cuerpos buscaría re-encontrarse con la materia (madre) que lo originó. La pregunta por lo político es una invitación a reencontrarse con la sensibilidad individual, con esa sensualidad de la madre que los individuos comparten.

Evidentemente Rozitchner no se refiere a un “individuo” liberal, pues su pensamiento rearticula una noción de “individuo” arraigado en el mito de lo grupal. Rozitchner desmonta a Freud

⁹ Lacan, Jacques. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” En Lacan, Jacques. *Escritos 1*. Traducción de Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2007, p. 308.

¹⁰ Rozitchner, León. *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Quadrata y Ediciones Biblioteca Nacional, 2011, p. 63.

y lo ubica en los rieles de una “individualidad” des-individualizada de las nociiones burguesas y cristianas. La aparente contradicción no es tal si se contextualiza en torno a la noción de “materia” a la que Rozitchner hace referencia.

La recurrencia a la madre y al mito de Edipo, como alegoría de una relación social arcaica (y actual en tanto que mito) de la cual el individuo y la comunidad son parte, tiene su puntapié en la noción de “percepción” que dista de la tradicional kantiana. En su exposición, Rozitchner sigue los pasos de Freud para luego introducir sigilosamente los aportes teóricos de la fenomenología. Los personajes del Edipo son re-narrados donde la madre judía aparece como lo más sensible de la relación derivada de lo “carnal”, mientras que el padre, representante de la Ley del Estado en el mito griego, ahora en el judío es portador de una ley limitada por su sensibilidad material (angustia de castración) pero ajeno a esa relación carnal del niño con la madre. A través de su caracterización de un complejo cristiano, Rozitchner puntualiza en la virgen María el rechazo (que expelle la “carne”) del “sentido” para subsumirse a la abstracción de un “padre-ley” “descarnado” y sin límites. En este arquetipo edípico, para Rozitchner se apoya el Capital y su expansión infinita. La vida, consecuentemente, comienza a tener “sentido” en un cuerpo abstracto y metafísico.

En este punto de este breve recorrido es clave entender lo ya criticado por Maurice Merleau-Ponty sobre la cartesiana división del “cuerpo” y “mente” donde el “pensar” deviene la “razón” de la experiencia del existir. Rozitchner da por sentados los hallazgos de la fenomenología al entender que la “percepción” ya es de por sí una forma subjetiva del ser arrojado al mundo. Dirá Merleau-Ponty: “el hombre no es un espíritu y un cuerpo, sino un espíritu *con* un cuerpo, y solo accede a la verdad de las cosas porque su cuerpo está como plantado en ellas”¹¹. Por lo que a la experiencia sensible se le presupone un sentido donde

¹¹ Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 24.

el “cuerpo”, en tanto que “carne”, traspasa los límites formales del encuentro humano.

La experiencia del encuentro implica una sensibilidad, “no como contenidos sensoriales, sino como cierto tipo de simbiosis, cierta manera que tiene el exterior de invadirnos, y el recuerdo no hace aquí más que derivar la armadura de la percepción de la que él ha nacido”¹². La distancia entre sujeto y objeto se desvanece adquiriendo estatuto de “cosa” dado que es la experiencia lo que opera previamente a las categorías kantianas que “definirían” a “esa” experiencia en un proceso psicológico. Agrega Merleau-Ponty,

[p]or eso decimos que en la percepción la cosa se nos da “en persona” o “en carne y hueso”. [...] Así la cosa es el correlato de mi cuerpo y, más generalmente, de mi existencia, de la que mi cuerpo no es más que la estructura envarada; se constituye en la presa de mi cuerpo en ella, no es primero una significación para el entendimiento, sino una estructura accesible a la inspección del cuerpo, y si queremos describir lo real tal como se nos aparece en la experiencia perceptiva, lo hallamos cargado de predicados antropológicos.¹³

La dimensión de la madre es el de la “cosa” ya que “es la plenitud absoluta que mi existencia indivisa proyecta delante de sí misma. La unidad de la cosa, más allá de todas sus propiedades envaradas, no es un sustrato, un X vacío, un sujeto de inherencia, sino este único acento que se encuentra en cada una, esta única manera de existir, de la que ellas son una expresión segunda”¹⁴.

Como se puede observar, lejos de una noción de “individuo” liberal, el individuo del que habla Rozitchner es el del “único acento que se encuentra en cada un[o], esta única manera de

¹² Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993, p. 331.

¹³ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 333-334.

¹⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, pp. 332-333.

existir”. El correlato de esta apreciación nos lleva a que el individuo comparte con otros individuos-cosas la experiencia arcaica del amor materno. De ahí que al tener en cuenta la noción de “cosa”, ese “individuo” que está con otros no puede ser contenido por la “formalidad” (de los procesos racionales abstractos) transcendiendo entonces la individualidad para ser parte del “mundo natural”:

El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que asegura a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y cuyo correlato es en mí la existencia dada, general y prepersonal, de mis funciones sensoriales en las que hemos encontrado la definición de cuerpo.¹⁵

Rozitchner hace más precisa esta conexión con la teoría política en su prólogo a “Sobre la cuestión Judía” de Karl Marx. Aquí clama por un tipo de materialismo histórico que no deje de lado la sensualidad del encuentro corporal, dado que el materialismo histórico esgrimido por la tradición marxista, con supuesta base científica, procura el análisis aséptico, por lo tanto abstracto, que remite al imperialismo de la lógica cristiana (y por ende capitalista). En este ensayo Rozitchner lee en Marx a un “ser genérico” no como “esencia” en la Historia de las Ideas (la cual llevaría a las religiones), sino como existencia carnal (y nos animaríamos a agregar, sustancial) determinante de las relaciones sociales básicas. El prólogo a “Sobre la cuestión judía” es una lectura fenomenológica de, para hacer referencia al iluminador ensayo de Vidal Peña García sobre el materialismo de Spinoza¹⁶, una “materia ontológico-general”. Es por eso que más allá de la nominación dictante de “sentido”, la relación humana respondería a los restos de esa relación “carnal” arcaica de for-

¹⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 343.

¹⁶ Peña García, Vidal. *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.

ma sintomática revelándose, desde sus profundidades carnales, como verdad histórica del sujeto y en oposición a las construcciones abstractas del cristianismo.

Desde una perspectiva general la filosofía de Rozitchner tiene un claro tono humanista: devolverle al individuo su poder colectivo. Dice Rozitchner: “La recuperación de este poder [colectivo] expropiado es fundamental para transformar cualquier proceso histórico en su verdadero nivel. Esta recuperación implica retornar a la fuente misma del poder social, donde el descubrimiento de lo verdaderamente colectivo incluye necesariamente la transformación personal”¹⁷. La instancia arcaica del colectivo social es para esta filosofía el destino revolucionario de los esfuerzos políticos de la izquierda en tiempos de dominio capitalista. El Edipo judío, sin embargo, es el instrumento teórico por el cual se devolvería al individuo su vínculo con el poder colectivo. Pero si la matriz relacional del complejo de Edipo judío ya estaba instalada en las sociedades arcaicas, ¿por qué abandonarlo por la matriz cristiana? Al responder esta pregunta Rozitchner no solo da cuenta del porqué de la política moderna, sino que también construye esa relación “arcaica” a la que habría que retornar. Este retorno a la “madre-materia”, de todos modos, no significa volver por el camino del “padre” (símbólico), sino de devolverle a la madre-materia su “poder” inmanente.

En resumen, el trastoque del complejo de Edipo freudiano sirve a dos especulaciones a la misma vez: por un lado crea la instancia del poder colectivo, material y sensible al regazo materno a través del Edipo judío; mientras que por el otro da cuenta de la alienación, expropiación y debilidad colectiva a través de la ley paterna encarnada en el complejo de Edipo cristiano. Dicho de otra forma, la distinción de un complejo de Edipo cristiano y otro judío está enmarcada por esta relación sensible del cuerpo materno con el hijo. La discusión que proponemos en este artículo se ubica entre las categorías de lo sensible según

¹⁷ Rozitchner, León. *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Losada, 2003. p. 140.

Rozitchner y la lectura de la respuesta de Freud a Otto Rank sobre el complejo de Edipo.

La reinterpretación del complejo de Edipo es nodal a los postulados políticos y filosóficos de Rozitchner. Este remarca la tensión del complejo de Edipo donde el hijo se enfrentaría con su padre a “duelo”. Empleando un lenguaje que podría llevar al lector por los falsos rieles de una dialéctica hegeliana, este dice:

el drama del enfrentamiento del niño con las normas aparece bajo la forma de un duelo, es decir de un enfrentamiento por dominar la voluntad del adversario, y por lo tanto de una lucha a muerte. Vamos a ver que esta lucha a muerte que está presente en el núcleo de la subjetividad de cada uno de nosotros –y de la que no tenemos memoria– determinará nuestra inclusión dentro de la sociedad y las relaciones humanas. Pongo el énfasis, como lo hace Freud, en el duelo edípico, porque es el que nos va a mostrar el lugar psíquico desde el cual esta consolidación de la escisión entre espíritu y cuerpo queda tajantemente establecida.¹⁸

La escisión hace paso al espíritu independizado del cuerpo transformándose, tal independencia, en la matriz por donde se deslizarán las instituciones sociales represivas. Para Rozitchner, la dinámica arcaica que sostiene la falsa idea de independencia, tendría a la “fuerza” del cuerpo madre-hijo revelándose contra sí misma resultando en que el propio cuerpo queda al servicio del amo padre. Dicho de otra manera. En el enfrentamiento entre la unidad madre-hijo con el padre-ley, el hijo (imaginariamente) le da muerte al padre. No obstante, debido al amor reinante en el niño, la “culpa” redirige parte de la fuerza que había sido empleada contra su padre pero ahora contra la unidad madre-hijo. El hijo es finalmente derrotado pero no desde el cuerpo del padre, sino desde su representante: la ley. Esta es el resto del padre muerto que al interiorizarse se auto pro-

¹⁸ Rozitchner, *Freud y el problema del poder*, p. 37.

híbe realizar su deseo. La madre es desterrada del imaginario de poder para ser reocupado por la figura del padre con la apoyatura simbólica de la ley. Las instituciones sociales emplean esta energía (fuerza) del cuerpo-madre-hijo-contra-sí-misma a su propio favor construyéndose como racionalidad (cristiana) que se auto justifica. El afecto del alma “rebelde” del niño (como lo llama Rozitchner) es “reprimido” y suprimido por un afecto idea contrario y más fuerte: el del padre-Ley. La esclavitud no esconde, como en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, un reservarse para sí a través de la acción diferida del cuerpo (en el trabajo); sino que es un debilitamiento de las fuerzas del cuerpo y su potencia de obrar.

La teorización de Rozitchner exige asumir como premisa esta interpretación del Edipo freudiano para entenderse el porqué del Edipo cristiano usurparía el poder colectivo materno en su relación objetal arcaica. Sin embargo, y como se verá en el siguiente apartado, Freud tiene sus objeciones a los procesos psicológicos pre-edípicos. Anna O. nos revela que el “cuadro” sintomático, su lenguaje, su hijo alucinado, su parálisis corporal, su “asco”, etc., no deja de rozar, friccionar y producir efectos (y afectos). El lenguaje delirante es un “lenguaje natural” que tiene espesura a lo largo y ancho de sus modos de expresión. En las alucinaciones de Anna O. algo “hay” que hace de soporte material de la relación con su propia realidad y la circundante. Antes de ingresar en la propuesta de este capítulo, señalaremos las tensiones teóricas que nos llevan a releer a Anna O. y encontrar a un “padre” no solo portador de la (amenaza de) castración, sino también creador de relaciones sociales desde su velatorio y entierro.

2. La madre que la parió

Si bien Anna O. nombró al método psicoanalítico “talking cure” también puso a Freud en los rieles de la teorización sobre la “transferencia”. Este concepto es particularmente importante porque le brinda “cuerpo” al psicoanálisis. Si el psicoanálisis fuera tan solo un “chimney sweeping”, (sinónimo de “talking

cure” para Anna O.) un monólogo frente al espejo, o una confesión a un cura, sería suficiente para resolver el sufrimiento sintomático como una “abreacción”. Pero el psicoanálisis no es solo un “chimney sweeping”. Mientras que por el otro lado, si se reduce el psicoanálisis a una relación transferencial (a una actualización del afecto que daría lugar a un “segundo” nacimiento, fin de análisis) este se vería reducido a un grosero “trauma de nacimiento”. Las críticas de Freud a la teoría del nacimiento del trauma de Otto Rank no son fáciles de obviar, ya que, como también la tesis de Rozitchner nos exige, la relación arcaica de la madre con el hijo borra al padre como principio sublimatorio y transformador de la naturaleza¹⁹. Le escribirá Freud a Rank en 1924 con tono paternal:

Tengo mucho que confesar, por ejemplo, mi incapacidad para entender cómo la fórmula mágica de remontarse a la libido de la madre está al servicio de producir compensación de los efectos ausentes de otros actos de análisis. [...] ¿siempre puedes determinar si la libido ha procedido de la madre a otro objeto, o si la madre simplemente resulta ser el primer objeto?²⁰

La pregunta de Freud sobre el objeto esconde la distancia entre la “cosa” (en el sentido que señalábamos en Merleau-Ponty) y el “objeto” (ya mediado por el cálculo de la razón), aunque, la respuesta la da unas líneas más abajo señalándole a Rank un proceso psicológico “demasiado temprano”. Esto no significa que Freud niegue una relación arcaica, sino que esa relación no tie-

¹⁹ En Rozitchner el padre está presente como “amenaza” (terror) y púgil del niño, pero no como vehículo directo a la sublimación.

²⁰ “There I have much to confess, e.g. my inability to understand how the magic formula of tracing the libido back to the mother is to produce the redeeming effect absent in other acts of analysis. [...] can you always determine whether the libido has proceeded from the mother to another object, or whether the mother simply happened to be the first object?” Sigmund Freud a Otto Rank, 27 de Agosto, 1924. En: Lieberman, James y Robert Kramer (Ed). Traducción de Gregory C. Ritcher. *The Letters of Sigmund Freud & Otto Rank*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012, p. 215.

ne asignada una distinción (psicológica de objeto) de la pulsión. Rank reprocha a Freud negligencia al no tener en cuenta a la “madre” como objeto primordial: “[...]a formación real del Yo tiene lugar bajo la influencia de la madre en la fase pre-edípica”²¹. Si bien Rozitchner no tendría problemas en acordar con Rank que hay una experiencia con la Cosa-madre temprana, acordaría también, pero ahora con Freud, en que el “objeto” (cálculo de la razón) no está dado como *a priori* en el vínculo con la madre. Es por eso que Rozitchner acude y reinterpreta el complejo de Edipo, al igual que lo hace Freud, para remarcar la distancia entre la Cosa y “objeto” y evitar así caer en un psicologismo kantiano. Sin embargo, el ensayo de Freud en respuesta a la teoría del trauma de nacimiento, “El sepultamiento del complejo de Edipo” (1924), nos permite discrepar de la propuesta de un Edipo judío porque la idea, la ficción, es modular en la configuración del Edipo. Según comenta Ferenczi, el “sepultamiento” es un señalamiento teórico dirigido a Otto Rank sobre la imposibilidad de un retorno a la dependencia libidinal madre-hijo, y a lo que nosotros le agregamos, que es también consecuencia de un origen “demolido”²².

Para Freud es importante remarcar la presencia del “padre” (que acusa haber sido dejado de lado por Rank) más allá de la “amenaza de castración”. El “trauma” del nacimiento (inicio de la separación simbiótica con la madre), según Freud, es indiscutible de sus relaciones libidinales. El nacer es tan absoluto como el no-nacer por lo que no resta nada en él que lo constituya como, por decirlo con el sentido que le hemos brindado,

²¹ “[t]he real formation of the ego takes place under the influence of the mother in the pre-Oedipal phase”. Rank, Otto. “Foundations of a Genetic Psychology” en Rank, Otto. *A Psychology of Difference: The American Lectures*. Introducción, selección y edición de Robert Kramer. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 99-105; pp. 101-102. Citado en: Lieberman y Kramer, *The Letters of Sigmund Freud & Otto Rank*, p. 262.

²² Si trasladamos este señalamiento hacia Rozitchner, se entendería que no hay retorno a la “dependencia” libidinal individuo-colectivo ya que ese “origen” arcaico de lo grupal está “demolido”. Como se planteará más adelante en este artículo, lo que retorna no es el individuo a una instancia arcaica, sino que es esa instancia arcaica la que retorna transformada al individuo.

una experiencia de la “cosa”²³. De forma similar Merleau-Ponty refiere a este dilema: “Si estoy siempre y en todas partes, no estoy jamás ni en ninguna parte”²⁴. Para Freud en el complejo de Edipo se imponen dos tiempos lógicos: por un lado aquél que hace a la experiencia de los cuerpos y sus deseos; mientras que por el otro se juega la “ecuación simbólica”. Estos tiempos no significan una relación cronológica donde primero se da uno y después el otro, sino que “obtiene su efecto con posterioridad [*nachträglich*]”²⁵. Más precisamente son tiempos de des-tiempos, de desencuentros, infortunios, desilusiones y “experiencias penosas”²⁶ en los que el complejo de Edipo “se iría al fundamento [al entierro] a raíz de su fracaso, como resultado de su imposibilidad interna”²⁷. Este “entierro” tiene un sentido concreto: el Edipo es la experiencia arcaica que determina la percepción, y no, como se entiende en Rank, una relación pre-edípica objetal “emocional” con la madre. Para que haya madre, ha de haber un padre e hijo, de haber un padre es porque hay una madre e hijo y si hay un hijo es porque también hay un padre y madre. Esto, de todas maneras, no implica que las “presencias” de los cuerpos no estén ya mediadas por la experiencia que los presupone (una madre es una hija, un padre es un hijo, y un hijo es un padre).

Lo que para Merleau-Ponty se constituye en el “mundo natural”, sentido y correlato de la existencia, en Freud es la experiencia de un cuerpo ya castrado, por ejemplo una mujer ya castrada es la que experimenta un cuerpo ya castrado. Las

²³ Esta misma lógica es la que emplea Rozitchner contra del Barco en su crítica del “No matarás”.

²⁴ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 345.

²⁵ Freud, Sigmund. “El sepultamiento del complejo de Edipo” En Freud, Sigmund. *Obras completas*, Vol. XIX. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008, p. 183.

²⁶ Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo”, p. 181.

²⁷ Ibid. La “imposibilidad interna” que es “sepultada” se distancia de lo “externo” de los tiempos pos-edípicos (instancias de la psicología y de la intervención simbólica: diferenciación de un Yo, no-Yo) contradiciendo la premisa máxima de Rozitchner de un externo(social)-interno que se vuelve arcaico. La salida a esta “sepultura,” o cerrojo que le pone Freud a una relación arcaica, sería posible si entendemos la “idea” (“los ruidos de los sepultureros” de Dios) como extensión del cuerpo en tanto que materialidad y no “modos” de la materia.

“experiencias penosas” brotan del des-tiempo, del desfase de la ecuación simbólica en un mundo que no puede ser capturado en su totalidad. No estamos hablando de un “principio de realidad” que, como Rozitchner revela en *Freud y los límites del individualismo burgués*, ya media con su cálculo, sino de una “castración” al nivel de la percepción.

Freud percibe los efectos de esta “ilusión” no como una falsa representación de la realidad sino como el darse a conocer de la “experiencia” misma. En otras palabras, como “deseo”. Freud es tajante con aquellos que no perciben el alcance de la experiencia de la “ilusión”, del deseo. Rank acusa al psicoanálisis de Freud de “especulativo” y pasivo al no actuar directamente sobre los lazos libidinales de la madre con el hijo. Esa misma observación sobre la clínica es llevada al plano de lo político del psicoanálisis por lo que le escribe a Freud: “no olvidemos que el movimiento psicoanalítico como tal es una ficción. [Pero] la gente que establece un movimiento no es ficción, y francamente, estoy cansado de la gente que ahora está ocupada con establecer un movimiento psicoanalítico”²⁸. En una rápida epístola donde primero repasa los fallos estéticos, y por ende metodológicos de su teoría, Freud le responde: “Un demonio maligno te ha dejado decir: ‘El movimiento psicoanalítico es solamente una ‘ficción’’, y al hacerlo ha puesto las palabras del enemigo en tu boca. Una cosa abstracta puede ser también real, y por lo tanto no es ficción”²⁹. Un “demonio”, una ficción religiosa, define el orden posterior político del psicoanálisis bajo la lógica “enemigo-amigo”³⁰.

²⁸ “[...]et’s not forget that the psa. [psychoanalytic] movement as such is a fiction. The people who establish a movement are no fiction, and frankly, I am fed up with the people who are now occupied with establishing a psa. movement” (traducción mía). Otto Rank a Sigmund Freud, 9 de Agosto de 1924. En Lieberman and Kramer. *The Letters of Sigmund Freud & Otto Rank*, p. 211.

²⁹ “An evil demon lets you say: ‘The psychoanalytic movement is only a ‘fiction,’ and in so doing puts words of the enemy in your mouth. An abstract thing can also be real, and therefore is no ‘fiction.’” Sigmund Freud a Otto Rank, 27 de Agosto de 1924. En Lieberman y Kramer, *The Letters of Sigmund Freud & Otto Rank*, p. 216.

³⁰ No se trata de entender la política (del psicoanálisis) bajo la lógica soberana de Carl Schmitt, sino de enfatizar el carácter ficcional (demonio) que lleva a la política cristiana sostenida en la decisión del soberano.

Unas pocas líneas atrás le había apuntado a Rank que su

presentación [de *El nacimiento del trauma*] lleva una gran carga de responsabilidad por las reservas críticas que despertó en [Freud] hacia [su] descubrimiento después de la fascinante primera impresión. Lo correcto hubiese sido mostrar cómo la innovación se funda en hechos a los que él no se opone, esto es, la teoría de la libido, el complejo de Edipo, y el rol de padre.³¹

La “forma” de la presentación no es irrelevante, pues Freud está apuntando a que “esa” “forma” hace también al “contenido”, mientras que al mismo tiempo la “forma-contenido” es la “historia” conceptual espesa del “mundo natural” (ahora cultural) del psicoanálisis. Una espesura, que no es la correcta, se interpone en el procedimiento teórico que llevaría a dar cuenta del rol del padre en el complejo de Edipo.

Rozitchner aprende la lección freudiana y no deja de lado el complejo de Edipo. Sin embargo trastoca su forma-contenido al acentuar la madre-cuerpo y un padre-terror-muerte. Las consecuencias teóricas de tal dislocamiento (castración) al complejo de Edipo nos llevan a reducir la experiencia corporal en tanto que pasiones alegres o tristes. En el Edipo de Rozitchner, el hijo busca reencontrarse con “cuerpos” que lo reenvíen a la experiencia alegre del regazo de la madre, mientras que por otro lado las falsas experiencias mediadas por cuerpos apalabradados del padre responden a encuentros tristes, inhibidores de la potencia obradora y transformadora inmanente en el niño.

Como se ha dicho, Rozitchner mantiene el complejo de Edipo pero trastoca sus roles. Esto le permite abordar la queja freudiano de una relación objetal arcaica a través de la configura-

³¹ “Your presentation [of *The Trauma of Birth*] bears a large burden of responsibility for the critical reserve that arose in me toward your discovery after the first fascinating impression. The correct thing would have been to show how the innovation is founded on available facts you do not oppose, that is, on the libido theory, the Oedipus complex, and the role of the father”. Sigmund Freud a Otto Rank, 27 de Agosto de 1924. En Lieberman y Kramer, *The Letters of Sigmund Freud & Otto Rank*, p. 214.

ción de un padre concreto y limitado en su poder de terror. ¿Por qué? Por un lado no cae en la esencia de un origen (como el de Rank), mientras que por el otro restituye la lucha por la madre-materia. Este segundo aspecto del Edipo (judío) está caracterizado por el “duelo” (batalla a muerte) de afectos donde los contrincantes se enfrentan por la conquista de la madre³². Sin embargo, ese “duelo” es también el camino de retorno a la madre. Esto implica que la matriz relacional del complejo de Edipo, para Rozitchner, es posible hacerla consciente en las relaciones humanas. A través de la historización personal, individual (des-individualizado del burgués), el actor político se reencuentra con sus fuerzas maternas-colectivas expropiadas. Contrariamente, en su crítica a Rank, Freud envía el complejo de Edipo a ser sepultado, enterrado y destruido en las profundidades del inconsciente. El complejo de Edipo no es “matriz” de relaciones humanas pasibles de ser activadas, sino que es un pasaje por donde las relaciones humanas suceden. De ahí que no haya “retorno” a la madre y su consecuente poder colectivo, pero eso no quita que “algo” retorne de la tumba como resto ahora transformado que, desidentificado consigo mismo, afecte las relaciones humanas en lo social.

Como se planteará en el próximo apartado, “duelo” no solo significa lucha a muerte, sino que es también el mecanismo por el cual el Yo restituye el objeto perdido. Sabido es, de todas formas, que la naturaleza es perfecta y nada falta en ella. Si ha de faltar algo que demande su restitución, esto sería en el plano de lo simbólico (lugar de las equivalencias). La melancolía, entendida en un principio como el “duelo” patológico, nos ofrece un camino por donde las ideas, alucinaciones, ficciones y palabras son excretadas y paridas a modo de exceso transformador de la materia. La crítica de Freud a Rank, al poner en relieve la tensión entre objeto arcaico y pos-edípico, identifica un proceso

³² El duelo en Rozitchner oficia a modo de lucha sin vencedor ni vencido... todavía. Más allá de la abrumadora presencia del capital (en los rieles del cristianismo), para él se hace necesario sostener la tensión del duelo como vía a un posible reencuentro con las fuerzas revolucionarias que transformen la realidad del diario vivir.

psicológico temprano problemático para el psicoanálisis. Freud responde con un “sepultamiento” del complejo de Edipo ya que desde ahí, desde su sepulcro, los procesos psicológicos tienen semejanzas con sus procesos conscientes. Desde el sepulcro, el Edipo estaría vaciado de sentido, pero no por eso de acción y reacción.

3. De la identificación al padre muerto a la parte sádica que arrastra en su caída

La “lucha” (duelo) a muerte del niño con el padre es la entraña al mundo de la cultura: con el endoso de la fuerza de la madre, el niño estaría en condiciones de dar muerte (imaginaria, como también lo es el endoso de la madre) al padre. Paradojalmente, y debido a la “culpa”, el niño renuncia a su pasado junto a la madre para entregarse al padre muerte. Dice este:

La culpa judía [...] es el resultado de un combate, la respuesta mortífera ante la amenaza de castración del padre para evitar el incesto del hijo con la madre. Culpa es lo que siente el hijo por haberlo asesinado (imaginariamente) para quedarse con ella, dice Freud, pero de lo cual resulta paradójicamente que, vencedor arrepentido, tuvo que abandonar y darle vida al padre muerto en el mismo lugar donde ella antes reinaba.³³

¿Por qué el niño no toma a la madre para sí? ¿Por qué, si seguimos el mito marxiano de la expropiación violenta de los medios de subsistencia, el niño más débil, menos inteligente pero vencedor al contar con el endoso de la fraternidad, no ejerce su dominio sobre la tierra? La respuesta de Rozitchner elevaría a la “culpa” como el afecto que experimenta el cuerpo (en tanto que referido al alma), reprime a la madre arcaica y se entrega a la ley del padre muerto.

Esta lógica en el caso concreto de Anna O. nos llevaría a in-

³³ Rozitchner, León. *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 273.

interpretar su padecer con el siguiente sentido: La muerte del padre traspasa las envestiduras libidinales a su opuesto (síntomas) en forma de “culpa” por el deseo de quererlo muerto por no haberle dado el hijo que ella deseaba para satisfacer su narcisismo. La “culpa” activaría un desesperado intento de restitución del padre más allá del principio de realidad: el delirio. La “culpa” es la “fórmula mágica” que interrumpe la libido de re-encontrarse con su goce onanista-madre (en Anna sería un goce onanista “padre” porque es él quien le daría un pene-hijo). La “culpa” es la “paradoja” que resta al lugar de vencedor y pasa a consumir la fuerza interior del endosso fraternal-materno y a la misma vez, como un apéndice superfluo pero ahora infectado, el padre cristiano interpone su infinito celestial con un “apretón de manos”. Esta dinámica en la dimensión de la Cosa, de la madre, deja a la angustia de castración (al “terror” del padre) como la punta del iceberg de la que la retórica cristiana se agarraría para retener, reprimir y privar al niño de reclamar por los placeres maternos.

El corto ensayo de Freud sobre el “sepultamiento” (o “demonización” como lo llama en *El yo y el ello*) del Edipo revela que la teoría de la libido no puede reducirse a las pasiones “alegre” o “triste” de los cuerpos. La “servidumbre” del Yo no es solo un síntoma más bajo la “descorporización” (o desterritorización) del cuerpo. El padre, como nos muestra Anna O., no está como garante imaginario, abstracto y celestial de una promesa de futuro ni de angustia de castración en lo terrenal, finito y concreto de su fuerza corporal; sino que es el resto putrefacto de un cuerpo en descomposición que envicia el aire, turba la mirada, embriaga los oídos, extasía el cuerpo, e inhibe la boca que traga. La muerte del padre no deja atrás la ley a la que el hijo se identifica con la esperanza de no retaliación futura, sino que el Yo se identifica por un lado a la nada que queda, y por el otro al duelo destructivo que devino en nada. Si bien el volcarse hacia el padre de lo simbólico sigue operando como promesa, este intento fallido, errado y errante de “resarcimiento” que se abre a la verbalización y su consecuente cadena de sentido, ese padre

también reafirma la presencia carnal de un cuerpo en putrefacción. La carne del padre invade los sentidos contaminándolos de una nueva lógica de sentido. La “relación” de la que se sostienen ambos cuerpos tiene lugar en el sin-lugar de la diferencia anatómica de los cuerpos sexuados. Freud, al hablar del Edipo, hace hincapié en esta diferencia anatómica ya que la “niñita acepta la castración como un hecho consumado”³⁴. Más allá de las controversias que generan los análisis freudianos sobre la mujer, nos interesa insistir en el desplazamiento de la libido objetal hacia otro objeto dado que para Freud el cuerpo es *con* órganos sexuales³⁵.

La renuncia al pene no se soportará sin un intento de resarcimiento. La muchacha se desliza –a lo largo de una ecuación simbólica, diríamos– del pene al hijo, su complejo de Edipo culmina en el deseo, alimentado por mucho tiempo, de recibir como regalo un hijo del padre, parirle un hijo.³⁶

En el caso de que Anna O. fuese un hombre que se ha transformado en mujer, se supondría que el desplazamiento del “pene al hijo” disloca la libido corporal “culminando” (o “sepultando”) con el deseo (la experiencia de una ilusión) de placer onanista. La “ecuación simbólica”, entonces, es el sostén por donde la muchacha (ex-hombre) “se desliza” hacia el deseo de un hijo que, dado su aplazamiento, deviene abstracto y del futuro (y agregaríamos con Rozitchner, cristiano), tanto como el “pene” de ese pasado que no tuvo.

Por un lado, es cierto que la mujer aplazaría ese “hijo/pene” de los placeres concretos de la carne, pero por el otro, eso no significa que la sexualidad femenina se remita a la virginidad como sensualidad abstracta (cristiana). Contrariamente, la di-

³⁴ Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo”, p. 186.

³⁵ Al decir que el cuerpo es *con* órganos sexuales nos referimos a que hay algo de la percepción que ya está atravesada por el sentido.

³⁶ Freud, “El sepultamiento del complejo de Edipo”, p. 186.

ferencia anatómica de los cuerpos nos exige entender el Edipo ya no como el “hijo” (*con* pene y su consecuente “angustia de castración”, duelo-lucha y posterior culpa), sino con su “diferencia”. ¿Cómo esta “diferencia” anatómica, corte y pasaje al correlato psicológico (pos-edípico), nos ayuda a entender las ideas-alucinaciones de Anna O. en tanto que “verdad” revelada?

Anna O. nos expone otro tipo de goce sexual que no pasa por el orden sensual masculino, sino que es consecuencia del abandono (“renuncia”) del pene que nunca tuvo. Este es un goce que se da al borde del lecho de muerte del padre en un “martirizar, martirizar”. La cercanía de la muerte y su posterior presencia desata las alucinaciones de palabras extranjeras que afectan al cuerpo-carne de Anna O. La muerte del padre no se lleva consigo la “ilusión” de un hijo y la promesa de un goce onanista en el que las alucinaciones intentarían restituirlo (con su promesa), sino que, a partir de ese momento, es más presente e insistente en su condición de goce. La transferencia reactiva al “pene-hijo” acarreando las alucinaciones que, más allá del empobrecimiento del Yo, son su goce actual del cuerpo. El “sepultamiento” del Edipo remite a la diferencia anatómica como “castración” consumada (violencia del padre), es decir, como una herida por donde los órganos sensoriales se encuentran con los objetos amados. Las implicancias indirectas, desde la interpretación de un Edipo cristiano, señalan a una reafirmación de la violencia paterna (“castración”) como “deseo” de ofrecerse al otro pasivamente a modo de carne-conducto (del sentido del mundo). Sin embargo, la castración no es una “falta” o un “error”, sino un dislocamiento del placer corporal. La Cosa que es percibida intensificando el placer (la boca *con* el pecho materno), por su misma condición de estar en el mundo (y ser el núcleo del tiempo mismo), es abandonada en su “localidad” como consecuencia de su propia condición “intersensorial” (un chupete que no abraza con el calor materno, pero que se ofrece *con* su “chupeticidad” para ser “chupado”). No obstante, la estela, o la erótica, del pecho materno no desaparece, sino que como un espíritu guardián de la “pechocidad” reclama su entera pertenencia al mundo natural.

El pecho alucinado contiene todo el poder de la experiencia del pecho en tanto que llama y susurra al oído los goces de la carne. Ni la ficción, ni la alucinación, dejan de poseer la “energía” libidinal de la Cosa, ya que por más que sean diferentes y la primera no tenga la “espesura de duración” de la percepción³⁷, los cuerpos están “embriagados” por la ilusión.

La “demolición” del padre, al igual que el Dios muerto de Nietzsche, no deja de “retornar” con moléculas putrefactas que penetran las fosas nasales, retuercen los ojos de Anna, se extienden sobre la cama paralizando su brazo e inhibiendo su lengua. El “duelo” a muerte no es una batalla campal donde uno se impone sobre el otro y por ende un cuerpo (espectral) declara su soberanía sobre el otro; sino que el “duelo”, al igual que en la melancolía, “se comporta como una herida abierta, [que] atrae hacia sí desde todas partes energías de investidura [...] y vacía al yo hasta el empobrecimiento total”³⁸. En el escenario del complejo de Edipo, donde una vez sepultado y la envestidura del objeto es reemplazada por la identificación de la fase oral, el Superyo deviene su heredero. Dicho de otra forma, el Superyo no es la figura del padre que encarna la ley en la sociedad, sino que

la investidura de amor del melancólico [que Freud en *El yo y el ello* lo extenderá al carácter general de las personas] en relación con su objeto ha experimentado un destino doble; en una parte ha regresado a la identificación, pero, en otra parte, bajo la influencia del conflicto de ambivalencia, fue trasladada hacia atrás, hacia la etapa del sadismo más próxima a ese conflicto.³⁹

La ambivalencia de objeto a la que se refiere Freud (y que se podría entender en Rozitchner como parte del duelo-batalla) no está definida aún, y por eso su condición de “ambivalente”, dado

³⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 352

³⁸ Freud, Sigmund. “Duelo y melancolía” En Freud, Sigmund. *Obras completas*, Vol. XIV. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008, p. 250.

³⁹ Freud, “Duelo y melancolía”, p. 249.

que no tiene posición sobre el objeto que la determine hacia la libertad de obrar y crear (el sadismo puede ser hacia y desde la madre, por ejemplo). La pérdida del objeto en la melancolía es un “hecho consumado” y sepultado donde no hay “restitución” del padre vía transacción simbólica (intento de “resarcimiento”, identificación con la ley), sino una identificación con la “nada” de lo que “hay” que se vuelve al Yo vía narcisismo primario (goce onanista). Esa “nada” que *es* se desprende del cuerpo muerto y llama a Anna O. a gozar de los encuentros furtivos, violentos y autodestructivos que proporciona la media luz del anochecer en un “ensueño”⁴⁰. Es por esto que el sepultamiento del Edipo no da lugar a un nuevo sujeto militante de una política de izquierdas, como tampoco lo hace con una de derechas; sino que al sepultarlo, como en la melancolía, invita a gozar de la embriaguez, intoxicación y contaminación que acarrean las alucinaciones e ideas del cuerpo político en descomposición. Contaminación destructiva, o “peste” (como llamó Freud al psicoanálisis), acompañada de la ambivalencia sádica y sin dirección de un Yo-individuo finito.

4. El cuerpo putrefacto de lo político

Frente a las elecciones presidenciales del 2015 en Argentina la pregunta eterna por el saber del pueblo, por su “servidumbre voluntaria”, por su “automartirio gozoso”, se vuelve a imponer. Suponer que el pueblo “no sabe lo que hace” es del mismo orden de aquel Cristo en la Cruz que pedía perdón a su padre en nombre de los hombres. Más allá de que nos cueste asumir que la llamada clase media Argentina “algo” sabe de su propio goce pequeño burgués, en tiempos neoliberales la pregunta por el “sujeto” puede ser asociada al “duelo” por el objeto perdido de la política. La especulación teórica aquí presentada propone otro destino: tal vez estos tiempos sean más de una identifica-

⁴⁰ En “Duelo y melancolía” Freud observa que el “atardecer” alivia la excitación de las investiduras atraídas por la “herida” del Yo (p. 250).

ción narcisista como en la melancolía donde el dolor ambivalente de un arrebato sádico contra el Yo nos lleve, al igual que a Anna O., por el goce atado a los restos putrefactos del objeto (de lo político) sepultado. Tal vez, al igual que los sepultureros del Dios de Nietzsche, escuchemos el ruido de las palas y su cuerpo putrefacto nos invite a comer de él para intoxicanos, embriagarnos y enfermarnos de irracionalidad política. Los riesgos de tal “irracionalidad” están ya determinados por el horizonte histórico de las experiencias corporales: una madre que goza a su hijo al identificarse con el objeto de amor que nunca tuvo pero que siempre ha perdido; la Historia que goza a su pueblo al identificarse con una libertad que nunca tuvo pero que siempre ha perdido.

Bibliografía

- Breuer, Josef y Sigmund Freud. "Estudios sobre la histeria" En Freud, Sigmund. *Obras completas*, Vol. II. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008, pp. 23-313.
- Freud, Sigmund. "Duelo y melancolía" En Freud, Sigmund. *Obras completas*, Vol. XIV. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008, pp. 241-255.
- . "El sepultamiento del complejo de Edipo" En Freud, Sigmund. *Obras completas*, Vol. XIX. Traducción de José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008, p. 181-187.
- Lacan, Jacques. "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" En Lacan, Jacques. *Escritos 1*. Traducción de Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2007.
- Lieberman, James y Robert Kramer (Ed). Traducción de Gregory C. Ritcher. *The Letters of Sigmund Freud & Otto Rank*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2012.
- Masotta, Oscar. "Prólogo a la primera edición" En Rozitchner, León. *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012, pp. 21-22.
- Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. Traducción de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Buenos Aires: Gradifco, 2007.
- Peña García, Vidal. *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974.
- Rank, Otto. *A Psychology of Difference: The American Lectures*. Introducción, selección y edición de Robert Kramer. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Rozitchner, León. *Acerca de la derrota y de los vencidos*. Buenos Aires: Quadrata y Ediciones Biblioteca Nacional, 2011.
- . *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Losada, 2003.

Del padre simbólico a la carne putrefacta de lo político

—. *Freud y los límites del individualismo burgués*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1972.

—. *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de San Agustín)*. Buenos Aires: Losada, 2007.

Sobre la presencia de Merleau-Ponty en los escritos tempranos de León Rozitchner

Pedro Guillermo Yagüe

Universidad de Buenos Aires

Resumen:

Merleau-Ponty fue uno de los filósofos más influyentes en la extensa obra de León Rozitchner. Su influencia, que se remonta a la época de estudiante en *La Sorbonne*, abrió problemáticas y otorgó conceptos que se encuentran desde el principio hasta el final de la obra del filósofo argentino. En el siguiente trabajo nos proponemos indagar la presencia de la filosofía merleau-pontiana en los escritos tempranos de León Rozitchner. Nuestro análisis irá desde su primera publicación en la revista *Contorno* en 1955 hasta 1963, año en el que se desarrolló su conocida polémica con el profesor Conrado Eggers Lan.

Palabras clave: Merleau-Ponty, Rozitchner, cuerpo, mundo, afectividad.

Abstract:

Merleau-Ponty has proven to be of the most important influences for León Rozitchner, beginning with the latter's study at La Sorbonne. In this paper I propose to investigate the presence of Merleau-Pontian philosophy in the early writings of León Rozitchner. My analysis will begin with Rozitchner's first publication in the journal *Contorno* in 1955, until 1963, the year in which he developed his famous polemic with Professor Conrado Eggers Lan.

Keywords: Merleau-Ponty, Rozitchner, body, world, affectivity.

1. Introducción

En 1948, a sus veinticuatro años, León Rozitchner decidió abandonar sus estudios en Medicina y Filosofía en Buenos Aires y partir hacia Francia para ingresar a la carrera de Filosofía en *La Sorbonne*. Los motivos de su decisión fueron diversos aunque se fundaron principalmente en el agobio que la situación peronista le estaba produciendo: enseñanza religiosa en las escuelas públicas, marchas militares y, sobre todo, la vivencia de una asfixiante política de represión sexual¹. Por eso París: Rozitchner buscó en la capital francesa un tipo de liberación filosófica y vital que no estaba pudiendo encontrar en Buenos Aires. Y fue allí donde el espesor de su interrogación filosófica comenzó a forjarse. En París asistió a los cursos de los principales profesores del momento: Piaget, Bachelard, Jean Wahl, Hippolyte, Ricoeur y Merleau-Ponty. De todos ellos fue este último quien dejó la marca más fuerte en lo que, algunos años más tarde, comenzaría a constituirse como el pensamiento filosófico de León Rozitchner.

A mediados de los años cincuenta, luego de haberse graduado como licenciado, Rozitchner emprendió su regreso a Buenos Aires. Al llegar retomó contacto con David Viñas quien entonces se encontraba dirigiendo junto a su hermano Ismael la revista *Contorno*. Ese reencuentro le abrió a Rozitchner un camino que le permitiría escribir sus primeros artículos en la revista y formar parte del comité de dirección de la misma. Fue en los textos de *Contorno* donde el filósofo argentino comenzó a desplegar algunos de los conceptos y problemas importados de su experiencia en Francia.

En los años 1956 y 1957 se publicaron en la Argentina dos libros de Merleau-Ponty: *Humanismo y terror* y *Las aventuras*

¹ En una entrevista de agosto de 1991 para la revista *Sex Humor* León Rozitchner contaba que “También me fui, además, para conocer mujeres. Para vivir una relación con las mujeres, que aquí era muy difícil de vivir. Fui para encontrar una liberación a nivel también de la relación de pareja. No era solamente la sexualidad, implicaba la libertad del cuerpo, de sentir y de vivir. París era el lugar de la sensualidad, del erotismo, con una larga historia en todo esto”. Rozitchner, León. “Reportaje a un filósofo”. *Sex humor*, no 167, agosto 1991.

de la dialéctica. Ambas traducciones fueron realizadas por un joven León Rozitchner, quien ya se encontraba atrapado por aquellos problemas teóricos abiertos en la convergencia de fenomenología y marxismo. Tanto a través de las traducciones de sus obras como de la incorporación de sus problemas teórico-políticos en el campo intelectual argentino, el teórico de Chivilcoy se consolidó como uno de los principales introductores del pensamiento de Merleau-Ponty en Latinoamérica.

En mayo de 1962 la editorial de la Universidad de Buenos Aires publicó *Persona y comunidad: ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*, tesis doctoral de León Rozitchner presentada en noviembre de 1960 bajo la dirección de Jean Wahl en *La Sorbonne*. La tesis, redactada principalmente en la ciudad de Buenos Aires, desarrolló a lo largo de sus páginas una lúcida crítica de los fundamentos de la afectividad en la teoría filosófica de Max Scheler. Rozitchner llevó a cabo esta crítica desde una perspectiva materialista, retomando el cruce de fenomenología y marxismo abierto, entre otros, por Merleau-Ponty. Un año después de la publicación de su libro Rozitchner entabló una disputa pública con el profesor Conrado Eggers Lan, a lo largo de la cual puso en cuestión la afectividad idealista y cristiana subyacente en el posicionamiento político y filosófico del profesor argentino. La tesis doctoral sobre Scheler y el debate con Eggers Lan aparecen como el reverso y el anverso de una misma problemática teórica: la cuestión sobre el fundamento material e histórico de la constitución afectiva de los hombres.

En el presente trabajo nos proponemos rastrear la presencia del pensamiento de Merleau-Ponty en estos primeros escritos de León Rozitchner. Durante este breve período que se extiende entre los años 1955 (primera publicación de Rozitchner en *Contorno*) y 1963 (debate público con el profesor Eggers Lan) el filósofo argentino desarrolla, a la luz del pensamiento merleau-pontiano, muchos de los problemas teóricos que no dejarán de estar presentes en su obra. El filósofo francés se presentó desde aquellos años como una influencia determinante desde la que la reflexión filosófica de León Rozitchner sentaría sus bases.

2. Los años Contorno

En noviembre de 1953 se produjo la aparición de *Contorno*. El primero de los pocos números que sacaría la revista se publicó bajo la dirección de Ismael Viñas, los tres siguientes fueron dirigidos por él y su hermano David, y recién en el número 5-6 se constituiría un comité de dirección más amplio, del que formaría parte León Rozitchner. Más allá de los subgrupos existentes entre los colaboradores de la revista, los hermanos Viñas marcaron de principio a fin lo que podríamos llamar “la línea editorial” de *Contorno*. Con el paso de los años la revista fue adquiriendo una mística que radicó principalmente en el hecho de haber producido, tanto en el campo de la intelectualidad como en el de la crítica literaria argentina, una significativa renovación.

Como bien señala Marcela Croce la revista encontró dos modelos a partir de los que constituirse². El primero, *Les Temps Modernes*, fundada en 1945 por Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, que supo inaugurar en la Francia de postguerra un modelo de revista en el que la crítica literaria, la intervención política y filosófica se entrelazaron al punto de no poder diferenciarse. Este tipo de entrelazamiento sirvió de espejo para los jóvenes intelectuales de *Contorno*. El otro modelo, a diferencia de *Les Temps Modernes*, no operó desde la identificación, sino desde la oposición: la revista argentina *Sur*, dirigida desde 1931 por Victoria Ocampo. La ruptura con la tradición “aristocrática”³ de dicha revista surgió como impulso fundamental para la creación de este nuevo espacio en la intelectualidad argentina. *Les Temps Modernes* como espejo en el que reflejarse y *Sur* como modelo al que oponerse fueron los elementos constitutivos que dieron lugar a la formación de la revista.

² Croce, Marcela. *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1996.

³ Cabe señalar la heterogeneidad presente en los colaboradores con la revista *Sur*. Incluso algunos contornistas, como Sebreli, participaron de ella. David Viñas también publicó en 1953 para *Sur* una reseña de un libro de poemas de Solero.

Fue a través de la influencia de los intelectuales franceses que *Contorno* incorporó el entrecruzamiento de fenomenología y marxismo como matriz hermenéutica para analizar tanto la realidad política como la literaria. Si bien es cierto que no todos los miembros de la mítica revista argentina recuperaron esta línea teórico-política, sí puede afirmarse que sus categorías ocuparon en los distintos números un lugar dominante. En su introducción a la edición facsimilar de *Contorno* editada por la Biblioteca Nacional, Ismael Viñas recuerda que casi todos los artículos escritos sobre la revista sostienen que ellos fueron sartreanos⁴. Sin embargo, bien señala, esa es una de las tantas afirmaciones que pertenecen más a la leyenda que a la realidad⁵. En relación con Rozitchner Ismael Viñas señala: “[de] León Rozitchner sé que protestó cuando lo llamaron sartreano, pues él era discípulo de Merleau-Ponty”⁶. Esta afirmación contradice la de Croce, quien había señalado en su libro sobre la revista que los contornistas eligieron a Sartre por sobre Merleau-Ponty a la hora de posicionarse filosófica y políticamente⁷. El equívoco de esta afirmación se verifica particularmente en el caso de León Rozitchner quien, no sólo se reconocía discípulo de Merleau-Ponty, sino que utilizó sus categorías en cada uno de sus artículos.

El número 5/6 de *Contorno*, dedicado a la novela argentina, se publicó durante septiembre de 1955, mismo mes en el que Perón fue derrocado por la autodenominada Revolución Libertadora. La cercanía al acontecimiento imposibilitó su referencia en la revista. Referencia que recién aparecería en el siguiente

⁴ Ver, por ejemplo, Sarlo, Beatriz. “Los dos ojos de Contorno”. *Punto de vista*, Año IV, no 13, noviembre 1981, pp. 3- 8.

⁵ Los únicos que podríamos llamar verdaderamente sartreanos fueron Sebrelli, Correas y Masotta, que si bien fueron conocidos por sus colaboraciones en la revista, ninguno de ellos participó del Comité de Dirección de *Contorno*.

⁶ Viñas, Ismael. “Una historia de *Contorno*” En *Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007, p. V.

⁷ “La función del intelectual no coincide con la del político para Merleau-Ponty, y ello introduce a la vocería como un problema que justamente lleva a que los miembros de *Contorno* elijan a Sartre frente a Merleau-Ponty”. Croce, *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*, p. 24.

número. En el 5/6 se publicó la primera editorial de *Contorno* que, por su título, parecía un presagio de aquel hecho histórico al que los artículos no llegaron a referirse: “Terrorismo y complicidad”. Este número, como señalamos, inauguró la participación de León Rozitchner como colaborador y miembro del comité director de la revista.

En su artículo “Comunicación y servidumbre: Mallea”, el filósofo argentino desarrolló una lúcida reflexión sobre qué quiere decir escribir y pensar en tanto expresión del ser histórico y personal. Croce afirma que en este texto puede advertirse la aplicación del “método de Sartre” confundiendo una vez más su presencia con la de Merleau-Ponty, verdadera influencia sobre el pensamiento de León Rozitchner en este artículo. Es, de hecho, el concepto merleau-pontiano de “comunicación” el que, luego de una extensa introducción filosófica, estructura la lectura que Rozitchner hace de la obra de Mallea⁸.

Ya desde el principio de su texto Rozitchner apela a la noción merleau-pontiana de expresión para pensar el sentido presente en el acto de escribir. Esta categoría en relación con la escritura es pensada por el joven filósofo argentino como aquello que vislumbra “la situación fundamental a partir de la cual se hace emerger del silencio la palabra (...) escribir es una manera más de manifestar su situación histórica y a través de ella su condición metafísica”⁹. Dicha afirmación recuerda algunos pasajes de *Fenomenología de la percepción*, en los que Merleau-Ponty sostiene la necesidad de que “la palabra y el vocablo dejen de

⁸ Podría encontrarse como antecedente a esta estrategia de lectura un artículo publicado por León Rozitchner en el año 1954 para el octavo número de la revista *Centro*. En dicho texto el joven filósofo realiza una crítica a la obra “El Juez” de Héctor A. Murena. En ella Rozitchner realiza un análisis crítico de la obra de Murena, a quien conociera durante los años cuarenta en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), y con quien revitalizaría la revista del centro de estudiantes *Verbum*. A lo largo de su artículo Rozitchner afirma en diversas ocasiones que la obra “El Juez” no enciende ninguna luz sobre el problema social e histórico de la incomunicabilidad. El joven filósofo considerará problemática la incapacidad de Murena para plasmar en su propia producción artística el drama que nuestra época plantea.

⁹ Rozitchner, León. “Comunicación y servidumbre: Mallea”. En *Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007, p. 88.

ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o cuerpo”¹⁰. La palabra aparece entonces como una operación de expresión que abre un nuevo campo, una nueva dimensión de la experiencia. El acto de escribir se presenta entonces como resultado materializado de las adquisiciones culturales e históricas del cuerpo vivido. La palabra expresa un sentido: el de las vivencias condensadas en el propio cuerpo. Y es este sentido, justamente, el que posibilita la comunicación.

El acto de escribir aparece entonces como la posibilidad de traspasar el umbral de las preocupaciones cotidianas para así abrir una trama diferente: aquella que permite indagar lo que el paso del tiempo fue sedimentando en el propio cuerpo del que escribe. Una apertura al mundo y a los otros que el escritor logra a través de la palabra. Es a partir de estos lineamientos merleau-pontianos que León Rozitchner encuentra un criterio de análisis de la obra de Mallea. El escritor será juzgado por la apertura que su palabra exprese sobre lo vivido, por su capacidad para recuperar la experiencia vivida y volcarla en el mundo que toda obra literaria inventa. La obra del escritor aparecerá como la verificación de su capacidad de suscitar en el propio cuerpo lo que la historia ha sedimentado en él.

Es a partir de este criterio que León Rozitchner ahonda en la noción merleau-pontiana de comunicación. El cuerpo aparece, según el filósofo francés, como nuestro medio de comunicación con el mundo y los otros. El cuerpo es el “horizonte latente de nuestra experiencia, sin cesar presente, también él, antes de todo pensamiento determinante”¹¹. Por eso es que la escritura se presenta como una puesta en juego del cuerpo, como una capacidad del mismo de abrirse mediante el acto de comunicación a los demás. Es por eso también que León Rozitchner, reelaborando el concepto de Merleau-Ponty, sostiene que

¹⁰ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Proyectos Editoriales, 1985, p. 199.

¹¹ Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 110.

La comunicación implica al menos la fractura instantánea de lo concreto para surgir a una comprensión más profunda del mundo. (...) Que el mundo de la comunicación aparece en la fractura de lo concreto significa que está adherido a él; que el mundo cotidiano lo contiene; (...) que se abre en nosotros a partir de la vivencia profunda de nuestra soberanía que se revela como posible en la oposición cotidiana al obstáculo, y que solamente a través de él, y por supresión instantánea en el acto de la comunicación, vivimos.¹²

León Rozitchner advierte en la escritura un tipo de comunicación singular. El acto de escribir implica, según el filósofo argentino, una honestidad fundamental: la realización imaginaria de los valores que se producen en la realidad vivida. Por eso es que Rozitchner compara el acto de comunicación de la escritura con el amor en tanto suprema cercanía que nos enlaza a otro ser. Comunicar implica una relación doble: es un ir y un volver de los otros. El escritor da vida a sus palabras, cuando logra abrir el espacio que la historia sedimentó en su cuerpo, y logra por ese medio expresar su sentir, es decir, desarrollar esa “comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida”¹³.

El escritor tiene, según este texto del joven León Rozitchner, dos caminos: hacer de la escritura una expresión de sus vivencias o un ocultamiento de las mismas. No hay literatura que no sea o expresión u ocultamiento. Y esa es la perspectiva desde la que el filósofo argentino desarrollará su crítica. Mallea, según Rozitchner, inventa en su literatura subterfugios imaginarios dentro de los cuales encubrir el terror que lo distanció de la realidad vivida. Por eso es que su palabra, lejos de contar con la potencia de la expresividad, es muda: “es la perseverancia en la falta de comunicación, como el desconocimiento de la situación esclava es la vocación al no reconocimiento”¹⁴.

¹² Rozitchner, “Comunicación y servidumbre”, p. 89.

¹³ Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 73.

¹⁴ Rozitchner, “Comunicación y servidumbre”, p. 89

Mallea oculta la frialdad de sus palabras detrás de la belleza de su prosa. Por eso es que puede escribir una novela entera sin un solo diálogo, para así evitar el voceo: esa realidad vivida pero tachada por la alta literatura argentina de mediados de siglo XX. Al no animarse a indagar lo más profundo del mundo y de los otros que aparece siempre como huella imborrable en el propio cuerpo, Mallea no inicia esa aventura que toda escritura puede ser. Los sentimientos que Mallea evoca en su literatura son reales, sí, pero no verdaderos. León Rozitchner diferencia a los sentimientos verdaderos de los falsos no por su realidad, sino por la relación que mantienen con el cuerpo que los evoca. El dolor individual de Mallea es real pero falso, en la medida en que no expresa el drama histórico que su vida con los otros produjo. Por eso es su literatura una comunicación insincera, un gran ocultamiento de aquella aventura que el escritor no tuvo el coraje de realizar.

El número 5/6 de *Contorno* inauguró un tipo de reflexión sobre la coyuntura que seguiría presente hasta el final de la revista. Esto no implicó solamente un uso de los conocimientos teóricos para pensar los problemas *sobre* la coyuntura, sino sobre todo para pensarlos *bajo* ella¹⁵, es decir, para sumergirse en los problemas a los que la misma coyuntura somete. Esta perspectiva –introducida en la historia de la teoría política por Maquiavelo– se aleja de la mera comparación intelectual, para lograr un análisis directo del enfrentamiento histórico de las fuerzas. De eso se encargaron éste y los siguientes números de *Contorno*: de pensar las fuerzas actuantes en la sociedad argentina y la contingencia de su desarrollo.

La aparición del número 7/8 de julio de 1956 acentuó este movimiento de reflexión sobre y bajo la coyuntura política. La editorial presente en este número (titulada “Peronismo... ¿y lo otro?”) afirmó el posicionamiento que la anterior, por falta de tiempo, no había llegado a explicitar: un novedoso posiciona-

¹⁵ Tomamos la distinción entre el pensamiento sobre y bajo la coyuntura de: Althusser, Louis. Maquiavelo y nosotros. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

miento de estos jóvenes intelectuales en el campo político: ni peronistas, ni antiperonistas. Mientras la gran mayoría de los intelectuales había apoyado al golpe cívico-militar que había derrocado al gobierno de Perón, el grupo de *Contorno* tomó una posición diferente, basada en la ambigüedad como valor político-filosófico. Puede advertirse una clara influencia del pensamiento de León Rozitchner en esta editorial de 1956. No sólo por el lenguaje utilizado, sino también por el tipo de problema teórico-político que la editorial plantea. En julio de 1956 Ediciones Leviatán publicó *Humanismo y terror*, traducido, como ya señalamos, por el teórico de Chivilcoy. La famosa fórmula de los contornistas pareciera encontrar su antecedente en este libro de Merleau-Ponty, en el que el filósofo francés afirma que “[no] se puede ser anticomunista, no se puede ser comunista”¹⁶. Esta ambigüedad merleau-pontiana será cardinal en relación con el pensamiento político del grupo *Contorno*. No se buscó un posicionamiento a partir de esquemas preestablecidos, sino un análisis de las relaciones de fuerzas existentes en la sociedad argentina.

Por esta convicción hemos matado en nosotros las grandes fórmulas que ocultaron desde siempre el transcurso de la realidad ante los ojos del proletariado. (...) Y por eso, sin pretender la posesión de claves que reemplacen ni de verdades necesaria e inminenteamente compartibles, nos hemos propuesto enfrentar el riesgo de decir: esto del peronismo, sí; esto del peronismo, no.¹⁷

Un mes antes de la publicación del número 7/8 de *Contorno* León Rozitchner escribió un artículo para la revista *Imago mundi* titulado “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”. Cabe señalar que este artículo es el único escrito

¹⁶ Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1956, p. 15.

¹⁷ *Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007, p. 124.

de Rozitchner sobre el filósofo francés. En su texto sobre Merleau-Ponty el teórico argentino anticipa la importancia de la noción de ambigüedad que luego plasmaría junto a sus compañeros de *Contorno* en la editorial de 1956. Filosofar, dice Rozitchner en este artículo, es “tomar conciencia de esa ambigüedad fundamental que los hombres a veces se limitan a sufrir, pero retomada aquí con la decisión de superarla”¹⁸. El camino para la evocación de esta ambigüedad es la eliminación de los falsos antagonismos que a menudo estructuran la vida política. Es una búsqueda por revivir en el propio cuerpo la historia del mundo y de los otros en su carácter desordenado y angustiante. “En lo sedimentado vivimos la carencia como posible, y en lo posible vivimos lo sedimentario como carencia”¹⁹, dice León Rozitchner en este texto. Al igual que en el artículo sobre Mallea, el filósofo argentino recupera la afirmación merleau-pontiana de que el cuerpo vivido es el principal medio de creación, tanto en la literatura como en la política. Por eso la necesidad de revivir en uno mismo el drama del mundo: “nuestra existencia como reflejo del desequilibrio del mundo. Participar de la crisis será entonces hacerse crisis”²⁰. Este *hacerse crisis* en la ambigüedad del mundo sería la marca distintiva del grupo *Contorno*. Marca distintiva en la que el pensamiento de Merleau-Ponty vía León Rozitchner ocupó un lugar determinante.

Luego de la editorial del número 7/8 encontramos el texto “Experiencia proletaria y experiencia burguesa”, artículo de León Rozitchner que mantiene una evidente afinidad con los desarrollos de “Peronismo... ¿y lo otro?”. En dicho texto el filósofo argentino se propone comprender el sentido de la experiencia proletaria durante los largos años peronistas. Su propósito en este artículo es interpretar la experiencia proletaria por fuera del sentido que hasta entonces la intelectualidad argentina, ya sea a favor o en contra, le había otorgado. De esta manera, el

¹⁸ Rozitchner, León. “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”. *Imago Mundi*, no 11-12, marzo-junio 1956, p. 199.

¹⁹ Rozitchner, “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”, p. 201.

²⁰ Rozitchner, “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”, p. 206.

teórico de Chivilcoy recupera una vez más la perspectiva merleau-pontiana sosteniendo que para comprender el fenómeno del peronismo de masas hay que lograr ver el mundo como ellas mismas lo ven. Para saber lo que quiere decir la adhesión de las masas al movimiento peronista no cuenta el filósofo con otro medio que despertar en sí mismo las experiencias expresivas que enlazaron al sujeto proletario con el mundo y los otros, experiencias que la reflexión teórica muchas veces hace desaparecer. En el último capítulo de *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty se refiere justamente al ser obrero, no como el resultado de fuerzas impersonales que actúan sobre el individuo, sino como la consecuencia de un conjunto de vivencias constitutivas.

“existo obrero” o “existo burgués” primero, y es este modo de comunicación con el mundo y la sociedad lo que motiva, a la vez, mis proyectos revolucionarios o conservadores y mis juicios explícitos: “soy un obrero” o “soy un burgués”, sin que puedan deducirse los primeros de los segundos, ni éstos de aquéllos. No es la economía o la sociedad como sistema de fuerzas impersonales los que me califican como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo yo en mí, tal como las vivo; tampoco es una operación intelectual sin motivo, es mi manera de ser-del- mundo en este cuadro institucional.²¹

El ser proletario aparece entonces como un modo de comunicación con el mundo y con la sociedad. Esta perspectiva fenomenológica y a la vez marxiana es retomada por León Rozitchner en su artículo, al afirmar que el sentido de la adhesión que las masas peronistas encontraron en su líder debe ser pensado en función de las luchas y vivencias históricas a partir de las que el proletariado se constituyó como tal. La clase obrera, señala el filósofo argentino, eludió el drama que toda conquista a través de la lucha implica, y aceptó con regocijo el poder que, como un espejismo del suyo, Perón les otorgaba.

²¹ Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 451.

En abril de 1959 se publica el último número de *Contorno*. Luego de un breve análisis del frondizismo, la revista se inaugura una vez más con un artículo de León Rozitchner: “Un paso adelante, dos atrás”. El filósofo argentino vuelve a retomar en este texto la noción de comunicación, ahora en clave política: qué se dice cuando se calla en política. El silencio del frondizismo sobre aquello de lo que debería haber hablado terminó teniendo por consecuencia el desengaño y la traición; pero sobre todo la ineeficacia y la abstracción de un cuerpo que no lograba encarnar la realidad política en palabra, en idea.

Algunos pasajes de “Un paso adelante, dos atrás” podrían leerse como una suerte de anticipo de la tesis doctoral sobre Max Scheler que León Rozitchner presentaría al año siguiente en *La Sorbonne*. Luego de un extenso comienzo de análisis coyuntural, el filósofo argentino introduce la importancia de la noción de “personalidad”, en tanto categoría que se refiere al análisis de la subjetividad. La revalorización de lo personal aparece en este artículo como una necesidad política que el liberalismo abstracto de la izquierda argentina omite. Según afirma el filósofo argentino en este artículo, la revolución debe ser encarnada en el propio cuerpo, en la propia personalidad, para no transformarse en un consuelo imaginario. Es la asunción de los conflictos personales, del drama que se abre dentro de cada quien, lo que otorga eficacia a la actividad política. Retomando el entrelazamiento merleau-pontiano entre sujeto y mundo León Rozitchner afirma que “los conflictos personales se integran en los desequilibrios reales del país, y solicitan también una actividad general”²². La asunción de la persona permite vivificar políticamente el sentido de la propia experiencia, y así abrir la significación de ese drama interno hacia el mundo y hacia los otros.

Esta perspectiva, si bien presente en su artículo sobre Mallea, es llevada ahora hasta el máximo de sus consecuencias.

²² Rozitchner, León. “Un paso adelante, dos atrás” En *Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007, p. 193.

En el fondo de este vacío que separa los dramas personales de los comunitarios se esconde una afectividad singular, históricamente constituida: la del mundo religioso expresado en todos los planos de la sociedad argentina por el dominio cultural ejercido por la Iglesia Católica.

La indiferencia de Frondizi, que tanto nos indigna, señala para nosotros la obligación de elegir coherentemente por la izquierda, pero entonces debemos hacerlo en todos los planos. Si la elegimos sólo en el plano de la izquierda liberal, por lo tanto solamente formal, debemos entonces admitir también la existencia, con todos sus privilegios, del dominio cultural católico. Pues la realidad que le da vida es inmodificable. Quiere decir: no podemos aspirar a su supresión sólo en el plano cultural, pues la realidad sobre la cual se asienta la Iglesia Católica es la misma sobre la cual se asienta la realidad liberal: ambas son expresiones contrapuestas, el anverso y el reverso de un mismo predominio en las estructuras económicas y políticas que se basan sobre la alienación fundamental del hombre.²³

Las categorías que se ponen en juego en la intimidad más profunda, sostiene León Rozitchner, guardan una silenciosa complicidad con los valores de la economía y la sociedad burguesa. No es una concepción subjetivista de la conciencia de clase, pero tampoco una objetivista. No se trata de optar por un plano, el personal o el social, sino de fundir ambos en un movimiento en el que lo interior y lo exterior se presenten como las dos caras de un mismo conflicto. Este problema teórico-político será desarrollado por León Rozitchner en dos frentes a principios de los años sesenta: en su tesis doctoral sobre la ética de la afectividad en el pensamiento de Max Scheler²⁴ y en su debate público con

²³ Rozitchner, “Un paso adelante, dos atrás”, p. 196.

²⁴ Cabe señalar que junto a *Persona y comunidad* Rozitchner presenta en 1960 una tesis secundaria: “Sur le jeune Marx” (publicada en francés en *Recherches Internationales à la lumière du marxisme. Revue Bimestrale* y en castellano bajo el título “La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx” en la revista de la Universidad de La Ha

Conrado Eggers Lan en torno a las consecuencias subjetivas de la alianza entre marxismo y cristianismo.

3. La disputa con Scheler

Hacia 1960 –año en el que Rozitchner presenta en *La Sorbonne* su tesis doctoral– la filosofía de Max Scheler ocupaba un lugar significativo en la Universidad de Buenos Aires. El filósofo alemán había logrado volcar en su aparato teórico la convergencia más acabada del catolicismo oficial con la filosofía moderna. Como afirmara en la introducción de *Persona y Comunidad*, Rozitchner entendió desde su juventud a la filosofía como un desafío entre dos coherencias: la propia y la ajena. La producción filosófica no puede no surgir de ese enfrentamiento, de esa batalla en la que el lector intenta ver qué de lo leído no resuena en su cuerpo para así poder exteriorizar ideas que verifiquen su propia coherencia. La filosofía de Scheler, claro está, no entraba en consonancia con los precoces pero intensos pen-

bana en no 157 julio-agosto 1962). En las páginas que constituyen este trabajo el filósofo argentino se propone mostrar cómo las obras marxianas de juventud conformaron la base problemática sobre la que luego se asentarían sus desarrollos posteriores, como por ejemplo los desplegados en *Das Kapital*. Si bien en este texto puede advertirse cierta influencia del pensamiento de Merleau-Ponty (sobre todo en lo que se refiere a la importancia de las determinaciones del cuerpo vivido), la principal presencia filosófica a partir de la que Rozitchner analiza los textos marxianos es la del pensamiento de Edmund Husserl. A lo largo de este trabajo el filósofo argentino realiza una recuperación de la noción de conciencia en Marx: no hay en su obra una negación de la conciencia, afirma, sino de la conciencia independiente de la materialidad corpórea y social de la que forma parte. La conciencia aislada no será, entonces, el lugar en el que la verdad radique, ya que la verdad “debe encontrarse, por el contrario, en la dialéctica de las significaciones vividas a partir de la relación concreta con el mundo” [Rozitchner, León. *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 104]. Vuelve aquí a aparecer la relación existente entre el cuerpo individual, el mundo y los otros, como una movimiento constitutivo de la existencia de la totalidad concreta de la que le hombre forma parte. “El hombre se extiende así hacia los otros como una prolongación material de su propia existencia concreta, empírica” [Rozitchner, *Marx y la infancia*, p. 108]. Lo social se encuentra presente en la relación que el cuerpo establece con el mundo. Esta problemática conducirá a Rozitchner a pensar el problema de la alienación a partir de la relación que el hombre establece con el mundo y con los otros: “el objeto es la expresión de cómo yo considero la existencia de los otros” [Rozitchner, *Marx y la infancia*, p. 110]. La relación con los objetos expresa, por lo tanto, la pobreza de la relación del hombre con la naturaleza y la sociedad. Así se entiende, explica el teórico de Chivilcoy, que en la teoría de Marx la posibilidad de superar la alienación esté directamente ligada con la práctica histórica.

samientos del filósofo argentino. León Rozitchner se propuso, a partir de una lectura minuciosa de la ética scheleriana, poner de manifiesto las implicancias ideológicas de su filosofía y los límites que la misma presentaba para cualquier acción transformadora. “El desafío fue poder comprender la consistencia del núcleo material de su ética, de una materialidad sólo afectiva, que es la única materialidad en la cual puede asentarse el idealismo fenomenológico”²⁵.

Por detrás de cada filosofía, señala León Rozitchner, existe una “determinada manera de concebir las relaciones humanas”²⁶. Scheler, como buen cristiano, funda su filosofía en la existencia de una totalidad abstracta apoyada en una materialidad afectiva existente. Por eso es que Rozitchner no duda en llamar ideológica a su filosofía, pues encuentra su fundamento en la negación de las vivencias históricas de los hombres. “Lo ontológico”, señala Rozitchner, “puede verificarse como saber porque antes se verificó como historia”²⁷. Es justamente esta doble verificación la que la filosofía de Scheler niega.

Hay, sin embargo, una relativa admiración de León Rozitchner hacia Max Scheler. Podríamos decir también, un aprendizaje que el filósofo argentino saca de este enfrentamiento. En primer lugar, porque el análisis de Scheler involucra una dimensión pasional de la vida de los hombres; dimensión teórica que se encontrara presente en el pensamiento de Rozitchner hasta el final de su obra. En segundo lugar, porque “Scheler era un combatiente”²⁸, nos dice, y para poder dialogar con él había entonces que combatir. El combate que Rozitchner despliega contra su filosofía cuenta con un norte muy preciso: la necesidad de pasar de una teoría especulativa de los afectos a una filosofía material que pueda dar cuenta de la singularidad

²⁵ Rozitchner, León. *Ensoñaciones*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 53.

²⁶ Rozitchner, León. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, p. 47.

²⁷ Rozitchner, *Persona*, p. 50.

²⁸ Rozitchner, *Persona*, p. 10.

histórica de la constitución afectiva de los hombres. Por eso es que, frente a la coherencia cristiana presente en la filosofía de Max Scheler, León Rozitchner construye la propia a partir de dos supuestos: 1) la verificación de la persona humana se produce en la totalidad social y no en la divina, 2) la no escisión de espíritu y cuerpo.

Para Scheler hay un excedente espiritual con respecto al cuerpo. No sólo hay escisión, sino jerarquía. La persona, afirma el filósofo alemán, debe primero perderse para encontrarse luego, mediante el acto de amor, con Dios. Por eso es que el conocimiento de lo verdadero depende en última instancia de la participación de este *ordo amoris*, mediante el que se revela lo absoluto de la persona en la repercusión sentida por la participación de este mundo imaginario-afectivo. De esta manera, la persona transforma su relación objetiva con el mundo: la relación establecida con él depende del tipo de participación de esa “esencia originaria” cristiana. Hay entonces una vida afectiva imaginaria, abstracta, que reemplaza a la vida material, a la experiencia del cuerpo vivido. Es la cristiana una “afectividad derivada”²⁹, que organiza la vida de cada hombre dándole así un sentido muy específico a los otros y al mundo. La negación scheleriana del mundo humano conlleva una perspectiva individualista de la vida comunitaria que el cristianismo tiene como fondo, en la medida en que cada hombre, por así decirlo, se encuentra solo con Dios.

Así el orden de la intimidad y el orden de la comunidad aparecen no de hecho sino esencialmente disociados, sin que exista ninguna dialéctica de creación recíproca entre el uno y el otro. Al no existir este pasaje, no existe tampoco ninguna relación privilegiada entre lo social y lo individual como para que, en última instancia, el uno y el otro pueda converger –como posibilidad– en una misma realidad que no engendre la oposición sino que la resuelva.³⁰

²⁹ Rozitchner, Persona, p. 54.

³⁰ Rozitchner, Persona, pp. 179-180.

El cristianismo de Scheler niega, según Rozitchner, la vitalidad y la potencia del cuerpo humano. Esto se debe a que el mundo de la historia concreta no tiene lugar en su filosofía. El filósofo argentino retoma la indagación scheleriana en torno a la dimensión pasional de la vida de los hombres pero propone hacerlo desde una perspectiva diametralmente opuesta: “desde una perspectiva histórica, esa que engloba las luchas humanas y las significaciones interhumanas que suscitan”³¹. Para ello, León Rozitchner contrapone a la metafísica scheleriana un cuerpo histórico material, siempre en relación con los otros. Pero no cualquier cuerpo. No el cuerpo de la física, por ejemplo, sino el cuerpo desarrollado como concepto en la *Fenomenología de la percepción*. Ya desde el comienzo de su libro, Merleau-Ponty recupera la noción de *Leib*³² elaborada por Husserl, para así diferenciar este cuerpo vivido del mero cuerpo objetivo (Körper). El cuerpo ya no es, entonces, una cosa entre las cosas, un conjunto de procesos físicos y químicos, sino algo más: la experiencia de una presencia con el mundo y con los otros.

Esta concepción del cuerpo tendrá diferentes consecuencias que le permitirán a Rozitchner desarrollar su crítica a la filosofía de Scheler. Es la concepción relacional de la experiencia del cuerpo vivido lo que permite al filósofo argentino pensar la forma en la que el propio cuerpo puede alojar el sentir de los otros. Esta comunicación silenciosa y constante de los cuerpos es la que habilita pensar a la vida afectiva común de los hombres como una comunicación entre ellos y el mundo. Cada cuerpo anima desde su interioridad la presencia del otro en él; cada cuerpo lleva en sí la huella de los otros y del mundo y está en su capacidad de reanimar esas marcas, el tipo de relación que vaya a establecer con ellos. La ética scheleriana se presenta como una gran tachadura³³, como una relación meramente imagina-

³¹ Rozitchner, *Persona*, p. 58.

³² Cabe señalar, a modo de nota de color, que el nombre original y correcto del filósofo argentino es “Moisés Leib Rozitchner”.

³³ Merleau Ponty hace hincapié en distintos pasajes sobre la importancia del concepto de “tachar”. La idea de “tachadura” es retomada del pensamiento de Husserl. Lo tachado

ria con el mundo social concreto. El cuerpo vivido, mediador con los otros y las cosas, aparece como algo negado en la filosofía de Scheler.

Rozitchner sostiene que los valores colectivos se producen, no en un mundo espiritual, sino en situaciones materiales compartidas. Hay una participación real de la afectividad propia en la ajena, ya que las formas afectivas se transforman en función de la variación histórica de los individuos que constituyen el mundo dentro del que se producen. El amor, el odio, el pudor y el resentimiento son siempre efectos de este complejo entramado social en el que los cuerpos establecen un constante y silencioso comercio con los otros y el mundo.

La conciencia de las relaciones afectivas que los individuos entablan entre sí es también una conciencia de las relaciones materiales de las que ellos participan. La afectividad es aquello que “verifica esta coherencia interior de mi ser con los otros seres”³⁴. La persona es entonces la expresión de los conflictos que se producen en la vida social. La ética cristiana de Scheler escinde esta totalidad afectiva y presenta a los individuos atomizados, aislados, incapaces de reencontrar a los otros en lo más profundo de sí mismos.

Como señalábamos, el cuerpo ocupa el punto cardinal de la indagación filosófica emprendida por Merleau-Ponty. Y es esta concepción la que abre el escenario desde el que León Roztichner emprenderá su combate contra Scheler. El cuerpo existe en su comunicación con los otros y el mundo. “La persona está en el mundo y el mundo está en ella”³⁵, afirma el filósofo argentino. No hay cuerpo posible sin dicha comunicación. El cuerpo es, por lo tanto, la manifestación constante de la experiencia expresiva del mundo. Es apertura y relación con los otros. La intersubjetividad presente en la filosofía de Merleau-Ponty no es ya, como en el idealismo, un diálogo entre conciencias sino

se contrapone a lo borrado: es lo que permanece todavía ahí, negado, por debajo de la tachadura.

³⁴ Rozitchner, *Persona*, p. 103.

³⁵ Rozitchner, *Persona*, p. 120.

un anudamiento de los cuerpos³⁶. Hay una interpenetración que todo cuerpo produce en el mundo y en los otros. Un entrelazamiento constitutivo de la vida común.

Esta problemática abierta desde el seno del pensamiento merleau-pontiano conduce a León Rozitchner al problema de la totalidad. El filósofo argentino concibe a la totalidad como un tipo de recuperación significativa que la persona realiza cuando pretende comprender las relaciones que lo ligan a los otros y al mundo. Esta categoría guarda una estrecha relación con la de amor, en la medida en que el amor “en su anhelo apasionado de totalidad, pone afectivamente a prueba la totalidad de lo humano”³⁷.

En *Las aventuras de la dialéctica*, texto de Merleau-Ponty traducido por el teórico de Chivilcoy en junio de 1957, puede leerse el siguiente pasaje relacionado con la noción de totalidad, que permite advertir una vez más la presencia del pensamiento del filósofo francés en la tesis doctoral de León Rozitchner.

la totalidad histórica actúa sobre nosotros y nosotros ocupamos un determinado sitio en ella, estamos en cierto puesto, y le respondemos. Pero también la vivimos, hablamos de ella, nuestra experiencia desborda por todas partes nuestro puesto fijo. Estamos en ella, pero a su vez ella está totalmente en nosotros. Estas dos relaciones se encuentran unidas concretamente en cada vida.³⁸

Habría entonces dos totalidades: la materialista histórica, y la imaginaria abstracta, en la que Dios reemplaza a la comunidad como totalidad. De esta manera, el filósofo diferencia también dos tipos de amor: el amor cristiano y el amor que en su debate con Eggers Lan llamará marxista. El amor cristiano no

³⁶ Para un análisis de las implicancias políticas de la noción de cuerpo en Merleau-Ponty ver: Eiff, Leonardo Daniel. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines y Córdoba: Universidad Nacional de General Sarmiento y Universidad Nacional de Córdoba, 2014.

³⁷ Rozitchner, *Persona*, p. 121.

³⁸ Merleau-Ponty, Maurice. *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957, p. 52.

es un amor humano ya que, reflejando la distorsión del hombre en el mundo burgués, dirige su afectividad hacia una abstracción trascendente independiente de la materialidad de la vida común de los hombres. Por eso es que, afirma Rozitchner, “en Scheler la afectividad no es sino la adecuación a una concepción del mundo interiorizada como absoluta”³⁹. El amor materialista, por el contrario, remite a las motivaciones concretas a las que se enfrentan los hombres en su vida social.

El amor aparece en la teoría de Scheler como un acto originalmente espiritual, separado de las leyes de la constitución corpórea. Es decir que los fenómenos amorosos, no son derivados de los fenómenos vitales, sino que se explican en el marco de una comunidad espiritual. La afectividad abstracta de Scheler ama a la esencia del hombre y no a los hombres de carne y hueso. El amor espiritual, ese que existe en la imaginación abstracta, es indiferente hacia los acontecimientos del mundo concreto. Es por eso que la persona no se presenta como el resultado de un proceso histórico, sino como un mero hecho metafísico que, como desarrollará Rozitchner en su debate con Eggers Lan, funciona coherentemente con el orden social burgués.

A principios de los años sesenta la filosofía de Max Scheler se encontraba fuertemente difundida en la Universidad de Buenos Aires. Ese fue uno de los motivos, contaría Rozitchner años más tarde, por los que decidió librarse en su tesis doctoral un combate contra su filosofía. Luego de que en el año 1960 el filósofo argentino presentara su tesis en la *Sorbonne*, fue contratado para trabajar durante 1961 y 1962 como profesor en la carrera de Filosofía en la Universidad de la Habana. En el año 1963 se encontraría ya de vuelta en Buenos Aires. La universidad de la capital argentina continuaba siendo un espacio en el que la filosofía cristiana de Scheler ocupaba un lugar significativo y la voz de Rozitchner volvería a hacer su aparición en los debates intelectuales.

³⁹ Rozitchner, *Persona*, p. 125.

4. El amor materialista

En diciembre de 1963 la revista *Pasado y Presente* publicó un artículo de León Rozitchner titulado “Marxismo o cristianismo”. El texto iniciaba una discusión con el por entonces profesor de Historia de Filosofía Antigua Conrado Eggers Lan a partir de un artículo suyo⁴⁰ en el que el reconocido académico explicaba los motivos de su pasaje al marxismo. Eggers Lan afirmaba en este texto que cristianismo y marxismo tendrían una complementariedad que permitiría superar el fuerte odio presente en la tradición marxista. El amor cristiano, según él, venía a otorgarle al marxismo esa cuota de amor al prójimo de la que carece.

A lo largo de su texto, León Rozitchner vuelve a emprender su crítica contra la filosofía de Scheler (subyacente en el pensamiento de Eggers Lan), explicitando aún más el trasfondo mariano desde el que la había realizado en su tesis doctoral. La materialidad de las relaciones humanas, es decir, la relación concreta que une a los hombres entre sí, aparece para Rozitchner como el camino a partir del cual “descubrir hasta qué punto las categorías de la intimidad, de la persona, están constituidas por las categorías económicas e históricas”⁴¹. Eggers Lan accentúa en su posicionamiento teórico-político la transformación subjetiva, pero separándola del entramado social e histórico en el que esta subjetividad se produce. Su enfoque idealista le permite prescindir de la materialidad y de los procesos económicos a la hora de pensar la constitución de la persona.

León Rozitchner afirma en su texto que el método fenomenológico de Eggers Lan despoja al marxismo de su significación totalizante. Esto se produce ya que el cristianismo filosófico no concibe a la constitución de la persona en relación con los otros y el mundo histórico en el que la afectividad se produce. El cristianismo postula una totalidad abstracta, imaginaria e inalte-

⁴⁰ “Cristianismo y marxismo” fue publicado en octubre de 1962 por la revista universitaria *Correo de Cefyl*.

⁴¹ León, Rozitchner. “Marxismo o cristianismo. Polémica con Eggers Lan”. En Rozitchner, León. *Escritos políticos*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 506.

rable. Cada hombre, sin embargo, existe según Rozitchner en el proceso histórico que le abre lugar a la comprensión de su situación; existe por y en el comercio con el mundo y los otros. Notamos aquí, una vez más, la fuerte presencia del pensamiento de Merleau-Ponty. León Rozitchner no rechaza el método fenomenológico como tal, sino la perspectiva idealista y cristiana desde la que Max Scheler lo lleva a cabo. Es en Merleau-Ponty que Rozitchner encuentra la puerta de entrada para la apertura de la problemática por la constitución afectiva de los hombres desde una perspectiva materialista e histórica.

Como señalamos al comienzo del trabajo, el sentir es para Merleau-Ponty una comunicación vital con el mundo y con los otros que nos enlaza a él como el lugar de la propia vida. “Un día y de una vez por todas, algo se puso en marcha que, ni siquiera durante el sueño, puede ya dejar de ver o no ver, de sentir o no sentir, de sufrir o ser feliz, de pensar o descansar, en una palabra de “explicarse” con el mundo”⁴². El cuerpo vivido forma con los otros y con el mundo un sistema, y es por eso que la afectividad de cada persona no puede pensarse, dice Rozitchner siguiendo a Merleau-Ponty, sin entender la historia material dentro de la que se produce.

La polémica que Rozitchner libra en torno a la afectividad se focaliza en una pasión particular, en una pasión que Eggers Lan señala como aquello que el cristianismo viene a brindarle al marxismo: el amor. Recuperando los lineamientos schelerianos el profesor argentino afirma que el amor cristiano viene a agregar esa cuota de humanidad que al marxismo le falta. Según Conrado Eggers Lan, el marxismo se encuentra plagado de odios, que no contribuyen a la construcción de la sociedad que pretende. Ahora bien, ¿cuál es el amor que el cristianismo viene a brindar? Un amor que se produce a través de la mediación divina como totalidad humana espiritual. Uno en el que los otros y el mundo aparecen como símbolos inalterables, que no se involucran en la constitución de la persona. El amor cristiano es

⁴² Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 415.

fundamentalmente un amor sin cuerpo. Y justamente por eso es que Rozitchner recupera la noción merleau-pontiana de cuerpo y la pone a funcionar en la complejidad de esta discusión.

Su crítica es fundamentalmente una crítica política. Desde el punto de vista de Rozitchner, esta forma de amor universal hacia “todos los hombres, basado quizás en la percepción fenomenológica del otro, se rebela contra la lucha de clases marxista”⁴³. El odio, según el filósofo argentino, no es una pasión a evitar, sino la verificación de una situación concreta en el mundo. El amor concreto se relaciona con una totalidad histórica en la que cada actividad sensible y material de los hombres produce su efecto. Son los otros hombres los que confieren un sentido histórico a la afectividad, ya que la afectividad de cada cuerpo se encuentra entrelazada con el mundo y es en su comercio silencioso que se desarrolla.

Este alejamiento de la historia concreta, material, requerirá entonces en el cristianismo un simulacro que lo encubra y justifique por lo más alto, una estructura afectiva que manteniendo la máxima lejanía provoque la creencia de la máxima cercanía: eso será su noción de amor cristiano.⁴⁴

Esta forma afectiva, señala Rozitchner, encubre en su dimensión imaginaria la ausencia real del mundo humano en su materialidad sensible. Y dado que el hombre nunca está solo puede afirmarse que en última instancia el problema gira en torno a la concepción del “otro”. En la filosofía de León Rozitchner el otro es siempre una cualidad sensible humana. El amor o el odio que sintamos por él serán índices de la forma en la que su presencia en el mundo nos afecta. Es la presencia del otro, actualizada en la materialidad sensible del cuerpo vivido, lo que da lugar a las pasiones de amor y de odio. Es por eso que dicha afectividad es siempre histórica. “El mundo humano material y

⁴³ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 518.

⁴⁴ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, pp. 518-519.

sensible”, sostiene León Rozitchner, “constituye el fondo de toda relación de amor”⁴⁵.

El otro del cristianismo, por el contrario, es un otro sin rostro, carne ni sangre. Es un ser abstracto con el que nos reencontramos en un mundo imaginario. Por eso sólo suscita amor: porque no hay lugar para el odio en esta verificación imaginaria de la materialidad sensible. Y es aquí donde Rozitchner marca el límite del cristianismo para la transformación social: este odio tachado por el cristianismo es el verdadero motor de la revolución⁴⁶. Es el par afectivo amor-odio el que da lugar a la transformación social: “mi odio no es sino la medida de la inhumanidad que otros hombres han hecho surgir en mí mismo. Si no existiera este odio concreto el otro ser sufriente no sería, para mí, seriamente, otro ser humano, sino una imagen abstracta”⁴⁷. No hay amor, entonces, por fuera de la lucha de clases.

mi amor singular significa, en tanto amor sensible –y precisamente por serlo– mi relación con la totalidad de los hombres, porque mi propio acceso a la humanidad de aquel otro a quien amo requiere mi propia transformación sensible que los otros hombres me alcanzan en sus obras y sus relaciones. Mi amor se confunde con la praxis, por lo tanto con lo histórico-económico.⁴⁸

⁴⁵ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 520.

⁴⁶ La idea del odio como factor pasional de la transformación social nos conduce inevitablemente al pensamiento de Walter Benjamin. En sus tesis sobre el concepto de historia el filósofo alemán sostiene que “[la socialdemocracia] se complació en asignarle a la clase trabajadora el papel de rentadora de las generaciones futuras. Y así le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados” (Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Universidad Arcis y LOM Ediciones, 1996, p. 59). Rozitchner afirma en otra parte de su polémica con Eggers Lan. “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” (Rozitchner, “Marxismo o cristianismo” p. 531).

⁴⁷ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 522.

⁴⁸ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 520.

Merleau-Ponty afirma en *Las aventuras de la dialéctica* que el sentido profundo, filosófico, de la noción de praxis es el de “instalarnos en un orden que no es el del conocimiento sino de la comunicación, del intercambio, de la frecuentación”⁴⁹. La praxis constituye la situación común en el mundo, y es en ella donde Rozitchner busca el origen de la afectividad histórica. Todo sentimiento será entonces una relación. Por eso es que el filósofo argentino sostiene que la afectividad “depende de las relaciones singulares y precisas que mantenemos con los hombres y con las cosas”⁵⁰. Hay un sentido que se actualiza en el hombre a partir del comercio que establece con todo aquello que no es su propio cuerpo. Por eso es que Rozitchner sostiene que en Marx los afectos no juegan un rol antropológico, sino ontológico: designan una situación del ser en el mundo. “El sentimiento en su más próxima subjetividad *significará* entonces la experiencia de la coherencia subjetiva de cada hombre con la objetividad del mundo”⁵¹. El odio aparece entonces como una función significativa, como un índice afectivo de la verdad del cuerpo en el mundo. Es la forma que todo cuerpo tiene de “encontrar el cuerpo sufriente de los otros y sentir que sufría tanto como el nuestro propio”⁵².

Es allí donde aparece la operación del amor cristiano. El cuerpo permanece alucinado, limitando su experiencia de conexión sensible con los otros y las relaciones del mundo, para así no sentir ni sufrir ninguna conexión que pudiera poner en entredicho aquel amor abstracto, imaginario. Es un universal en el que desde el comienzo el otro se encuentra tachado. Un amor sin carne, sin cuerpo.

⁴⁹ Merleau-Ponty, *Las aventuras*, p. 59.

⁵⁰ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 523.

⁵¹ Rozitchner, “Marxismo o cristianismo”, p. 527.

⁵² Rozitchner, León. “Respuesta a Eggers Lan”. En Rozitchner, León. *Escritos políticos*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 553.

5. Conclusiones

A lo largo de estas páginas reconstruimos algunos de los puntos a partir de los que el pensamiento de Merleau-Ponty constituyó una base fundamental para la conformación temprana de la filosofía de León Rozitchner. Fue en el marco del entrecruzamiento merleau-pontiano de fenomenología y marxismo que el filósofo argentino encontró un primer espacio para la construcción de su propia filosofía. El concepto merleau-pontiano de “comunicación”, aparecido por primera vez en los artículos de *Contorno*, se presenta como la categoría filosófica principal que le permitió a Rozitchner hacer del propio cuerpo, del mundo y de los otros un único movimiento, un comercio silencioso a la vez constitutivo y constituyente.

En *Fenomenología de la percepción* el filósofo francés se diferencia tanto de las lecturas intelectualistas, idealistas, como de las lecturas empiristas, y articula la categoría de comunicación con la de cuerpo vivido. “Así, la permanencia del propio cuerpo, si la psicología clásica la hubiese analizado, la habría podido conducir al cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él”⁵³. Es esta la revolución merleau-pontiana que repercutirá hasta el final de su obra en la producción teórica de León Rozitchner. El cuerpo vivido, los otros y el mundo serán siempre pensados por el filósofo argentino en su continuo entrelazamiento, y el tipo de comunicación que ellos establezcan entre sí dará cuenta de la situación de hombre en el mundo.

En *Lo visible y lo invisible*, texto póstumo publicado en el año 1964, Merleau-Ponty escribirá que lo vivido ajeno es representado como una especie de doble de lo vivido en cada cuerpo. Si bien nunca se llega la experiencia a lo vivido por los demás, la mutua coincidencia en el mundo permite alojar al otro en un umbral común de comprensión. Los mundos particulares se comunican y el dolor o la alegría del otro se conciben partiendo del propio dolor o de la propia alegría vivida. La vida perceptiva del

⁵³ Merleau-Ponty, *Fenomenología*, p. 110.

cuerpo implica, en este sentido, una apertura inicial al mundo. La experiencia del espesor del cuerpo vivido es el único medio con el que se cuenta para ir hacia el corazón de las cosas.

Este tipo de problemática, retomada y abierta en los primeros años de producción teórica de Rozitchner, permanecerá, como señalamos, hasta el final de su obra. Ya sea en su libro sobre Simón Rodríguez (en el que Rozitchner sostiene que “no sabe el que quiere saber sino el que se atrevió a sentir el sufrimiento ajeno como propio”⁵⁴) o incluso en su libro sobre Malvinas (donde leemos que “la materialidad del país no se lee sólo en la de sus clases populares: nosotros, cada uno, somos también una porción sensible de esa misma materialidad nacional”⁵⁵) podemos advertir la presencia del entrelazamiento entre cuerpo, otros y mundo a partir de la problemática abierta por la noción merleau-pontiana de comunicación.

Claro está, esta perspectiva irá adquiriendo matices y complejidades con el correr de los años y el desarrollo de la reflexión filosófica de León Rozitchner. El pensamiento de Merleau-Ponty permanecerá como un fondo problemático que nunca será abandonado. Su fenomenología constituirá, de esta manera, la problemática primera que iniciará el vertiginoso movimiento de la filosofía de León Rozitchner.

El filósofo argentino encontrará a finales de los años sesenta un límite teórico en la fenomenología: la incapacidad de la misma para dar cuenta del proceso por el que la conciencia se constituye como tal. “La conciencia no tiene conciencia de su acceso a ser conciencia”⁵⁶. Será este problema teórico el que conducirá a León Rozitchner durante finales de los años sesenta y principios de los setenta a dedicarse a un estudio minucioso de los textos de Sigmund Freud. Es en sus investigaciones que

⁵⁴ Rozitchner, León. *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez, el triunfo del fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012, p. 25.

⁵⁵ Rozitchner, León. *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia. El punto ciego de la crítica política*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 91.

⁵⁶ Rozitchner, León. *Levinas o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013, p. 97.

el filósofo argentino buscará el fundamento inconsciente que organiza la conciencia; fundamento al que el propio el método fenomenológico, por los límites presentes en su problemática, no podía tener acceso.

A pesar de haber sido uno de los autores sobre los que León Rozitchner menos ha escrito, Merleau-Ponty se presenta como un eje cardinal en su obra. A lo largo de este trabajo nos propusimos rastrear la presencia del pensamiento merleau-pontiano en los escritos tempranos del filósofo argentino. Así vimos cómo la aparición de sus conceptos y problemas abrieron puertas para la emergencia de sus primeros lineamientos conceptuales. Ya sea en los años de la revista *Contorno*, en su tesis doctoral sobre Max Scheler o en el debate con Eggers Lan, Merleau-Ponty aparece como una figura inevitable. Como una figura necesaria para entender a la filosofía de León Rozitchner en el vigoroso movimiento de su complejidad.

Bibliografía

- Althusser, Louis. *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspeso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: Universidad Arcis y LOM Ediciones, 1996.
- Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2007.
- Croce, Marcela. *Contorno. Izquierda y proyecto cultural*. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1996.
- Eiff, Leonardo Daniel. *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Los Polvorines y Córdoba: Universidad Nacional de General Sarmiento y Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- Lefort, Claude. *Merleau-Ponty y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1956.
- . *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957.
- . *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1966.
- . *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1964.
- . *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Proyectos Editoriales, 1985.
- Rozitchner, León. *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.
- . *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez, el triunfo del fracaso ejemplar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2012.
- . *Levinas o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2013.
- . *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia. El punto ciego de la crítica política*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.
- . *Ensoñaciones*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.
- . *Escritos políticos*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

- . *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.
 - . “Reportaje a un filósofo”. *Sex humor*, no 167, agosto 1991.
 - . “Merleau-Ponty: la ambigüedad como revelación de la crisis”. *Imago Mundi*, no 11-12, marzo-junio 1956, pp. 199-207.
- Sarlo, Beatriz. “Los dos ojos de Contorno”. *Punto de vista*, Año IV, no 13, noviembre 1981, pp. 3-8.

La santificación neoliberal. Para una arqueología teológica del capitalismo contemporáneo¹

Rodrigo Karmy Bolton

Universidad de Chile

Resumen:

El presente ensayo se propone trazar las condiciones para una arqueología teológica del capitalismo neoliberal. Para ello, trabaja en torno al concepto de “santificación” heredado por la tradición cristiana y lo propone como un dispositivo de subjetivación que transforma las relaciones sociales en relaciones mercantiles configurando una gubernamentalidad que convierte al “hombre-empresa” del neoliberalismo en una nueva versión del “hombre-santo” de la tradición cristiana. A partir de las consideraciones de León Rozitchner y Giorgio Agamben el ensayo deslinda la noción de “santificación” como el dispositivo clave de la subjetivación neoliberal.

Palabras clave: santificación, neoliberalismo, subjetivación, Agamben, Rozitchner

Abstract:

The goal of this essay is to reconstruct the conditions for a theological arqueology of neoliberal capitalism. The text reads the Christian concept of “sanctification” as a subjetivation *dispositif* in order to 1) identify its role in the transformation of social relations and; 2) inquire into its impact in a new type of governamentality associated with the neoliberal “entrepreneur”. By taking elements from León Rozitchner and Giorgio Agamben I argue that the neoliberal “entrepreneur” is a secularized version of the Christian “saint”. In other words, “sanctification” is the key *dispositif* of neoliberal subjetivation.

Keywords: sanctification, neoliberalism, subjectivation, Agamben, Rozitchner

¹ El presente ensayo debe muchísimo a las reflexiones de Giorgio Agamben, Emanuele Coccia y Fabián Ludueña, Sergio Villalobos-Ruminott y Oscar Ariel Cabezas. También agradezco al Programa de Estudios en Teoría Política CIECS de CONICET de la

“la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”

—Karl Marx

El ensayo propone una arqueología teológica del capitalismo neoliberal. Busca una cifra íntima pero fundamental, una matriz a partir de la cual podamos inteligir su deriva, un pequeño armatoste desde cuya racionalidad ha podido extender su dominio hacia todas las fronteras de la tierra.

Nuestra tesis esboza esta arqueología a partir de los oscuros subterráneos de la teología. No porque la teología sea un lugar más “originario” o “auténtico” (diferente a la economía o a la política), sino porque históricamente constituyó un ensamblaje muy preciso de las formas de ejercicio del poder².

Tomándonos de la célebre fórmula propuesta por Carl Schmitt en su *Teología política*, según la cual “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”³, planteamos que no deja de ser cierta la fórmula exactamente simétrica que podríamos aplicar a los teóricos neoliberales: *todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría económica, son conceptos teológicos secularizados*. Pero el término secularización requiere de una breve explicación: a diferencia de Max Weber para quien la “secularización” comportaba un proceso de “desencantamiento del mundo”, para Schmitt

Ciudad de Córdoba, Argentina, al Centro de Análisis e Investigación Política (Caip) de Chile, y a la Universidad Nacional de Rosario, todos lugares donde expuse muchas de las ideas que aquí se desarrollan.

² Decimos “arqueología” en el sentido de una indagación histórico-filosófica orientada a trabajar con “archivos” que permitan dilucidar el ensamblaje o construcción de un determinado dispositivo. En este sentido, el foco reside en la “santificación”. No pretendo ingresar a la discusión en torno a la lógica y legitimidad o no de la “arqueología” (los trabajos de Foucault y Agamben se han dedicado a ello), bástenos con indicar de manera muy general a qué nos referimos con ello, para entender que no se trata de concebir una gran historia, teleológicamente destinada, sino múltiplemente fragmentada, no inquirimos en torno a un universal, sino una pieza singular al interior de un mosaico mucho mayor en donde los trabajos de Rozitchner y Agamben resultan esencial. El presente ensayo se propone como un prolegómeno para una arqueología general de la santificación.

³ Schmitt, Carl. *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009, p. 37.

el elemento teológico sufre un desplazamiento hacia la esfera jurídico-política sin nunca terminar por neutralizarse⁴. A diferencia de Weber, para Schmitt la modernidad desplaza pero aún contiene –en una suerte de identidad y diferencia a la vez– al elemento teológico que condicionará la estructura teológico-política del Estado moderno. En este sentido, nos parece que podría concebirse a la “economía”. Lejos de la concepción tradicional, según la cual, ésta constituiría una esfera neutral, no metafísica y puramente gestional, sostendremos que ésta configura un nuevo desplazamiento teológico que investirá a la misma esfera económica, no porque ésta haya sido inicialmente simplemente “técnica”, sino porque su trazado histórico jamás la hizo abandonar el doble proceso de desmaterialización (Rozitchner) y glorificación (Agamben) articulados desde el cristianismo, configurando un “poder gubernamental” dirigido a administrar el “orden de las cosas”⁵. Si del neoliberalismo se puede decir que es una suerte de *cristianismo para el pueblo* será porque todos sus conceptos dejarán entrever su antigua matriz teológica en el nuevo horizonte de inteligibilidad que define a la época moderna⁶.

En este marco, las siguientes notas pretenden constituir una reflexión radical acerca del modo en que la deriva capitalista fue posibilitada a la luz de una precipitación inmanente al cristianismo en la que se apuntaló dogmáticamente a partir de la doctrina teológica de la Trinidad.

No fue sino hasta los siglos IV y V –es decir, cuando la cristiandad asumió una vocación propiamente imperial⁷– que comienza a sistematizarse la doctrina en la célebre fórmula “tres propiedades –*hipóstasis*– y un solo Dios”⁸ o “tres personas y un

⁴ Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción Flavia Costa, Edgardo Castro, María Mercedes Ruvituso. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 17-18.

⁵ Stimilli, Elettra. *Il debito del vivente. Asceci e capitalismo*. Salerno: Quodlibet, 2011.

⁶ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. En Nietzsche II. Madrid: Gredos, 2009, pp. 383-579.

⁷ Williams, Rowan. *Arrio: herejía y tradición*. Traducción de Francisco J. Molina. Salamanca: Sígueme, 2010.

⁸ Nacianceno, Gregorio. *Cinco discursos teológicos*. Traducción de José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Madrid: Ciudad Nueva, 2012, p. 171.

solo Dios”⁹. Su centralidad se puede medir por la aguda crisis que abrieron dichos debates en torno a la querella del *Filioque* y cuyo efecto más devastador fue la división de la Iglesia Bizantina (Oriente) de la Iglesia Romana (Occidente). La querella del *Filioque* puede ser clave para comprender la sacralización de la economía en la Iglesia Romana: para los orotodoxos, el Espíritu Santo procedía únicamente desde el Padre, para los romanos, el Espíritu Santo procede tanto del Padre como del Hijo. Para un orotodoxo el Espíritu Santo nada tiene que hacer con la economía y el mundo, pero para un cristiano romano (cuestión que se radicalizará con el protestantismo), la economía asume una dimensión esencialmente *sagrada*¹⁰. El Hijo constituirá la persona divina que tendrá por función cumplir con la *oikonomía* de la salvación¹¹.

Las primeras formulaciones de la doctrina trinitaria ya llevaban consigo dicha posibilidad consumada en la querella del *Filioque* y cuyo efecto incidirá directamente en el problema de la “santificación”. La doctrina trinitaria es una forma de articulación del poder muy precisa que Tomás de Aquino –siguiendo a Agustín– denominó como “relación subsistente”¹². La doctrina trinitaria estructura el poder de un *modo relacional* a la luz de la triple distinción entre la soberanía (el Padre), la economía (el Hijo) y la efectualidad de ambas (el Espíritu Santo)¹³. Una soberanía articulada estrechamente con la economía gracias al dogma de la Encarnación y su noción de “consustancialidad” (*homousías*) derivada desde el Concilio de Nicea. La soberanía encontraría en el Espíritu Santo su “fuerza operativa”, la efectualización de su poder gubernamental y la radicalización

⁹ De Hipona, Agustín. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1996, p. 295. Libro XI, Cap. X.

¹⁰ Agamben, Giorgio. “El miedo para aceptarlo todo”. En: <https://artilleriaimmanente.noblogs.org/post/2016/05/26/giorgio-agamben-en-entrevista-con-lobs-el-miedo-prepara-para-aceptarlo-todo-17-de-septiembre-de-2015> [Agosto 2016].

¹¹ Congar, Yves. *El espíritu santo*. Traducción de Aberaldo Martínez de Lapera. Barcelona: Herder, 1983.

¹² Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, Tomo I.

¹³ Ludueña, Fabián. “Poder pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político”. *Revista Pléyade* no 8, Julio-Diciembre 2011, pp. 153-170.

de la figura del Hijo en la deriva romano-occidental del cristianismo¹⁴.

Si bien es posible encontrar las nociones de Padre y Espíritu Santo en las otras dos religiones monoteístas, las diferencias entre estas tres religiones podrían ilustrarse en “matemas” lacanianos: el judaísmo podría remitirse a S1 (una religión del Padre), el cristianismo al S2 (una religión del Hijo) y el islam a la barrita que divide S1 y S2, por cuanto no es la religión del Padre ni del Hijo, sino de lo Uno¹⁵.

La diferencia tiene enormes consecuencias en relación a los modos de “filiación” que instituye cada una: el judaísmo instala el modo de filiación en relación a un “pueblo elegido” que vive bajo la sombra de Dios Padre y su Ley. El cristianismo a toda la humanidad gracias al sacrificio del Hijo que hace posible la *au-fhebung* del Padre inicial (la ley mosaica): Dios se hace Historia, el Padre se vuelca al Hijo en una misma *oikonomía*. El islam, al situar al Dios como lo Uno, no articula formas de filiación y, a diferencia del cristianismo, articula otra forma de gubernamentalidad en la que se establece un circuito virtuoso entre *sharia* (ley divina) y la *umma* (comunidad). Dicho circuito carece de cualquier representación “personal” (como el cristianismo), opera en una representación exclusivamente “legal”¹⁶.

En el islam no existe la filiación entre Padre e Hijo propia del cristianismo. Dios no es un Padre sino lo Uno, algo mucho más radical que un Padre. En ese registro, el islam no admite una representación “personal” (carece de “sacerdotes”) de Dios, como sí ocurre en el cristianismo. En otras palabras: el cristianismo es la religión gubernamental por antonomasia. El cristianismo

¹⁴ Karmy, Rodrigo. *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE, 2014.

¹⁵ Benslama, Fetih. *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.

¹⁶ Véase los trabajos de: Ayubi, Nazih. *Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Traducción de Ana Herrera. Barcelona: Bellaterra, 1996. Ghalioum, Burham. *Islam y política. Las traiciones de la modernidad*. Traducción de Mari Carmen Doñate. Barcelona: Bellaterra, 1999. Massad, Joseph. *Islam in Liberalism*. Chicago: Chicago University Press, 2014. Hallaq, Wael. *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.

se configura en torno al dogma de la Encarnación, ahí se unen irresolublemente las soberanías de Padre e Hijo gracias a la “consustancialidad”. Tanto en el judaísmo como en el islam (a pesar que el primero hace de ésta un Padre instalando una forma de filiación, y la segunda no) la divinidad no experimentará el proceso de “economización” como sí habría tenido lugar con el cristianismo. En cuanto S2, el cristianismo –en particular, el cristianismo romano y, posteriormente el protestantismo– hizo de la *oikonomía* el lugar mismo de la divinidad.

La tesis de nuestro ensayo es que el capitalismo, y en particular su fase actual de corte neoliberal, constituye un proceso de santificación de la vida que encontraría en la articulación trinitaria del cristianismo su cifra propiamente arqueológica: “La “economía”, –escribe Elettra Stimilli– como gestión de la vida en Cristo, revela, ahora, la posibilidad de una concomitancia entre el elemento ingobernable y lo que puede ser gobernado, entre lo que puede perderse y aquello que se puede poseer (...)"¹⁷. La “economía” articuló un poder gubernamental que hizo coincidir lo gobernable con lo ingobernable, lo an-árquico de la vida con su gestionabilidad, su capacidad para ser gestionada totalmente. Más allá de la Ley y la coacción, en el montaje de la gestión, en la apuesta “positiva” por una forma de vida en Cristo¹⁸, se trata de inscribir a las criaturas en el horizonte de una *oikonomía* como la: “(...) ejecución del designio de Dios en la creación (...)"¹⁹, haciendo de la historia humana una historia “sagrada”²⁰. Sacralización de la gestión y la gestión propiamente sagrada que capture a lo humano y lo separa respecto del mundo. La *oikonomía* se asienta en la figura del Hijo que, al ser consustancial al Padre, llevaba consigo la misma anarquía que el Padre. En este sentido el cristianismo es una religión “anárquica” o “económica”, tal como el capitalismo en la actualidad.

¹⁷ Stimilli, *Il debito del vivente*, p. 109. Traducción propia.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Congar, *El espíritu santo*, p. 454.

²⁰ Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela-Iepal, 1967, p. 21.

En efecto, la *oikonomía* hará posible la investidura de la creación en función de su salvación y, por tanto, más allá de la finitud de la mundaneidad. Esa investidura constituirá el acto mismo de la “santificación”: “La palabra santificación –escribe Jürgen Moltmann– designa ante todo un acto que procede de Dios santo mismo. Dios elige algo para sí y lo convierte en su propiedad; le permite, pues, participar de su esencia (...)”²¹. “Santificar” será el acto mismo de Dios, a través del cual, éste “elige” a las criaturas y las “convierte en su propiedad”. La santificación es expropiación que captura a todas las criaturas para reinscribirlas en el horizonte de una *oikonomía*. La santificación constituirá el dispositivo clave del poder gubernamental cristiano que se incorporará de manera secularizada en la nueva escena capitalista. Encontrará una nueva versión en la antropología neoliberal del hombre-empresa. La santificación será el proceso de captura de la “vida sensible”, su efecto será la transformación de imágenes en íconos y la potencia de los cuerpos en su docilización favorable al trabajo capitalista.

En su libro *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*, León Rozitchner traza una suerte de arqueología del sujeto moderno leyendo *Las Confesiones* de Agustín de Hipona. Su tesis es que el cristianismo habría ejercido una “desmaterialización” de la vida porque –tal como ilustra el propio Agustín– al ser el cristianismo una religión sin Padre que matar (dado que el Padre ya está muerto en la cruz), el niño se habría volcado sobre la carnalidad de la madre. Sin embargo, en cuanto la madre no es más que la indeterminación de una potencia exenta de forma, el niño –que se representa en la voz de Agustín– debe negar a la madre e imponer sobre su vacío a un Padre enteramente espiritualizado.

La cruz (el Padre espiritualizado) terminará por erigirse sobre la cosa (la madre): “Lo que la madre le dio al hijo al darle vida, ahora espiritualizado, se lo da al nuevo Padre para que

²¹ Moltmann, Jürgen. *El espíritu santo y la teología de la vida*. Traducción de José María Garrido Luceño. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 61.

nazca en él de nuevo. Pero lo hace en el lugar mismo donde está inscrita la huella de la madre: esto es lo importante –termina Rozitchner– del modelo subjetivo cristiano”²². El proceso de desmaterialización redunda en una verdadera espiritualización en que la mujer-madre sólo podrá concebir al hijo por medio del Espíritu Santo como fuerza propiamente masculina de un Padre espiritualizado y de un Hijo encarnado. Por eso, según Rozitchner, la subjetivación cristiana supone un proceso de des-*mater*-ialización a través del cual la simple Voz del Padre quedará, a modo de una introyección de la Ley, inscrita en el “corazón” del Hijo.

Agustín no sólo habrá legado un nuevo “modelo subjetivo” a Occidente, sino más precisamente, una nueva articulación de la soberanía: la soberanía del Padre quedará economizada en la figura del Hijo y efectualizada gracias a la “santificación” provista por el Espíritu Santo²³. En este punto quisiera complementar la tesis rozitchneriana: sí, el “modelo subjetivo cristiano” supone la des-*mater*-ialización. Pero ese proceso negativo –la desmaterialización– implica un proceso *positivo* a partir del cual la vida se espiritualiza, haciendo que la “madre” no hable desde su carne, sino que, a través de ella, siga hablando el nombre del Padre. Sin embargo, desmaterializar no implica sólo despotenciar la vida. Rozitchner concibe la “represión” desde el modelo “freudiano” que ejerce su poder en base *negativa*. También implica santificarla en una única forma a partir de la economía que funciona *positivamente* en base a la fórmula promotora de la vida que Foucault caracterizó como “hacer vivir” y que, siguiendo a Fabián Ludueña, encuentra su origen en el cristianismo²⁴.

Giorgio Agamben en *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* ha proyectado una genealogía teológica de la gubernamentalidad situando a la gloria como

²² Rozitchner, León. *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo. En torno a Las confesiones de San Agustín*. Buenos Aires: Losada, 1997, p. 114.

²³ Ludueña, “Poder pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político”.

²⁴ Ludueña, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.

el dispositivo propiamente performativo desde el cual se articula la soberanía del Padre en la economía del Hijo:

(...) uno de los resultados de nuestra investigación –escribe Agamben– ha sido que la función de las aclamaciones y la Gloria, en la forma moderna de la opinión pública y del consenso, está todavía en el centro de los dispositivos políticos de las democracias contemporáneas. Si los *media* son tan importantes en las democracias modernas no se debe, en efecto, sólo a que ellos permiten el control y el gobierno de la opinión pública, sino también y sobre todo a que administran y otorgan la Gloria, aquél aspecto aclamativo y doxológico del poder que en la modernidad parecía haber desaparecido.²⁵

A diferencia de Rozitchner, para quien la producción de subjetividad occidental se basa en la *desmaterialización*, Agamben sitúa la *glorificación* como un dispositivo *positivo* a partir del cual se configurará la “máquina gubernamental de los modernos”. Si bien su genealogía resulta clave para contemplar la deriva de la mentada “sociedad del espectáculo” de las actuales “democracias gloriosas”, parece descuidar la centralidad que adquirió la santificación como forma de subjetivación *oikonomica* en dicho proceso de glorificación.

Las tesis de Rozitchner y de Agamben parecen descubrir el reverso de un mismo mecanismo, el primero enfocándose en la dimensión *negativa* de la desmaterialización y el segundo en la configuración *positiva* de la glorificación. A partir de aquí, me parece clave abrir un tercer término que permita desplegar la potencia de ambos trabajos: la santificación. Denomino “santificación” al proceso de desmaterialización-glorificación capaz de producir una subjetividad *oikonomica* que será central en la constitución de la economía política moderna y en particular del discurso neoliberal. La “santificación” será un dispositivo orientado a conjurar la potencia sensible (“madre” en Rozitchner y

²⁵ Agamben, *El reino y la gloria*, p. 11.

“potencia” en Agamben) en función de la constitución de un cuerpo encarnado que llevará consigo la imagen del Cristo en el “corazón”. Si la “potencia sensible” designa un medio abierto a múltiples formas entonces la santificación es el dispositivo encargado de suturarla en una forma en particular. Si la potencia sensible designa un “comercio incesante de los medios” más acá de toda acción (*praxis*) y de toda producción (*poiesis*)²⁶, entonces la operación de la santificación (desmaterialización glorificante) terminará por capturar esa medialidad a una forma en particular y separándola –es decir, sacralizándola– de los usos característicos de la vida común.

1. Espíritu Santo

1.1. En un pequeño pasaje de *El Pedagogo*, Clemente de Alejandría nos ofrece una escena que deja entrever la operación que años más tarde la doctrina denominará “santificación”. En este texto aparece como “leche”: “Os di a beber –escribe Pablo en la primera carta a los Corintios– leche y no alimento sólido, pues todavía no lo podíais soportar” (Cor I; 3, 1-2). Clemente interpreta: “(...) esto no significa que se trate de un tipo de alimento distinto de la leche pues en esencia son lo mismo. Igualmente el Lógos es siempre el mismo; fluido y dulce como la leche; sólido y consistente como el alimento sólido”²⁷. Fluido y sólido a la vez, la “leche” es una alegoría del Lógos que, considerado como un “alimento espiritual”, renueva al hombre y lo purifica de su cuerpo.

Lo mismo ocurre con aquellos pasajes en que se exhorta a “beber de la sangre” de Cristo: según Clemente, ésta última sufre un cambio “cualitativo, no sustancial” por la intercesión del Espíritu:

Con toda seguridad –señala Clemente– sería muy difícil encontrar algo más nutritivo, más dulce y más blanco

²⁶ Coccia, Emanuele. *La vida sensible*. Traducción de María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Marea, 2010.

²⁷ Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Traducción de Joan Sariol Díaz. Madrid: Gredos, 1998, p. 76.

que la leche. Pues bien, el alimento espiritual se le asemeja; es, en efecto, dulce, por la gracia; nutritivo como vida; blanco como el día de Cristo; y ha quedado bien claro que la sangre del *Lógos* es como leche.²⁸

Clemente insiste en que los pechos de la mujer –que, según él, están originalmente erigidos hacia el “marido”– se vuelcan hacia los niños para darles su “saludable nutrición”. Así como la madre alimenta a sus hijos, así también Dios hace llover maná del cielo que es el “alimento celeste de los ángeles”.

La analogía entre lo físico y lo espiritual lleva consigo el siguiente problema: que la leche emana desde una Madre y, en cambio, el *Lógos* lo hace desde un Padre. ¿O habría que admitir la posibilidad de que Dios fuera mujer? Frente a tal posibilidad, Clemente escribe:

Las mujeres embarazadas, al llegar a ser madres, manan leche; pero Cristo, el Señor, el fruto de la Virgen, no llamó bienaventurados los pechos de la mujer, ni los juzgó nutricios, sino que, cuando el Padre, amante y benigno, esparció como lluvia el *Lógos*, se convirtió él en alimento espiritual para los que practican la virtud.²⁹

Esencial resulta el pasaje que dice que Cristo “no llamó bienaventurados los pechos de la mujer ni los juzgó nutricios” porque es precisamente allí donde Clemente niega la potencia sensible de la mujer espiritualizándola en la unicidad del Padre “amante y benigno” que, en la figura de Cristo (el *Pedagogo*), se presenta en “todas partes” por el Espíritu Santo.

La potencia femenina quedará subrogada a este nuevo poder paterno que permitirá a Clemente comenzar a montar una tecnología gubernamental capaz de conducir a los “que practican la virtud” hacia la verdad. La madre inicial no sólo queda despojada de su potencia sensible sino que se espiritualiza bajo

²⁸ Clemente, *El pedagogo*, pp. 78-79.

²⁹ Clemente. *El pedagogo*, p. 79.

la forma Iglesia: “Esta madre única no tuvo leche, porque es la única que no fue mujer; es la misma tiempo virgen y madre; íntegra como virgen, llena de amor como madre. Ella llama por su nombre a sus hijos y los alimenta, amamantándolos con la leche santa, con el Lógos infantil”³⁰. La acción de “amamantar” queda elevada a la función espiritual desarrollada por la Iglesia que inviste a todos sus hijos de “leche santa” y de “Lógos infantil” haciendo de la misma una “virgen”.

Esa “madre única” Iglesia cobijará al “cuerpo de Cristo” a partir de lo cual (...) alimenta al joven pueblo (...)”³¹ instalando así la conducción “pedagógica” para que el hombre se despoje de la carne e inicie un “nuevo régimen de vida”. Se trata de hacer de Cristo “nuestro” y “(...) meter al Salvador en nosotros para destruir así las pasiones de la carne”³². El proceso de desmaterialización implicará desplegar el dispositivo afirmativo de la espiritualización en la que Clemente identifica con un proceso en el que la figura de Cristo se introyectará en “nosotros”. El *Pedagogo* cumplirá una función intermedia entre cuerpo y alma, tierra y cielo, pasiones y vida perfecta, gracias a que funciona como un “modelo sin defecto”: se educará al hombre desde el pecado hacia la virtud, más allá de la Ley que educa a los judíos y de la *Paideia* que educa a los griegos.

Un nuevo tipo de soberanía comienza a articularse. Una soberanía que podríamos llamar “económica” en la medida que se despliega como un poder inmanente, “positivo” y gubernamental. No sólo es un poder que desmaterializa la vida, sino que también la glorifica o espiritualiza la introyección de Cristo en “nosotros”: “El Pedagogo es educador –escribe Clemente– no experto, no teórico; su objetivo es la mejora del alma, no la enseñanza, como guía que es de una vida virtuosa, no erudita”³³. Más allá de la filosofía como forma de vida “teórica”, el Pedagogo será el educador orientado a la “mejora del alma” como una

³⁰ Clemente. *El pedagogo*, p. 79.

³¹ Clemente. *El pedagogo*, p. 80.

³² Ibid.

³³ Clemente. *El pedagogo*, p. 42.

“guía” para la vida virtuosa. No obstante, en la época de Clemente el cristianismo no asume aún su forma imperial del siglo IV. No habrá que perder de vista el carácter de esta “pedagogía” que, bajo la tutela de la Iglesia cristiana, conducirá al hombre hacia la santificación.

1.2. En 1935 el teólogo Erik Peterson escribe *El monoteísmo como problema político*. Su tesis es que el cristianismo no lleva consigo una matriz “teológico política” como propugnaba el jurista Carl Schmitt. En un pasaje clave Peterson cita *Los cinco discursos teológicos* (380 d.c.) de Gregorio Nacianceno. Su reflexión es que entre poliarquía, anarquía y monarquía, los cristianos profesan la última. Sin embargo, la monarquía a la que se refiere Gregorio –y esto es el núcleo del interés de Peterson contra Schmitt– no es la “monarquía personal” sino aquella de carácter “trinitario” que, como tal, no podrá tener “(...) correspondencia alguna en la criatura”³⁴.

Para Gregorio en la trinidad el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo designarán: “(...) un nombre de relación, un nombre que indica la manera en que el Padre está en relación con el Hijo o el Hijo en relación con el Padre”³⁵. La trinidad se articula como un dispositivo a través del cual Padre (soberanía), Hijo (economía) y Espíritu Santo (efectualidad) designan una relación porque –a diferencia de Eunomio, un arriano contra quien están dirigidos estos discursos– no será posible escindir uno respecto de los otros.

A partir de aquí, Gregorio podrá fundamentar la especificidad funcional del Espíritu Santo: en primer lugar, éste no es un “Dios extraño” puesto que pertenece a la Trinidad. En segundo lugar, el Espíritu Santo no es más que la “santidad de Dios” y, por tanto, no pertenece al ámbito de las criaturas, sino que es absolutamente increado. En tercer lugar, el Espíritu Santo se sustraerá a toda “criatura” y a toda “composición” (puesto que no es un cuerpo) y si llegara a ser una fuerza –plantea Nacianceno–

³⁴ Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Traducción de Agustín Andreu. Madrid: Trotta, 1999. p. 93.

³⁵ Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, p. 171.

no— ésta sería lo causado por el propio Dios. En cuarto lugar, el Espíritu Santo es “consustancial” —es decir, comparte la sustancia con el Padre y el Hijo— precisamente porque pertenece a la Trinidad. La anarquía de la *oikonomía* despliega su fuerza gracias al Espíritu Santo.

¿Cómo hemos podido llegar a saber de la existencia del Espíritu Santo? —se pregunta Gregorio. Responde estableciendo una línea de tiempo histórico-salvífica (una economía) en que los mensajes divinos se han ido revelando progresivamente. Tal “pedagogía divina” se muestra a partir de dos cambios fundamentales en la tierra y que llevan consigo el nombre de los dos testamentos. El primero hizo posible el paso de los ídolos a la Ley reflejado en el Antiguo Testamento y en la revelación que habría hecho Dios a Moisés. El segundo va desde la Ley al Evangelio pasando por la encarnación del Hijo.

“Y ahora —plantea el teólogo— nosotros anunciamos un tercer temblor, a saber, el paso de las cosas de aquí abajo a las cosas de arriba (...)³⁶. El paso desde el “abajo” hacia el “arriba” concierne al tercer cambio que está expresado bajo la noción del Espíritu Santo:

El Antiguo Testamento anunció manifiestamente al Padre y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento dios a conocer abiertamente al Hijo e hizo entrever la divinidad del Espíritu. Ahora el Espíritu está presente en medio de nosotros y nos concede una visión más clara de sí mismo.³⁷

La escatología propia de la *oikonomía* se entronca así con la figura del Espíritu Santo que, como plantea Nacianceno, “está presente en medio de nosotros”. Al igual que en Clemente, donde el hombre era guiado por el *Pedagogo* hacia la salvación, también aquí la economía divina ha revelado su mensaje en tres fases específicas.

³⁶ Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, p. 252.

³⁷ Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, p. 254.

La fase actual, el Espíritu Santo, permite el paso de todo aquello que está “abajo” hacia “arriba” en un movimiento de apocatastásis, el mismo movimiento “regenera” al hombre. Sólo tal Espíritu: (...) llena todas las cosas con sus sustancia, él contiene a todas las cosas. (...) y la misma vida que hace de nosotros Templos, que nos diviniza, que nos hace perfectos, de modo que precede al bautismo y es buscado también después del bautismo”³⁸. El Espíritu Santo es increado y parte de la Trinidad. Siendo una fuerza divina consustancial al Padre y al Hijo puede investir a “todas las cosas” de su propia sustancia (que es la sustancia que comparte con el Padre y el Hijo) al punto de “divinizar” nuestras propias vidas para hacerlas “perfectas”, al igual que el planteamiento de Clemente.

El Espíritu Santo es la fuerza a través de la cual la soberanía económica inviste a “todas las cosas” haciéndolas pasar de “abajo” hacia “arriba”, desde la tierra al cielo. El Espíritu Santo funciona como aquella fuerza que captura, produce, excluye al incluir, captura a la potencia sensible del cuerpo (poder negativo del Padre) y la espiritualiza en la forma del “templo” (poder positivo del Hijo). Gregorio llama “divinización” al doble movimiento en que el Espíritu Santo funciona a partir de la exclusión de la potencia sensible (desmaterialización) y de su inclusión en el “templo” (glorificación). La santificación se presenta como un poder subjetivante que opera en la performatividad de su pronunciamiento, tiene la capacidad de inscribir un “templo” en el alma del hombre. En la época histórico-salvífica con la que Gregorio identifica al Espíritu Santo las cosas del mundo –incluida nuestra propia vida mundana– estarán completamente santificadas, investidas de su poder, alumbradas con la fuerza de “su sustancia”, expuestas al paroxismo de las alabanzas³⁹.

³⁸ Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, pp. 260-261.

³⁹ “Por ahora bastará decir solo esto: que el Espíritu es aquél en el que nosotros adoramos y por el que nosotros pedimos”. La función litúrgica será aquí fundamental, precisamente por esto, el mecanismo del Espíritu Santo será la “santificación”. Gregorio, *Cinco discursos teológicos*, p. 235.

1.3. Casi diez años antes de los *Discursos* de Gregorio, Dídimos el ciego –alejandrino que Atanasio puso al frente de la Escuela Eclesiástica de Alejandría– ofrecía un *Tratado sobre el Espíritu Santo*. Dentro de las características centrales estará su carácter “santificador”: “(...) si pues él es santificador, se debe deducir que es de una sustancia no mudable, sino inmutable”⁴⁰. Siendo que el Espíritu Santo “santifica” y no es santificado habrá que ubicarlo en la misma Trinidad, junto al Padre y el Hijo. Por esta razón el Espíritu Santo jamás podrá confundirse con los ángeles.

Estos últimos serán criaturas santificadas por el Espíritu Santo –es decir, reciben su fuerza de él– pero éste último no es criatura y por tanto no es santificado. Al contrario, él mismo es el santificador: “En realidad, los ángeles son santos por participación del Espíritu Santo y por la inhabitación del Hijo unigénito de Dios, que es santo y es comunicación del Padre (...)”⁴¹. Si los ángeles son criaturas que pertenecen a la creación de Dios, el Espíritu Santo no es criatura sino “propiedad” trinitaria orientada enteramente a la “santificación” de las criaturas. Es decir, orientada a otorgarles su poder efectual: “(...) el que llena a todas las criaturas que pueden recibir la virtud y la sabiduría no forma parte de aquellos seres a los que enriquece”⁴². De esta manera, el Espíritu Santo no puede ser criatura, sino más bien la fuerza santificante que investirá de “virtud” y “sabiduría” a todas las criaturas⁴³. Como bien subraya Dídimos, la acción santificante será decisiva toda vez que, tal como expresaba Clemente con la alegoría de la leche, el Espíritu Santo investirá del Lógos a las criaturas para conducirlas “rectamente”⁴⁴.

⁴⁰ Dídimos el ciego. *Tratado sobre el espíritu santo*. Traducción de Carmelo Granado. Madrid: Ciudad Nueva, 1997. p. 48.

⁴¹ Dídimos, *Tratado sobre el espíritu santo*, pp. 53-54.

⁴² Dídimos, *Tratado sobre el espíritu santo*, p. 58.

⁴³ “En este sentido toda la jerarquía como forma de ordenamiento del ministerio angélico y humano recibe su fuerza operativa del poder inmaterial del Espíritu sin el cual estaría privada de toda positividad y capacidad de acción”. Ludueña, “Poder pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político”, p. 167.

⁴⁴ Dídimos, *Tratado sobre el espíritu santo*, p. 65.

Esto nos muestra que el poder efectual del Espíritu Santo permitirá a toda criatura elevarse hacia Dios ofreciéndole “sabiduría, norma y rectitud” en su actuar. Introducción de norma y disciplina, proyección de la eternidad en la misma finitud creatural, el Espíritu Santo será designado por Dídimo como “el sello de Dios” a partir del cual se recibe la “imagen de Dios”: “(...) es el sello de Dios, los que reciben la forma e imagen de Dios, una vez signados por medio de él, son conducidos en él al sello de Cristo, llenos de sabiduría, de ciencia, y, lo que es más, de fe”⁴⁵. Tal como ocurría con la figura del “templo” en Nacienceno, para Dídimo lo esencial será la recepción humana de la “forma e imagen de Dios” que define al “poder efectual” del Espíritu Santo.

Más aún, el Espíritu Santo no será la fuerza divina que simplemente imprima su “sello” o “forma” sobre aquello que no lo tiene, sino que además, tal “sello” tal “forma” será la que producirá al hombre en relación a la imagen propiamente “económica” de Cristo⁴⁶. El Espíritu Santo imprime la imagen de Cristo en el “corazón” del hombre, subjetivándolo al interior de la *oikonomía*. Con ello se fragua la deriva de una gubernamentalidad cuyo carácter pastoral apropiará el alma de los hombres. En cuanto “imagen de Cristo”, el Espíritu Santo se juega como un verdadero dispositivo de subjetivación que permitirá el despliegue de la gubernamentalidad, como doble articulación entre soberanía (el Padre) y economía (el Hijo)⁴⁷.

1.4.

Manifiestamente –escribe Agustín de Hipona– y a la vista de los discípulos subió al cielo; tal sabemos, tal creemos, tal confesamos. *Repartió dones a los hombres* (Sal 76, 19) ¿Qué dones? El Espíritu Santo. Ahora, pues,

⁴⁵ Dídimo, Tratado sobre el espíritu santo, p. 91.

⁴⁶ Ya Orígenes –de quién Dídimo es un fiel lector– había indicado que, en relación a los apóstoles, el Espíritu Santo fue: “(...) derramado en sus corazones (...) en función de aquél “gobierno de sí” que elevará al hombre hacia la perfección. Orígenes. *Comentario al cantar de los cantares*. Traducción de Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, p. 49.

⁴⁷ Congar, *El espíritu santo*, p. 479.

quién tal don da ¿qué será? ¡Admirable bondad la de Dios, que nos otorga un don igual a él mismo; su don es el Espíritu Santo; y el Padre y el Hijo, y el Espíritu Santo son un Dios único: la Trinidad.⁴⁸

El Espíritu Santo es concebido como un “don” (*munus*). Pero un “don” que no es más que la “bondad” de Dios a través de cuya fuerza impregna en nosotros un “don igual a él mismo”. En cuanto “don” el Espíritu Santo se convierte en una fuerza incommensurable, absolutamente excedente respecto de todo cálculo humano que, por serlo, revindica la fuerza de la naturaleza divina.

El Espíritu Santo no puede ser una cosa ni una criatura, sino la simple performatividad del acto de donación. En el instante en que da se retira. Imprime el rostro de Cristo en el mismo momento en que se sustrae. Se lo conoce por sus efectos. Ya sea que se agita un “viento”, que se designe como un “soplo”, que haga cimbrear los árboles, la concepción agustiniana del Espíritu Santo como un “don” explica lo que los padres alejandrinos ya habían consignado: que el Espíritu Santo no es más que la fuerza de Dios, su “sello” con el que marca a sus criaturas que tendrá una función propiamente *oikonomómica* de “santificación”: “En cuanto yo opino, en cuanto vosotros conocéis, en cuanto creemos, no hay ninguna santificación divina y auténtica sino por la gracia del Espíritu Santo”⁴⁹. Como en Gregorio y Dídimo, en Agustín la operación performativa del Espíritu Santo se la designa bajo el término “santificación divina”. La fuerza de Dios discurre allí en función de imprimir en el hombre el “sello” de una “autenticidad” que promete su propia salvación. De ahí que la función del Espíritu Santo sea una función propiamente *oikonomómica* en la medida que está destinado a consumar la misma obra de Dios en la tierra⁵⁰.

⁴⁸ Agustín de Hipona. “Sermón 128, 4: BAC 443, 124-125”. En Pons, Guillermo (ed.). *El espíritu santo en los padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 1998, pp. 65-66.

⁴⁹ Agustín de Hipona. “Sermón 8, 17: BAC 53, 137-138”. En Pons, *El espíritu santo en los padres de la Iglesia*, p. 137.

⁵⁰ Congar, *El espíritu santo*, pp. 563-578.

Pero la “santificación” agustiniana tiene un efecto decisivo: “Porque este nombre, Señor, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, lo había yo por tu misericordia, bebido piadosamente con la leche de mi madre y lo conservaba en lo más profundo de mi corazón”⁵¹. No deja de ser interesante cómo vuelve un tema que ya nos adelantaba Clemente en la alegoría de la leche: Agustín ha bebido la leche de su madre, pero una vez el Espíritu Santo le “santifica” éste sella al nombre de Cristo en su interior (el “corazón”). La leche deja de ser de su madre y pasa a ser la leche del Padre espiritualizado que habita en los nuevos registros del “corazón”.

Si Rozitchner puede ver en Agustín el “modelo subjetivo” por el cual se desplegó el proyecto occidental es porque advierte en él la consumación del proceso de desmaterialización de la potencia sensible en la forma “subjetiva” del “corazón”. Porque sólo en el “corazón” –que ya Gregorio denominaba “templo”– se alojará el “nombre de mi Salvador”. Sin embargo, la propia tesis rozitchneriana deja entrever que lo que los Padres de la Iglesia han llamado “santificación” constituye una performatividad articulada en base a la desmaterialización-glorificación de la potencia sensible. El “corazón” llevará al “sello de Dios” gracias a la donación que, bajo la fuerza del Espíritu Santo, tendrá como efecto la santificación en la que los hombres, animales o cosas, quedarán sustraídos al mundo que les rodea.

En Agustín el efecto subjetivante del dispositivo espiritual parece funcionar a la perfección: niega a su madre de quien bebió la “leche” (la potencia sensible) para situar en su lugar al nombre de Cristo, su Padre “idealizado”. El “templo” de Gregorio o el “corazón” de Agustín designan la “interioridad” en la que se constituirá el nuevo sujeto. Un sujeto que llevará al “don” de Dios en su propio interior que, por tanto, podrá hablar con él, escuchar su Voz y *obedecer* enteramente a sus designios: “El Espíritu Santo ha comenzado a habitar en vosotros. ¡Que no se

⁵¹ Agustín de Hipona. *Confesiones*. Traducción de Agustín Uña Juárez. Madrid: Tecnos, 2012. Libro III, cap. 4.

tenga que marchar! No lo excluyáis de vuestros corazones”⁵². Una fuerza exterior que habita y configura nuestro interior, he ahí el “modelo subjetivo” que, según Rozitchner, el cristianismo latino lega a Occidente. Sin embargo, Agustín no sólo sería quien inaugura tal “modelo subjetivo” sino también quien consuma lo que viene jugándose con Clemente, Gregorio y Dídimos: la santificación radical de los hombres. Será en la santificación donde el poder negativo de la desmaterialización (Rozitchner) será el reverso del poder positivo de la glorificación (Agamben) que obedecen a un mismo y preciso mecanismo de subjetivación. Será la santificación el soporte propiamente teológico del capitalismo moderno que la nueva teoría neoliberal no hará más que aceitar.

2. El espíritu neoliberal

2.1. Una reflexión en torno al dispositivo “santificador” que dará curso al capitalismo no puede pasar por alto las grandes transformaciones que experimentó la *oikonomía* cristiana. No podemos obliterar el acontecimiento de la Reforma que abrirá el campo para el nuevo protestantismo. Debemos al memorable trabajo de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* el haber conceptualizado el trayecto de tales transformaciones y donde la cuestión de la “santificación” constituirá la clave hermenéutica del naciente “ascetismo intra-mundano”. Si con Lutero la división entre la fe y las obras habría dado lugar a una “vida mística sentimental” que fortalece el principio de la subjetividad al tiempo que rechaza la vida mundana, con Calvino la opción por una tesis de la predestinación habría dado lugar a un fortalecimiento de la “vida ascética mundana”. “Sólo los elegidos tienen realmente la *fides efficax*, sólo ellos son capaces de aumentar la gloria de Dios mediante obras que son buenas realmente (no en apariencia), y esto en virtud de la

⁵² Agustín de Hipona. “Sermón 225, 4: BAC 447, 282”. En Pons, *El espíritu santo en los padres de la Iglesia*, p.126.

regeneratio y de la consiguiente *sanctificatio* de toda su vida”⁵³. Viejos temas que ya se asomaban en los padres de la Iglesia (regeneración y santificación), pero en un nuevo horizonte de sentido: el calvinismo no sólo introducirá la santificación en el campo de las obras humanas sino que hará de éstas la fuerza “capaces de aumentar la gloria de Dios”. El poder efectual del Espíritu Santo comienza a funcionar más allá de su antigua y católica estructura trinitaria –aunque profundizando su estructura *oikónómica*– para inmanentizarse en la forma de una verdadera ética del trabajo en la que se pondrá en juego la *sanctificatio* de toda la vida común.

El propio Weber advierte que la ética calvinista se articula en base a la idea de que “Dios ayuda a quien se ayuda a sí mismo” con lo cual surge la posibilidad de que el propio individuo pueda administrar su salvación. El calvinista afirma un “autocontrol sistemático” puesto que en cada momento es interpelado por la disyuntiva de si será “elegido o reprobado”⁵⁴. La descripción weberiana ilustra al calvinista como si su vida práctica fuera una suerte de “apocalíptica económica” en el sentido de que en cada paso del individuo parece enfrentarse al Juicio Final. Según Weber la innovación del calvinismo es que la “santificación” no pasa necesariamente por las “buenas obras” en particular (como ocurría en el catolicismo), sino por la “santificación de las obras hecha sistema”⁵⁵. La ética se afirma como un plan o método para la conducción de la vida práctica en un despliegue orientado a “(...) aumentar la gloria de Dios en la tierra (...)”⁵⁶. De esta manera el “ascetismo intra-mundano” encuentra su emancipación más allá de la tradición católica llevándose, sin embargo, consigo al dispositivo *oikónómico* de la “santificación” sobre el cual se asentará la moderna figura del “profesional”⁵⁷. Es clave, en

⁵³ Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Luis Legas Lacambra. Barcelona: Península, 1998, p. 177.

⁵⁴ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 178.

⁵⁵ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 181.

⁵⁶ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 182.

⁵⁷ Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 258.

este sentido, matizar la tesis weberiana, en cuanto la disciplina del nuevo “ascetismo intra-mundano” no será para Calvino un objetivo último: “(...) sino un medio, el medio –escribe Marta García Alonso– para asegurar el cumplimiento de la Voluntad de Dios”⁵⁸.

Weber concluye: “El “desencantamiento” del mundo, la eliminación de la *magia* como medio de salvación, no tuvo lugar en la devoción católica con la misma coherencia que en la religiosidad puritana (...)”⁵⁹. Al desplazar la “devoción católica” a la “religiosidad puritana” el protestantismo será visto como un “desencantamiento” que, sin embargo, llevará el precio de una nueva santificación. El propio Weber nos dice cómo es que la “santificación” que en el mundo católico funcionaba en relación a las obras particulares con el calvinismo se torna “sistema”. Es más, cómo es que dicho dispositivo no habría sufrido un simple proceso de “desencantamiento” sino mas bien una nueva articulación en las prácticas propiamente capitalistas. Prácticas que el calvinismo “santifica” en función de “asegurar el cumplimiento de la Voluntad de Dios”. A diferencia de la apuesta weberiana por el “desencantamiento” nos parece que el mismo proceso descrito por el sociólogo atestigua mas un “reencantamiento” que un “desencantamiento”, un desplazamiento que inscribe a la antigua *sanctificatio* como soporte de la nueva racionalidad capitalista. Así, el “modelo subjetivo” dilucidado por Rozitchner y el problema de la “gloria” abierto por Agamben encontrarán en la santificación neoliberal al dispositivo subjetivante que no sólo subsumirá el trabajo al capital, sino a la potencia sensible en general.

2.2. Una de las derivas de la emancipación del dispositivo *oikonomiko* de la “santificación” será la articulación de lo que hoy llamamos neoliberalismo, cuyo edificio se sostendrá en el principio de la “libertad”: “(...) libertad –escribe Elettra Stimi-

⁵⁸ García Alonso, Marta. *La teología política de Calvino*. Barcelona: Anthropos, 2008, p. 259.

⁵⁹ García Alonso, *La teología política de Calvino*, p. 180.

lli— puede ser identificada como el operador principal de aquella forma de poder que se identifica con la economía como plan divino de gobierno del mundo y la historia”⁶⁰. “Libertad” no designa un término cualquiera sino el operador fundamental de la oikonomía. Sin “libertad” no habrá “plan divino de gobierno del mundo”, sin “libertad” no podrá desplegarse la anarquía de la salvación. “Libertad” será, ante todo, el operador que acepta el dispositivo oikonómico y constituirá el principio escatológico que impedirá que el hombre sea prisionero de las fauces de la política. “Libertad” —que desde ahora escribiremos con mayúsculas para subrayar el ser un “operador”— no es un término cualquiera sino el pilar fundamental del neoliberalismo: “Es preciso demostrar —escribe Hayek— que la libertad no es meramente un valor singular sino la fuente y condición necesaria de la mayoría de los valores morales”⁶¹. Para Hayek la Libertad se identifica plenamente a la economía. No se presenta como un valor entre otros sino como la condición de todos los valores. Sin embargo, no resulta ser un dato de la naturaleza sino un efecto de la “evolución social”:

Aunque la libertad no es un estado de naturaleza, sino una creación de la civilización, no surge de algo intencionalmente. Las instituciones de la libertad, como todo lo que ésta ha creado, no se establecieron porque los pueblos previeran los beneficios que traerían.⁶²

Es crucial para Hayek plantear que la libertad “no es un estado de la naturaleza” sino un descubrimiento que constituyó a la civilización occidental. Por eso “no surge intencionadamente”. La historia de las civilizaciones se presenta como una evolución “social” que prescinde de un plan, intención o conciencia superior que pudiera haber diseñado de antemano su deriva. La

⁶⁰ Stimilli, *Il debito del vivente*, p. 132.

⁶¹ Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. Traducción de José Vicente Torrente. Madrid: Unión Editorial, 2008, p. 25.

⁶² Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 82.

historia de la civilización está atravesada por la “selección” de instrumentos y hábitos de carácter “exitosos” que tienden a su “aprendizaje e imitación”.

La doctrina neoliberal que Hayek denomina “filosofía de la libertad” se escombra como una teoría de la evolución social en que los hombres, exentos de “intención”, van descubriendo los instrumentos y hábitos más exitosos para su adaptación. La Libertad no remite a una “naturaleza humana” ni la historia a una teleología, sino a un conjunto de prácticas de “ensayo y error” que terminaron por descubrir a la “libertad” como uno de los instrumentos más poderosos para prodigar el progreso entre los hombres. La Libertad es la resultante de la evolución social. Una evolución en que la Libertad funciona como el dispositivo que inventa nuevas y más “exitosas” estrategias de adaptación del hombre a los imponderables del medio ambiente.

Para Hayek no habría un plan racional dispuesto de antemano sino una “evolución social” movida por el ensayo y error. Descubrió que la libertad –concebida como el campo de la invención– constituía la estrategia más “exitosa” para la adaptación de los individuos y grupos humanos. La libertad fue un invento humano, pero exento de intención. Su aparición no obedeció a un plan pre-constituido, sino a un conjunto de estrategias de ensayo y error que tuvieron lugar en la inmanencia de la historia. En la falta de intención de la evolución social se juega una concepción muy precisa de la razón: “La razón humana no puede predecir ni dar forma a su propio futuro. Sus progresos consisten en encontrar donde estaba el error”⁶³. Pero el límite de la razón es que carece de cualquier posibilidad de “predicción”. La razón es estrecha, finita, actúa por “ensayo y error” antes que por un plan pre-determinado.

La razón no alcanza a la libertad. Le da sus condiciones, genera su promoción, pero jamás su planificación: “El progreso, por su propia naturaleza, no admite planificación” –dice Hayek.

⁶³ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 68.

“Progreso” y “planificación” constituyen dos términos antinómicos: “El uso de la razón apunta al control y a la predicción. Sin embargo, los procesos del progreso de la razón descansan en la libertad y en la impredicción de las acciones humanas”⁶⁴. La antinomia constitutiva muestra la concepción hayekiana de la razón: ésta se presenta como el lugar que favorece el “control” y la “predicción”. En cambio la libertad (el “progreso”) se plantea como la zona impredecible “de las acciones humanas”. En la perspectiva hayekiana los progresos de la razón “descansan” en la libertad: sólo lo impredecible de las acciones humanas hacen posible el progreso de la razón. La razón por sí misma resulta mortal. Su autosuficiencia terminaría en su propio anquilosamiento e impediría el “progreso”: “No hay duda que el hombre debe algunos de sus mayores éxitos en el pasado al hecho de que no ha sido capaz de controlar la vida social”⁶⁵. La “anarquía” de la *oikonomía* se actualiza en Hayek de manera radical: al no controlar la vida social, el despliegue de las “fuerzas espontáneas” dan lugar al progreso. Porque la razón no es el agente del progreso sino su efecto más prominente: “Sería más correcto pensar en el progreso como un proceso de formación y modificación del intelecto humano (...)”⁶⁶. Que la razón descansen en la libertad implica que la primera se constituirá por efecto de la “evolución social” característica del progreso. Si el progreso lleva consigo las fuerzas que hacen posible la generación de innovación, creatividad e impredictibilidad es porque su motor reside en la libertad y no en la razón. La razón es la comparsa de la libertad, jamás su fundamento.

Sin embargo, que la razón encuentre en la libertad su límite no implica que la posición hayekiana sea anti-racionalista: “La postura antirracionalista –plantea Hayek– aquí adoptada no debe confundirse con el irracionalismo o cualquier invocación al misticismo. Lo que aquí se propugna no es una abdicación

⁶⁴ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 65.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 68.

de la razón, sino un examen racional del campo donde la razón se controla apropiadamente”⁶⁷. No hay “abdicación de la razón” sino el establecimiento de una función específica orientada al “examen racional” de la propia razón. La razón se especifica como “examinadora” de sí. Una razón eminentemente “crítica” de corte kantiano que cambia el examen de las condiciones trascendentales de la verdad. Lo denominaremos *examen de las condiciones económicas de la libertad*. La razón es necesaria para Hayek sólo si se la exime del talante “francés” de una razón planificadora. La razón se torna necesaria no para planificar y dirigir el progreso de la sociedad sino para *garantizar* que dicho progreso sea posible. En otras palabras: la razón tiene por función examinar las condiciones de la libertad y resguardar que sus fuerzas espontáneas puedan desplegarse. Sólo de este modo es capaz de promover al progreso. La razón se subordina a la libertad como el Estado a la economía. No se trata de prescindir ni de la razón ni del Estado, sino de supeditar sus funciones a la promoción de la libertad como punto en que el misterio de la *oikonomía* (la imposibilidad humana de controlar su aparición) se identifica inmediatamente al ministerio (la posibilidad humana de gestionar y emprender individualmente en el mundo).

La “filosofía de la libertad” se propone como vía media entre dos extremos de la razón: racionalismo e irracionalismo. La concepción “francesa” de razón orientada a la planificación, consumada en la experiencia soviética y la concepción “mística” de la misma, característica de la experiencia nacionalsocialista. Ambas habrían terminado ahogando la libertad pues consuman una deriva totalitaria. Ambas hunden cualquier perspectiva posible del progreso. La apuesta hayekiana, tal como aquella que sostienen los diferentes teólogos cristianos, podría definirse como un “racionalismo débil” donde la formalidad de la razón se supedita a la espontaneidad de la libertad. La razón debe convivir con una excepcionalidad inmanente a su ejercicio. Debe promoverla, desarrollar sus posibilidades. El “error” es todo

⁶⁷ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 103.

aquello que destruye el progreso y el “éxito” todo aquello que lo potencia. La razón se erige en Hayek como una razón orientada al examen del “error” en función de favorecer el “éxito” en el que se juega la libertad.

2.3. Para Hayek el término “libertad” es sinónimo de “orden”. Premunido de la tradición liberal que le antecede, Hayek define la libertad como “ausencia de coacción” para luego contrastarla con la “libertad colectiva”, la “libertad interior” y la “libertad como poder”. De la primera plantea que es posible que exista un “pueblo libre” pero que no implica que sus hombres sean libres. La libertad hayekiana es la libertad propia de los individuos antes que de los pueblos. De la segunda plantea que constituye tan sólo una libertad de tipo subjetivo. Se anuda como una libertad de conciencia y remite al conocimiento que cada individuo tenga de un objeto o situación determinada. Pero en virtud de su carácter puramente gnoseológico, Hayek la califica como insuficiente en tanto no apunte a una forma efectiva de hacer. La tercera forma de libertad la concibe como “poder” hacer lo que cada uno quiera. También constituye un error en tanto no sólo se presenta como opuesta a la ley sino como despliegue de los propios deseos. Hayek escribe: “La libertad en el sentido de poder, es decir, de libertad política, y la libertad interior no son de la misma clase que la libertad individual (...)”⁶⁸.

La libertad hayekiana es “ausencia de coacción” de carácter “individual”. Las figuras de la libertad dejan entrever qué sería la libertad: en primer lugar, sería “individual”. En segundo lugar implicaría una determinada “acción”. En tercer lugar no sería “opuesta” a la ley sino que coincidiría con ella. Tal como plantea el epígrafe de Pericles al principio de *Los fundamentos de la libertad*, la ley (como la razón) se armoniza con la libertad en la medida que es capaz de promoverla⁶⁹. Si bien la libertad

⁶⁸ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 42.

⁶⁹ El epígrafe de Pericles citado por Hayek al principio de *Los fundamentos de la libertad* (p. 19) dice así: “¿Cuál fue el camino seguido hasta alcanzar nuestra actual situación; cuál la forma de gobierno a cuyo calor creció nuestra grandeza; cuáles las costumbres nacionales de las que surgió?...Si miramos a las leyes, veremos que proporcionan a

hayekiana es “individual” opera concretamente en función de la consecución del “éxito” como aquella realización de servicios que favorecen a la sociedad. No se trata de la capacidad para realizar tal o cual cosa, sino de su realización efectiva: “En una sociedad libre no somos remunerados por nuestra habilidad, sino por el uso correcto que hagamos de la misma (...)"⁷⁰. El “éxito” designa el “uso correcto” de la libertad. El término libertad designa el emprendimiento individual, no simplemente el tener la capacidad para realizar sino la realización misma de dicha capacidad traducida en una acción “exitosa”:

Con todo, no puede caber duda alguna de que el descubrimiento de un mejor uso de las cosas o de la propia capacidad de uno es la mayor contribución que un individuo puede hacer dentro de la sociedad, al bienestar de sus semejantes, y que facilitando el máximo de oportunidades para ello es como una sociedad libre llegará a prosperar más que otras. El uso afortunado de la capacidad de empresa –y al descubrir el mejor uso de nuestra habilidad todos somos emprendedores– constituye la actividad más altamente recompensada en una sociedad libre.⁷¹

La “capacidad de empresa” consuma el descubrimiento del “mejor uso de las cosas o de la propia capacidad de uno” que se presenta como el máximo bienestar a la sociedad.

Todos los hombres que viven en una “sociedad libre” son “emprendedores” porque hacen mejor uso de su capacidad y ponen

todos igual justicia en los litigios...La libertad de que disfrutamos en la esfera pública se extiende también a la vida ordinaria... Sin embargo, esas facilidades en las relaciones privadas no nos convierten en ciudadanos sin ley. La principal salvaguarda contra tal temor radica en obedecer a los magistrados y a las leyes –sobre todo en orden a la protección de los ofendidos–, tanto si se hallan recopiladas como si pertenecen a ese código que, aun cuando no ha sido escrito, no se puede infringir sin incurrir en flagrante infamia". El texto es aquí clave: para Hayek, vía Pericles, no sólo se trata de mostrar que la tradición occidental remite a la salvaguarda de la libertad, sino que no puede comprenderse sino como respeto a la ley, a un orden específico.

⁷⁰ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 117.

⁷¹ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 117.

en juego su libertad a pesar del riesgo que comporta. Los individuos que se arriesguen a la libertad de empresa beneficiarán conjunto de la sociedad. Pero sólo cada individuo es responsable de sus éxitos o fracasos, no la sociedad. La sociedad podrá generar las condiciones para su emprendimiento, pero jamás obligarles en esa dirección. Al ser responsables de sus éxitos y fracasos los emprendedores constituyen la “vanguardia” de la sociedad. Precisamente aquí es donde Hayek no hace más que invertir el argumento central de la tradición marxista:

La afirmación de que en cualquier fase del progreso los ricos, mediante la experimentación de nuevos estilos de vida todavía inaccesibles para los pobres realizan un servicio necesario sin el cual el progreso de estos últimos sería mucho más lento, se les antojará a algunos un argumento de cínica apologética traída por los pelos. Sin embargo, una pequeña reflexión mostrará que es plenamente válido y que una sociedad socialista está obligada a este respecto, a imitar a la sociedad libre.⁷²

Los emprendedores, es decir, los “ricos [convertidos] en la “vanguardia” que impulsan al resto de la sociedad en la medida que sólo ellos se han arriesgado a experimentar con “nuevos estilos de vida” y a emprender nuevos proyectos económicos. Es clave la inversión del argumento marxista: si para el marxismo el proletariado es el “motor” de la historia, Hayek lo invierte e identifica en la figura de los emprendedores. En el contexto de una sociedad libre los emprendedores se identifican con los ricos, el nuevo “motor” de la historia.

La vanguardia son los emprendedores porque sólo ellos harían un “uso correcto” de la libertad alcanzando el “éxito”. Es decir, la forma secularizada de la salvación del alma. El neoliberalismo hayekiano se presenta como una suerte de “aristocratismo económico”: no es la virtud *política* la que determina

⁷² Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 73.

la posición dominante en la sociedad sino la virtud *económica* donde se juega la libertad de emprendimiento. Un “aristocratismo económico” en que los “mejores” coinciden con quienes han sido exitosos en sus empresas individuales. Por eso la libertad individual es tal sólo si se realiza en los hechos, sólo si los hombres efectivamente arriesgan su capital y son emprendedores. En cuanto “aristocratismo económico” es clave que el progreso requiera de la existencia de la desigualdad. Una desigualdad *de facto* pero no *de iure*, pues el Estado –en cuanto razón– debe promover las condiciones para que eventualmente todos los hombres sean capaces de emprender. La noción “competencia” se afirma como el verdadero motor de la historia (como inversión de la “lucha de clases” presente en el marxismo), el lugar en que se reactualiza la santificación que configura a la sociedad necesaria y económicamente desigual⁷³. La desigualdad no puede ser entendida aquí como una anomalía a la teoría neoliberal, sino el *quid* de su despliegue.

Pero si hay un problema clave con el que se identifica la libertad es con la noción de orden. La libertad designa orden (y “orden” no es más “economía”). Hayek retoma el “orden espontáneo” propuesto por el físico Michael Polanyi. Para Polanyi el orden es “espontáneo” cuando tiene un carácter “policéntrico” en que los individuos se adaptan mutuamente entre sí sin necesidad de un poder exterior que lo organice. Para Hayek la sociedad libre constituiría la figura perfecta de dicho orden: “Todo orden, que envuelve la adecuación a circunstancias cuyo conocimiento está disperso entre muchos individuos, no puede establecerse mediante una dirección central. Solamente puede surgir del mutuo ajuste de los elementos y su respuesta a los sucesos que actúan inmediatamente sobre ellos”⁷⁴. La afirmación ontológica de Hayek resulta clave. En primer lugar, garantiza la existencia de un orden de los individuos que opera de manera “espontánea”, exento de cualquier “dirección central”. En se-

⁷³ Laval, Cristian; Dardot, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.

⁷⁴ Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 211.

gundo lugar, dicho orden se articula en razón de la consecución de objetivos alcanzados por cada individuo. En este proceso el orden experimenta una serie de ajustes que operan de manera inmanente al propio proceso. En tercer lugar, el “mutuo ajuste” configura la presencia de un orden económico, antes que legal, libre antes que puramente racional. Ni la ley ni la razón están ausentes en dicho proceso, pero deben “crear las condiciones” para el surgimiento de la libertad y de ningún modo dirigirla. El “orden” es ontológicamente libre en la medida que remite al policentrismo de las “fuerzas espontáneas” antes que al centralismo de una planificación. El efecto de la libertad es el orden espontáneo. Un orden diverso respecto del orden estatal y que opera más allá de una regulación interna. Un orden como tal implicará una inmanencia que gobierna silenciosamente y que impulsa a la historia a un continuo progreso. El “orden espontáneo” es también la espontaneidad del orden en que la libertad individual se despliega en su capacidad de emprendimiento.

2.4. La relación entre razón y libertad le permite a Hayek actualizar el dispositivo de la santificación ahora como una articulación “intra-mundana” en que el hombre debe identificarse con la forma empresa y actuar pragmáticamente en virtud del éxito intra-mundano. Para Hayek libertad es “orden”. Un “orden” que está exento de un *télos* específico y que prescindiendo de una planificación rígida podía ser calificado de “espontáneo” recurriendo a la nomenclatura de Polanyi. Libertad designa el movimiento de la *oikonomía*, el lugar en que coincide el misterio con su ministerio, su incognoscibilidad racional con su eficacia mundana. La libertad será el operador de la santificación neoliberal, el lugar de su ensamble y despliegue.

“Libertad –escribe Milton Friedmann– significa diversidad, pero también movilidad. Conserva la posibilidad de que los desgraciados de hoy sean los privilegiados de mañana y, en el curso del proceso, capacita a casi todos, de arriba a abajo, para llevar una vida más plena y rica”⁷⁵. Los desdichados de ayer po-

⁷⁵ Friedman, Milton y Rose Friedman. *Libertad de elegir*. Traducción de Carlos Rocha Pujol. Barcelona: Grijalbo, 1980, pp. 209-210.

drán ser los afortunados de mañana si se subjetivan en el nuevo dispositivo santificador proveído por la Libertad. Ya no será el cielo, sino el éxito. Ya no será el más allá, será el capital. La Libertad es el nombre contemporáneo para el viejo dispositivo “santificador” de la *oikonomía*.

Que los hombres puedan llevar una “vida más plena y rica” una vez tocados por la fuerza de la libertad muestra el carácter santificador de un operador que subjetiva a los hombres en virtud de la *oikonomía*. Los “perfecciona” bajo el nuevo registro económico del éxito o el fracaso, del cielo o el infierno. En cada acción, en cada elección se juega un “juicio final” abreviado y enteramente individualista. El “juicio final” acontecido en cada decisión económica muestra que el neoliberalismo es una verdadera *apocalíptica económica* que a cada instante decide si los hombres ingresan al cielo del “éxito” o serán condenados al “fracaso” del infierno. El paraíso o el infierno, el éxito o el fracaso, constituyen la misma matriz apocalíptica cristiana.

Cuando el éxito y el fracaso se identifican con las figuras de la economía y la política la economía lleva al éxito (como la *oikonomía* conducía a la salvación), la política al fracaso (como coaccionaba la ley mosaica previo al mensaje cristiano), el mercado es bueno, el Estado es malo. El neoliberalismo –como todo buen cristianismo– no es más que un platonismo “para el pueblo” cuya función consiste en salvar el alma (Libertad, *oikonomía*, Mercado) del cuerpo (Razón, Ley mosaica, Estado) en función de un “buen gobierno”. La ascética neoliberal constituirá un conjunto de prácticas orientadas a la salvación del alma, a “santificar” a los hombres en virtud de la economía. En estos términos, el neoliberalismo sigue siendo una doctrina pastoral, una modalidad precisa de “santificación” bajo la forma del emprendimiento.

2.6. Nuestra indagación ha intentado complementar los desarrollos de Rozitchner y Agamben. Sugerimos que la desmaterialización-glorificación articulada por la *oikonomía* cristiana se entrama con fuerza en el dispositivo de la santificación.

Vimos cómo el discurso neoliberal sigue siendo teológico. Se

radicaliza en una suerte de gnosticismo donde la *oikonomía* del Hijo se divide en Alma y Cuerpo, Mercado y Estado, Libertad y Razón. Esa Libertad orienta el programa neoliberal. El neoliberalismo es un nuevo pastorado orientado a la salvación del alma. Un pastorado afincado en la figura del Hijo: radicalizado por el catolicismo romano después de la querella del *Filioque*, profundizado con la aparición de la economía política moderna y consumado con el discurso neoliberal contemporáneo.

El programa neoliberal hace de la “democracia” su misión en la tierra y guía a los hombres para la salvación de sus almas. Para ello, requiere de un dispositivo subjetivante como la santificación que desmaterialice a la potencia sensible y la glorifique a través de la infinita liturgia (“sin tregua ni descanso”) desplegada por el capitalismo⁷⁶. El “éxito” o el “fracaso” de cada empresa, designan los términos en los que se desenvuelve la nueva apocalíptica a la que los hombres deben enfrentar a cada instante y sobre cuya situación carecen constitutivamente del control, puesto que la razón encuentra su límite en la anarquía de la libertad. Salvar el alma significa hacer de los hombres “santos” guiarlos hacia el “éxito”.

Del neoliberalismo o, si se quiere, de la “democracia” como su orden privilegiado, es posible decir que constituye *el último estadio de la cristiandad* o, si se quiere, un *cristianismo para el pueblo*⁷⁷. Un estadio que profundiza la matriz pastoral y su vocación individualizante, mantiene la captura sobre la potencia sensible en la subjetivación promovida por las (viejas) nuevas formas de santificación. Se trata de atender al dispositivo santificante como parte de la trama de la desmaterialización-glorificación, la forma de subjetivación propiamente neoliberal. La “santificación” constituye un dispositivo performativo que no sólo ejerce un poder negativo que desmaterializa a la potencia sensible (Rozitchner), sino también un poder positivo que glori-

⁷⁶ Benjamin, Walter. *Capitalismo come religione*. Traducción de Carlo Salzani. Genova: Il Melangolo, 2013.

⁷⁷ Ver: Massad, *Islam in Liberalism*.

fica y “eleva” a las criaturas a su dimensión espiritual (Agamben) subjetivando a los hombres en base a la forma empresa. Cada hombre será su propia empresa, y cada empresa podrá ser un hombre en particular. Si, tal como ha mostrado Foucault y han recalcado Laval y Dardot, el neoliberalismo pone en juego “la forma de nuestra existencia” es precisamente porque, actualizando al dispositivo cristiano de la santificación, produce una nueva subjetividad⁷⁸. Cada hombre será subjetivado en la forma empresa guiando sus acciones hacia el “éxito” para consumar la salvación individual o, lo que es igual, para subjetivarse como capital.

⁷⁸ Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, p. 14.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y María Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- . “El miedo para aceptarlo todo”. En: <https://artillerainmanente.noblogs.org/post/2016/05/26/giorgio-agamben-en-entrevista-con-lobos-el-miedo-prepara-para-aceptarlo-todo-17-de-septiembre-de-2015/> [Agosto 2016]
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1996.
- . *Confesiones*. Traducción de Agustín Uña Juárez. Madrid: Tecnos, 2012.
- Ayubi, Nazih. *Islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Traducción de Ana Herrera. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- Benjamin, Walter. *Capitalismo come religione*. Traducción de Carlo Salzani. Genova: Il Melangolo, 2013.
- Benslama, Fetih. *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Traducción de Joan Sariol Díaz. Madrid: Gredos, 1998.
- Coccia, Emanuele. *La vida sensible*. Traducción de María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Marea, 2010.
- Congar, Yves. *El espíritu santo*. Traducción de Aberlardo Martínez de Lapera. Barcelona: Herder, 1983.
- Dídimo el ciego. *Tratado sobre el espíritu santo*. Traducción de Carmelo Granado. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela-Iepal, 1967.
- Friedman, Milton y Rose Friedman. *Libertad de elegir*. Traducción de Carlos Rocha Pujol. Barcelona: Grijalbo, 1980.
- García Alonso, Marta. *La teología política de Calvin*. Barcelona: Anthropos, 2008.

- Ghalioum, Burham. *Islam y política. Las traiciones de la modernidad*. Traducción de Mari Carmen Doñate. Barcelona: Bellaterra, 1999.
- Gregorio Nacianceno. *Cinco discursos teológicos*. Traducción de José Ramón Díaz Sánchez-Cid. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.
- Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad*. Traducción de José Vicente Torrente. Madrid: Unión Editorial, 2008.
- Hallaq, Wael. *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Karmy, Rodrigo. *Políticas de la ex-carnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE, 2014.
- Laval, Christian; Dardot Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- Ludueña, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.
- . “Poder pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político”. *Revista Pléyade* no 8, Julio-Diciembre 2011, pp. 153-170.
- Massad, Joseph. *Islam in Liberalism*. Chicago: Chicago University Press, 2014.
- Moltmann, Jürgen. *El espíritu santo y la teología de la vida*. Traducción de José María Garrido Luceño. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. En *Nietzsche II*. Madrid: Gredos, 2009, pp. 383-579.
- Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Traducción de Agustín Andreu. Madrid: Trotta, 1999.
- Pons, Guillermo (ed.). *El espíritu santo en los padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.
- Rozitchner, León. *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo. En torno a Las Confesiones de San Agustín*. Buenos Aires: Losada, 1997.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.
- Stimilli, Elletra. *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Salerno: Quodlibet, 2011.

- Orígenes. *Comentario al cantar de los cantares*. Traducción de Argimiro Velasco Delgado. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino* 1. Traducción de Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción de Luis Legas Lacambra. Barcelona: Península, 1998.
- Williams, Rowan. *Arrio: herejía y tradición*. Traducción de Francisco J. Molina. Salamanca: Sígueme, 2010.



colaboración



Lefebvre sin Heidegger: El “Heideggerianismo de izquierda” *qua contradictio in adiecto*^{*}

Geoffrey Waite

Cornell University

Trad. Rodrigo Andrés Zamorano

Para Ayça Çubukçu

Es la magia y la metafísica del excremento
Henri Lefebvre, 1946¹

Heidegger es el más profundo filósofo moderno
Henri Lefebvre, 1980²

Estoy cansado de Nietzsche y cagado de miedo de Heidegger
Louis Althusser, 1984³

Exhibiendo líneas demarcatorias

Torciendo y desviando una técnica de la fenomenología, exhibiré una tendencia hegemónica en los estudios contemporáneos sobre Lefebvre: la promoción del heideggerianismo de

* “Lefebvre without Heidegger: ‘Left-Heideggerianism’ *qua contradictio in adiecto*”. En: Goonewardena, Kanishka, Stefan Kipfer, Richard Milgrom y Christian Schmid (Ed.), *Space, Difference, Everyday Life. Reading Henri Lefebvre*. New York: Routledge, 2008, pp. 94-114. Todas las traducciones son mías, a menos que se indique lo contrario [t.].

¹ Lefebvre, Henri. *L'existentialisme*. Paris: Anthropos, 2001 2a ed. [1946], p. 63. [trad. esp.: *El existencialismo*. Traducción de Ana Ostrovsky. Buenos Aires: Lautaro, 1948, p. 86]. El blanco de Lefebvre es Heidegger tras Sartre.

² Lefebvre, Henri. *Une pensée devenue monde: faut-il abandonner Marx?* Paris: Fayard, 1980, p. 40.

³ Althusser, Louis. *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard, 1994, p. 111 n.1.

izquierda⁴ (los articuladores de Lefebvre con el nietzscheanismo de izquierda no parecen estar comprometidos con su propia iniciativa)⁵. Mi objetivo es deconstruir y destruir este proyecto en la medida en que mi capacidad para *Gelassenheit* (dejar-ser) lo permita. Adhiriendo a un principio fundamental del leninismo, estableceré *líneas demarcatorias* entre “heideggerianismo” e “izquierda” en un eje, y entre Lefebvre y el heideggerianismo de izquierda en otro: el punto de mira de mi arma⁶. Mi blanco nominal es la combinación del anti-pensamiento (por el lado de Heidegger) con el anti-comunismo (por el lado de la posibilidad imposible del comunismo), que es un heideggerianismo de izquierda que peca de irreflexión anticomunista. Mi principal blanco es tradicionalmente comunista: “la cosa en sí” que son el Estado y el capitalismo⁷.

Lefebvre fue un lector a veces ávido, pero más bien mediocre y desprolijo de Heidegger. Lefebvre no necesitó ser un lector

⁴ “Exhibición” traduce el alemán *Aufweisen* y el griego *αποδεῖξις* (indicación), mediante lo cual lo implícito se vuelve explícito, lo tácito dicho, lo inconsciente consciente y lo esotérico más exótico. *Aufweisen* se opone a *Beweisen* (prueba), la que según Max Scheler es “monística-metafísica”. Heidegger nunca prueba, exhibe.

⁵ El Nietzsche de Andy Merrifield en “Lefebvre, Anti-Logos and Nietzsche: An Alternative Reading of *The Production of Space*”. Antipode 27, no. 3, 1995, pp. 294-303, está ausente casi del todo en su *MetroMarxism: A Marxist Tale of the City*. New York: Routledge, 2002. Y apenas resurge en *Henri Lefebvre: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2006.

⁶ Si uno prefiere una metáfora pacífica, la mía es una “visión de paralaje” opuesta a una “ilusión trascendental” (Kant) de que “izquierda” y “heideggerianismo” sean mutuamente traducibles. Véase Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge: The MIT Press, 2006, pp. 3-4. [trad. esp.: *Visión de paralaje*. Traducción de Marcos Mayer Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006].

⁷ *El capital*: “nihilista en su forma extensiva, una vez el mercado ha devenido global; nihilista en su fetichización del formalismo de la comunicación; y nihilista en su extrema pobreza política, es decir, en la ausencia de cualquier proyecto otro que su propia perpetuación: la perpetuación de la hegemonía para los estadounidenses y del vasallaje, hecho tan confortable como es posible, para los otros”; el comunismo: “la subjetividad de la emancipación transtemporal”. Badiou, Alain. *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. Traducción y edición de Oliver Feltham y Justin Clemens. London: Continuum, 2003, p. 98, 120. *El capitalismo*: “una cierta fuerza que regula a la humanidad más allá de su intencionalidad, una fuerza que divide y recombinan a los seres humanos. Es una entidad religiosa-genérica”; *el comunismo*: no “una idea constitutiva; a saber, ‘un ideal al cual [la realidad] tendrá que ajustarse’, sino una *idée* regulativa; a saber, un ideal que constantemente ofrece el fundamento para criticar la realidad”. Karatani, Kojin. *Transcritique: On Kant and Marx*. Traducción de Sabu Kohso. Cambridge: The MIT Press, 2003, p. 5 y 217. Al *Estado* se le opone el (en) pensar.

cuidadoso para extraer apropiaciones productivas (Heidegger no fue el menos importante), ya que adhirió a aquella línea de lectura dominante en nuestra época que dicta que uno no puede, no necesita o no debería entender a los autores tal como ellos se entienden a sí mismos, a pesar de que dicho entendimiento debe incluir lo que los autores dejan sin decir. De esta manera, Lefebvre podría, sin mayor problema, haber prescindido de Heidegger –quizás su “envés oscuro e inherente”⁸–, pero le resultó imposible. Los estudios sobre Lefebvre podrían reconocer esta incapacidad y prescindir de Heidegger hasta que puedan leerlo. Mientras tanto, Lefebvre no debería ser utilizado para promover el heideggerianismo de izquierda como lo están haciendo historiadores intelectuales y geógrafos radicales (o *antipodes*) de la izquierda liberal en una variante académica nada particular del “capital-parlamentarismo” que el marxismo debe combatir por no ser ni marxista ni comunista⁹. Simultáneamente, su lógica es no-filosófica o más bien no-pensante en la medida en que el auténtico cuestionamiento y pensar se oponen a la filosofía, y viceversa¹⁰. Dado que la promoción del heideggerianismo de izquierda es parte de un sistema sofocante como la maleza, que es anti-comunista y anti-pensamiento, la tarea de pensadores y comunistas –que *no* son necesariamente lo mismo– es exhibir este rizoma y erradicarlo. “*La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*”¹¹, y nuestra tarea como comunistas es “destruir” la “máquina burocrática-militar” del Estado y el capitalismo¹². Esto con el fin de crear.

⁸ Bosteels, Bruno. “Badiou without Žižek”. *Polygraph* no 17, 2005, pp. 221-44; p. 221.

⁹ Véase *Quotations from Chairman Mao Tsetung*. Peking: Foreign Languages, 1966, p. 243, p. 261.

¹⁰ Véase Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 1954, p. 125. En adelante *HVA*. [trad. esp.: *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001].

¹¹ Heidegger, Martin. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles”. *Dilthey-Jahrbuch* no. 6, 1989 [1922], pp. 236-69; p. 249. [trad. esp.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Ed. y trad. de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002, p. 51].

¹² Karl Marx a Ludwig Kugelmann, Abril 12, 1871. En: Marx y Engels. *Writings on the Paris Commune*. Ed. H. Draper. New York: Monthly Review, 1971, p. 221. [trad. esp.: “Carta a Kugelmann”. En: *La comuna de París*. Madrid: Akal, 2014, pp. 103-06, p. 103].

A lo anterior se suman dos problemas relacionados pero distintos: la postura del filósofo marxista Lefebvre sobre Heidegger comparada con la postura de Heidegger sobre el marxismo y la filosofía; y, por otro lado, la estructura del heideggerianismo de izquierda *independiente de* la referencia a Lefebvre, dado que este proyecto precede y excede su trabajo de forma considerable.

Heideggerianos de izquierda ahora y entonces

El primer heideggeriano de izquierda fue Kiyoshi Miki (1897-1945), antes de la publicación de *Ser y Tiempo*¹³ en 1927. Se trata de uno de varios filósofos japoneses, todos contemporáneos de Lefebvre (1901-1991), quienes en la década de 1920 leyeron a Heidegger (1889-1976) o estudiaron con él –no eran todos marxistas, ni tampoco todos eran marxistas heideggerianos. (El más importante en este grupo fue Tosaka Jun [1900-1945], con su tesis –décadas antes de Lefebvre– de que “el pensamiento se ha cotidianizado” y de que “la cotidianidad era una categoría filosófica que necesitaba inmediata atención”)¹⁴. A ellos les siguieron Marcuse en Alemania (1928) y Kojève en Francia (1931)¹⁵. Han habido muchos heideggerianos de izquierda, si bien ésta raramente es una auto designación, con la excepción de Sloterdijk (en la década de 1980)¹⁶. Entre los heideggerianos de derecha se cuenta Nolte, con su tesis refrescantemente cándida de

¹³ Véase Yuasa, Yasuo. “The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger”. En: Parkes, Graham (Ed.). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, pp. 155-74.

¹⁴ Harootunian, Harry. *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press, 2000, p. 118. Los escritores japoneses están ausentes del texto de Roberts, John. “Philosophizing the Everyday: The Philosophy of Praxis and the Fate of Cultural Studies”. *Radical Philosophy* no. 98, November/December, 1999, pp. 16-29. El mejor diálogo entre Heidegger y Lefebvre sobre la cotidianidad se encuentra en Osborne, Peter. *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*. London: Verso, 1995.

¹⁵ Véase Kojève, Alexandre. *L'athéisme*. Ed. con traducción revisada de Laurent Bibard. Paris: Gallimard, 1998 [1931]. Para el primer intento en Europa de apropiarse del concepto heideggeriano de Welt (véase pp. 106-10 y 126-30).

¹⁶ Véase Sloterdijk, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Traducción de Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 [1983], p. 209. [trad. esp.: *Crítica de la razón cínica*. Traducción de Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid: Siruela, 2003].

que “[e]n la medida en que opuso resistencia a la ‘gran tentativa de solución [comunista]’, Heidegger (como tantos otros) hizo lo correcto desde la perspectiva de la historiografía”, y de que “su compromiso con la ‘solución menor’ [Nazi]... desde luego no le hizo incurrir de antemano en un error historiográfico”¹⁷. El más importante de los recientemente ungidos heideggerianos de izquierda es Badiou, ya que comparte con Heidegger una resuelta concepción post (no anti) fundacionalista del pensamiento-y-acción gracias a su concepción sobre la contingencia y lo aleatorio (“hay”: *es gibt, il y a*; “el mundo mundea”: *es weltet, monde mondani*) y el “acontecimiento” (*Ereignis, événement*)¹⁸. Badiou correctamente rechaza esta interpelación, pero ésta tiene una influencia conceptual que no puede identificarse en cómo los adiestradores de Lefebvre lo están adiestrando en el cuadrilátero del heideggerianismo de izquierda, esencialmente porque ni la contingencia ni lo aleatorio son problemas operativos para Lefebvre.

Heidegger tiende a reducir a Marx al joven coautor (hegeliano o feuerbachiano) de la Tesis XI: “Los filósofos se han limitado

¹⁷ Nolte, Ernst. *Martin Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin: Propyläen, 1992, p. 296. [trad. esp.: *Heidegger: política e historia en su vida y pensamiento*. Traducción de Elisa Lucena. Madrid: Tecnos, 1998].

¹⁸ Véase Marchart, Oliver. “Nothing but a Truth: Alain Badiou’s ‘Philosophy of Politics’ and the Left-Heideggerians”. *Polygraph* no. 17, 2005, pp. 105-25. En su (falsa) definición, los heideggerianos de izquierda constituyen un grupo “unido por un particular ‘aire de familia’: el empleo de la diferencia conceptual entre *la política* y *lo político*, o entre ‘la politique’ y ‘le politique’: una herencia política... de la diferencia ontológica de Heidegger” (105). El refrrito “trialéctico” de la misma diferencia realizado por Lefebvre (que no tiene nada importante que ver con Badiou) se expresa más concisamente en *Le retour de la dialectique: 12 mots clef pour le monde moderne*. Paris: Messidor, 1986, p. 17. Lefebvre adhirió por completo a la distinción relacionada entre “teoría” y “práctica” que Heidegger rechaza, por lo que dicha diferencia no debería ser utilizada para explicar cómo el francés pasa por alto lo que considera “regresivo” en Heidegger en favor de lo “progresivo”, contrariamente a lo que Stuart Elden reitera de manera incansable. Véase: Elden, Stuart. “Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre’s *The Production of Space*”. *Antipode* 36, no. 1, 2004, pp. 86-105; p. 86. Incluido en su libro *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. London: Continuum, 2006, p. 241, y en “Introduction [to Marxism and Philosophy]”, Lefebvre, Henri. *Key Writings*. Ed. S. Elden, E. Lebas, y E. Kofman. London: Continuum, 2003, pp. 3-5; p. 4. En adelante SEBMH, SEUHL, y LKW, respectivamente. Véase también Elden, Stuart. *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*. London: Continuum, 2001, pp. 74-5.

a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”¹⁹. Luchando por su propio antihumanismo, Heidegger ignora al Marx maduro (*Notas sobre Wagner*) y adopta al Marx humanista representado por Marcuse, su estudiante, cuya primera publicación, “Contribuciones para una fenomenología del materialismo histórico” (1928), afirma que *Ser y tiempo* “marca un punto de inflexión en la historia de la filosofía: el momento en que la filosofía burguesa se disuelve desde el interior y abre el camino para una nueva ciencia ‘concreta’”, agregando que “a cada Dasein concreto-histórico pertenece un ‘espacio vital’ [*Lebensraum*] concreto-histórico”²⁰ –éste último un malhadado término que Marcuse concibe como crítica constructiva. Es así como el primer heideggeriano de izquierda europeo importante fue fundamental para empujar a su maestro –sin saberlo, pero enérgicamente– hacia compromisos políticos que el estudiante pronto vería como opuestos, letales de hecho, a los suyos (las revoluciones producen contrarrevoluciones, los heideggerianos de izquierda producen heideggerianos de derecha y viceversa). Esto ocurrió antes de que Lefebvre leyera por primera vez a Heidegger en 1930, sólo para descartarlo como nihilista y quietista²¹. Ese mismo año, Benjamin urde junto a Brecht su plan de “hacer pedazos a Heidegger”, el que inmediatamente se viene al suelo²². Desde el comienzo, el heideggerianismo de iz-

¹⁹ Entre las críticas de Heidegger de la Tesis XI se cuenta una entrevista televisiva de 1969. Véase Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, Vol. 16, p. 703. Esta colección de “caminos-no obras” se encuentra en elaboración, con la participación de distintos editores. En adelante *HGA*.

²⁰ Marcuse, Herbert. “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”. En: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978 [1928], Vol. 1, pp. 347-406, p. 358.

²¹ Véase Lefebvre, Henri. En: Kostas Axelos (con Jean Beaufrère, François Châtelet, y Henri Lefebvre), “Karl Marx et Heidegger”. *Arguments d'une recherché*. Paris: Minuit, 1969 [1959], pp. 93-105; p. 96. En adelante KMH. [trad. esp.: “Karl Marx y Heidegger”. En: Kostas Axelos, *Argumentos para una investigación*. Traducción de Carlos Manzano. Madrid: Fundamentos, 1973, pp. 105-120].

²² Walter Benjamin a Gershom Scholem, 25 de septiembre de 1930. En: Benjamin, Walter. *Briefwechsel 1933-1940*. Ed. G. Scholem y T. W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966, Vol. 2, p. 514. De acuerdo a un amigo mutuo, Brecht “no había leído ni dos líneas de *Ser y tiempo*”. El elaborado fracaso de la Escuela de Frankfurt en confrontar efectivamente a Heidegger puede leerse en Mörchen, Hermann. *Adorno*

quierda se alinea con el hegelianismo de izquierda o el kantismo de izquierda; atacar a uno implica atacar al otro (u otros).

Pero mi punto central es este: que Heidegger es responsable en *mayor medida* del heideggerianismo de izquierda que del heideggerianismo de derecha²³. Poco después de sus audiencias de desnazificación, y bajo el irrevocable ocaso de la historia del Ser, la exitosa tentativa de Heidegger de orientar su pensamiento en dirección oeste hacia Francia requirió desplazar (no reemplazar) a Nietzsche por Marx. En la década del sesenta, el filósofo declara: “Con la inversión de la metafísica, realizada ya por Karl Marx, se alcanza la posibilidad límite de la Filosofía. Esta ha entrado en su estadio final”²⁴. Grandes elogios. Beaufret y Char, sus recienvenidos interlocutores, habían sido *résistants*, tal como en Grecia lo había sido Axelos, un comunista. Este uno de los muchos “giros” e inauguraciones que le da Heidegger al heideggerianismo de izquierda.

La posición de Lefebvre sobre Heidegger parece haber cambiado abruptamente, pasó del rechazo hostil en 1930 (cuando el francés lee *Ser y tiempo* como una apología de la inactividad política nihilista) y 1946 (cuando Lefebvre era básicamente un esbirro intelectual del estalinismo)²⁵, hasta la adopción extática en 1959 al leer *Caminos de bosque*, una colección de ensayos escritos desde la aparente renuncia de Heidegger al Partido Nazi

²³ und Heidegger: *Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981. La de Bataille fue en ese entonces la mejor respuesta desde la izquierda.

²⁴ De acuerdo a Axelos, Heidegger “deliberadamente ‘usó’ a Beaufret ‘para compensar sus fechorías pasadas [literalmente, pasar un puesto aduanero: *se dédouaner*] para entrar al mundo latino y al mundo de la izquierda”. Citado en Janicaud, Dominique. *Heidegger en France*. Paris: Albin Michel, 2001, Vol. 2, p. 32.

²⁵ Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969, p. 63. [trad. esp.: *Tiempo y ser* 2^a ed. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid: Tecnos, p. 79].

²⁶ En el momento, Lefebvre “no expresó, de hecho, ninguna discrepancia política considerable” ni con las farsas judiciales que fueron los Juicios de Moscú en la década del treinta ni con el pacto entre Hitler y Stalin en 1939, y todavía en 1949 estaba “aplaudiendo la discusión que tenía lugar en ese entonces en la Rusia de Stalin, tanto sobre el concepto de genética de Stalin como sobre el realismo socialista en el arte”. Anderson, Kevin. *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*. Urbana: University of Illinois Press, 1995, p. 197, p. 284 n.50.

entre 1935/6 y 1946, que comienza con el texto titulado “El origen de la obra de arte”. Leyendo *Caminos de bosque* durante el año de su casi voluntaria y definitiva expulsión del Partido Comunista, Lefebvre probablemente estableció una analogía entre el compromiso de Heidegger con el Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán y el suyo propio con el estalinista Partido Comunista Francés. Se siguen entonces las síntesis de las dos posiciones lefebrianas, presentes en *Métaphilosophie* (1965) y en *La producción del espacio* (1974) (que constituye una de las apropiaciones más creativas de Lefebvre), entre otros escritos que precedieron su muerte en 1991. Pero este giro sólo aparente fue dictado por la consistente incapacidad de Lefebvre de leer a Heidegger tal y como este se entendió a sí mismo, sumado esto a propósitos tendenciosos.

Contra silogismo, o puentes nuevos que colapsan

Calibrando la mira de mi arma, he aquí el silogismo del heideggerianismo de izquierda al que apunto (de hecho un entimema): 1) X es esencialmente Y; 2) Z es esencial para X, pero Z es esencialmente no Y; 3) ergo Y-X es esencial.

1. Lefebvre fue un filósofo marxista. Expresado negativamente en las palabras de un entusiasta partidario y líder en el rubro, Lefebvre es demasiado importante como para ser abandonado al postmodernismo del “elige y combina”, debe ser sacado de la dominante “atención . . . en el campo de la geografía, o áreas relacionadas, tales como la sociología urbana o los estudios culturales”²⁶. Por el contrario, sostengo que es exactamente ahí, a *grosso modo*, donde debería permanecer la auténtica influencia de Lefebvre; su ausencia de las más importantes historias de la influencia de Heidegger y del marxismo y la filosofía no es un mercado de nicho a explotar, sino un retrato razonablemente preciso de dónde *no* radica la originalidad de Lefebvre. Expresado positivamente por el mismo entusiasta

²⁶ Elden, Stuart. “Politics, Philosophy, Geography: Henri Lefebvre in Recent Anglo-American Scholarship”. *Antipode* 33, no. 5, 2001, pp. 809-25; p. 809. En adelante SEPPG.

partidario: “Lefebvre se definía no sólo como un marxista, sino como un filósofo marxista”²⁷. Ninguno de los términos claves, “marxista” o “filósofo”, es definido adecuadamente por tales no marxistas y no filósofos, si bien estos parecen favorablemente dispuestos tanto al marxismo como a la filosofía, *sobre los cuales, por lo tanto*, hablan bastante. Pero “quién es competente para juzgar”,²⁸ en la medida en que, desde una perspectiva marxista, los liberales pertenecen a la clase enemiga y, desde la perspectiva de Heidegger, los filósofos son enemigos del pensar y el cuestionar. “Heidegger nunca piensa ‘acerca de’ algo”, dijo Arendt, “piensa algo”,²⁹ lo que para el filósofo alemán implica estar *gescheitert* (destrozado) y *verrückt* (dislocado, desquiciado)³⁰. En otra parte ha sido sucintamente explicada en términos sociológicos la insistencia por parte de los no-filósofos en la supuesta importancia de la filosofía (heideggeriana)³¹. Lefebvre ya no es importante como “filósofo de izquierda” (comparado con Althusser, Badiou, Deleuze, Derrida, Karatani, Negri y varios neo spinozistas), pero sus robustas descripciones del lugar (*lieu*) deberían seguir siendo puestas a prueba y aplicadas de forma creativa, particularmente fuera de –y en comparación con– el así llamado primer mundo.

²⁷ A Elden le agrada esta formulación; véase Ibid., p. 809, SEBMH, p. 86, y Elden y Lebas, “Introduction: Coming to Terms with Lefebvre”, *LKW*, pp. xi-xiii; pp. xii-xiii. Elden a menudo recicla sus párrafos y omite las comillas (si bien consigna las referencias). Esta técnica es responsable de una bienvenida hilaridad en el a menudo lúgubre mundo de los estudios heideggerianos: “la noción de *Dasein* de Heidegger es criticada [por Lefebvre] por su falta de sexo”, *SEUHL*, p. 79; también SEBMH, p. 90. Esta falta es refutada por Elfriede Heidegger y Hannah Arendt, si es que uno no aprecia el humor.

²⁸ Strauss, Leo. “An Introduction to Heideggerian Existentialism”. En: Pangle, Thomas (Ed.) *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1989 [a comienzos de la década del cincuenta], pp. 27-46; p. 28. [trad. esp.: “Introducción al existencialismo de Heidegger”. En: *Sobre Heidegger: cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 41-66, p. 41].

²⁹ Arendt, Hannah. “Heidegger at Eighty”. En: Murray, Michael (Ed.) *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1978 [1969], pp. 293-303; p. 296.

³⁰ Véase Heidegger, Martin. *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Niemeyer, 1975 [1935/6], pp. 1-2, y HGA, Vol. 9, p. 343. [trad. esp.: *La pregunta por la cosa*. Traducción de José García Gómez del Valle. Girona: Palamedes Editorial, 2009].

³¹ Véase Bourdieu, Pierre. “Back to History: An Interview”. En: Wolin, Richard. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Segunda edición. Cambridge: The MIT Press, 1993 [1988], pp. 264-71; p. 265.

2. “Heidegger fue el filósofo del siglo XX del cual Lefebvre más se ocupó”³² (Lefebvre tenía una preferencia mucho más marcada por los filósofos decimonónicos, pero esto parece no importar). “Lefebvre puede, por lo tanto, ser leído productivamente a un nivel político y filosófico como operando *entre Marx y Heidegger*”³³. Es productivo leer a Heidegger al leer a nuestro filósofo marxista, y asumir que Heidegger fue un filósofo, pero no uno marxista. Peor todavía, escuchamos que la “filosofía” de Heidegger supone una “política conservadora”³⁴ y “respeto por el nazismo”³⁵. Dejando de lado el afán de lucro, estas pretensiones de la izquierda liberal se hacen a pesar del aborrecimiento por parte de Heidegger de lo que tildó como “conservadurismo” por su incapacidad de acoger “la Revolución”³⁶, por la cual se refería, todavía en 1937/8, a la revolución nacionalsocialista que no necesariamente “respetaba” pero que enérgicamente trató de liderar. Las mismas declaraciones se hacen también a pesar de la crecientemente y feroz animosidad de Heidegger hacia la filosofía en nombre de lo que llamaba *pensar y cuestionar* –una animosidad irreducible a la explicación sociológica.

Lefebvre a duras penas contaba con lo más necesario para leer a Heidegger. Contra el francés o el inglés, Heidegger escribió en un greco-alemán intraducible. Contra la insistencia en la expresión exotérica y pública escribió según las antiguas tradiciones del esoterismo y del “habla eficaz” (*κραίνειν*). Contra la dialéctica, afirmó la tautología. Contra los desafíos más

³² Kofman, Eleonore y Elizabeth Lebas. “Lost in Transposition—Time, Space and the City”. En Lefebvre, Henri. *Writings on Cities*. Edición y traducción de E. Kofman y E. Lebas. Oxford: Blackwell, 1996, pp. 3-60; p. 8. Elden: “Como observan Kofman y Lebas, Heidegger fue el filósofo del siglo XX del cual Lefebvre más se ocupó” (SEUHL, p. 77; también SEBMH, p. 88). Pero entonces, “Esto es el oeste, señor. Cuando la leyenda se convierte en realidad, escriba la leyenda”. *The Man Who Shot Liberty Valance*. John Ford, USA, 1962.

³³ SEBMH, p. 101. Énfasis añadido para mostrar la conexión.

³⁴ SEUHL, p. 77; también SEBMH, p. 87.

³⁵ Harvey, David. “From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity”. En: Curtis, Barry (Ed.) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London: Routledge, 1993, pp. 3-29; p. 14. En adelante FSP.

³⁶ HGA, Vol. 45, p. 41.

potentes a su pensar y cuestionar, se propuso producir el fenómeno comparativamente impotente y relativamente inofensivo que siempre ha sido el heideggerianismo de izquierda.

Mi tesis última suplementa de manera crucial la visión de que la posición de Heidegger sobre la política (*le politique et la politique*) fue ante todo pasiva, defensiva o profiláctica. Según dicha apreciación, en vez de atacar directamente a la izquierda, *Ser y tiempo* “suprimió la posible resistencia de, por así llamarlos, los conservadores moderados y extremos de la derecha en contra del nacionalsocialismo”, dado que su autor “explícitamente critica el marco teórico” que permitió a los intelectuales de derecha “mantener su distancia con respecto al nacionalsocialismo”.³⁷ Concomitantemente, “la decisión de anular la sociedad no impide a los auténticos Daseine [el plural inglés de *Dasein*] tomar el control de la tecnología moderna y del capitalismo como un sistema económico”³⁸. Sin embargo, la posición de Heidegger también fue *proactiva*.

3. *Voilà*: heideggerianismo de izquierda. Se sigue de 1) y 2), y asumiendo que “marxista” e “izquierdista” son términos intercambiables (¡discutible!), que nuestro silogismo en disputa “presuponga la posibilidad de tender un puente entre las concepciones marxistas y heideggerianas en un nuevo tipo de política radical”³⁹. “Citando” esta observación lo mejor que puede⁴⁰, nuestro vocero anteriormente mencionado responde: “en ciertos aspectos, esto es lo que Lefebvre ya ha hecho: se apropió de un conjunto de ideas de Heidegger, al mismo tiempo que las sometía a una crítica marxista”⁴¹. Dado que el lugar de Lefebvre

³⁷ Fritsche, Johannes. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 140.

³⁸ Ibid., p. 289, n. 64.

³⁹ FSP, p. 16.

⁴⁰ Elden: “David Harvey ha sugerido recientemente que la combinación de Marx y Heidegger es un área útil de trabajo futuro, al referirse a ‘la posibilidad de, de algún modo, tender un puente entre la concepción [sic] marxista y heideggeriana en una nueva forma de política radical’” (SEUHL, p. 77; también SEBMH, p. 88). Uno se pregunta cuál podría ser la radical necesidad política que justifique un puente “entre” una única concepción.

⁴¹ SEUHL, p. 77.

está “entre Marx y Heidegger”, es desde este lugar que debemos construir un puente “hacia un heideggerianismo de izquierda”⁴². Con lo cual hemos alcanzado la conclusión de nuestro silogismo o entimema.

Respondo con una línea demarcatoria: el “heideggerianismo de izquierda” es una *contradictio in adiecto*, ambos términos –*con la salvedad* de que Heidegger programó el proyecto, con la gran e involuntaria ayuda de la izquierda. *De otro modo*, filológica, hermenéutica, filosófica y políticamente, el concepto carece de objeto. En lo que respecta a cualquier puente, “si es un auténtico puente, no es nunca primero puente sin más y luego un símbolo” [“is never first a symbol and then a thing”] o “tampoco es de antemano sólo un símbolo” [“first a thing and then a symbol”]⁴³. Dado que “[l]a ciencia no piensa”, lo que por cierto incluye a la historia intelectual y a la geografía, “[d]esde las ciencias al pensar no hay puente alguno sino sólo el salto [*nur den Sprung*]. El lugar al que éste nos lleva no es sólo el otro lado sino una localidad completamente distinta [*Ortschaft*]”⁴⁴—un “lugar” en último término diferente del heideggerianismo de izquierda o –los puentes pueden ser transitados en dos direcciones– del marxismo de derecha.

Lenguaje emboscador

Exhibir dicho lugar hace necesario exhibir la visión del filósofo marxista Lefebvre de Heidegger en comparación con la visión de Heidegger del marxismo y la filosofía, pero también de la retórica político-filosófica, que supone engaño y entrampamiento. Heidegger lo indica muy raramente (una vez sería casi

⁴² SEBMH, pp. 100-1. Elden no repite esta propuesta en su libro sobre Lefebvre publicado de forma simultánea, exactamente como se desvanece el Nietzsche mediador de Merrifield y como le sucede a Lefebvre en el libro de Elden, *Speaking against Number: Heidegger, Language and the Politics of Calculation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. En adelante SESAN. Como lo ha hecho notar Badiou, la fidelidad a una causa no es parte de ninguna ética postmoderna.

⁴³ HVA, p. 148. [ed. esp.: p. 135].

⁴⁴ Ibid., pp. 127-128; énfasis añadido. [ed. esp.: p. 117]. *Sprung* también significa “fisura” y “explosión”.

excesivo), pero insinúa que (*λογος*) (logos) se relaciona etimológicamente con (*λοχος*) (emboscar)⁴⁵.

A pesar de su fluidez en alemán “normal”, Lefebvre no tenía idea de cómo leer el particular lenguaje de Heidegger. Una de las bombas molotov que el entonces filósofo estalinista le arroja a “el filósofo pro fascista”⁴⁶ en *El existencialismo* dice: “No es, pues, la política hitlerista o el racismo la que el analista halla en la filosofía de Heidegger, sino más profundamente, más gravemente [gravement], el ‘estilo’ del hitlerismo, el de los S.S.”⁴⁷. Más grave que mi incapacidad de diferenciar a la SS de Hitler de su política y racismo es el hecho de que, como sea que lo describamos, el estilo de Heidegger debe ser meticulosamente *analizado*. Lo cual es *imposible* a menos que reconozcamos su intraducible griego-alemán y su recomuesta variación de la antigua habla esotérica, también llamada “la retórica del silencio” (*Sigetik*).

Como lo dicta la astucia de la razón, Lefebvre publica *El existencialismo* el mismo año que Heidegger había comenzado a flirtear públicamente con los intelectuales franceses de tendencias de izquierda con su “Carta sobre el humanismo”, pero también el año en que escribe, aparentemente sólo para sí mismo:

He pensado en silencio no sólo desde 1927, con la publicación de *Ser y Tiempo*, sino, de hecho, durante y de forma previa constantemente. Este silencio es la preparación para el Decir de Aquello-Que-Debe-Ser-Pensado y esta preparación es la Ex-periencia, que es un Hacer y una Acción. Ciertamente, “existir” sin necesariamente tener que tener [por más tiempo] un compromiso [abiertamente político o público].⁴⁸

Dentro del plazo de un año, habiéndose recobrado del colapso psicosomático sufrido durante sus audiencias de desnazificación, Heidegger escribe *Aus der Erfahrung des Denkens* (publi-

⁴⁵ Ibid., p. 200.

⁴⁶ Lefebvre, *L'existentialisme*, p. 175. [ed. esp.: p. 220]

⁴⁷ Ibid., p. 180. [ed. esp.: p. 226].

⁴⁸ HGA, Vol. 16, pp. 421-2.

cado privadamente en 1947), con su aforismo “*Wer groß denkt, muß groß irren*”⁴⁹. Entendido o traducido como “Aquel que piensa grandemente habrá de errar grandemente” [“He who thinks greatly errs/strays greatly”], la máxima ha escandalizado a los lectores porque ha sido leída como una cobarde justificación del Holocausto y de la adhesión de Heidegger a la causa nazi⁵⁰. Sin embargo, el real escándalo está entre líneas: Heidegger usa el verbo *irren* no solo en el doble sentido (moderno y exotérico) de “error” y “errancia”, sino también en el sentido suplementario (antiguo y esotérico) de “treta”, “engaño”, “trampa”, “emboscada”. El caballo de Troya de *La Eneida* “oculta el *error*” (*latet error*, a saber: “el don de la muerte de Minerva”) pero también encarna el *error* porque así es como Virgilio traduce en *La Ilíada* y *La Odisea* el término griego equivalente, *δολος*, para dicho caballo⁵¹ (históricamente, epistemología sigue a estratagema). En 1949 Heidegger insinuó en un periódico que un nombre para *error* en este sentido es *Holzweg*⁵².

La lectura de *Caminos de bosque* [Holzwege] en 1959 y la comparación con *Ser y tiempo* (es decir, con su propia reacción hostil de 1930) deja a Lefebvre preguntándose confundido si no hay “*plusieurs* [varios] Heidegger”⁵³. Su francés es involuntariamente preciso, ya que, para Heidegger, en los exotéricos muchos hay en realidad esotéricamente Uno, mientras que para Lefebvre, debe haber fundamentalmente *dos*: los así llamados Heidegger I y Heidegger II. Esta tipología es la que Heidegger rechaza explícitamente en 1962, cuando afirma que él siempre mantiene una única “posición”⁵⁴. En *Métafísica* (1965),

⁴⁹ *HGA*, Vol. 13, p. 81.

⁵⁰ Para una mala traducción creativa, pero no atípica del heideggereianismo de izquierda, véase Axelos, Kostas. *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx und Heidegger*. Tübingen: Niemeyer, 1966, p. 55; o, mucho peor, SESAN, p. 179.

⁵¹ Véase Virgilio, *Aeneid* 2, pp. 48 y 31 (también *dolos* en 2, p. 62); véase también *Iliad* 6: p. 187, *Odyssey* 8, p. 494.

⁵² Véase *HGA*, Vol. 13, p. 91, Vol. 66, p. 259, Vol. 9, pp. 196-8.

⁵³ Lefebvre en KMH, p. 96.

⁵⁴ Véase Heidegger a William J. Richardson, S.J., Abril de 1962. En: Richardson, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1963, p. xxiii.

su único análisis sostenido (tal cual es) de Heidegger, Lefebvre previsiblemente trama una síntesis: “En la meditación heideggeriana se esconde algo de lo mejor y algo de lo peor: lo arcaico y lo visionario, el mundo del discurso y al mismo tiempo el mundo poético”⁵⁵. Tal “peor” Heidegger, el estilista de la SS, pasa incógnito al “mundo del *discurso*”, pero ahora es vigilado por el “mejor” Heidegger, el de “la *palabra poética*” y autor de *Caminos de bosque* y otras antologías, notablemente *Conferencias y artículos* de 1954 (que incluye “Construir, pensar, habitar”, un favorito de arquitectos, planificadores urbanos y geógrafos impresionables). El “visionario” imagina los peculiarmente marxistas conceptos de *Lefebvre*: “lugar”, “mundialización”, “habitar”, “vida cotidiana”, etc. Pero el *lenguaje* de Heidegger –ya sea entendido como “estilo” o “mundo del discurso” o “palabra poética”– queda a la vez estudiadamente sin analizar y, *sin embargo o por lo tanto*, incorporados en lo que a partir de entonces será el trabajo de toda una vida de Lefebvre, su cuerpo/cadáver [*corps/e*].

Sobre lo concreto

Una década más tarde, en *Hegel, Marx, Nietzsche* (1975), Lefebvre justifica la exclusión de Heidegger de su troika o “constelación” señalando que éste “realiza una inquietante apología de la lengua alemana” que “le impide hacer una crítica radical del Logos occidental (europeo), aunque la roce”⁵⁶. La idiotez de creer que la crítica de Heidegger es insuficientemente “radical” a este respecto lleva a preguntarse por la capacidad de juicio de Lefebvre y por su propia radicalidad, dada su falta de atención al lenguaje de Heidegger (*λόγος*), también como emboscada (*λόχος*), dejando así lo que es *verdaderamente* inquietante en Heidegger intacto y tan efectivo como siempre. La acusación adicional de

⁵⁵ Lefebvre, Henri. *Métaphilosophie: prolégomènes*. Paris: Minuit, 1965, p. 133.

⁵⁶ Lefebvre, Henri. *Hegel-Marx-Nietzsche ou le royaume des ombres*. Tournai: Casterman, 1975, p. 52. [trad. esp.: *Hegel, Marx, Nietzsche*. 8^a ed. Traducción de Mauro Armiño. México: Siglo XXI, 1988, p. 60].

que Heidegger es insuficientemente “concreto” no logra percibir el preciso lugar *lingüístico* donde Heidegger es más concreto que sus ignorantes lectores. Lefebvre escribió en alguna parte una observación seminal para el proyecto de la izquierda heideggeriana:

Heidegger, por su parte, nos muestra el mundo asolado por la técnica que conduce a través de sus devastaciones hacia otro sueño, hacia otro mundo todavía no percibido. Su advertencia es clara: un alojamiento construido según prescripciones económicas o tecnológicas se aleja del habitar tanto como el lenguaje de las máquinas, de la poesía. No nos dice cómo construir *hic et nunc* inmuebles y ciudades.⁵⁷

Dejando de lado el sueño, lo que es extraño en la declaración de Lefebvre es que Heidegger nunca *tiene la intención* de “decirnos cómo construir” ningún objeto *hic et nunc* ni *específicamente* ciudades ni edificios. Leemos al comienzo de “Construir, pensar, habitar” (1951):

En lo que sigue intentamos pensar sobre el habitar y el construir. Este pensar sobre el construir *no* tiene la pretensión de encontrar ideas sobre la construcción, *ni menos* dar reglas sobre cómo construir. Este ensayo de pensamiento no presenta *en absoluto* el construir a partir de la arquitectura ni de la técnica sino que va a buscar el construir en aquella región a la que pertenece todo aquello que *es*.⁵⁸

Lo que sea que Heidegger sí “construye” (el latín *construcción* es también *sintaxis*) está dentro de lo que la “Carta sobre

⁵⁷ En SEBMH, Elden da como referencia “Lefebvre 1971a:161” (no en su bibliografía), y en SEUHL cita “Au-delà du structuralisme, p. 161” (donde el pasaje no se encuentra). [En traducción, esta cita se encuentra en “Introducción al estudio del habitat de pabellón”, pp. 151-172, p. 153, en *De lo rural a lo urbano* 4^a ed., ed. Mario Gaviria, trad. Javier González-Pueyo, Barcelona: Ediciones península, 1978].

⁵⁸ HVA, p. 139; énfasis añadido, excepto en *es*. Aquí, el autor usa *über* de forma irónica. [ed. esp.: p. 127]

el humanismo" (1946/7) denomina La casa del Ser o Lenguaje, añadiendo de manera crucial que "El pensar trae al lenguaje en su decir sólo la palabra *no hablada* del ser"⁵⁹. Es insuficiente escuchar lo que Heidegger dice; se debe prestar atención a lo que precisamente no dice. Contrario a la opinión de Lefebvre, Heidegger es concreto y elusivo donde más importa: en el mismo lenguaje que leemos, si bien *principalmente* inscrito entre líneas, *jamás* en traducción.

Heidegger declara tempranamente que tanto "la valoración puramente teórica" como "el compromiso afectivo con otros y con las cosas" derivan de aquella "equiprimordialidad" de política y *lenguaje* que es quintaesencialmente "cotidiana"⁶⁰. El mantra entonado por los poco atentos expertos en Lefebvre, que reflexionan tan cerca del maestro que apenas se atreven a hacerlo, es que "debido a su abstracción y mistificación, Heidegger necesita constantemente ser corregido, aterrizado, arraigado en la realidad material"⁶¹. Por medio de esta prestidigitación, asistida por "Lefebvre, el filósofo marxista", es (re)producido el "heideggerianismo de izquierda" (tal vez este experto podría explicar su banal conclusión –"Si la política de Lefebvre fue marxista, su visión de lo político estaba cerca tanto de Marx como de Heidegger"⁶² – *después* de contarnos cuáles eran las opiniones sobre lo político de este último). Aparte del hecho de que cualquier persona parada sobre sus pies sigue teniendo el mismo cuerpo, en todo lo demás Heidegger es *eminentemente* concreto y aterrizado, a menos que uno ilícitamente abstraiga el lenguaje de la realidad material⁶³. Las radicales exhibiciones fenomenológicas

⁵⁹ HGA, Vol. 9, p. 361; énfasis añadido. [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Martín Gutiérrez Giradot, Madrid: Taurus, 1970, p. 63].

⁶⁰ HGA, 18: 122-3, también pp. 130-1, pp. 146-7; véase además Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1972 [1927], pp. 95-197. [trad. esp.: *Ser y Tiempo*. 2^a edición corregida. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1997]. En adelante HSZ.

⁶¹ SEBMH, p. 100.

⁶² SEUHL, p. 242.

⁶³ Que esto *no puede* hacerse es demostrado por Jean-Jacques Lercercle, más recientemente en *A Marxist Philosophy of Language*. Traducción de Gregory Elliott. Leiden: Brill, 2006 [2004].

de la tiza del salón de conferencias seguidas rápidamente (¡NB!) del arma en *La pregunta por la cosa* (1935/6)⁶⁴ rivalizan con (cuando no superan) cualquier descripción producida por Lefebvre o, ciertamente, los lefebvrieros, a menos que la proclividad burguesa requiera que un *habitat pavillonnaire* (una casa de veraneo, un *bungalow* o *dacha*)⁶⁵ sea “más concreto” que la tiza o un arma (o un jarro, un zapato, un templo), por no mencionar la trayectoria de una *palabra* desde Anaximandro hasta el presente. Lo concreto está donde típicamente no miramos mientras caminamos y, por lo tanto, tropezamos –como sobre la escritura entre las líneas ante nuestros ojos.

Los lefebrieros heideggerianos de izquierda reconocen que las robustas descripciones de Heidegger son concretas *cuando* están de acuerdo o aprenden de las mismas, y la admiración de su maestro está registrada en *La producción del espacio* y en otros lugares. Pero todos quedan muy confundidos cuando Heidegger se torna *políticamente* concreto, son incapaces de ver cómo funciona esta concreción dual. Los geógrafos radicales están debidamente advertidos de que los

sentimientos [heideggerianos] se prestan fácilmente a una interpretación y a una política que es a la vez excluyente y parroquialista, comunitaria si es que no intensamente nacionalista (de ahí el respeto de Heidegger por el nazismo). Heidegger *se rehúsa* a ver relaciones sociales mediadas (vía el mercado o *cualquier* otro medio) con otros (cosas o personas) como *de algún modo* expresivas de *cualquier* tipo de autenticidad.⁶⁶

Esta necesidad no sería digna de comentario si no estuviera acompañada por el proyecto de “encontrar algún tipo de puente

⁶⁴ Véase Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, pp. 8-51. [trad. esp.: *La pregunta por la cosa*. Trad. José García Gómez del Valle. Girona: Palamedes Editorial, 2009].

⁶⁵ Véase Henri Lefebvre, prefacio a Henri Raymond et al., *L'habitat pavillonnaire*. Paris: CRU, 1966, pp. 3-23. [trad. esp.: “Introducción al estudio del habitat de pabellón”, pp. 151-172, en *De lo rural a lo urbano* 4^a ed. Ed. Mario Gaviria. Trad. Javier González-Pueyo. Barcelona: Ediciones Península, 1978].

⁶⁶ Harvey, FSP, p. 14; énfasis añadido.

entre las preocupaciones [sobre el lugar] expresadas en los enfoques marxistas y heideggerianos”⁶⁷. La evidencia axiomática de que Heidegger *no* se negó a ver relaciones mediadas con otros se encuentra *precisamente* en su política concreta, como se ha señalado. Léanse las vastas y profundas exhibiciones de “ser-en-el-mundo” y “ser-con-otros” en *Ser y tiempo*, seguidas de la articulación del Dasein en esa quintaesencial “relación social” llamada *Volk*⁶⁸. Los liberales de izquierda pueden tener sus razones hoy en día (si bien muchos no las tenían a fines de los años veinte y principios de los treinta) para *reprobar* las “relaciones sociales mediadas” de Heidegger cuando estas se tornan políticamente radicales (nazis), pero al menos deberían entenderlas por lo que son –*la única decisión política-ética en su vida*– y no asumir que Lefebvre da una alternativa con el argumento de que

la fortaleza de la construcción lefebvriana... es precisamente que ésta se resiste a ver la materialidad, la representación y la imaginación como mundos separados, y que niega el particular privilegio de cualquier ámbito sobre otro, a la vez que insiste en que es sólo en las prácticas sociales de la vida diaria que la significación última de todas las formas de actividad se inscribe.⁶⁹

No sólo no hay contraste aquí con Heidegger, quien *también* se niega a ver éstos como “mundos separados” (no por nada el alemán radicalizó la fenomenología); el problema más grave es que, si alguna vez negáramos “el particular privilegio de *cualquier* ámbito sobre otro, a la vez que se insiste en que es *sólo* en las prácticas sociales de la vida diaria que la significación última de *todas* las formas de actividad se inscribe”, de este modo la *oposición* a los violentos y “particulares” dominios nazi y/o capitalistas se reduce a una impotencia historicista y relativis-

⁶⁷ Ibid., p. 17.

⁶⁸ Aquí, el trabajo de Fritzsche sigue siendo pionero.

⁶⁹ Harvey, FSP, p. 23.

ta⁷⁰. Sin duda, este heideggerianismo de izquierda es la mejor versión que Heidegger podría haber aprobado. ¿Dónde se ubica Lefebvre en esta problemática?

Tautología aterrorizante

La noción de es *weltet* (mundea) o el *Welt weltet* (el mundo mundea) empleada por Heidegger –quien le da un impulso verbal de media voz al sustantivo– emerge de las secuelas de la Primera Guerra Mundial. Otro contemporáneo de Lefebvre, Gadamer (1900-2002), fecha con anterioridad, en el Semestre de emergencia por causa de la guerra de 1919, el “giro” (*Kehre*) que Heidegger menciona por primera vez de forma pública en la “Carta sobre el humanismo” (1946/7) que con tanta precipitación fue mal leída por Lefebvre para demarcar al “Heidegger I” del “Heidegger II”⁷¹. La primera traducción al francés de la versión de Heidegger de 1929, “*Welt ist nie, sondern weltet*”, es de 1932, pero un engañoso artículo definido fue interpolado pero que Heidegger nunca tuvo intención de usar. Con respecto a dicho artículo, usualmente retenido por Lefebvre y también por los lefebvrieros: “Le [sic] monde n'est point, mais *mondanise*”⁷². (Añádase este artículo definido y –*¡presto!*– se obtiene una “globalización” que no tiene *ninguna* relación seria con Heidegger, a pesar de las opiniones contrarias de la industria lefebvieriana). Ese mismo año aparecieron los *Cuadernos de París* de Marx, tan importantes para Marcuse y Lefebvre y otro “origen” más del heideggerianismo de izquierda. Para cuando reapareció en

⁷⁰ El argumento más convincente de que el historicismo y el relativismo son poderosos está en Mussolini, Benito. “Relativismo e fascismo”. En: *Opera Omnia*. Florence: La Fenice, 1955 [1921], Vol. 17, pp. 267-9.

⁷¹ Véase Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr, 1995, Vol. 3, p. 309, p. 423. Vol. 10, p. 3. Esta continuidad es pasada por alto incluso por los más autocríticos (ex) heideggerianos de izquierda, incluyendo a Žižek, quien insiste en periodizar lo que en Heidegger no debería periodizarse y quien lee solamente al Heidegger exótico. Véase Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 1999, pp. 9-28. [trad. esp.: *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2007].

⁷² Heidegger, Martin. “De la nature de la cause”. Traducción de A. Bessey. *Recherches Philosophiques* no. 1, 1931/2, pp. 83-124; p. 115; véase también *HGA*, Vol. 9, p. 164.

“El origen de la obra de arte”, el ensayo de 1935/6 del ahora nazi Heidegger, la frase clave tenía una decidida valencia teológica-política⁷³. Leyendo este texto en 1958, en el rapto dionisiaco que con justicia Bordieu encuentra risiblemente elitista, Lefebvre recordaba:

quedé encantado y seducido por una visión –esta palabra no es muy exacta– tanto más sorprendente, cuanto que contrastaba con la trivialidad de la mayoría de los textos filosóficos aparecidos desde hace años... no hay antagonismo entre la visión cósmico-histórica de Heidegger y la concepción histórico-práctica de Marx.⁷⁴

Llamémosle Henri (alias “Heidegger de izquierda”) Lafièvre.

Durante su larga vida, el filósofo francés puede haber abandonado como imposible su combate marxista contra las abrumadoras posibilidades de una etapa comparativamente temprana de *mondialisation* o, más precisamente, *mondialatinisation* (“esta extraña alianza entre la cristiandad, como la experiencia de la muerte de dios, y el capitalismo tele-tecnocientífico”)⁷⁵. A la edad de 75 años, Lefebvre suspiraba:

Se dependía de la Revolución para crear el “mundo” [*le “monde”*] y la “mundialidad” [*la “mondialité”*]. Fue la revolución mundial [*la révolution mondiale*]. Hoy en día debemos darnos cuenta de que lo mundial y la mundialidad, con sus características, peligrosas e imprevistas, constituyen la “revolución” misma, en vez de concluirla.⁷⁶

⁷³ Véase Heidegger, Martin. *Holzwege*. Sexta ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980 [1950], pp. 30-1. [trad. esp.: Caminos de bosque. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1995].

⁷⁴ Lefebvre en KMH, p. 93. [trad. esp.: p. 105]. Véase Bourdieu, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Edición revisada. Paris: Minuit, 1988 [1975], p. 108.

⁷⁵ Derrida, Jacques. “Faith and Knowledge: The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone”. En: Derrida, Jacques y Gianni Vattimo (Ed.) *Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 1-78; p. 13. [trad. esp.: La religión. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: PPC, 1996].

⁷⁶ Lefebvre, Henri. *De l'État*, tome IV: les contradictions de l'État moderne. Paris: UGE, 1978, p. 413. Compárese con el mucho más matizado comienzo de *Dialéctica negativa* de Adorno, Theodor. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005, p. 15.

No es un azar que Lefebvre se haya *apropiado indebidamente* de este concepto de “mundo” de Heidegger. Nuevamente *voilà*, heideggerianismo de izquierda. En el mismo texto de 1978 leemos:

Cuando la filosofía ha explorado la mundialidad, ha establecido importantes proposiciones. Cuando Heidegger dice “*Die [sic] Welt weltet*” [*le monde se mondifie*], esta declaración, que es *casi una tautología*, tiene mucho sentido. Heidegger quiere decir que lo mundial se concibe a sí mismo en y por sí mismo y no a través de otro (historia, espíritu, trabajo, ciencia, etc.). El mundo deviene mundo, deviniendo lo que era virtualmente. Se transforma a sí mismo volviéndose mundial. En él convergen descubrimiento y creación.⁷⁷

Varias curiosidades operan en la auto prescrita distinción “dialéctica” (o “trialéctica”) entre *le monde* y la *mondialité*, en Lefebvre esta distinción ha absorbido aniquiladoramente a la noción de *révolution mondiale*. Esta distinción parece ser homóloga de su trillada versión de la distinción entre *le politique* y *la politique* y entre teoría y práctica –justo la distinción que Heidegger desdena porque *ya se encuentra obviada en lo que llama presenciar*⁷⁸. (Como lo señaló el Pascal de Althusser: “arrodíllate, mueve tus labios en oración y creerás”)⁷⁹.

Heidegger es *constitutivamente* tautológico, en *explícita* oposición a la dialéctica –de forma estratégica, no a cualquiera, sino contra la hegeliano-marxista, no importa que tan bien calibrada. La aseveración de que la frase de Heidegger es “*por poco una tautología*” es sintomática de la forma en la que Lefebvre absorbió a Heidegger en su propia dialéctica, un gesto estúpidamente imitado en los estudios sobre Lefebvre.

⁷⁷ Lefebvre, *Ibid.*, p. 416; énfasis añadido.

⁷⁸ Esto lo he adaptado de Schürmann, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Traducción de Christine-Marie Gros. Bloomington: Indiana University Press, [1982] 1987, pp. 3-4

⁷⁹ Althusser, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995, p. 301.

En una declaración hecha por vez primera en francés (1976), Heidegger reconocía:

el pensamiento que se exige aquí, lo llamo pensamiento tautológico. Es el sentido originario de la fenomenología. Este género de pensamiento aun se encuentra más acá de toda posible distinción entre teoría y praxis. Para comprender esto, es necesario aprender a distinguir entre *camino* y *método*. En la filosofía sólo hay caminos; en las ciencias, al contrario, sólo métodos, es decir, maneras de proceder en sentido originario de la fenomenología. Es más, este tipo de pensamiento es *anterior* a cualquier posible distinción entre teoría y praxis.⁸⁰

Heidegger repite la posición sostenida en , el pensar dialéctico es “una auténtica perplejidad filosófica”⁸¹, y ahora, cerca de la muerte, reafirmaba que “es necesario reconocer, en efecto, que la tautología es el único medio de pensar lo que la dialéctica no puede sino velar”⁸².

La estructura lógica de la tautología encubre la violencia teológico-política (no ontoteológica). Las tautologías conducen, en último término, a “Dios es Dios” (“Soy el que soy/fui/seré”) y “el nombre de Dios es una verdadera bomba” debido a “la estrecha relación que une violencia y monoteísmo”⁸³. Desde mi posición: *todos los monoteístas son potencialmente terroristas; no todos los terroristas son monoteístas*.

El estilo, discurso o palabra de Heidegger es radicalmente tautológico. Su potencial terrorista está en vigor incluso (si bien no especialmente) cuando el Heidegger tardío habla *sotto voce* del dejar-ser (*Gelassenheit*) y de la instancialidad (*Inständigkeit*) como los lugares donde “gobiernan [walten] la decisión y

⁸⁰ HGA, Vol. 15, p. 399; énfasis final añadido. [trad. esp.: “Seminario de Zähringen. 1973”. Traducción de Oscar Lorca. *A Parte Rei. Revista de filosofía* no 37, p.17]

⁸¹ Ibid., p. 400 (también HSZ, p. 25). [ed. esp.: p. 17]

⁸² HGA, Vol. 15, p. 400. [ed. esp.: p. 17]

⁸³ Breton, Stanislas. *Philosophie buissonnière*. Grenoble: Millon, 1989, pp. 135-136.

algo parecido al poder de acción”⁸⁴. Asimismo, para el Heidegger más temprano (1919), “la dialéctica, en el sentido de la disolución de contradicciones que son siempre postuladas nuevamente” a la vez “esconde un principio no dialéctico” (su brillante intuición) y “es *factualmente poco creativa*”⁸⁵. En oposición, las tautologías son *objetivamente destructivas/creativas* –como el pensamiento y/o el comunismo.

El error de habitar

En lo que respecta a aquel añorado puente “entre Marx y Heidegger”, para Heidegger (y probablemente para Marx) cualquier puente es un *Ort*, un lugar, sitio o locación para la “producción del espacio”, como bien lo entendió Lefebvre⁸⁶. En la decisiva fórmula schmittiana de 1950

todas las regulaciones ulteriores, escritas o no escritas, toman su fuerza de la medida interna de un acto primitivo constitutivo de ordenación del espacio. Este acto primitivo es el *nomos*. Todo lo posterior son consecuencias o ampliaciones o bien nuevas distribuciones –*anadasmoi*–, es decir una continuación sobre la misma base o bien modificaciones disolutivas del acto constitutivo de ordenación del espacio que representa la toma de una tierra, la fundación de una ciudad o la colonización... Así pues, [el *nomos*] se trata para nosotros del acto fundamental divisor del espacio, esencial para cada época histórica.⁸⁷

Los actos de fundación originarios son, como tales, violentos⁸⁸. No lo es menos el *nomos* (ley o costumbre): “La ley, que

⁸⁴ Heidegger, Martin. *Gelassenheit*. Stuttgart: Neske, 1959, p. 58; también *HGA*, Vol. 66, p. 15.

⁸⁵ *HGA*, Vols. 56/57, p. 40.

⁸⁶ *HVA*, pp. 146–8.

⁸⁷ Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* [1950], Traducción de G. L. Ulmen. New York: Telos, 2003, p. 78. [trad. esp.: *El nomos de la tierra*. Traducción de Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2005, pp. 61-62]. Agradezco a Ayça Çubukçu por sus agudas intuiciones acerca de las ramificaciones globales del argumento de Schmitt en la actualidad.

⁸⁸ Esencial para entender la necesidad de “olvidar consciente y repetidamente” la vio-

reina sobre todos, mortales e inmortales, violentando lo que es más justo, condenando la extrema violencia, conduce todo con excelsa mano”⁸⁹. Como también lo sabe Heidegger, *Ort* (el germánico *uzda-) originalmente significaba la punta de un arma, específicamente el botín de la batalla con el cual el vencedor sentaba las bases de un monumento, de un templo o de una ciudad entera –del globo incluso⁹⁰.

En *La revolución urbana* (1970), Lefebvre se apropió del *Wohnen* heideggeriano para señalar que “[l]a desgracia para la arquitectura ha sido la de querer levantar monumentos, mientras que ‘el habitar’ o bien ha sido concebido a imagen de los monumentos, o bien se desantendió”⁹¹. Sin embargo, Lefebvre, como el segundo mejor heideggeriano de izquierda, falla precisamente en percibir el principal punto de Heidegger, por así decirlo, la consideración de *Ort* como un sitio de violencia inaugural y duradera⁹². Este malentendido seminal causa, especialmente en *La producción del espacio* (1974), varias impresiones erradas acerca de la noción de lugar que son potencialmente devastadoras –no necesariamente para sus densas descripciones, pero sí para la noción de que se puede recurrir a Heidegger para producirlas. (Filósofos japoneses aprendieron esta lección antes de que Lefebvre quisiera oyera hablar de Heidegger).

Lefebvre imagina que para Heidegger “la Morada contrasta con la existencia errabunda [*contrastant avec l’errance*]”⁹³. Esto es buen sentido común, o más bien buen sentido hegeliano, pero

lencia inauguradora que fundó el *πολις* democrático es Loraux, Nicole *La cité divisée: l’oubli dans la mémoire d’Athènes*. Paris: Payot & Rivages, 1997.

⁸⁹ Píndaro. Fragmento 169 (151). [Citado en Platón. *La república*. Edición de Rosa Maríño, Salvador Mas Torres y Fernando García. Madrid: Akal, 2008, p. 222, n. 10].

⁹⁰ Véase Heidegger, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1959, p. 37. [trad. esp.: *De camino al habla*. Traducción de Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990].

⁹¹ Lefebvre, Henri. *The Urban Revolution*. Traducción de R. Bonomino. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003 [1970], p. 21 [trad. esp.: *La revolución urbana*. Traducción de Mario Nolla. Madrid: Alianza, 1972]; véase también *La production de l’espace*. Paris: Anthropos, 1974, pp. 280-1. En adelante *PdE*. [trad. esp.: *La producción del espacio*. Traducción de Emilio Martínez. Madrid: Capitán Swing, 2013].

⁹² Lo más cerca que Lefebvre llega es Ibid., p. 289.

⁹³ Ibid., pp. 143-4. [trad. esp.: p. 175].

no es más que una burrada metafísica para Heidegger. El *de-meure* de Lefebvre traduce el *Wohnen* de Heidegger, cuyo *Irre* o *Irrnis* se transforma en *l'errance*. Lefebvre da suma importancia a lo que llama “contradicción” entre “lo efímero y lo estable (entre la Morada [*la Demeure*] y el Errar [*l'Errance*] en la terminología de Heidegger)”⁹⁴. Pero este no es el punto de Heidegger sobre el *Ort*. La ideología implacablemente hegeliano-marxista de Lefebvre, sin importar cuán no-teleológica pretenda ser, se empeña en ver todo en términos de contradicciones que deben ser de alguna forma sintetizadas en su propia obra, trabajando constantemente para mostrar que las tautologías en Heidegger eran tales sólo *aparentemente*, cuando esto es *precisamente* lo que eran.

Ahí donde la dialéctica lefebvriana propone, la tautología heideggeriana dispone. *Wohnen* es completamente “opuesto” a *habitación* en la medida en que la primera ya significa *errancia*: la errancia que lleva a tomar, más o menos agresivamente, posesión de la comida, el botín, los cuerpos o la tierra en la que se habitará. Heidegger sabe que el significante *wohnen* deriva de *gewinnen* (ganar, conquistar) y de la raíz indo-europea **uen[ð]*–: “viajar en busca de algo”, originalmente comida o armas para reclamar cualquier *Ort*, incluidas las emboscadas lingüísticas. Contrario a la opinión de Lefebvre, *wohnen* en *ningún* sentido se “opone” a errancia, particularmente en los sentidos antiguos de *error* como trampa (*δολος*) y de lenguaje como emboscada (*λοχος*). Todos comparten una Única esencia tautológica y, potencialmente, violenta.

Heidegger desplaza a la “filosofía” por el “pensar y cuestionar”, pero aún adhiere a una ley proclamada en 1927: “en definitiva, [el] quehacer de la filosofía [es] preservar *la fuerza de las más elementales palabras* en que se expresa el *Dasein*, imponiendo su nivelación por el entendimiento común a un plano de incomprensibilidad”⁹⁵. Si esto es cierto, nuestra tarea como

⁹⁴ Ibid., p. 419. [trad. esp.: p. 395].

⁹⁵ HSZ, p. 220; véase también pp. 127 y 331-2. [trad. esp.: p. 240].

filólogos terroristas (no sólo contraterroristas) que pensamos con los puños apretados, es exhibir esta “fuerza” y usarla para empoderar a la gente “común”⁹⁶.

Posibilidad imposible *versus* pájaros enjaulados

Acercándonos a la (no)conclusión, mi objeción más importante al “heideggerianismo de izquierda” y, específicamente, a sus actuales promotores en los estudios sobre Lefebvre, es que este término es *filológicamente incompetente* y *filosóficamente incoherente*. Desde la perspectiva del comunismo y del pensamiento, el “heideggerianismo de izquierda” es una *contradiccio in adiecto*. El heideggerianismo de izquierda, en una torcida alianza con el heideggerianismo de derecha, ha mostrado además ser *política y militarmente destructivo* desde su origen en la década del veinte –primero en Japón, luego en Alemania y Francia, más recientemente en las matanzas de la ex-Yugoslavia⁹⁷. *No podemos* decir que el heideggerianismo de izquierda sea *necesariamente* destructivo dado que, en lo que respecta a sistemas eso/exotéricos, es imposible saber apodícticamente su “contenido” político. Sí *podemos* exhibir su “forma”, estableciendo esta línea demarcatoria. Aceptando la insistencia de Heidegger de que “[p]or encima de la realidad está la *posibilidad*”⁹⁸, el heideggerianismo de izquierda *podría* ser competente, coherente, incluso creativo, pero una “meditación seria” sobre la “fas-

⁹⁶ Opuesto a mí, y yo opuesto a él, es el “silogismo” maestro de Leo Strauss (que en realidad es un entimema) que articula *mania* y *sophrosyne* (prudencia), como se expone en “A Giving of Accounts”. En: Green, K. H. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: SUNY Press, 1997 [1970], pp. 457-66; p. 463.

⁹⁷ En 1993, Žižek rememoraba: “En la república de Bosnia, la escuela de Frankfurt gozó de una condición semioficial en la década de los setenta, mientras que en Croacia y parcialmente en Serbia florecieron los heideggerianos ‘oficiales’, especialmente en los círculos de la armada”. Žižek, Slavoj. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993, p. 228. [En español en “¡Disfruta a tu país como a ti mismo!”. En: *El acoso de las fantasías*. 2^a ed. Traducción de Clea Braunstein Saal. México: Siglo XXI, pp. 43-74, p. 71]. En Oxford, también en 1993, el geógrafo radical David Harvey proponía seminal aunque tentativamente el “puente entre Marx y Heidegger”.

⁹⁸ HSZ, p. 38. [trad. esp.: p. 61].

cinación-repulsión recíproca entre marxismo y heideggerianismo” en realidad todavía no ha comenzado⁹⁹, contrariamente a lo que creen Lefebvre y sus estudiosos.

Comencé con el término exhibición (*Aufweisung*) porque fue dicho término el que dio inicio al primer intento consciente de producir el heideggerianismo de izquierda en el así llamado occidente. La primera publicación de Marcuse intentó apropiarse de *Ser y tiempo* para “exhibir” lo que el autor de *Eros y civilización* llamó “la situación fundamental del marxismo”, a saber: “su preocupación central con la posibilidad histórica del acto radical, un acto que debería [o deberá: *soll*] abrir el camino para una nueva y necesaria realidad, al producir la completa comprensión de la persona”. Es más, “La exhibición de esta situación fundamental... no pretende convertir el objetivo de esta investigación en el establecimiento desde el principio el sentido del marxismo, sino más bien demarcar el fundamento desde el cual dicha interpretación debe desarrollarse”¹⁰⁰. Si esta demarcación de 1928 continúa en el siglo XXI es porque Marcuse estaba en lo correcto: “La cuestión del acto radical sólo puede plantearse sensatamente donde el acto es aprehendido como la realización decisiva de la esencia humana y cuando, de forma simultánea, precisamente cuando esta realización aparece como *imposibilidad factual*, i.e.: en una situación *revolucionaria*”¹⁰¹. Poco después de leer este texto, Heidegger intervino como líder nazi en su propia y siempre posible situación revolucionaria. Mientras que en el bando propiamente comunista, nuestro proyecto, en un sentido preciso, *sigue siendo imposible*:

La posibilidad de lo imposible es el fondo de la política.
Ella se opone globalmente a todo lo que se nos enseña hoy, que es que la política es la gestión de lo necesario.
La política comienza con el mismo gesto con el que Rous-

⁹⁹ Véase “Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida”. En: Kaplan, E. Ann y Michael Sprinker. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993 [1989], pp. 183-231; p. 190.

¹⁰⁰ Marcuse, “Beiträge”, pp. 349-50.

¹⁰¹ Ibid., p. 350; los énfasis han sido cambiados.

seau suprime el fundamento mismo de la desigualdad: hacer a un lado todos los hechos.

Importa hacer a un lado todos los hechos para que advenga el acontecimiento [*pour qu'advienne l'événement*].¹⁰²

La auténtica tarea del comunismo jamás es la construcción del cielo en la tierra sino el siempre posible combate contra el infierno: para *este* fin, sin embargo, hay un gran valor heurístico en *algunos* tipos de hechos, si ello entendemos *probidad filológica*: “Leer un texto *como texto*, sin interpolar una interpretación, es la forma última de ‘experiencia interior’— quizás una que difícilmente es posible”¹⁰³. (*Welt weltet* no es *LE monde SE mondifie*).

La humanidad estaría mejor sin el capitalismo y sin cualquier Estado. El legado de Lefebvre está mejor sin Heidegger (o Nietzsche), lo digo sin ser un mal amigo de Lefebvre. Los lectores filológica y filosóficamente cuidadosos –en *dicho* sentido, lectores que se apegan a los hechos– prefieren sustraer a otros autores de sus autores principales, a quienes se esfuerzan por entender tal como ellos se entendieron a sí mismos, también en lo no dicho de sus dichos, para exhibir lo que los griegos llamaron *το πραγμα αυτο* (un asunto de interés común), sólo entonces comienzan el combate, si es necesario. Estos lectores rechazan la multiplicación de referencias intertextuales (“X con Y” o “X e Y”) a la menor provocación, un riesgo ocupacional de quienes, gracias a sus lecturas rápidas, muestran en el ágora llamativas pancartas *sin probidad filológica*.

En *La República*, Sócrates nos informa que, si alguna vez hablara “sin imagen o símbolo de mi sentido” de lo que se en-

¹⁰² Badiou, Alain. *Peut-on penser la politique?* Paris: Seuil, 1985, p. 78 [trad. esp.: ¿Se puede pensar la política? Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990, p. 53, traducción modificada]. Véase además Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel*. Edición de Y. Sitomer. Paris: PUF, 1998, p. 31. NB: “posibilidad imposible” es el nombre que Karl Barth da a “Dios” en *Der Römerbrief (Zweite Fassung 1922)*. Zurich: TVZ, 2005, p. 229 y 345 y el término para “muerte” es HSZ.

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1989, Vol. 13, p. 460.

cuentra “fuera de la caverna, al final de la dialéctica”, hablaría entonces *αλλ ἀυτὸ το αληθεῖς*¹⁰⁴. Esto es usualmente traducido como “la verdad misma”. Schleiermacher tradujo *αληθεῖα* en este pasaje no como Wahrheit (verdad), sino como die Sache selbst (la cosa misma)¹⁰⁵—el shibboleth de la fenomenología radical. Y así es como Heidegger traduce *το πρᾶγμα αυτὸ* en la carta Séptima de Platón: “la materia misma” o “el caso mismo” es todo lo que Platón señala que no representará *nunca* a través de la escritura¹⁰⁶. Compárese la raíz de “tautología” *το αυτὸ + λογος*. *Die Sache selbst* es, a la vez, “teórico” y “práctico”, en ese sentido tautológico y en *cualquier* caso la última palabra, *si* es que esta llegase a decirse. Destructivamente terrorista, puede ser creativa.

La especificación “de izquierda” adosada a Heidegger “no añade nada a ese estilo de bote de la basura [*ce style de poubeille*] con el cual es usual eximirse de toda reflexión”¹⁰⁷. Torciendo y desviando la mismísima polémica de Lefebvre, ¿qué han hecho los heideggerianos de izquierda contemporáneos “más que poner en circulación la calderilla de Heidegger... con algunas monedas falsas”?¹⁰⁸. Esta fue la *propia economía de Lefebvre para leer a Heidegger*. Pero, ¿fue Lefebvre, *por lo tanto*, un heideggeriano de izquierda? *Ese* caso debo dejarlo abierto. Kafka sabe: “Una jaula salió en busca de un pájaro”¹⁰⁹. Con sus heideggerianos de izquierda, Heidegger aún encuentra blancos fáciles, entre los que se cuenta un número desproporcionado de marxistas. De ahora en más, *este* caso está cerrado.

¹⁰⁴ Platón, *La República*, 533a.

¹⁰⁵ Platón. *Sämtliche Werke*. Edición de W. F. Otto *et al.* Traducción de F. Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1958 [1920s], Vol. 3, p. 239.

¹⁰⁶ Platón. *Epistle VII*, 341c; véase *HGA*, Vol. 16, p. 60.

¹⁰⁷ Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil/Points, 1969, Vol. 1, p. 288. [trad. esp: *Escritos 1*. Traducción de Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 494].

¹⁰⁸ Lefebvre, *Hegel-Marx-Nietzsche*, p. 52. [ed. esp.: p. 60].

¹⁰⁹ Kafka, Franz. *Gesammelte Werke*. Edición de H.-G. Koch. Frankfurt am Main: Fischer, 1994, Vol. 6, p. 231. [Trad. esp: *Obras Completas*. Barcelona: Planeta, 1971].

Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.
- Althusser, Louis. *Sur la reproduction*. Paris: PUF, 1995.
- . *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard, 1994.
- . *Solitude de Machiavel*. Edición de Y. Sitomer. Paris: PUF, 1998.
- Anderson, Kevin. *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*. Urbana: University of Illinois Press, 1995.
- Arendt, Hannah. “Heidegger at Eighty”. En: Murray, Michael (Ed.) *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1978 [1969], pp. 293-303.
- Axelos, Kostas. *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx und Heidegger*. Tübingen: Niemeyer, 1966.
- Badiou, Alain. *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*. Traducción y edición de Oliver Feltham y Justin Clemens. London: Continuum, 2003.
- . *Peut-on penser la politique?* Paris: Seuil, 1985.
- . *¿Se puede pensar la política?* Traducción de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- Barth, Karl. *Der Römerbrief (Zweite Fassung 1922)*. Zurich: TVZ, 2005.
- Benjamin, Walter. *Briefwechsel 1933–1940*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966, Vol. 2.
- Bosteels, Bruno. “Badiou without Žižek”. *Polygraph* no 17, 2005, pp. 221-44.
- Bourdieu, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Edición revisada. Paris: Minuit, 1988 [1975].
- . “Back to History: An Interview”. En: Wolin, Richard. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Segunda edición. Cambridge: The MIT Press, 1993 [1988], pp. 264-71.
- Breton, Stanislas. *Philosophie buissonnière*. Grenoble: Millon, 1989.
- Derrida, Jacques. “Faith and Knowledge: The Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone”. En: Derrida, Jacques y Gianni Vattimo (Ed.) *Religion*. Stanford: Stanford University Press, 1996, pp. 1-78.

- . “Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida”. En: Kaplan, E. Ann y Michael Sprinker. *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993 [1989], pp. 183-231.
- . *La religion*. Traducción Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Madrid: PPC, 1996.
- Elden, Stuart. *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*. London: Continuum, 2001.
- . *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. London: Continuum, 2006.
- . *Speaking against Number: Heidegger, Language and the Politics of Calculation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- . “Politics, Philosophy, Geography: Henri Lefebvre in Recent Anglo-American Scholarship”. *Antipode* 33, no. 5, 2001, pp. 809-25.
- . “Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre’s *The Production of Space*”. *Antipode* 36, no. 1, 2004, pp. 86-105.
- Elden, Stuart y Elizabeth Lebas. “Introduction: Coming to Terms with Lefebvre”. En: *Henri Lefebvre: Key Writings*, pp. xi-xiii.
- Fritzsche, Johannes. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger’s Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr, 1995, Vol. 3 y Vol. 10.
- Harootunian, Harry. *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Harvey, David. “From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity”. En: Curtis, Barry (Ed.) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. London: Routledge, 1993, pp. 3-29.
- Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske, 1954.
- . *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- . “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles”. *Dilthey-Jahrbuch* no. 6, 1989 [1922], pp. 236-69.
- . *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de*

- la situación hermenéutica) [Informe Natorp].* Ed. y trad. de Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2002.
- . *Gesamtausgabe.* Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, Vol. 16.
- . *Zur Sache des Denkens.* Tübingen: Niemeyer, 1969.
- . *Tiempo y ser.* 2^a ed. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Tecnos.
- . *Die Frage nach dem Ding.* Tübingen: Niemeyer, 1975 [1935/6].
- . *La pregunta por la cosa.* Traducción de José García Gómez del Valle, Girona: Palamedes Editorial, 2009.
- . *Carta sobre el humanismo.* Traducción de Martín Gutiérrez Giradot. Madrid: Taurus, 1970.
- . *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer, 1972 [1927].
- . *Ser y Tiempo.* 2^a ed. corregida. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.
- . “De la nature de la cause”. Traducción de A. Bessey. *Recherches Philosophiques* no. 1, 1931/2, pp. 83-124.
- . *Holzwege.* Sexta Ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980 [1950].
- . *Caminos de bosque.* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- . “Seminario de Zähringen. 1973”. Traducción de Oscar Lorca. *A Parte Rei. Revista de filosofía* no 37, pp. 1-23.
- . *Gelassenheit.* Stuttgart: Neske, 1959.
- . *Unterwegs zur Sprache.* Pfullingen: Neske, 1959.
- Heidegger, Martin. *De camino al habla.* Traducción de Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990.
- Janicaud, Dominique. *Heidegger en France.* Paris: Albin Michel, 2001, Vol. 2.
- Kafka, Franz. *Gesammelte Werke.* Edición de H.-G. Koch. Frankfurt am Main: Fischer, 1994, Vol. 6.
- . *Obras Completas.* Barcelona: Planeta, 1971.
- Karatani, Kojin. *Transcritique: On Kant and Marx.* Traducción de Sabu Kohso. Cambridge: The MIT Press, 2003.
- Kofman, Eleonore y Elizabeth Lebas. “Lost in Transposition—Time, Space and the City”. En: Lefebvre, Henri. *Writings on Cities.* Edición y traducción de E. Kofman y E. Lebas. Oxford: Blackwell, 1996, pp. 3-60.

- Kojève, Alexandre. *L'athéisme*. Edición y traducción de Laurent Bibard. Paris: Gallimard, 1998 [1931].
- Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil/Points, 1969, Vol. 1.
- . *Escritos 1*. Traducción de Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Lecercle, Jean-Jacques. *A Marxist Philosophy of Language*. Traducción de Gregory Elliott. Leiden: Brill, 2006 [2004].
- Lefebvre, Henri. *L'existentialisme*. 2a ed. Paris: Anthropos, [1946] 2001.
- . *El existencialismo*. Traducción de Ana Ostrovsky. Buenos Aires: Lautaro, 1948.
- . *Une pensée devenue monde: faut-il abandonner Marx?* Paris: Fayard, 1980.
- . *Le retour de la dialectique: 12 mots clef pour le monde moderne*. Paris: Messidor, 1986.
- . “Introduction [to Marxism and Philosophy]”. En: Elden, Stuart, Elizabeth Lebas y Eleanore Kofman. *Henri Lefebvre: Key Writings*. London: Continuum, 2003.
- . “Karl Marx et Heidegger”. En: Kostas Axelos (con Jean Beaufret, François Châtelet, y Henri Lefebvre). *Arguments d'une recherche*. Paris: Minuit, 1969 [1959], pp. 93-105.
- . “Karl Marx y Heidegger”. En: Kostas Axelos, *Argumentos para una investigación*. Traducción de Carlos Manzano. Madrid: Fundamentos, 1973, pp. 105-120.
- . *Métaphilosophie: prolégomènes*. Paris: Minuit, 1965.
- . *Hegel-Marx-Nietzsche ou le royaume des ombres*. Tournai: Casterman, 1975.
- . *Hegel, Marx, Nietzsche*. Traducción de Mauro Armiño. México: Siglo XXI, 1988.
- . *De lo rural a lo urbano*. Edición de Mario Gaviria. Traducción de Javier González-Pueyo. Barcelona: Ediciones Península, 1978.
- . Prefacio a Henri Raymond *et al.*, *L'habitat pavillonnaire*. Paris: CRU, 1966, pp. 3-23.
- . “Introducción al estudio del habitat de pabellón”. En: *De lo rural a lo urbano*. 4^a ed. Edición de Mario Gaviria. Traducción de Javier González-Pueyo. Barcelona: Ediciones península, 1978. pp. 151-172.
- . *De l'État, tome IV: les contradictions de l'État moderne*. Paris: UGE, 1978.

- . *The Urban Revolution*. Traducción de R. Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003 [1970].
- . *La revolución urbana*. Traducción de Mario Nolla, Madrid: Alianza, 1972.
- . *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1974.
- . *La producción del espacio*. Traducción de Emilio Martínez, Madrid: Capitán Swing, 2013.
- Loraux, Nicole *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot & Rivages, 1997.
- Marchart, Oliver. "Nothing but a Truth: Alain Badiou's 'Philosophy of Politics' and the Left-Heideggerians". *Polygraph* no. 17, 2005, pp. 105-25.
- Marcuse, Herbert. "Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus". En: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978 [1928], Vol. 1, pp. 347-406.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *Writings on the Paris Commune*. Edición de Hal Draper. New York: Monthly Review, 1971.
- Marx, Karl, Friedrich Engels y Vladimir Illich Lenin. *La comuna de París*. Madrid: Akal, 2014.
- Merrifield, Andy. *MetroMarxism: A Marxist Tale of the City*. New York: Routledge, 2002.
- . *Henri Lefebvre: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- . "Lefebvre, Anti-Logos and Nietzsche: An Alternative Reading of *The Production of Space*". *Antipode* 27, no. 3, 1995, pp. 294-303.
- Mörchen, Hermann. *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1989, Vol. 13.
- Nolte, Ernst. *Martin Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin: Propyläen, 1992.
- . *Heidegger: política e historia en su vida y pensamiento*. Traducción de Elisa Lucena, Madrid: Tecnos, 1998.

- Osborne, Peter. *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*. London: Verso, 1995.
- Platón. *La república*. Edición de Rosa Mariño, Salvador Mas Torres y Fernando García. Madrid: Akal, 2008.
- . *Sämtliche Werke*. Edición de W. F. Otto et al. Traducción de Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1958, Vol. 3.
- Richardson, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1963.
- Roberts, John. “Philosophizing the Everyday: The Philosophy of Praxis and the Fate of Cultural Studies”. *Radical Philosophy* no. 98, November/December, 1999, pp. 16-29.
- Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Traducción de G. L. Ulmen. New York: Telos, [1950] 2003.
- . *El nomos de la tierra*. Traducción de Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Struhart & Cía, 2005.
- Schürmann, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Traducción de Christine-Marie Gros. Bloomington: Indiana University Press, [1982] 1987.
- Sloterdijk, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Traducción de Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 [1983].
- . *Crítica de la razón cínica*. Traducción de Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid: Siruela, 2003.
- Strauss, Leo. “An Introduction to Heideggerian Existentialism”. En: Pangle, Thomas (Ed.) *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1989, pp. 27-46.
- . “Introducción al existencialismo de Heidegger”. En: *Sobre Heidegger: cinco voces judías*. Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 41-66.
- . “A Giving of Accounts”. En: Green, K. H. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: SUNY Press, 1997 [1970], pp. 457-66.
- The Man Who Shot Liberty Valance*. Dir. John Ford. Estados Unidos. Prod. Willis Goldbeck. 1962.

- Yuasa, Yasuo. "The Encounter of Modern Japanese Philosophy with Heidegger". En: Parkes, Graham (Ed.). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, pp. 155-74.
- Zedong, Mao. *Quotations from Chairman Mao Tsetung*. Peking: Foreign Languages, 1966.
- Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge: The MIT Press, 2006.
- . *Visión de paralaje*. Traducción de Marcos Mayer Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 1999.
- . *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Traducción de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- . *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press, 1993.
- . "¡Disfruta a tu país como a ti mismo!". En: *El acoso de las fantasías*. 2^a edición. Traducción de Clea Braunstein Saal, México: Siglo XXI, pp. 43-74.



reseñas



León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional Argentina. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

Emiliano Exposto
Universidad de Buenos Aires

“Cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro”
Jorge Luis Borges, *Kafka y sus precursores*

“Clásico no es un libro que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad”

Jorge Luis Borges, *Sobre los clásicos*

Toda generación intelectual y política necesita crear sus propios precursores. Y esto es así porque, como bien señaló Borges al respecto de Franz Kafka, existen ciertos autores que en el mismo movimiento en que elaboran su obra, habilitan una constelación de sen-

tidos impensados, abren otra temporalidad: un rayo intempestivo que actúa sobre el pasado, el presente y el futuro. He allí la fibra última de todo anacronismo productivo: la irrupción de una matriz afectiva y pensante inesperada. De algún modo, esta reseña es el efecto de un encuentro: con la rigurosa textualidad rozitchneriana, con el ritmo poético de su pensamiento, con sus memorias y sus excesos. Buscamos, con este escrito menor, vehiculizar un gesto más colectivo que individual, marcar la impronta de una generación que, en el devenir del drama histórico argentino, es parte de una experiencia heterogénea y dispersa que aún no logramos articular en una potencia emancipatoria común.

Deseamos hacer de León Rozitchner nuestro propio precursor. Queremos realizar el anacronismo productivo que nos permita despertar los

reseñas

restos sintientes de un cuerpo generacional entumecido, des-olvidar lo que olvidamos: dónde reside el verdadero saber, el verdadero poder: en la riqueza del cuerpo singular como revelador de una energía colectiva.

León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria constituye el primer libro dedicado a examinar la obra rozitchneriana. En él se compilan las ponencias de las primeras Jornadas dedicadas al pensamiento rozitchneriano en el auditorio David Viñas del Museo del Libro y de la Lengua de la Biblioteca Nacional Argentina en Agosto de 2014. Editado en 2015, hoy en día asistimos a la presentación de un documento que leemos “como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término”¹.

Este libro forma parte de un proceso más amplio de puesta en consideración pública de la original y prolífica filosofía de León Rozitchner,

proyecto entre los cuales se encuentra la edición de las *Obras Completas*, las mencionadas *Jornadas* y el documental rozitchneriano *Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa. Conversaciones con Diego Sztulwark*. En el texto se entrelazan las más diversas y hasta divergentes sentimentalidades discursivas: filósofos, psicoanalistas, artistas, docentes y ensayistas del ámbito argentino e internacional. El compendio es resultado del debate fraternal y polémico, conflictivo y pasional.

Combatir para comprender: pensar, escribir y sentir; esas son las coordenadas de esta compilación. Asistimos a un libro que procura *celebrar* un pensamiento, suscitar energías, actualizar un deseo. Se trata de un agenciamiento de enunciación colectivo, de una práctica teórica tanto más impersonal que individual. Y por eso, nosotros leemos en cada una de las intervenciones, en el jadeo de cada ponencia y anécdota, la respiración colectivo de unas vidas que, al escribir sobre y contra Rozitchner, narran sus afectos más íntimos, indagan en sus núcleos personales inconfesados, impensados.

¹ Borges, Jorge Luis. “Sobre los clásicos”. En *Otras inquisiciones*. Obras completas: 1952-1972. Buenos Aires: Emecé Editores, 2007, pp. 182.

Si bien las *Jornadas de Agosto* de 2014 se desarrollaron durante tres días distintos de acuerdo a temas, problemas o enfoques, el libro se encuentra subdividido en seis secciones que recogen los títulos de las mesas expositivas: (a) Contra la servidumbre voluntaria; (b) La filosofía argentina en cuestión; (c) Materialismo y Nación; (d) Disputas; (e) La Cosa y la Cruz; y (f) Leer a León hoy.

Durante la primera jornada, en la mesa titulada “Contra la servidumbre voluntaria”, Bruno Bosteels y Enrique Rozitchner son los encargados de realizar la apertura al encuentro. Bosteels, profesor de la Universidad de Cornell, presenta a León Rozitchner como un pensador combativo y *a contra-pelo* de los climas intelectuales y políticos de la época. En su texto “La izquierda con sujeto”, Bosteels reflexiona en torno al vínculo conceptual que el filósofo argentino establece entre terror (forma específica en que opera el poder y la dominación política en las sociedades contemporáneas) y subjetividad. La semblanza rozitchneriana que narra el intelectual belga procura ubicar al autor en de-

bate con las tradiciones hegemónicas: una batalla conjunta con el estructuralismo, el marxismo objetivista y contra la herencia teológico-política. Según Bosteels, el gesto fundamental de Rozitchner radica en una restitución de las interrogaciones sobre la subjetividad a partir de una lectura conjunta entre Freud, Marx y Clausewitz; y en lo esencial, en la fundación de una filosofía sensual, encarnada y profundamente materialista que pugna por la emancipación humana en su totalidad.

Por su parte, Enrique Rozitchner relata la valiosa experiencia de participar activamente durante más de veinte años en la cátedra *Construcción histórica de la subjetividad moderna* de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, cuyo titular fue el mismo León Rozitchner hasta 2011. El sobrino del “viejo León” nos cuenta una faena intelectual apasionada en la cual numerosos estudiantes y profesores estudian las obras fundamentales de Rozitchner a la luz del análisis pormenorizado de Freud o en diálogo con los *Manuscritos económicos filosóficos del 44 de Marx*.

A su turno, como parte de

reseñas

la sección titulada “La filosofía argentina en cuestión”, uno de los editores de la *Obra Completa*, Cristián Sucksdorf, busca responder al interrogante que encabeza su texto, esto es: “¿Es León Rozitchner un filósofo argentino?”. Retomando las cifras de inteligibilidad de la filosofía rozitchneriana en torno al sujeto como *absoluto-relativo*, Sucksdorf caracteriza al pensamiento del autor como un ejercicio, situado y dramático, contra el terror político. En ese marco, la cuestión de la filosofía argentina remite a las *relatividades* territoriales y a las luchas colectivas que constituyen la materia mediante la cual se elabora el *absoluto vivido y pensado* del sentir intelectual rozitchneriano.

En el escrito “León, en la cuestión argentina de la filosofía”, el filósofo Gregorio Kaminsky, amigo de Rozitchner que lo conoció en 1967 y asistió a sus multitudinarios grupos de estudio, nos cuenta diferentes episodios en los cuales el autor aparece a mitad de camino entre el polemista empecinado y el original filósofo político. Charlas intimas, lugares recónditos, acontecimientos cruciales de

la vida pública y muchas otras cosas conforman una serie de reveladoras y divertidas anécdotas que dan cuenta de la materia pensante rozitchneriana.

“Lo sienten pero no lo saben, lo hacen pero no lo sienten. Breves notas sobre la filosofía (argentina) de León Rozitchner” es el aporte del filosofo y ensayista Gabriel D’Iorio. Allí se trata la obra rozitchneriana en la estela de los grandes maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. Basándose en el último libro del autor, *Materialismo ensoñado* (2011), D’Iorio argumenta que existe una singular filosofía argentina que Rozitchner elabora a partir de una teoría materialista del sentir que nos abre a una nueva comprensión del sujeto y la historia. De este modo, la concepción rozitchneriana de la sentimentalidad histórico-subjetiva se explicita en: (a) una Estética, como ámbito artístico en el cual acontece un “devenir creación” de todo el ser sensual del humano; (b) una Lógica, en cuanto sentir es también “vislumbrar la verdad” desde la coherencia pensante del propio cuerpo afectivo; (c) una Ética, enten-

dida como práctica de la libertad, como experimentación sensible en el campo social; y finalmente (d) una Política, ejercida a partir de la recuperación y amplificación colectiva de las matrices ensuñadas del “vivirás materno” como motor de resistencia contra el “no mataras” del terror espectral y patriarcal.

Con una provocativa y discutida intervención titulada “Los dos Rozitchner”, Tomás Abraham cierra la segunda serie de *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. El renombrado filósofo argentino relee su relación polémica con León a partir de trazar una clara contraposición con el vínculo personal que entabla con su hijo Alejandro Rozitchner. Si bien reconoce en León la figura de un “librepensador” con coraje que no “practicaba la moral del vestuario”, Abraham nos presenta un texto incómodo, cuyas tesis no pasan desapercibidas al menos por dos motivos. Por un lado, porque se inmiscuye con cierta ironía y algo de mal gusto en dolorosas escenas de la vida familiar rozitchneriana. Y por el otro, porque parece forzar la filosofía de León Rozitchner hasta

convertirlo en un pensador de la “conciencia” y un “moralista”, quien por contrapunto se ubicaría en desventaja respecto al presunto espíritu lúdico, la alegría deleuziana y el nietzscheanismo jovial de su hijo Alejandro. En las *Jornadas*, Abraham se negó a responder las preguntas incómodas que ponían en jaque su exposición, y acto seguido, se retiró sin debatir con todo un auditorio en desacuerdo.

La tercera mesa, “Materialismo y Nación”, inicia con la exposición del historiador Omar Acha. El autor lee en Rozitchner la postulación de una teoría de la subjetividad que busca conjurar esas posiciones del marxismo objetivista que soslayan la importancia de lo subjetivo en la historia, y al mismo tiempo, intenta horadar las lecturas del psicoanálisis freudiano que conciben al sujeto allende la historia, sea como pasivo efecto estructural, sea sin conflictividad en el interior de la dinámica psíquica del cuerpo sintiente. El trabajo rozitchneriano, según Acha, decanta en una filosofía de la subjetividad de raigambre humanista anclada en la concepción marxiana de la alienación, en la formula freudia-

reseñas

na de la represión histórica de lo pulsional y, fundamentalmente, en el redescubrimiento del cuerpo personal como portador de una riqueza capaz de potenciarse en el cuerpo extendido de una resistencia colectiva.

“Olvidar a Abraham” se titula la intervención de Ricardo Abduca. Con un escrito que desciende hasta los fragmentos imaginarios del cristianismo y el judaísmo, Abduca problematiza el componente simbólico de la otra gran religión monoteísta: desnudar la fuente despótica del terror en la mitología musulmana a partir de la sujeción al Padre, es el objetivo del antropólogo argentino. La estela rozitchneriana de la ponencia estriba allí donde se indica que “no hay leer la historia de padres a hijos, sino de hijos a padres”², para de este modo desmontar la instalación de un centro patriarcalista de sometimiento que opera, transversalmente, como el sostén imaginario de la obediencia subjetiva en las

lógicas teológico-políticas dominantes.

Un marxismo crítico y heterodoxo, un pensador preocupado por las tragedias epocales de su tierra y una filosofía (laica) de la liberación, es el semblante que Néstor Kohan identifica en León Rozitchner. Kohan, filósofo argentino especializado en temas de marxismo latinoamericano, ubica a Rozitchner en confrontación con el estructuralismo althusseriano, el posmarxismo y el posestructuralismo. En ese marco, el autor considera que el aporte más valioso de Rozitchner es su comprensión del sujeto como un núcleo de verdad histórica, nervio fundamental de toda práctica emancipatoria contra el terror.

Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar es el libro en el que se basa la exposición del politólogo Eduardo Rinesi. En “Lo que saben los cuerpos”, el autor indaga en la lectura rozitchneriana de Rodríguez, en la cual este encarna un trabajo del deseo, un tránsito fundante del propio deseo como enfrentamiento desde el sentir de los otros que nos dieron la vida, a la organización del deseo individual en

² Abduca, Ricardo G. “Olvidar a Abraham”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, pp. 83-106.

el campo abierto de lo social. Según Rinesi, *com-pasión* es el nombre de una forma de la afectividad, un modelo humano quizás, que encuentra en el sufrimiento del otro el motor del propio deseo. *Nacimiento*, es la manera de designar la irrupción histórica de ese deseo singular pero potenciado en el común. *Saber de los cuerpos*, es esa radical teoría del conocimiento que parte del reconocimiento del desgarro y de las ganas del otro como elementales para las propias energías resistentes. *Educación*, es el arma política que Rozitchner encuentra en Rodríguez, en pos de llevar a cabo una segunda revolución, ese segundo nacimiento que el pueblo venezolano en particular y que toda comunidad en general debería suscitar para completar su primer nacimiento en la lucha por la independencia.

Intuición y empecinamiento son las cifras nodales de la metodología filosófica y política de León Rozitchner, según expresa Verónica Gago en el escrito que lanza la cuarta sección titulada “Disputas”. A partir de reflexionar en torno a la formula “combatir para comprender”, Gago manifies-

ta que el espíritu polemista rozitchneriano se explicita allí donde se busca persistir en la afirmación de un deseo emancipatorio, a la vez que se dilocan los límites que obturan la canalización personal y la prolongación colectiva de ese mismo deseo. Las derrotas políticas y los fracasos existenciales son *índices ejemplares* para repensar las prácticas de cada sujeto, sus íntimos obstáculos y la apertura de nuevos posibles. En ese marco, la intuición es entendida como un trabajo sobre la subjetividad, que busca abrir desde el nido de serpientes sensitivo las potencias de la propia coherencia en extensión con el mundo histórico. Y el empecinamiento es la insistencia por vehiculizar esa materia apasionada que, revelada en la intuición, despliega la propia sensualidad en el marco de lo común.

En “El cuerpo del Terror”, Eduardo Grüner reflexiona alrededor de las intervenciones públicas del autor. Releyendo el debate con el filósofo argentino Oscar Del Barco conocido como *No matarás* y penetrando en otras tantas inyunciones coyunturales de Rozitchner, Grüner señala que el combate rozitchneriano tiene una im-

reseñas

pronta intempestiva, un *signo contra-generacional* acaso, puesto que busca descubrir y habilitar en cada cuerpo histórico otra temporalidad, otras ganas colectivas. Pensar es movilizar afectos, escribir es agitar un cuerpo, intervenir públicamente es la manera rozitchneriana de desquiciar el Terror que nos habita.

“El hombre discrepante” y “la voz solitaria enteramente dueña de si” son algunas de las estratégicas mediante la cuales Rozitchner desmembraba aquello que Horacio González, director de la Biblioteca Nacional Argentina, denomina una “fenomenología del ninguneo”. Confrontando en el seno de los climas intelectuales hegemónicos, para González la coloquial expresión *ninguneo* patentiza la condena moral y verifica los sutiles mecanismos de omisión a los que se vieron sometidas una importante cantidad de obras rozitchnerianas (la más trágicamente despreciada por toda una generación fue sin dudas el incomodo pero poco debatido libro sobre Perón). Pero, al contrario de ese *ninguneo*, Rozitchner combatía con la “crítica catastrófica” sobre y contra la época.

“La Cosa y la Cruz”, nombre homónimo del libro rozitchneriano dedicado a desarmar el nudo entre cristianismo y capitalismo, es el nombre de la mesa que abre Guillermo David, con una sugerente ponencia titulada “León Rozitchner, teólogo marxista”. Examinando la última etapa del *corpus* rozitchneriano, aquella que va desde el análisis de las *Confesiones* de San Agustín hasta ese cálido pero desenmascarador poema del pensamiento que es *Materialismo ensorñado*, David muestra como Rozitchner dinamita los mecanismos de sujeción personal y de servidumbre colectiva mediante los cuales la mitología cristiana desvaloriza los cuerpos a los efectos de funcionar como condición de posibilidad subjetiva para la acumulación reproductiva del Capital. Y en ese horizonte, en una articulación original de psicoanálisis freudiano, fenomenología del cuerpo y marxismo heterogéneo, Rozitchner opone su “mitología personal de la diosa madre” a la des-sensibilización teológico-política dominante. Y es por ello entonces, argumenta David, que es posible leer a Rozitchner como a un “teólogo sin dios, acaso sin

fe”, como aquel que compone una filosofía ensoñada que desea la emancipación contra el terror espectral-patriarcal de Dios, del Estado, del Capital³.

El psicoanalista Juan Carlos Volnovich escribe “Acerca de Freud y los límites del individualismo burgués”. Luego de reconstruir el agitado contexto social y político de la época, Volnovich sentencia, creemos que con razón, que ese libro rozitchneriano publicado en 1972 es “el texto más contundente escrito en español sobre Freud”⁴. La tesis central de libro se encontraría, según el ponente, en la hipótesis freudiana del sujeto como núcleo de verdad histórica en donde se tornan efectivas y se debaten los conflictos sociales. También se destaca la persistencia rozitchneriana por no escindir las así llamadas psicología social y psi-

cología individual, al mismo tiempo en que se reenvía la cura personal en la necesaria cura colectiva. No obstante, el mayor interrogante de *Freud y los límites* consiste para Volnovich en deslindar las venas sintientes sobre las que se monta la dominación *en nosotros mismos*: el sentimiento de culpabilidad y el desvío represivo de lo pulsional, son los dispositivos básicos por los cuales la cultura obstruye las energías rebeldes de los cuerpos.

Marcelo Percia, psicoanalista y ensayista, recorre transversalmente casi toda la obra rozitchneriana para repensar el problema del sujeto y la subjetividad en Rozitchner. Con una escritura original y atenta, Percia argumenta que el filósofo argentino nos permite concebir de un modo singularmente novedoso a lo subjetivo, a la vez que nos alienta a desprendernos de las *máscaras de dios* que aún subsisten en esas categorías. Percia señala que pulsión e historia, que pasión y política son ejes fundamentales para actualizar ya no el deseo de la revolución sino para vivir la revolución como (y desde) el propio deseo. En ese sentido,

³ David, Guillermo. “León Rozitchner, teólogo marxista”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, pp. 167 y 163.

⁴ Volnovich, Juan Carlos. “Acerca de Freud y los límites del individualismo burgués”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 173.

reseñas

creemos que el mayor interro-gante generacional que Percia nos acerca es cómo “habitar emancipaciones, comunidades de iguales”⁵ si permanecemos cristalizados en la vetusta fic-ción del sujeto auto-inmuni-zado, indolente y propietario descarnado que hace sistema con el cristo-capitalismo.

Un diálogo profundo, un fino contrapunto entre León Rozitchner y Karl Marx con-struye el sociólogo Alejandro Horowics alrededor de la *cues-tión judía*. En la última expo-sición de esta mesa, Horowics indaga en la idea según la cual el ser judío nos revela la trampa de la identidad mercantil en condiciones capitalistas de produc-ción. La subjetividad fetichizada y descualificada no es sino el sustrato material sobre el que desenvuelven, en el mismo movimiento, la des-valorización de las vidas y la valorización fría y cuantitativa del capital. Contra ello, la mitología judía y el propio ser judío de Rozitchner se mani-fiestan como el motor de una

crítica controversial a esa trampa psíquico-objetiva del absoluto abstracto que es el capital, en función de restituir el absoluto concreto que es lo irreductible de toda vida.

La última mesa, quizás la más interesante para indagar en el gesto generacional que buscamos explorar con este breve escrito, lleva como rubrica “Leer a León hoy”. En la primera ponencia, Diego Sztulwark, uno de los edito-res de la *Obra completa*, se interroga por la posibilidad de que el materialismo ensoñado de la obra tardía de Rozitch-ner constituya el horizonte de comprensión a partir del cual repensar la crítica política. Ante la sustracción descorporalizante mediante las cuales las tecnologías de subjetiva-ción del terror cristo-capita-lista nos someten, Sztulwark afirma que la filosofía rozitch-neriana vehiculiza una nueva forma de entender y vivir la conexión entre pasión y pensamiento, entre sensibilidad, poder y resistencia en función de desactivar la razón del mundo dominante. Así pues, la pre-gunta que Sztulwark lanza para las actuales generacio-nes es la siguiente: “¿cómo realizar la operación de ex-

⁵ Percia, Marcelo. “Más allá de la idea de sujeto”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, pp. 175-186.

tracción/apropiación de aquellos rasgos del pensamiento de Rozitchner que necesitamos retener, sostener y desplegar en la elaboración de la crítica política del presente?”⁶.

La construcción de “una geofilosofía del presente” que confronte la hegemonía del ecologismo abstracto y la lógica de des-sensibilización de los poderes dominantes, según la cual se opera una enajenación de los filamentos sensibles de la materia natural y humana, es de acuerdo a Oscar Ariel Cabezas el centro neurálgico del autor argentino. Según el intelectual chileno especializado en temas latinoamericanos, Rozitchner es un “filósofo político” ubicado entre los más audaces del siglo XX y comienzos del XXI, que se destaca por re-ubicar los procesos de subjetivación en el espacio situado de la superficie territorial: la crítica se gesta desde la territorialidad de la propia materia sintiente en la extensión de la Tierra como cuerpo común de toda subjetividad

humana. Por tanto, el pensamiento rozitchneriano manifiesta una deconstrucción de los modos contemporáneos de gestión de los afectos y sumisión inconsciente de las vidas, a los efectos de desquiciar la teología política que sostiene la cultura capitalista del poder.

“Política y psicoanálisis en la obra de León” es el título de la ponencia del psicoanalista Osvaldo Saidón. En el seno de una exposición que trastorna las formas actuales del control psíquico-social a la luz del libro *Freud y los límites del individualismo burgués*, Saidón argumenta que el principal hallazgo intelectual de Rozitchner es haber planteado que lo inconsciente no es sino el terreno fundamental de la lucha política. Y por ello mismo, el autor indica que la obra rozitchneriana abrió las sendas conceptuales y metodológicas para elucubrar un psicoanálisis específicamente argentino: un análisis político, militante y emancipatorio capaz de replantear la relación entre inconsciente y drama histórico en la encrucijada social de ese país.

María Pia López, directora del Museo del Libro y de

⁶ Sztulwark, Diego. “El materialismo ensoñado como génesis de la crítica política”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 202.

reseñas

la Lengua de la Biblioteca Nacional Argentina, cierra la compilación *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. Con un agudo texto llamado “La crítica o los modos de la sospecha sobre la época”, López señala que Rozitchner ejerce el oficio crítico por medio de la polémica pública y la sospecha radical sobre aquellos dispositivos mediante los cuales se sustrae, se niega y se desplaza lo concreto vivido de las condiciones reales de existencia de los hombres a los efectos de colocar en su lugar la abstracción ilusoria (pero *efectualmente* real) de las categorías alucinadas del pensamiento que guía la acción. Luchar contra el “escamoteo”, en una batalla inauditable contra las ilusiones políticas y teológicas que verifican, en la tragedia de sus fracasos, las marcas del terror en el cuerpo común, es la tarea que León Rozitchner abre para las actuales generaciones.

En consecuencia, observamos como en el texto que reseñamos confluyen, de forma tensamente hospitalaria, aquellos que entienden a León Rozitchner como a un amigo (en tanto condición de toda afectividad política) y como a

un clásico (como vehículo de un pensar que, intuimos, interpretará con energía crítica el mundo de las generaciones actuales y venideras). En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria* se dan cita lecturas que operan en inmanencia (rigor inmanente y crítico en torno a lo que se lee), con potencia transversal (transversalidad que posibilita un cruce y apertura con otras prácticas) y con coraje por las ideas. No se trata de una simple compilación de ponencias académicas, sino que la empresa de quienes resuenan en el texto no es otra que interrogarse a sí mismos a partir de problematizar y restituir la filosofía rozitchneriana. Tal es así que los trabajos parecen entablar una conversación infinita, un diálogo tan actual como imposible con “el viejo León”, un debate inacabable con su existencia pensante en función de habilitar una pluralidad de intercambios entre los expositores, los asistentes a las *Jornadas* y los lectores del texto.

Entonces, si es cierto, como alguna vez imaginó Walter Benjamín, que existe un misterioso acuerdo entre las diversas generaciones intelec-

tuales y políticas, entendemos que en la actualidad leer y escribir sobre León Rozitchner constituye un acto político en sí mismo, puesto que encarna una práctica en la que nos jugamos todo el ser que somos para así desentrañar, desde los nervios filosóficos rozitchnerianos, las cifras temporales insospechadas que configuran nuestro devenir histórico contemporáneo. Por eso nuestra intención con esta reseña no es otra que la anunciada al principio, esto es: pensar a Rozitchner como aquel que nos permite una apropiación de su obra en la clave del precursor, según la cual seguir

afirmando un deseo de resistencia y emancipación más allá del asfixiante clima de la realidad dominante, y en el mismo movimiento, enfrentar los obstáculos que obturan la canalización colectiva de ese mismo deseo. Y en efecto, ese es el gesto generacional que hemos buscado ensayar, despertar a partir de la lectura rozitchneriana una persistencia crítica incansable, una prepotencia política y existencial siempre tan inacabada como insistente, una escritura paradojal *con* y *contra* nuestros propios precursores generacionales para comprender y combatir lo que somos.

Álvarez Solís, Ángel Octavio. *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco.*
Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2015.

Alonso Loza Baltazar
Universidad Iberoamericana

Larvatus prodeo. La famosa frase cartesiana se ha interpretado de muy diversas formas, sin poder encontrarse hasta hoy un acuerdo. Es importante, puesto que en la discusión sobre la interpretación de esa frase se juega la postura sobre el nacimiento de la Modernidad. La frase completa de Descartes es “como los actores, cuando son llamados al escenario, para esconder la vergüenza de sus rostros, se ponen una máscara, así yo, cuando entro al teatro del mundo en el que hasta hoy he sido sólo un espectador, *avanzo enmascarado*”.¹ Las interpretaciones al respecto de lo que se oculta

con la máscara cartesiana se podrían resumir en 4 ejes: 1. el exceso del científico, una vez sabiendo del caso de Galileo; 2. la certeza sobre sus avances científicos, pretendiendo que duda y que es como un recién llegado al teatro del mundo; 3. su filiación con los Rosacruces; 4. los que se oculta es su fe, pues sus avances científicos son máscaras de su verdadero interés en Dios. Estas cuatro versiones nos muestran cuando menos dos posturas generales en torno a la Modernidad y su relación con la religión. Por un lado, la Modernidad es un proceso totalmente nuevo del pensar que se opone a la religión y que por su contexto de surgimiento tiene que hacer uso del enmascaramiento para poder sobrevivir. Por otro lado, la Modernidad es un proceso innovador del pensar que tiene como objetivo, sin embargo, continuar con la búsqueda de Dios, pero por otros medios; sin

¹ Citado en Cirilo Flores Miguel, “Estudio introductorio”, en René Descartes, *Descartes*, Biblioteca de Grandes Pensadores, Gredos, Madrid. La cita proviene de *Oeuvres de Descartes. Cogitat. Cognitiones privatae*, vol. x, pág. 213, 4-7.

embargo, tiene que ocultarse a sí mismo como continuación de lo anterior para poder tener efectividad. O la secularización moderna es un proceso de lento alejamiento de la búsqueda de lo divino, o es un complejo proceso de ocultamiento de sí mismo que bajo otros métodos y máscaras sigue teniendo objetivos teológicos.

Sin duda, una consideración más completa sobre la modernidad temprana nos puede permitir dimensionar de manera distinta el significado de la secularización. Eso es lo que nos aporta el libro de Ángel Álvarez. Al mostrarnos el lado hispánico de la modernidad temprana, nos hace más claras las complicadas variaciones del sujeto moderno y cómo a la luz de esta perspectiva, los vacíos y enigmas del sujeto moderno ‘clásico’ (cartesiano) toman otro cariz. Así, por ejemplo, el caso incómodo del enmascaramiento del sujeto de la claridad y la distinción, el sujeto de la evidencia, el *Cogito*, se puede interpretar de otra forma. Del libro de Álvarez se puede seguir que es la melancolía lo que lleva al enmascaramiento del *Cogito*. Incluso nos podría llevar a una traducción diferente de la fra-

se *larvatus prodeo*. *Larva* también significa fantasma, un fantasma que se presenta con diversos aspectos. Por lo tanto, el sujeto moderno avanza fantasmático, espectral.

Si esto es así, *La república de la melancolía*, nos permite exorcizar la subjetividad moderna mostrando el lado oculto (hispánico) de su nacimiento, desmontando los dispositivos discursivos ilustrados (antihispánicos) que llevaron a ese ocultamiento, permitiendo la afirmación de la inestabilidad de la subjetividad como posibilidad histórica. Como se ve, no se trata de una aclaración de qué es la subjetividad moderna, una vez descubierto su lado oculto. Como todo exorcismo, se requiere de otros espectros que nos ayuden a expulsar aquellos descubiertos, desocultados. *La república de la melancolía* se trata de un dispositivo de afirmación histórica y no sólo de un avance (acumulativo) en el conocimiento de la modernidad temprana. El principal aporte del libro de Álvarez es mostrar que la subjetividad moderna no es sólo el *cogito* en tanto sujeto epistemológico, sino que se trata de una subjetividad integral, también una subjetividad polí-

reseñas

tica. Y es esa subjetividad afirmada la que sustenta el estudio de Álvarez y que se afirma, encontrándose sobre la base del proceso histórico del que se reconoce heredera, a saber, la Modernidad.

En la *primera parte* del libro, constituida por tres capítulos, Álvarez nos muestra el aspecto político de la subjetividad barroca. Comienza el texto con un *primer capítulo* sobre el concepto de Barroco en el que se nos muestra la génesis de dicho concepto como una vía de marginación discursiva y de ocultamiento de la modernidad hispánica (barroca) por los dispositivos discursivos ilustrados. No obstante, se resignifica el término Barroco para constituir el objeto de la investigación, a saber, el periodo histórico del siglo XVII en la España imperial entendido como una concreta representación simbólica del mundo. De esta forma, para poder analizar el Barroco hispánico de manera adecuada se debe salir de la lógica impuesta por los dispositivos discursivos modernos que obligan a pensarla como una anomalía discursiva. Se debe pensar el Barroco como el primer momento de autodeconstrucción

del discurso moderno, pues con él se pasa del discurso optimista del ideal libresco renacentista-humanista según el cual las palabras se corresponden con las cosas, a un movimiento pesimista biblioclástico para el que el discurso ya no se puede corresponder con las cosas. Se trata de la expresión discursiva de la melancolía causada por la paulatina caída del imperio español, es decir, se trata de un contradiscurso. Esta experiencia política dio lugar a una configuración subjetiva determinada por la melancolía según la cual la razón no es nunca claramente distinta de la locura. La locura, más que excepcionalidad se torna normalidad. Frente a la necesaria rigidez de la jerarquía política, se recurre a una flexibilización simbólica de la misma a través de la figura del Rey Bufón, entre otros recursos como el del *gracioso*, todos con el objetivo de subvertir el orden cortesano tradicional. Esto se ve claramente reflejado en el motivo del *Theatrum mundi* según el cual los individuos, el orden del mundo y las identidades son transitorias. Esto deriva en un pesimismo antropológico según el cual hay una relación directamente proporcional en

tre la muerte y el sentido, de modo que cada proyecto de sentido incluye al vacío y la muerte. De ahí la conclusión del primer capítulo según la cual el sujeto barroco hispánico es un sujeto consciente de su finitud.

Sobre la construcción de esta subjetividad abunda el *segundo capítulo*, el cual nos muestra la especificidad del modelo antropológico jesuita confrontado con el modelo de las otras dos teologías modernas, a saber, el calvinismo y el luteranismo. Si bien comparten el pesimismo antropológico, el modelo jesuita considera que la naturaleza corrupta del hombre es corregible. Esta teología contrarreformista, en consonancia con el Concilio de Trento, considera que la vía para la corrección está en la definición y protección de la unidad e identidad católicas. De este modo, el enemigo que imposibilita la corrección y consecuente salvación es todo aquello que atente contra 'lo católico'. No obstante, la subjetividad detrás de la formación de lo católico es una subjetividad contradictoria, atravesada por el conflicto. Esta subjetividad es la que justifica la necesidad de la au-

toridad. De este modo, la unidad e identidad católicas están dadas por el reconocimiento de la tensión interna en los sujetos, su pecaminosidad, y la necesidad de una autoridad que corrija externamente la conflictividad interna. Esta conflictividad interna está cifrada en el concepto de melancolía. Si la subjetividad moderna es esencialmente melancólica se debe al surgimiento de una interioridad construida sobre la base de un ocultamiento de sí mismo a sí mismo. Este ocultamiento permite la excentricidad y facilita la representación de la genialidad en el *Theatrum mundi*. De esta forma, la melancolía se constituye como una estrategia de dominio sobre el otro a través de la excentricidad de sí. La mejor forma de mostrarse al otro es ocultándose [hasta a sí mismo] y viceversa. Esto se muestra en el ingenio como síntesis disyuntiva de saber y deseo. El ingenio permite un uso concreto y práctico instrumental de la razón que permite el gobierno de los otros a través de la consideración del deseo y de la artificialidad de todo saber en tanto que construcción lingüística (retórica y estética).

La forma que tomaron esas estrategias del ingenio en el barroco hispánico fueron las tecnologías del poder pastoral jesuita. El *tercer capítulo* y último de la primera parte sobre lo político de la subjetividad barroca, muestra cómo sobre la base de la construcción de los estados modernos está la politización de la teología católica de la Contrarreforma. La respuesta del Concilio de Trento a la Reforma consistió en una intensificación del poder pastoral y en la consecuente politización de la teología católica, cifrada en la idea de la construcción y defensa de 'lo católico'. Las vías para esto fueron el conocimiento, la vigilancia, la administración y la conducción de las pasiones al interior del cuerpo católico, y en los países católicos, preeminientemente en España, dentro del cuerpo político, para lograr un buen gobierno. De este modo, la lucha de la Contrarreforma consistió en un disciplinamiento que hizo uso de la cultura popular para lograr la construcción de un cuerpo sólido. Por su parte, en este proceso de confesionalización de lo político, específicamente del Estado con el fin de la concentración del poder, los Estados protestantes

no fueron exitosos debido al elitismo de la palabra. La teología política posttridentina permitió el uso de cualquier medio para la propaganda político-confesional, mientras que el protestantismo, sobre todo el calvinismo, fue señaladamente iconoclasta, lo cual significó un rechazo de toda la cultura popular fundamentalmente basada en la construcción de sentido por medio de imágenes. El éxito católico se debió a que la teología jesuita revivió la retórica como un punto fundamental del saber y la práctica teológicos. Además, esta teología permitió la distinción clara entre el gobernante y los teólogos, haciendo depender a aquel de éstos en tanto que se consideraba que no había una autonomía de lo político con respecto de lo teológico, sin que por eso hubiera una fusión entre ambos. El buen gobierno, entonces, sería aquel que lograra combinar los fines del Estado con los fines de la Iglesia: el rey como pastor de almas. Por el contrario, en los Estados modernos se tendía a una oculta fusión entre lo teológico y lo político que permitió una autonomía de lo político como una especie de división de lo teológico que hacía de-

pender todo de una autoridad nacional, no propiamente confesional, pero sí comprometida con lo confesional de manera velada.

Por otro lado, la estrategia católica del disciplinamiento tenía como objetivo la construcción del hombre nuevo en cada individuo a través de los ejercicios espirituales de Loyola que tenían como objetivo el reconocimiento de la necesidad de una obediencia absoluta a una autoridad externa para lograr la transformación de sí. Esto dio lugar a la figura del sacerdote como padre y juez que a partir de la confesión llega al pleno conocimiento y control de su grey con el matiz de que el objetivo es lograr dar unidad a los individuos a través de la absolución, la cual implica disponerse al perdón de sí a través de la banalización del pecado. Así, la confesión católica permite dar paz a los individuos melancólicos del barroco, permitiendo la unidad en cada individuo y la unidad del cuerpo político-confesional. Sin embargo, debido a que se trata del gobierno de los otros, más que del análisis de las conciencias, el uso de la retórica y de la ca-suística jesuita permitió la mafificación de estas estrategias.

Las políticas de las imágenes de los jesuitas comprendidas en su relación con la confesión explican el exitoso dispositivo de la Contrarreforma; se trata de la teatralización de las pasiones a nivel masivo y a nivel individual que justifican la necesidad de la paz por medio de la obediencia a una autoridad externa. Paulatinamente los Estados protestantes absorberán algunos elementos de la estrategia jesuita de control de masas, ocultando, sin embargo, dicha absorción.

La *segunda parte* del libro que versa sobre lo subjetivo de la política barroca hispánica está conformada por una ambiciosa historia conceptual del gobierno. Lo que se muestra es cómo se fue construyendo el saber y las prácticas gubernamentales de los monarcas hispanos. El análisis comienza en el primer capítulo de esta parte y *cuarto capítulo* del libro con el concepto de Razón de Estado y la recepción y crítica del maquiavelismo. El buen gobierno del príncipe católico ibérico se logrará por la buena Razón de Estado, aquella que no se basa en la idea de la autonomía de lo político como técnica de gobierno, sino que considera la legitimación

reseñas

del gobierno como un elemento igualmente importante. La vía de la legitimación será la construcción de la retórica teológica católica que logra construir y conservar un cuerpo político sólido por medio de la sujeción de las masas a través de la subjetivación individual por medio de los estamentos. Se trata de la forma hispánica de asumir el problema moderno de la soberanía. La política moderna parte de lo que Álvarez denomina “la tautología fundacional de la modernidad: la causa eficiente de la política es el soberano y la causa final es la conservación de la soberanía.” (156) La forma de legitimación de la soberanía del príncipe católico, la buena Razón de Estado, permite con mayor éxito la conservación de la soberanía al establecer un dominio de las subjetividades más profundo por medio de la construcción de un cuerpo político sólido. La razón por la cual los teóricos hispanos de la Razón de Estado hacen una división de ésta en buena y mala Razón de Estado es porque consideran, pragmáticamente, que la única y mejor forma de realmente lograr conservar un buen gobierno es la católica. La forma medieval católica de go-

bierno lleva a la consideración de la necesidad de un paralelismo del poder entre la *Iglesia* universal y la monarquía universal, el *Imperio*. La forma moderna católica de gobierno, la forma contrarreformada de gobierno, lleva a la alianza entre el *Estado católico más poderoso* (pues los tiempos de la Reforma y la expansión de Europa, es decir, la modernidad temprana, dieron lugar a la noción de soberanía “nacional” la cual tiende a la ubicación de lo político por medio de lo estatal, lo que hace del principado católico la forma de concreción de lo imperial, es decir, un imperio nacional) y el *papado Romano* (el frente teológico más poderoso). La forma católica del Estado moderno propone una afirmación nacional de la universalidad del cristianismo del Concilio de Trento frente a la forma protestante del Estado moderno que supone una afirmación hacia lo universal de lo nacional-confesional (pues el Estado moderno protestante oculta a sí mismo el ocultamiento de la alianza entre lo confesional y lo *autónomamente político* bajo la égida de la afirmación de lo nacional). La crítica maquiavelista y tacitista hispana a aquellos

que pretenden unir la búsqueda de la razón con la búsqueda de la justicia (lo moral-teológico y lo político) muestra que la dilución en lo nacional moderno del proyecto medieval de unión entre *Imperio* e *Iglesia* dio a la experiencia hispana la posibilidad de pensar desde la diferencia (nacional) la posibilidad de pretender a lo universal, de modo que se evita el criticado *síndrome de Platón* en el que incurrierían las dos formas del gobierno medieval y la del Estado moderno protestante nacionalista. Se trata de reconocer que si bien el fin de la política debe ser la justicia no es porque haya una superioridad de lo teológico-moral por sobre lo político, sino porque la forma más efectiva de acceder al fin autónomo de la política, la conservación del buen gobierno, es a través de la consideración retórica de la verdad y justicia teológico-moral católicas. Frente a esa crítica maquiavelista y tacitista la razón católica del Estado hará una severa crítica a la instrumentalización nacionalista de lo universal del cristianismo postridentino, pues el principado católico, ese que ve en lo no católico –en las otras múltiples nacionalidades o prácticas

de la soberanía nacional– el peligro para la conservación del Estado y la consecución de la justicia y la concordia, reconoce, como sus críticos, que la unión entre lo teológico y lo político es artificial, pero eso no convierte lo primero en el mejor instrumento de lo segundo, sino a lo segundo en el mejor instrumento para lo primero. El Estado católico regido por la buena Razón de Estado es la mejor forma, según la teología política jesuita, de avanzar hacia la edificación de la Ciudad de Dios; pero para poder llegar a ese buen gobierno se requiere de la gracia de la divina providencia. La razón instrumental moderna católica del Estado reconoce la necesidad de la providencia para alcanzar los fines de la política que son los medios para alcanzar la finalidad de lo teológico, la construcción de la comunidad celestial. La idea de esta comunidad celestial como el cuerpo sano y universal de la Iglesia (de la comunidad) es el ideal de la plena legitimidad de la soberanía universal, el mayor logro de lo nacional según el hispanismo imperial postridentino. Este señalamiento sobre la comunidad como necesidad para la legitimidad es lo que com-

reseñas

pletará al maquiavelismo la crítica antimaquiavelista, pero aún tacitista, de la razón católica del Estado. La vía para la construcción de esa comunidad será la indicada por la teología política jesuita (y tacitista), la teatralización de las pasiones, el control retórico de la subjetividad afectiva de la política. Esta teatralización es la que constituirá el modo hispánico de consideración de la historia como la vía para la obtención de los principios de la buena Razón de Estado y de la cual extraerá los principios fundamentales del disciplinamiento de las pasiones como base del gobierno de sí y las estrategias de simulación y disimulación para el gobierno de otros. Teatro y medicina se encuentran en el discurso jesuita-tacitista de la buena Razón de Estado católica. La teatralización es la vía para la salud del cuerpo político-confesional.

El disciplinamiento de la subjetividad barroca hispánica está configurado desde el sesgo de un neoestocismo católico basado en el honor del caballero, pero desmilitarizado (ya no es medieval), es decir, en el honor de la nobleza cortesana. Se trata de una afirmación estamental de la subjetividad. La

vocación paulina a la construcción del hombre nuevo es interpretada por la buena Razón de Estado católica como una vocación estamental (que considera el honor, la construcción de una subjetividad exteriorizada, y no la actividad económica). En cambio, la Razón de Estado burguesa protestante es una vocación profesional y/o laboral.

Es en ese sentido que el *quinto capítulo* del libro de Álvarez, según mi consideración, explica la estetización de la existencia y las costumbres del *ethos* caballeresco y la reconsideración del cuerpo como actor en el mundo. La erótica del cuerpo será también la erótica del espíritu para el *ethos* barroco, de modo que será por el cuerpo, por las imágenes y las apariencias que el sujeto llegará a la consecución del deseo corporal, individual, político y religioso. El máximo goce del cuerpo es la representación teatral del príncipe cristiano perfecto a la cabeza de la comunidad universal celestial. Ese príncipe sería varón, por lo que el afeminamiento de la melancolía sería el principio de la disolución social. Si el varón cristiano comienza a afeminarse, se rompe el ideal barroco.

Sólo una reinterpretación católica del estoicismo (Lipsio), permitirá vencer virilmente la melancolía. Frente a la virtud estoica de la renuncia como vía única para la autonomía individual del sujeto, el barroco hispano resaltó la naturaleza actoral de la subjetividad para la cual la acción del cuerpo debe ser impulsada por la pasión. Es por esto que surge la necesidad de la esperanza como complemento del gobierno de las pasiones. De esta forma se evita que se oculten las pasiones hasta de uno mismo (como en la reacción melancólica catatónica de la modernidad clásica que hace operar el cuerpo, pretendidamente, según los automatismos concebidos por la razón). La subjetividad hispánica se arroja de los muelles al mar de las pasiones y las imágenes con esperanza de poder gobernarlas (conducirlas, timonearlas) con la gracia de Dios, la cual nos dará el poder de decidir cuál pasión y cuál uso de las imágenes son los correctos para lograr el mayor gozo espiritual. El error se eliminará, puesto que *sub a especie aeternitatis*, se afirma con esperanza, todo mal es un bien según la divina Providencia. El buen príncipe cristiano,

si es verdaderamente bueno, nunca se equivocará, pues será vehículo de la Providencia. El buen cristiano (y buen español) será el que se gobierne de tal modo que pueda disponerse a la absoluta heteronomía por mor de la esperanza en la autoridad legítima del príncipe católico español, de la misma forma que el buen príncipe cristiano deberá actuar de tal modo que se disponga a la absoluta heteronomía por mor de la esperanza en la afirmación de la legitimidad de su autoridad en tanto que vehículo de la Providencia. El rey no debe equivocarse, pues debe actuar como si no se equivocara. El rey en cada caso debe actuar como si obedeciera plenamente los mandatos de la Providencia, como si fuera vehículo inimpugnable de la Providencia.

La vocación católica a la construcción del hombre nuevo por medio de la afirmación de la subjetividad a través de la ilusión y la fantasía del 'actuar como si' (esperanza) lleva a la consideración de la simulación y el disimulo como técnicas para el gobierno de los otros. La crítica católica a la consideración maquiavelista de la simulación como virtud política

reseñas

no se efectúa, bajo la perspectiva del último capítulo de Álvarez, desde la consideración cuasi naturalista del Estado en la Edad Media según la cual el buen gobierno cristiano es el que dictan las leyes naturales de la razón. El barroco asume la artificialidad del gobierno que tiene como leyes los principios de la Razón de Estado extraídos de una ciencia histórica construida desde la perspectiva del teatro de las pasiones. Los principios de la Razón de Estado que guían la racionalidad gubernamental lo que buscan es proporcionar los medios para efectuar un control de las pasiones en el *Theatrum mundi*. Sólo a través de una adecuada técnica actoral, del uso de las máscaras, es que el príncipe cristiano puede fundar, conservar y ampliar el Estado católico, llevando a cabo una buena práctica del gobierno. Esa técnica actoral consiste en la disimulación que permite emparejar el interés individual del príncipe con el interés general del Estado. Se debe evitar la simulación maquiavelista puesto que esto implica una negación de la esperanza en constituir la comunidad universal (la finalidad última de la subjetividad) y

una afirmación obsesiva del interés particular. Mentir y usar el discurso teológico como medios para controlar pone todo el peso en la finalidad de la afirmación nacional y personal del Estado. La voluntad de engaño por mor del dominio presupone una obsesiva y reprimida afirmación de lo particular (en el caso de los Estados, de lo nacional). La disimulación, sin embargo, es la técnica que permite la afirmación de lo universal concreto, aproximando, en su máxima expresión, lo particular del interés del principio y lo universal del interés del Estado católico (Fernando el Católico, incluso para Maquiavelo, fue el prototipo del principio del Estado moderno). Esta aproximación operada sólo por ilusiones y disimulaciones es lo que permite reconocer la artificialidad del Estado y de la ley. La posibilidad de la interrupción de la ley por el reconocimiento de la gracia (milagro) muestra la esencia de la ley moderna. Las leyes modernas, incluso las llamadas naturales, son construcciones artificiales para el dominio de lo natural o de lo social, en el caso de las leyes del Estado. La modernidad clásica tiende a ocultar la artificialidad de

las leyes por mor de la afirmación de la autonomía de la subjetividad mientras que la modernidad hispánica tiende a resaltar dicha artificialidad por mor del reconocimiento de la necesidad de la heteronomía radical. Esta heteronomía no implica el sometimiento del principio a la autoridad de la Iglesia, sino que radicaliza la afirmación de la soberanía como afirmación teológica. El paso entre una y otra será el de la *disimulación honesta*, sólo es posible afirmar el interés del principio a la par que el interés del Estado cristiano por medio de la disimulación que busca fundar, conservar y ampliar, bajo la soberanía del principio, una comunidad católica. El medio para evitar la afirmación particularista que impulsa la simulación y la mentira es evitar caer en la voluntad de engaño, una clara referencia agustiniana.² Navegando el *maremágnum* de imágenes y pasiones en las que se arroja el principio cristiano,

éste sólo tiene como asidero la esperanza en evitar incurrir en la voluntad de engaño, en el *amor sui* pecaminoso; la esperanza en que con la gracia de Dios sus acciones de disimulación de su interés estarán preñadas del salvífico *amor Dei*, que serán efectuadas *ad maioerm Dei gloriām* (es conocido el adagio jesuita), que contribuirán a la fundación de la comunidad universal.

Con el principio católico como tipo subjetivo paradigmático del barroco hispánico, se llega a la conclusión del libro de Álvarez. La subjetividad barroca más eficiente, según la lectura de Álvarez de Gracián, es la que hace del estilo y el disimulo la vía de afirmación de lo universal. La única forma de lograr esto es por medio del disimulo del disimulo. Lo que aporta Gracián como demócrata es la develación del secreto de la política, a saber, el disimulo del secreto.

El principio católico, tanto como el oficial fundador de la Modernidad clásica (Descartes), también podría expresar: “como los actores, cuando son llamados al escenario, para esconder la vergüenza de sus rostros, se ponen una máscara, así yo, cuando entro al tea-

² En este lugar habría que añadirse que el análisis de la noción de disimulación honesta debería complementarse con un análisis del agustinismo español, un tema olvidado que el libro de Álvarez no trabaja, pero que indirectamente invita a investigar.

reseñas

tro del mundo en el que hasta hoy he sido sólo un espectador, *avanzo enmascarado*”.³ La diferencia está en que el lado hispánico de la modernidad, el príncipe católico, evita la voluntad de engaño por la que se incurre también en la simulación y en el engaño a sí mismo. La claridad del *Cogito* es resultado del primer ocultamiento a sí mismo de sí mismo de la subjetividad moderna. El varón católico español se asume como actor y maestro de la disimulación con el sólo objetivo de no caer en el engaño. La única forma en que no se incurre en el peligro de los fantasmas es evitando ocultarnos a nosotros mismos de nosotros mismos. La espectralidad o fantasmática de la modernidad deriva de la negación melancólica de sí que exterioriza el objeto de su ocultamiento (el objeto de su amor y de su odio), a saber, la propia finitud.

Según mi parecer, la propuesta política de este libro de Álvarez sobre la subjetividad hispánica moderna de la que se muestra heredera dicha

propuesta política, la única forma de evitar los estragos de la melancolía es por medio de la esperanza en que podemos asumir la fragilidad de la subjetividad sin necesidad de ocultarla a nosotros mismos. En tanto que productores de espejos que *encantan* la subjetividad, no son necesarios y resultan contraproducentes los dispositivos discursivos de la Ilustración para ocultar el lado hispánico, el lado frágil, de la subjetividad moderna.

Podríamos definir el proyecto del libro de Álvarez con esta frase con la que concluimos: La autoafirmación alienante de la modernidad, el *encanto*, la *posesión satánica*, de la subjetividad moderna ilustrada puede combatirse (dicha subjetividad puede exorcizarse) por medio de la esperanza en que un adecuado uso del discurso histórico (la historia conceptual, en este caso) nos lleve al seguimiento correcto de principios para la acción política. Sin duda, una profunda y sentida profesión de fe histórica.

³ Hemos referido la fuente de la cita arriba.

raúl rodíguez freire, ed. *Latinoamericanismo a contrapelo. Ensayos de Julio Ramos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2015.

Hugo Herrera Pardo

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Editado y prologado por el crítico chileno raúl rodíguez freire, *Latinoamericanismo a contrapelo. Ensayos de Julio Ramos* es un volumen que comprende una importante selección ensayística de veinticinco años de trayectoria intelectual del antologado. Una selección absolutamente necesaria debido a una conjunción poco afortunada: sin lugar a dudas que el trabajo desarrollado por Ramos constituye uno de altísimo nivel dentro de los estudios latinoamericanos, durante el período que se propone abarcar el presente volumen, sin embargo, y más allá de la exitosa circulación de su primer libro, *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX* (1989), sus siguientes trabajos (*Las paradojas de la letras*,

1996; *Sujeto al límite*, 2011; y *Ensayos próximos*, 2012) no experimentaron la difusión y discusión que por apuesta crítica les debió corresponder. Dicha apuesta crítica se encuentra vinculada al estudio de la producción y la distribución de la verdad en la constitución moderna de subjetividades en América Latina, y en instancias específicas, desde el siglo XIX hasta la época contemporánea¹. Una hipótesis de tra-

¹ Sin duda que este objeto de estudio, de vasta consideración en los trabajos últimos de Foucault, es de incuestionable trascendencia no solo para la historia de América Latina. También lo es para el estudio de todo régimen socio-histórico, aún más en aquellos que atravesaron procesos de colonización. Resulta significativo a este respecto aludir, por ejemplo y a pesar de que el caso excede el campo de estudios atendido por Julio Ramos, que la producción y distribución de la verdad es el criterio que fundamentó el primer documento de censura y restricción colonial de libros en lo que con posterioridad se denominará América. En la ley titulada “De las diligencias que se han de hacer en los libros de molde, antes de que se impriman y ven

reseñas

bajo en la línea del Foucault posterior a la *Arqueología del saber*, para quien la verdad es un conjunto de conocimientos reglamentados por la producción, circulación y funcionamiento de los enunciados, y cuyo propósito político consistía en separar el poder de la verdad de la hegemonía en sus diversas manifestaciones. Para formularse en cuanto tal, señalado proyecto debió recorrer un riguroso y *a contrapelo* camino político, teórico y metodológico que acabó por asentarse como una de las propuestas más relevantes de la crítica a la razón y a la representación letrada que comenzó a desplegarse en el latinoamericanismo (y también en parte importante de la crítica postoccidental) desde mediados de la década de los ochenta.

En su dimensión política, y enmarcada en el entreverado tejido socio-discursivo e institucional de la relación saber-poder, la apuesta crítica de

Julio Ramos se sitúa dentro de una concepción del latinoamericanismo que “reflexiona sobre las condiciones de producción y de enunciación de su propio saber, e investiga tanto la tesis retórica de los discursos sobre la diferencia latinoamericana como sus soportes institucionales y disciplinarios”². De este modo, comprendiendo que una de las matrices constituyentes de la crítica a la razón y representación letrada es el cuestionamiento epistémico al propio estatuto discursivo como estrategia para soslayar la apropiación de la alteridad por las instituciones productoras del saber, en la ensayística de Ramos la literatura es emplazada hacia sus fronteras con el orden jurídico para analizar la *tensión dialéctica entre legitimidad y violencia* que permitirá, por medio de recortes y exclusiones, el trabajo de elaboración de las categorías modernas de la subjetividad. Es así que el crítico parte del supuesto teórico que “en una de sus zonas claves, la literatura moderna latinoamericana –particularmente la

dan”, firmada por los Reyes Católicos en Toledo durante el año 1502 y con posterioridad reactualizada a lo largo del periodo colonial, el criterio para establecer las coacciones para la publicación y circulación de libros es, precisamente, que las obras que se permitan leer traten de cosas “verdaderas”, “auténticas”, “probadas” o “aprovadas”.

² Ramos, Julio. *Latinoamericanismo a contrapelo*. Raúl Rodríguez Freire (ed.). Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2015, p. 164.

narrativa— se funda mediante el trabajo sobre los diferentes del orden jurídico instituido, proyectando resoluciones y estableciendo un espacio virtual para el testimonio del otro que la ley “real” no podía aún interpretar³. Esta indagación en las fronteras constitutivas de la subjetividad moderna, en las zonas limítrofes donde pueden revelarse las condiciones que posibilitan quiebres, emergencias y reordenamientos al interior de lo instituido, en su dimensión metodológica escoge trabajar preferentemente con discursos social y simbólicamente desplazados y precisamente por esto considerados como acontecimientos discursivos disruptores, por motivos de su a veces limitada, otras veces problemática circulación e influencia. No obstante, son estos discursos en tanto acontecimientos disruptores los que permiten en su análisis el revelamiento de “canales abigarrados, condiciones de borradura, elisiones y silenciamientos violentos” que acaban por interrumpir los procesos dominantes de subjetivación. Uno de los objetivos de este abordaje metodológico es,

³ Ibid. p. 44.

a través de su itinerario crítico, llegar a exponer *mecanismos y estrategias de impugnación* que acaben enfrentándose a los *mecanismos y estrategias de autorización* correspondientes a los discursos que ocupan zonas centrales del archivo latinoamericano. Movimiento metodológico muy en consonancia con rutas abiertas por corrientes “postestructuralistas”, en tanto asume que la posibilidad de todo sistema significativo equivale a pensar en la posibilidad de sus límites, y también muy en consonancia con la densidad horizontal que se le otorga al concepto de Cultura en el Latinoamericanismo desde fines de los ochenta, percepción espacial sobre los procesos culturales que vienen a sustituir a la percepción verticalista que había prevalecido, con mucha fuerza, anteriormente⁴. Esta convergencia

⁴ La primera parte del artículo de Nelly Richard “Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural”, entrega un fundamento teórico e histórico más exhaustivo para comprender la emergencia de esta metodología con énfasis en los márgenes y fronteras constitutivas, en desmedro de las oposiciones culturales de jerarquía lineal, con las que trabajó un sector considerable del pensamiento latinoamericano durante gran parte del siglo XX.

reseñas

teórica señalada contribuye a mostrar que la tensión y conflicto dentro de un campo de estudios en lo absoluto se agota en sus zonas canónicas, ya que incluso, en muchas ocasiones son los textos situados (sitiados) en los límites constitutivos de la *frontera socio-simbólica legitimidad/violencia* los que permiten un acercamiento más productivo al examen de los procesos de autorización y jerarquización. Como señala el propio Ramos en uno de los ensayos recopilados, en un movimiento que pareciera replicar modos de elaboración de su propia operación crítica, sobre “la superficie solo en apariencia exterior de los márgenes se inscriben los límites necesarios que la institución esgrime para constituir y asegurar la inmanencia de su legado, la economía de valores que decide lo que entra y lo que queda fuera de su archivo”⁵.

No obstante esta opción metodológica, el crítico (y también el editor) comprenden que pa-

ra que esta estrategia alcance mayor potencial inteligible, se torna necesario indagar en textos centrales del archivo que muestren el modo de existencia, circulación y funcionamiento de las *estrategias y mecanismos de autorización*. Por este motivo, el ensayo que abre el volumen es un riguroso y agudo trabajo sobre Andrés Bello, y especialmente sobre la *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, titulado “El don de la lengua: gramática y poder en Andrés Bello”. Este trabajo despliega los fundamentos de una “lógica ordenada del sentido” que regula la organización del archivo asumido como objeto de estudio, en tanto la gramática constituye un discurso fundacional del Estado moderno, debido a su estructura normativa y unificadora, pero también se torna relevante que este escrito abra la selección porque, como se menciona allí, la estructura grammatical constituye la condición misma de la racionalidad, legitimadora, a su vez, del discurso filosófico moderno. Así, este ensayo de apertura al volumen funciona como el núcleo legitimante que regula la validación de enunciados producidos

Richard, Nelly. “Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural”. *Revista Iberoamericana* no. 180, 1997, pp. 345-361.

⁵ Ramos, *Latinoamericanismo a contrapelo*, p. 102-103.

por los campos racionalizados del saber moderno, el cual permite luego valorar la exploración que realiza Ramos por los discursos ubicados en los márgenes de la relación literatura-orden jurídico, con el objetivo de analizar las instancias de inserción social y simbólica que aquél primer orden discursivo señalado —la literatura— realiza con los modos de subjetivación producidos en aquellos márgenes. Por supuesto que esta estrategia aludida no constituye, en el proyecto crítico de Ramos, la única manera en que se inserta la validación de enunciados dentro de un campo de saber. Su exposición es necesariamente sostenida para así poder otorgarle sentido a los límites. Es por este motivo que el ensayista puertorriqueño dedica, en varios trabajos, algunos momentos a examinar los estatutos de su propio discurso matriz, es decir, a discutir las transformaciones del latinoamericanismo en sus últimas décadas, a partir de la crisis de la razón y representación letrada. Si bien, como se acaba de indicar, esta es una operación que Ramos realiza en varios textos, le dedica un desarrollo más exhaustivo en “1998: Genealogías del

Panamericanismo y del Latinoamericanismo”.

Es de este modo que los discursos de los márgenes constituyentes, que rescata Julio Ramos para su operación crítica, pueden llegar a ser significativos en su examen de instancias de inserción socio-simbólicas e institucionales, por las cuales atraviesa la sobreeterminación de la administración y producción de la verdad jurídica, en los siglos XIX, XX y hasta XXI en América Latina. Aquí se pueden considerar los relatos de los esclavos María Antonia Mandinga y Juan Francisco Manzano en la Cuba de comienzos de siglo XIX (“La ley es otra: María Antonia Mandinga y Juan Francisco Manzano), las *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán en el Perú de mediados del mismo siglo (“Las paradojas del deseo de Flora Tristán”) o la poesía del ex-guerrillero salvadoreño Alberto Mendoza, que fue “utilizada, interpelada, como evidencia judicial” en el proceso que acabó condenándolo a cumplir presidio en norteamérica, a mediados de la década de 1990 (“El juicio de Alberto Mendoza: poesía, cárcel y ley”). Pero también Ramos indaga en otras

reseñas

formas bastante particulares de márgenes discursivos, como por ejemplo en zonas desplazadas en el proceso de canonización de ciertos autores. Sobre todo su atención a José Martí y el examen de su poesía (“El reposo de los héroes: las ‘Dos patrias’ de José Martí y la legitimidad de la poesía”) y crónicas (“Masa, cultura, latinoamericanismo”). Crónicas martianas que, por cierto y de paso, el mismo Julio Ramos ha contribuido a institucionalizar, con los análisis contenidos en su primer libro, desplazando esta producción hacia un puesto de mayor atención dentro del corpus no solo martiano, sino que del siglo XIX latinoamericano. A propósito de este último punto, otra singular forma de discurso desplazado que el ensayista indaga en su proyecto son, precisamente, los discursos canonizados (en el ensayo titulado “Nuestra América”: arte del buen gobierno”), entendiendo por tal a los discursos “cuyas condiciones de producción se han ido borrando con el paso del tiempo y el proceso de su canonización”, pasando a convertirse en una cifra inmediata en que zonas discordantes de la cultura “desde diferentes ángulos y posiciones

políticas, ‘reconocen’ su identidad”; en otros términos, “un acontecimiento discursivo que en la historia de sus lecturas – borradas las condiciones específicas de su producción– asume un enorme poder referencial; un texto que institucionalizado, pierde su carácter de acontecimiento discursivo y es leído en función de la presencia inmediata del mundo representado”⁶.

Pero en su esfuerzo crítico por explorar zonas marginales de la razón instrumental, límites constitutivos que posibilitan la emergencia de nuevas subjetividades, la atención de Ramos ha recorrido, sobre todo en los últimos años, otras formas discursivas que exceden el ámbito de la letra. Movimiento atingente a la crítica a la razón y representación letrada y que por lo mismo se puede ver en otros críticos con algunos posicionamientos similares a los de Ramos, como por ejemplo el caso de Silviano Santiago⁷. Algunos de los últimos tra-

⁶ Ibid. p. 116.

⁷ Cabe destacar en este punto que el propio Raúl Rodríguez Freire, junto a Mary Luz Estupiñán, tradujeron, prologaron y publicaron durante el 2012, una selección de ensayos de Silviano Santiago, lo que indica un cierto interés que, li

bajos —en términos cronológicos— del crítico puertorriqueño exploran sobre pintura (“Bodegón californiano y políticas de la lengua (a partir de Diego Rivera”), fotografía (“Los viajes de Sebastião Salgado: estética y justicia”), cine (“El derecho a la ficción: *Tarrafal de Pedro Costa*”) y música (“Descarga acústica”). Empero, habría que señalar que el campo crítico aquí abierto no es el único que ha experimentado esta trayectoria de exploración desde la letra hacia otras dimensiones sensitivas. En este aspecto, resulta significativa la relación de la modalidad crítica, desplegada por ensayistas como Julio Ramos o Silviano Santiago, con el campo poético de las últimas décadas⁸, el que también ha experimentado una profusa exploración de sus soportes discursivos, consolidando otro tipo de manifes-

taciones en torno a lo sonoro, lo visual y audiovisual. Inclusive, los fundamentos en el campo crítico de esta exploración que intenta expandir los alcances de la semiosis más allá del ámbito de la letra pueden encontrar en el campo poético una relación que le otorgue mayor comprensión epistémica⁹: en 1985 Haroldo de Campos, uno de los poetas que durante el siglo XX mayor indagación en lo verbi-voco-visual desarrolló, publicó *La educación de los sentidos*, título extraído, a su vez, de un enunciado del joven Karl Marx “La educación de los cinco sentidos es la tarea de la historia de la humanidad entera hasta el momento, hasta el presente”. Por tanto, es coherente a un proyecto crítico que compulse la crisis a la razón y representación letrada, por medio del cuestionamiento al propio estatuto discursivo, la indagación en los sentidos como tarea que examine la historia tardomoderna, su ad-

geramente, se podría denominar “generacional”, y que busca contribuir a una mayor circulación y atención crítica a estos pensadores, entre otros. El texto aludido es *Una literatura en los trópicos. Ensayos de Silviano Santiago*. Concepción: Escaparate, 2012.

⁸ Pienso, por ejemplo, en la poesía sonora de autores como Marcelo Sahea y Martín Gubbins o en la poesía conceptual de Luis Alvarado o Tan Lin, por solo mencionar algunos casos.

⁹ Es necesario señalar que el trabajo de edición acierta al no organizar cronológicamente los ensayos que componen el volumen. Más bien la organización corresponde a una modalidad contrapuntística, la cual permite exponer de mejor manera las relaciones del dominio de la letra con otros campos sensitivos.

reseñas

ministración de la verdad y su organización disciplinaria de saberes, recorriendo no solo diversos campos sensitivos sino que, junto a ellos, discutiendo en contrapunto diversas bases críticas y metodológicas provenientes de las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía.

Latinoamericanismo a contrapelo es sin duda un volumen de ensayos de altísimo valor. Sobre todo resulta indispensable para investigadores del siglo XIX latinoamericano por su replanteamiento de las bases epistémicas, estéticas y

mORALES que organizaron el tejido socio-discursivo e institucional de aquella época. Y, desde luego, también, por su exploración en otros soportes artísticos, expresión del fenómeno de centralidad de la letra y los letrados que ha venido desplegándose con fuerza en los estudios latinoamericanistas desde fines de la década de los setenta. El itinerario crítico de Julio Ramos resulta indesligable a dicho fenómeno. Este, a su vez, encuentra en aquél uno de sus desarrollos más sobresalientes.

Cabezas, Oscar Ariel y Miguel Valderrama.
Consignas. Buenos Aires: La Cebra, 2014.

Alejandro Fielbaum S.

Universidad Nacional
Autónoma de México

*La experiencia de nuestra
generación: que el capitalismo no
morirá de forma natural*
Walter Benjamin (X, 11a, 3, 678)

1. Quizás, en esta era de la circulación inmediata de los signos al alero del capital, pueda pensarse algún tipo de amor sin cartas. Con seguridad, en esta o en cualquier era, no hay cartas sin amor, ni era sin cartas. Quizás, entonces, debemos aprender a pensar y amar, en los intervalos de la inmediatez, nuevas cartas contra esta era, desde viejas esperas que puedan anunciar nuevos amores y nuevas eras. (*Consignas*, inscribamos una hipótesis desde ya, puede ser leído como un esbozo de esa nueva tentativa epistolar). Es decir, aprender a amar la espera de quien puede no llegar, a esperar el amor es-

pecialmente cuando podría no llegar. A amar la apertura infinita a lo que avisa sin llegar y llega sin avisar. Algo de ello anuncia Melville, en amorosa carta a Hawthorne, al enviar su espera: “Mantengo siempre en mi boca la palabra “bienvenido”, para estar listo en el instante en que cruces el umbral”¹.

Escritor de instantes que sobrepasan umbrales, las distintas obras de Melville versan sobre las bienvenidas y malvenidas de una incierta humanidad en movimiento, al punto que la noción misma de humanidad queda puesta en entredicho en varios pasajes de sus textos. Lawrence, al respecto, señala con firmeza que Melville, animal marino, no podía aceptar ni pertenecer a la humanidad². Uno de sus persona-

¹ Melville, Herman. *Correspondance*. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 176.

² Melville, *Correspondance*, p. 143.

reseñas

jes que grafica tal exceso cruza un umbral, sin poder retroceder, justamente después de una historia de cartas. Antes de entrar en la historia que se narra sin comprender, el célebre Bartleby leyó las cartas que no llegaron. De escribidor sin voluntad de constituirse en escritor, pasa a ser quien interrumpe la voluntad de repetición de los textos que administran la circulación de los signos en Wall Street, quizás por el recuerdo de los anónimos escritores que conforman un interminable archivo del olvido que ya no podría recordar. Comenta Agamben, al respecto, que Bartleby insiste en acontecimientos que no ocurrieron³. Contra quien limitase el sentido a lo que se presenta, el personaje se presenta sin sentido en un tiempo y espacio de pura reproducción del sentido capitalista, interrumpiendo el habla del derecho con un silencio que murmura desistencias. Sin intento alguno de compensar o restituir tales cartas agó-

nicas, comenta Tatián, instala la incomodidad de un presente incompleto que no desea completar:

Como el ángel de la historia que solo ve injusticia y catástrofe donde nosotros vemos sentido y progreso, Bartleby ha podido leer esas cartas muertas, esas cartas no reclamadas escritas con palabras que ya nadie leerá excepto él. Su lógica de la preferencia negativa (preferir no hacerlo, no ser razonable, no dar explicaciones y, finalmente, ya no copiar más) acaso sea simple responsabilidad por esas letras perdidas. Una responsabilidad que se contrapone a toda voluntad de seguir la marcha a cualquier costo.⁴

2. En sus breves comentarios sobre Bartleby, Jorge Luis Borges lo describe como un personaje desconcertante, un hombre oscuro que se niega a la acción. Por esta razón, no podría ser el único protagonista de una historia en la que no actúa, ni tampoco narra. La languidez de Bartleby es también la de un habla lacónica, que prefiere no decir ni su historia ni la de las cartas. De ahí

³ Agamben, Giorgio. "Bartleby o de la contingencia". Varios Autores. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, de Herman Melville. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos, 2011, p. 133.

⁴ Tatián, Diego. Tentativas sobre Bartleby". Varios Autores. *Bartleby: preferiría no. Lo bio-político, lo post-humano*. Buenos Aires: La Cebra, 2008, p. 110.

que Borges destaque al narrador del texto como el otro protagonista de la historia (*Hermann Melville*). Para que se pueda narrar la ausencia de la narración del personaje, resulta necesario el torpe humanismo de quien intenta construir un relato desde los susurros de Bartleby. De ahí que Borges pueda leer la ficción de Melville como una ficción sobre quien sutura el posible mundo en el que todo hombre pueda dar su propia ficción. La insistencia melancólica de Borges acerca de la imposible inscripción del liberal individuo en la narración, totalmente lejana al textualismo que se le suele achacar, le permite leer esta historia como el límite de cualquier filosofía de la historia que crea que una narración es la historia de la humanidad. Bartleby no puede decirse a sí mismo, y ese silencio es el de la sutura de cualquier totalización histórica. Renuente a su razón suficiente, Bartleby marca la imposibilidad de un relato racional de Wall Street y el mundo que lo circunda: “Es como si Melville hubiera escrito: ‘Basta que sea irracional un sólo hombre para que otros lo sean y para que lo sea el universo’. La his-

toria universal abunda, en confirmaciones de ese tenor”⁵.

La traducción que hace Borges de Bartleby, en efecto, puede leerse como un comentario a tal conjeta sobre la historia y su siempre fallida universalidad. Al traducir *not to* por “no hacerlo” Borges parece radicalizar la singular lógica del personaje, al marcar en el enunciado una posible acción que deviene ya vedada. Al particularizar el verbo de la acción sin acción, se difumina lo negado, transformando el *not to* en una fórmula que sobrepasa cualquier negación determinada. Y, con ello, cualquier seguridad para comprender el rechazo de Bartleby. Así, cuando el narrador señala lo que Bartleby hace con sus enunciados, Borges traduce del inglés *revolve* por “considerar”⁶. Como

⁵ Borges, Jorge Luis. “Prólogo a Bartleby”. *Obras Completas. Tomo IV*. Buenos Aires: Emecé, 1996, p. 109.

⁶ Borges, Jorge Luis. “Hermann Melville: Benito Cereno / Billy Budd / Bartleby, el escribiente”. *Textos Cautivos*. Madrid: Alianza, 1998, p. 26. Agradezco a Ernesto Feuerhake por su ayuda ante mis dudas con el inglés. Evidentemente, quien conociera mejor tal lengua, y leyese más atentamente el texto, podría reflexionar de forma más sistemática sobre distintas decisiones del traductor, a partir de la problematización de cualquier seguridad en la decisión o la traducción. Quizás la más importante

reseñas

si cualquier consideración, por tanto, viniese ya siempre revuelta, y de ello se valiese Bartleby para desistir de la orden que ya no puede asegurar su mando. El gesto del traductor no deja de ser interesante, puesto que marca cierta lectura de la consideración como una interpretación siempre convulsa, hacia una decisión siempre incierta. No solo es posible pensar desde allí la consideración de la revuelta en la traducción, que acompaña las distintas escrituras de Borges, sino también de la dificultad de cualquier simple paso al acto desde el imperativo de considerar una revuelta inagotable. Renuente a cualquier determinación posible, la diseminación del sentido no lleva a que cualquier opción sea posible. Antes bien, se afirma lo contrario: La inagotable reserva

de cartas olvidadas es siempre más exigente, en la memoria, que cualquier selección posible en el presente. El mandato de lo recordado se traduce, entonces, en rechazar cualquier individuación determinada en su nombre. Al ser consultado por tres posibles trabajos que podría tener, Bartleby anglofono responde en tres ocasiones *I am not particular*. Bartleby en español, revuelto tres veces por Borges, consigna: “no soy exigente”⁷.

3. Al sustraerse, con exigencia, de cualquier particularización, Bartleby insiste en la apertura a otro modo posible de ser. Como bien comenta Derrida, al mantenerse siempre incompleta, su sentencia abre una indeterminación tensa, incapaz de ser resuelta en el presente⁸. Ni soluciona el presente ni permite su prosecución, puesto que desplaza, una y otra vez, cualquiera de sus continuidades. Tal reserva del sentido marca una negación distinta, que no podría

sería la de *friendlessness and loneliness* por “orfandades, miserias, soledades” (p. 39), o acaso la de *all that I possibly could por todo lo humanamente posible* (p. 70). Al marcar la ausencia de amistad como orfandad, y la posibilidad individual por las de la humanidad, respectivamente, Borges instala cierta reflexión acerca de las relaciones y aperturas entre humanos que permite repensar su problemático liberalismo desde categorías harto más exigentes de lo que sus declaraciones políticas sugieren.

⁷ Borges, “Hermann Melville: Benito Cereno / Billy Budd / Bartleby, el escribiente”, pp. 69-70.

⁸ Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 75.

autorizarse en nombre de otra posibilidad ya determinada. Fuera de cualquier intervención dialéctica, comenta Blanchot, su negación se inscribe en un exterior del Ser, allí donde transcurren, sin domicilio ni propósito, los hombres destruidos. Indeterminándose a sí mismo al punto de denegar toda identidad, el enunciado de Bartleby se sustraerá de cualquier acumulación posible del sentido:

Una abstención que no tuvo que ser decidida, que precede a cualquier decisión, que es, antes que una denegación, más bien una abdicación, la renuncia (nunca pronunciada, nunca aclarada) a decir algo –la autoridad de un decir– o también la abnegación recibida como el abandono del yo, el desistimiento de la identidad, el rechazo de sí que no se crispa en el rechazo mismo, sino que abre al desfallecimiento, a la perdida de ser, al pensamiento.⁹

Lo que allí pueda pensarse como el desfallecer del pensamiento podría abrir tanto una larga discusión en torno a las posiciones de Derrida y Blanchot como un debate acerca de

las distintas posiciones políticas que la pasividad de Bartleby abre en influyentes reflexiones contemporáneas que asedian *Consignas*. En Bartleby lee Agamben la más incisiva objeción al principio de soberanía¹⁰; Deleuze, el nuevo Cristo esquizofrénico¹¹; Žižek, una política de la sustracción a la hegemonía¹² y Negri y Hardt, el inicio de una política liberadora cuyo rechazo resulta peligrosamente vacío de contenido¹³. Entre una a otra de las posiciones recién mencionadas emerge una gradiente que va desde la suspensión del antiguo sentido hasta la petición de un nuevo sentido que movilice lo que acontezca tras la interrupción. La pregunta política que ahí se juega acaso no es tanto qué advenga tras la indeterminación, sino cuánta determinación, y cómo dibujarla,

¹⁰ Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, p. 67.

¹¹ Deleuze, Gilles. “Bartleby o la fórmula”. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escritor*, de Herman Melville. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2011, p. 92.

¹² Žižek, Slavoj. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 465.

¹³ Hardt, Michael & Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 203.

⁹ Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1987, p. 22.

reseñas

en lo que debiese de constituir una nueva política. Quizás es Rancière quien más explícitamente ha pedido una política, no poco problemática, que dé ese paso¹⁴ hacia las plazas de Wall Street y pueda encarar los nuevos sentidos por venir:

Del encantamiento multitudinario del Ser no se pasa hacia ninguna justicia política. La literatura no abre ningún paso hacia una política deleuziana. No hay política dionisiaca. Y este mundo, por libres que sean sus piedras, es el muro ante el que se detiene la gozosa expansión de los filósofos hijos de Dionisio. Revancha, quizá, del viejo Eurípides, tan vilipendiado por Nietzsche, que ya había prevenido a los filósofos: Dionisio no quiere discípulos filósofos. No le gustan los filósofos, le gustan los burros nada más. Revancha también del Cristo frente a Dionisio. El hermano sigue siendo Cristo o Bartleby, figura de intercesor, si no de crucificado.¹⁵

¹⁴ Habría que pensar, en efecto, en qué medida el rechazo a la multiplicidad allí presentado no es también, en la obra del pensador citado, cierta incomodidad con respecto a la posibilidad de pensar la literatura sin la política. Esto es, de leer la inquietante presencia de la literatura desde otra noción de la política que la del *reparto*, y de abrir con ello, desde la afirmación de la melancolía, una forma de pensar la política y literatura más allá de una inmanencia en disputa.

¹⁵ Rancière, Jacques. "Deleuze, Bartleby

4. Resulta tan necesario pensar ese paso con figuras que ya no sean las de la hermandad -o bien, una inédita hermandad no cristiana- como hacerlo sin cerrar el momento de la indeterminación que revuelve las consideraciones y considera las revueltas. Una estrategia para ello puede ser el de leer, en las nuevas presentaciones de lo político, lo que allí se sustrae al saber ya constituido de lo que sería, o no, un sujeto político. *Consignas*, libro que no hemos abandonado en instante alguno, arranca con el saber gramsciano del *tiempo de los monstruos* que se abre en el intervalo entre uno u otro tiempo. Contra un eventual teleologismo que pensase ese momento como un paso momentáneo hacia una humanidad plena, las conversaciones entre Oscar Ariel Cabezas y Miguel Valderrama suponen una irreductible monstruosidad que asedia toda constitución histórica de lo humano. De este modo, muestran que la tarea del pensamiento no es la de marcar su límite ante la animalidad, sino imaginar nuevas formas de

y la fórmula literaria". *Papel Máquina* no. 7, 2012, p. 77.

habitar la monstruosidad que puedan anunciar nuevas formas de humanidad. Valderrama, en efecto, recuerda la necesidad, señalada por Alejandro Castillo y Willy Thayer, de un nuevo bestiario revolucionario¹⁶. En el *impasse* histórico de las distintas posiciones modernas del intelectual y el militante, deviene imprescindible una distinta afirmación de nuevas figuras para una política que herede de modo problemático, valga la redundancia, los pasados íconos de la izquierda:

Debemos cuestionar las figuras del juicio que han organizado la práctica y el pensamiento de la razón militante. Debemos cuestionar las figuras de lo anónimo que aquí y allá se levantan como las figuras cardinales de esta razón política. Me refiero a esas figuraciones del heroísmo y la confrontación histórica que surgen con la revolución francesa y las revoluciones independentistas en América Latina. Figuras como la del libertador, la del comandante o jefe de facción o bando.¹⁷

La imagen de Bartleby como monstruo capaz de desfigurar tales imágenes de la determinación política reaparece una y otra vez, desde los primeros hasta los últimos intercambios inscritos en el libro que comentamos. Si la historia de Moby Dick traza cierta impotencia de la historia de la caza ballenera que, según una curiosa y notable hipótesis de Melville, motiva la Independencia de Chile y la apertura de su “eterna democracia”¹⁸, Bartleby pareciera ser el monstruo desde el cual insistir en los silencios de una eternidad harto desgastada que lega una democracia de muchos documentos y escasas cartas. Pensar una crítica a tal democracia a partir de Bartleby presenta una estrategia sugerente ante la escasa imaginación teórica de la

¹⁶ Cabezas, Oscar Ariel y Miguel Valderrama. *Consignas*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2014, p. 70.

¹⁷ Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 100.

¹⁸ Melville, Herman. *Moby Dick. Or The White Whale*. Boston: The St. Botolph Society, 1922, p. 107. Es sintomático, por cierto, que la crítica literaria en Chile no se haya preguntado, ni siquiera desde las peores posturas positivistas posibles, entre las relaciones de la escritura de Melville y la historia de Chile, lo cual habría de interrogarse partiendo por los hechos de que la historia de la ballena que narra el estadounidense recoge cierto imaginario en torno a una ballena que antes ha recorrido las costas del Pacífico o de que Benito Cereño reescriba ciertos sucesos acontecidos frente a la costa del país.

reseñas

izquierda chilena contemporánea, cuyos debates tienden a radicar inmediatamente en lo qué sí se prefiere hacer, para repensar los procesos de subjetivación política y constitución democrática en torno a la indeterminación. Contra la lógica de la autodeterminación que subyace a la concepción moderna de la democracia y a la determinación neoliberal de la supuesta autodeterminación de las democracias del presente, una democracia por la indeterminación abre la opción de pensar la política como el desmantelamiento, en común, de cualquier comunidad política instituida. Desde un “no” indeterminable, distinto a las pre-determinadas opciones de un plebiscito que ya se ha determinado a prolongar el orden instaurado por Pinochet, un pensamiento de la democracia como indeterminación, como autoindeterminación, desmantela y sutura cualquier identidad supuesta en quienes allí comparecen. En esa línea, Cabezas busca describir otra manera de concebir la política, en tanto insistencia en la sustracción a cualquier determinación del presente signado por sus fácticas posibilidades:

lucha por lo común es política de lo imposible porque se sustrae a la idea de que la política es el arte de lo posible y, por lo tanto, a la idea de que la política es el arte de los consensos. Lo imposible no tiene nada que ver con la utopía, por el contrario, lo imposible es una categoría de la realidad. Lo imposible, si quieras, es acoplamiento permanente e incessante de la multiplicidad heterónoma que hierre y disemina profundamente las estructuras de la juricidad del capitalismo; es, como habíamos dicho antes, el dest рапажо del trabajo de la dictadura del capital.¹⁹

5. Contra ese trabajo del derecho y el capital, Cabezas lee la historia de Bartleby como alegoría del paro de la producción, particularmente como detención de la reproducción de la escritura en tanto suplemento del orden jurídico²⁰. Ya en esa contextualización deja entrever cierta inquietud por repensar a Bartleby desde cierta posición marxista, con un marxismo harto singular que ha trazado también en otros de sus textos so-

¹⁹ Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 56.

²⁰ Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 29.

bre las soberanías teológicas del Estado y el capital. En la ficción de Melville, se tematiza el suplemento espectral del capital contra cualquier eventual materialismo de carácter economicista. Ya en el siglo XIX, en efecto, narra una historia vinculada a cierta reproducción inmaterial del capital, ante lo que responde con una política harto distinta a la organización determinada de la clase obrera. Antes bien, sostiene Cabezas, Melville impriime una militancia acéfala, no del todo ajena al cristianismo, basada en el desencanto. Figura trágica y mesiánica, señala que carece de cualquier posible pulsión heroica, abriendo así la alternativa de una tragedia sin heroicidad y un mesianismo sin mesías. Una historia, por tanto, que no podría cerrar. En efecto, Cabezas lee su ficción como experiencia de la melancolía, lo cual marca, en términos políticos, tanto su rendimiento como su límite. Y es que en Bartleby, antes que política modernista, habría cierta tanatopolítica que roza, de modo narcisista y problemático, con lo que rechaza. Su vida cuestiona el régimen de reproducción del capital, mas parece terminar confirmándolo,

lo, al morir de modo pasivo en la cárcel, dejando un resto que no resta al orden de la economía política moderna. Puro exterior del capital, confirma la exterioridad como muerte en un inalterado régimen del capital.

Es claro que lo que inquieta allí a Cabezas no es que Bartleby no sea un personaje activo que pudiera tramar una acción colectiva y programática, entendida al modo de la militancia moderna. Antes bien, lo que parece políticamente limitado es el paso de su resistencia como desistencia a su final desistencia a la resistencia, la cual pareciera morir con una muerte que permite la continuación del orden que ha alterado. Al determinar lo indeterminado a un solo personaje, la melancolía parece ser relevada por el duelo como régimen afectivo del capital. De ahí que Cabezas se pregunte, contra esa eventual determinación de la pérdida, por la chance de una política de lo imposible en torno a una melancolía sin objeto. Antes de cualquier perdida determinada, por tanto, la ética habría de suponer la ausencia de completitud del sentido, y la política sería acaso la afirmación de esa sutura. Esto

reseñas

es, una afirmación de lo inexistente que no suponga su previa realidad, como podría hacerlo la melancolía por un objeto, sino la apertura a infinitas opciones ante la ausencia de un objeto que se imponga. Sin esa política de la pérdida pareciera darse, para Cabezas, el riesgo de cierta pérdida de la política. De ahí su preocupación por un nuevo paradigma de la heroicidad que pudiese partir desde algo como Bartleby, pero que habría de sustraerse del sesgo ontoteológico que pudiera aún allí hallarse. Contra cualquier humanidad y sus respectivas guerras y soberanías, las resistencias de nuevos héroes habrían de combinar la melancolía de Bartleby con Lenin y Levinas, señala Cabezas, para componer una resistencia que resista tanto al paradigma de la guerra soberana como a la buena conciencia ética. Este suplemento permite imaginar las relaciones sociales a las que Bartleby rehúye desde la simultánea afirmación de la alteridad y el conflicto. Si Bartleby, por así decirlo, no se relaciona con los presentes en nombre de los ausentes, una nueva política de izquierda habría de enlazarse, sin lazo, con los ausentes, contra los pre-

sentes. Esto es, comenzar otra narración. Únicamente de ese abierto modo podría advenir lo que, según Cabezas, falta a Bartleby: una nueva lengua de la ficción política²¹.

6. “¡Bartleby, el comunista!” es lo que Miguel Valderrama imagina como un buen título de lectura. Los signos de exclamación ahí insertos resultan algo irónicos, al inscribir una especie de entusiasmo por parte de quien lee, desde que arranca el libro, como saber de lo que no sobrevive ni se esfuerza por hacerse sobrevivir en otro, al punto que resulta discutible imaginar cualquier heroicidad a partir del personaje en cuestión. Por este motivo, Valderrama lo piensa como una figura, insopitable para la razón militante, de una política de la sustracción incondicional²². Bartleby no grita por nada ni por nadie, ni siquiera por sí mismo, acaso específicamente no por sí mismo. En vida, por ende, ya no se deja pensar al modo de una voluntad activa por la vida.

²¹ Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 108.

²² Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 137.

Al morir lo que ya no vivía, su muerte no finaliza su interrupción, sino que hiperboliza la suspensión de cualquier soberanía que pudiese llevar a la acción. Antes que pensar aquí en un Bartleby más cerca de Levinas que de Lenin, parafraseando la posición de Cabezas, habría acaso que pensar en un Bartleby con Levinas mediado por Lenin y sin un Lenin mediado por Levinas. Se trata, por ello, de un rechazo infinito que deconstruye la idea de la revolución, y no porque renuncie a la revolución. De modo inverso, el problema está en que es la concepción moderna de la revolución la que puede renunciar a la incondicionalidad por lo que no se deja determinar²³. Como Antígona, otro de los personajes recordados por Valderrama, Bartleby no podría contentarse con ningún orden presente, por racional que se suponga su presencia. A diferencia de ella, su sustracción no se sitúa fuera del orden instituido, sino que se inscribe en la operatividad que pospone

indefinidamente, sin combatir la directamente con alguna figura de la voluntad, y ese dilatamiento es lo que instituye como un monstruo de la resistencia al capital, con murmullos que convocan a la lengua política que, según Cabezas, allí se ausenta.

En esa dirección, Valderrama cuestiona la lógica de la supervivencia que anima las concepciones hasta hoy imperantes de la militancia, las que suponen la promesa del relevo del militante en el colectivo. Por ello, se distancia de una eventual lectura sacrificial o mesiánica de Bartleby, para pensarlo como quien interrumpe un régimen de creencia, en torno a una tensa militancia postmilitante²⁴. Quizás en este punto resida la discusión que intentamos mostrar. Mientras para Cabezas el mesianismo de Bartleby lleva su rechazo a una fallida posición sacrificial que podría determinarse teológicamente antes de la discusión política por lo indeterminado, para Valderrama su pasividad ya indetermina su propia posición, impidiendo cualquier teologización de su

23 Pensada de esta manera, por cierto, la deconstrucción ha de pensarse a la izquierda de cualquier discurso mesiánico que suponga alguna chance, por lejana que parezca, de instituir, de manera efectiva, la justicia.

24 Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 33.

reseñas

figura²⁵. En esa línea, las negaciones de Bartleby no lo llevan, siguiendo a Valderrama, a una cómoda posición dizque apolítica. A la inversa, lo obligan a reinventar otras pasiones de la sustracción que ya no supongan una filosofía de la historia de la victoria, ni mucho menos un sujeto o programa ya constituido a partir del cual inscribirse. La luctuosa negación de Bartleby, que acaso habría que leer con ciertas caracterizaciones que Valderrama ha realizado de Dittborn o Marchant, es la de quien interrumpe en la disputa por la hegemonía sin una verdad construida o por construir, en la interrogación de los espacios en los que enuncia, sin renuncia, a su denuncia.

²⁵ Quizás habría también que pensar, contra la disyunción entre mesianismo e indeterminación que comparten ambos autores, en un mesianismo ya indeterminado. Esto es, con otra lectura posible de Derrida, en una promesa que pueda ponerse *en juego* en la constitución de un proyecto político, y que pueda, por ende, asumir el indeterminado riesgo de darse, en nombre de lo indeterminado, cierta determinación. Lo cual supone, evidentemente, una discusión política sobre la izquierda en la coyuntura, en cuya ausencia residen, nos parece, tanto las virtudes como los límites del libro que comentamos.

7. Si lo monstruoso es, recordando con el recuerdo de Miguel Valderrama de la definición de Lucrecio, lo vivo que no halla su principio de reproducción en la vida²⁶, podría consignarse que *Consignas* es un libro monstruoso. Las múltiples conversaciones entre los autores, a propósito de temáticas tan heterogéneas como necesarias, se dan el placer de una dispersión a la que muy poca justicia se le podría hacer en un tosco resumen. De ahí que nos haya parecido de mayor interés marcar algunas tensiones con respecto al monstruo que asedia buena parte de sutiles discusiones que, como todo diálogo de interés, parte desde ciertos supuestos políticos y teóricos compartidos que difieren al reproducir su vida sin un principio. Es decir, en los monstruos que inventan, a partir de la creatividad para pensar teóricamente nuevas figuras. Para imaginar tal tarea, resulta de interés recordar la lectura deleuziana de los bestiarios de Melville, en cuya obra el francés no solo halla a los monomaniacos que se sirven de la ra-

²⁶ Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 77.

zón, y los hipocondriacos que quedan excluidos de la razón –como Bartleby–, sino también a los profetas, comprendidos como ambivalentes náufragos de la razón: “Se aferran con tanto empeño a las ruinas de la razón, cuya integridad intentan en vano restituir, porque han visto demasiado y lo que han visto les ha afectado irreversiblemente”²⁷.

El ejemplo para Deleuze, dentro de la obra sobre la que hemos variado, es el abogado. Mas quizás, desde su descripción, parece posible pensar en el pensamiento como otra forma de profecía que, contra el humanismo de aquel personaje, no se aferre tanto a ciertas ruinas de razón por restituir, optando antes por construir una incierta razón de las ruinas que no pueda partir del supuesto de restitución alguna. Si el abogado condena a Bartleby en nombre de lo razonable y Bartleby detiene el trabajo de la razón por el desastre que ha avistado, el pensamiento de la catástrofe, como contraprofecía de los profetas progresis-

tas que aman a quienes condenan, no puede sino insistir en pensar justamente por los que ha visto, y porque ha visto la imposibilidad de seguir, contra el exceso de dolor, pensando sin excesos. Desde una afeción irreversible, podría así pensarse el trabajo de la teoría que Cabezas y Valderrama como pensadores que, contra el neoliberalismo y sus nuevos profetas y viejas certezas, recuerdan a viejos profetas para abrir sus incertezas. En tanto miembros de cierta generación que ha de seguir pensando la monstruosidad de la vida y de la muerte del capital, retomando el epígrafe antes inscrito, legan cartas que construyen monstruosas maneras de resistencia que han de sobrevivir en los indeterminables tránsitos entre su pasado y su futuro, sin más –ni menos– militancia, o humanidad, que quienes, una y otra vez, haga la necesaria lectura de *Consignas*: “Con mensajes de vida, estas cartas se apresuran hacia la muerte. ¡Oh Bartleby! ¡Oh humanidad!”²⁸.

²⁷ Deleuze, “Bartleby o la fórmula”, p. 80.

²⁸ Melville, Herman. *Bartleby, el escribiente*. Trad. Jorge Luis Borges. Santiago: Aire Libro, 2014, p. 80.

reseñas

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. "Bartleby o de la contingencia". Varios Autores. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, de Herman Melville. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos, 2011, 93-136.
- Benjamin, Walter. *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1987.
- Borges, Jorge Luis. "Hermann Melville: Benito Cereno / Billy Budd / Bartleby, el escribiente". *Textos Cautivos*. Madrid: Alianza, 1998.
- . "Prólogo a Bartleby". *Obras Completas. Tomo IV*. Buenos Aires: Emecé, 1996.
- Deleuze, Gilles. "Bartleby o la fórmula". *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, de Herman Melville. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos, 2011, 57-92.
- Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Lawrence, D. H. "Herman Melville's Typee and Omoo". *Studies in Classic American Literature*. Nueva Delhi: Atlantic Publisher, 1995, pp. 139-152.
- Melville, Herman. *Bartleby, el escribiente*. Trad. Jorge Luis Borges. Santiago: Aire Libro, 2014.
- . *Correspondance*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- . *Moby Dick. Or The White Whale*. Boston: The St. Botolph Society, 1922.
- Rancière, Jacques. "Deleuze, Bartleby y la fórmula literaria". *Palpel Máquina* no. 7, 2012, pp. 55-77.
- Tatián, Diego. Tentativas sobre Bartleby". Varios Autores. *Bartleby: preferiría no. Lo bio-político, lo post-humano*. Buenos Aires: La Cebra, 2008, pp. 107-124.
- Žižek, Slavoj. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

escrituras americanas

NORMAS PARA LA RECEPCIÓN DE ARTÍCULOS

A) Aspectos generales

Los escritos originales de *escrituras americanas: revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación* deben reunir los siguientes criterios:

1. Deberán tener el carácter de inéditos y no estar en proceso de evaluación o publicación en otra revista.
2. Los artículos deberán estar escritos en castellano.
3. Aparte de la autoría en la primera página, como se indica en el apartado B), el artículo no debe contener ninguna referencia a la autora ni a sus publicaciones de forma que se mantenga el anonimato del artículo. Si se hace referencia a un texto de la autor/a, se ruega hacerlo en tercera persona.
4. La extensión máxima de los artículos es de 12.000 palabras, incluyendo el resumen, anexos, bibliografía y notas. Formato: Times New Roman 12, interlineado doble.
5. Debe enviarse el original en formato Word (.doc) al correo electrónico escriturasamericanas@umce.cl

B) Estructura de los artículos en el orden a seguir:

1. Título del artículo centrado y en negrita. En la siguiente línea, derecha, el nombre de la autora y, debajo, la filiación institucional.
2. Resumen de máximo 100 palabras y 5 palabras claves.
3. Traducción al inglés del resumen y de las 5 palabras claves.
4. Cuerpo del artículo:
 - a. El artículo podrá contener apartados y sub-apartados, los cuales serán introducidos con caracteres árabes (1, 1.1, 1.2, 2, etc.). No introducir formas especiales de párrafo, sangrado, márgenes, interrupción de párrafos, etc. Entre párrafo y pá-

- rrafo no se debe incluir un espacio en blanco, aunque sí entre apartados y subapartados. Cada párrafo debe iniciarse con un tabulador simple.
- b. Para destacar palabras o textos, utilizar siempre cursivas y/o entrecorbillados. Nunca negritas, mayúsculas, versales, etc.
 - c. Las notas deben ir a pie de página (nunca al final). Los autores se abstendrán de introducir cualquier código de formato.
 - d. Las citas de 4 líneas o menos, no interrumpirán el texto e irán presentadas entre comillas, “”. El cierre de la cita será indicado con un punto final por fuera de la comilla y por fuera del número que indica la referencia: “”¹. Las citas que sobrepasen las 4 líneas, se presentarán en un párrafo aparte, con la misma fuente, Times New Roman 12, pero con interlineado sencillo y sangrado 2 centímetros. En este caso no habrá comillas y el número de referencia cerrará la cita: ¹
 - e. Las referencias bibliográficas de todas las citas deben ir indicadas con una nota a pie de página cuyo número se colocará antes del punto final en las citas que no sobrepasen las 4 líneas y después del punto final en las citas que sobrepasen las 4 líneas. La referencia a nota a pie irá en Times New Roman 10, interlineado sencillo, y seguirá el siguiente formato:

Para artículo de revista:

Valdés, León. “Memorias de perro: animalidad y filosofía”. *Criticón* no 13, 1989, pp. 84-170.

Para libro:

Simondon, Gilbert. *Imaginación e invención*. Buenos Aires: Cactus, 2013, p. 20.

Para sección o capítulo de libro:

Franco, Jean. “Pasando la mano ‘a contrapelo’ sobre el lomo de la historia”. En Moraña, Mabel (ed.). *Para una crítica de la modernidad capitalista: Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*. Ecuador y México: Universidad Andina Simón Bolívar y DGE Equilibrista, 2014, pp. 247-258.

Para documento electrónico:

González, Horacio. “Crisis del humanismo”. En: <http://www.>

pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-280943-2015-09-05.html. [Septiembre 2015]. (Esta última es la fecha de acceso a la página).

Para película:

Palomita blanca. Dir. Raúl Ruiz. Chile. Prod. Sergio Trabuco. 1973.

- f. Si la referencia bibliográfica ya ha sido citada con anterioridad, se debe seguir la siguiente forma de citación:

Para autora, obra y página citada inmediatamente antes:

Ibid.

Para autora y obra ya citada, pero diferente página:

Irigaray, Yo, p. 45.

Para autora ya citada, pero obra diferente:

Irigaray, Luce. *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra, 1992, pp. 23-57.

- g. Si el artículo alude a alguna imagen que se incluya posteriormente como anexo, la imagen será aludida en el texto, entre paréntesis, de la siguiente manera: (Figura 1), y se anexará al final del texto, después de la Bibliografía, con su leyenda [ver 6. Anexos].

5. Bibliografía

Todas las referencias bibliográficas deben presentarse en una sección especial al final del texto. La lista debe estar encabezada por la palabra “Bibliografía”, a la izquierda y en negrita. Todas las referencias bibliográficas, ordenadas alfabéticamente, deben seguir el formato de las notas a pie de página sin la indicación del número de página y cerradas con un punto final. No deben estar sangradas en la primera línea, pero tendrán sangrado en las líneas siguientes. Ejemplo:

González, Horacio. “De los encarcelados al libro ‘viviente’ de Gramsci”. En Cabezas, Oscar Ariel (ed.). *Gramsci en las orillas*. Buenos Aires: La Cebra, 2015, pp. 45-62.

6. Anexos

Después de referencias bibliográficas se adjuntarán los anexos que sean necesarios. Si se incluyen imágenes, se insertarán con la opción específica del procesador de texto y estarán en formato jpg. Aparecerán centradas y con una leyenda que siga el siguiente formato: Figura X: Nombre de la autora de la obra/imagen. Nombre de la obra/imagen. Año de producción de la obra/imagen. Descripción sintética de la obra/imagen. Lugar de exhibición.

Ejemplo:

Figura 1: Colvin, Marta. Pachamama. 1986. Escultura en piedra. Parque de las esculturas, Santiago de Chile.

***Importante: en caso de que el artículo sea aceptado, la autora del artículo se encargará de obtener los derechos de autor de las imágenes incluidas.

NORMAS EDITORIALES PARA RESEÑAS

- Las reseñas no deben haber sido publicadas con anterioridad.
- Los libros reseñados deben ser de filosofía, literatura, sociología, antropología, estudios culturales, crítica literaria, ensayos, traducciones y reediciones de libros que signifiquen un aporte al debate crítico y la investigación de “escrituras americanas”.
- Los libros reseñados deberán tener fecha de publicación del año en curso o de los dos anteriores.
- El formato y el sistema de notas, citas y referencias bibliográficas deben seguir los mismos criterios que los artículos, según las normas generales de estilo de la revista.
- Las reseñas deberán tener por título el libro que reseñan. No deben tener resumen ni palabras clave.
- La extensión de las reseñas no podrá exceder las 3000 palabras.
- Las reseñas para evaluación se enviarán a la dirección electrónica de escrituras americanas: escriturasamericanas@umce.cl